



SOBRE ÍNDIOS, MACACOS, PEIXES: NARRATIVAS E MEMÓRIAS DE INTOLERÂNCIA NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA

João Pacheco de Oliveira

O artigo pretende abordar os relatos indígenas sobre o mundo dos brancos, buscando refletir sobre as condições de exercício da memória, o papel da narratividade e a multiplicidade de critérios de verdade aí acionados a partir de eventos e relatos contemporâneos (e não daqueles relativos aos primeiros contatos). Para isso focalizarei especificamente os índios ticunas, do alto curso do rio Solimões (Amazônia brasileira), utilizando entrevistas e observações diretas realizadas durante diferentes etapas de pesquisa de campo (1974/5, 1980/1, 1985/8 e 1994). Baseado nesse estudo de caso, o encontro etnográfico, bem como a própria prática tutelar e assistencialista do estado devem ser objeto de um esforço crítico de relativização e explicitação de pressupostos políticos e modelos cognitivos quanto às populações indígenas.

Nas grandes interpretações do Brasil realizadas por historiadores e pensadores sociais é um consenso indicar-se a inexistência do racismo, ou pelo menos a sua pouca representatividade intelectual e política (Freyre 1973 [1933]; Buarque de Holanda 1977 [1936]; entre outros). O objetivo mais geral deste artigo é refletir sobre um paradoxo: como é possível que as auto-representações dos brasileiros sobre as suas relações com os indígenas, marcadas habitualmente pela cordialidade e pela tolerância, possam coexistir com contextos inteiramente antagônicos, situações onde se manifesta o terror e a intolerância absoluta e opera o código da violência sem limites.

Podemos tomar como ponto de partida a suposição de que não é possível inferir da pouca expressão de discursos racistas a conclusão sobre a inexistência de práticas racistas ou sua pequena significação sociocultural e política. Algumas vezes as estratégias de investigação adotadas privilegiam as representações letradas (doutrinas filosóficas e científicas, teorias e ideologias, objetos mais simples de identificar e analisar), tomando-as como variáveis independentes face ao universo fluído, heterogêneo e amorfo – bem mais difícil de selecionar e investigar – das condutas relacionadas à diversidade étnica e racial.

Propomos ao contrário, como hipótese norteadora, que as práticas interétnicas correspondem à atualização de uma dimensão possível contida na representação genérica sobre o indígena como primitivo, dimensão essa cristalizada socialmente através de imagens e narrativas que, ainda que nada tenham a ver diretamente com as ideologias e doutrinas raciais, propiciam a defesa dos interesses materiais dos não-índios e justificam o desconhecimento de seus direitos mais elementares.



João Pacheco de Oliveira

Em um ensaio recente, U. Eco aborda a questão da complexidade e das dificuldades envolvidas nos estudos sobre racismo e intolerância.

Os estudiosos ocupam-se com frequência das doutrinas da diferença, mas não o suficiente da intolerância selvagem, pois esta foge a qualquer definição e abordagem crítica. No entanto, não são as doutrinas da diferença que produzem a intolerância selvagem; ao contrário, aquelas desfrutam de um fundo de intolerância difusa preexistente (Eco 1997: 114-5).

Embora seja possível igualmente recordar contextos históricos em que doutrinas da diferença foram absorvidas por instituições estatais e transformadas em políticas de governo, o que importa aqui é perceber que existem muitas outras situações em que a violência interétnica não se explica nem mantém qualquer conexão com alguma teoria racista.

O que nos interessa nessa formulação é que ela – à semelhança de outros estudos de antropólogos e historiadores (como Taussig 1980 e 1987; Wachtel 1990 e 1996; Gruzinsky 1990; entre outros) – aponta com simplicidade e clareza a necessidade de investigação dos fatores socioculturais que permitem que tais práticas ocorram. Ou seja, não reduz o observado a um fenômeno isolado, mas indaga pelos fatores que concorrem para que um padrão comportamental se institua, que faz com que aquelas práticas (que em outros contextos são objeto de repúdio e descrédito) se repitam e que em determinados contextos sociais sejam identificadas por muitos atores como *corretas* ou mesmo *exemplares*. A alternativa oposta – justamente criticada em um artigo pioneiro de Hughes (1963)¹ – seria enclausurar-se em uma dimensão estritamente individual e psicológica, tratando tais eventos como um desvio, uma aberração, uma patologia.

Abordaremos no entanto essa temática a partir de um estudo de caso, com a decorrente necessidade de embasamento etnográfico e com as suas conclusões referidas a uma situação particular. Assim iremos nos ocupar das relações atuais estabelecidas entre os índios ticunas e os regionais na área do Alto Solimões. Em trabalhos anteriores (Oliveira 1999) refletimos sobre como a ação indigenista se fez presente no plano local, propiciando, através de um movimento migratório de cunho sócio-religioso, a ocupação da primeira reserva indígena do Alto Solimões. Agora focalizando casos extremos de conflitos interétnicos estaremos procurando reconstruir os muitos fatores socioculturais intervenientes na atualização desse fundo de intolerância difusa preexistente.

A situação focalizada faz parte da história recente dos índios ticunas em sua mobilização pela retomada de seu território, e foi ocorrida no início

¹ Abordando o fenômeno dos campos de concentração na Alemanha nazista, Hughes (1963: 35-36) chama a atenção para a necessidade de uma análise sociológica que explique os “mecanismos sociais” capazes não apenas de produzir um número tão elevado de pessoas dispostas a realizar o “serviço sujo”, mas que geram sentimentos e crenças que permitem que tal segmento possa de algum modo conviver com os demais “bons cidadãos”.



Sobre Índios, Macacos, Peixes

da década de 1980. Essa escolha nos parece ainda original na medida em que distancia-se de uma tendência recente na antropologia a focalizar o “encontro colonial” (Asad 1973) exclusivamente em sua dimensão pretérita, pouca ou nenhuma atenção dedicando ao estudo das relações interétnicas no contexto contemporâneo, em uma mera repetição da análise realizada em alguns trabalhos já clássicos de Marshall Sahlins (1981 e 1985).

Contextualização

Os ticunas habitam a região chamada de Alto Solimões, fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia. Segundo dados recentes (MAGUTA/CGTT 1998) totalizam cerca de 35 mil índios, dos quais 26 mil vivem dentro dos limites do país, distribuídos em 118 aldeias localizadas em 15 unidades territoriais. De acordo com seus mitos, os ticunas são originários do igarapé *Eware*, situado nas nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatü*), tributário da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (na fronteira) e São Paulo de Olivença.

Os primeiros contatos com o homem branco datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do rio Solimões. Esta foi a origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença (antes chamada de São Paulo dos Cambevas), Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os omaguas,² dando lugar a uma população ribeirinha resultante do intercasamento entre os descendentes dos índios missionarizados com os raros soldados e comerciantes de origem portuguesa.

Antes da chegada dos missionários, os ticunas eram índios de floresta tropical, moradores de terra-firme e dos altos igarapés. Dominavam a técnica do curare, serviam-se da zarabatana e não possuíam canoas. Nos mitos fala-se muito sobre a caça, que ocupava sempre o papel mais destacado na vida econômica, associando-se à coleta e a uma agricultura de tubérculos. Viviam em grandes casas coletivas de formato ovalado, em freqüentes guerras contra os povos vizinhos ou contra outras malocas da mesma tribo.

Com a incorporação dos omaguas aos aldeamentos missionários e sua quase completa assimilação, os ticunas puderam também expandir-se na direção da faixa ribeirinha, estabelecendo malocas por toda a região, inclusive em lagos e barrancos da margem direita do rio Solimões. Paralelamente, os ticunas adaptaram-se ao novo ambiente, hoje sendo conhecidos na região

² Os omaguas, que eram também chamados de cambevas, dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente aos viajantes e cronistas coloniais pelo seu volume demográfico, potencial militar e pujança econômica.



João Pacheco de Oliveira

por sua habilidade na construção de canoas e na pesca, que é atualmente sua principal fonte de proteína animal.

Na última década do século passado, comerciantes vindos do interior do Ceará se estabeleceram na região, apropriando-se dos terrenos ribeirinhos e promovendo nas matas, ao longo dos igarapés, a abertura de grandes seringais nativos.³ A mão-de-obra fundamental para isso foi, desde o início, o braço indígena. Todas as pré-condições à existência da produção gomífera – como a formação do seringal, a limpeza das “estradas”, o transporte da borracha, a edificação da sede (com o barracão, a casa do patrão e a engenhoca para preparar aguardente), bem como a própria atividade rotineira de coleta e “fabrico” do látex – foram tarefas desempenhadas primordialmente pelos índios ticunas.

Diferentemente do seringal altamente produtivo e especializado do Purus e do Acre, tocado com nordestinos transplantados, os seringais do Alto Solimões sempre mantiveram, através de seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência (farinha, pescado e caça). A expropriação fundiária e o controle do trabalho indígena foram processos realizados de maneira simultânea por meio de um ato básico de força – a destruição das malocas – e pela administração posterior de seus desdobramentos.

No correr do primeiro quartel deste século, as malocas das diferentes “nações”⁴ foram derrubadas e os índios distribuídos em famílias nucleares nas “colocações” dos seringais. 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. O clima de violência que desde então acompanha os patrões seringalistas, envolvendo-os em narrativas atrozes (ver Oliveira 1988: 131-133), é responsável pelo medo e quase terror que inspiram nos ticunas. A eles se aplica sistematicamente o mais forte termo de injúria de que se servem os ticunas, o de *ngo-ó* (termo genérico para os seres sobrenaturais malignos, traduzido hoje como “demônio”).

Da última década do século passado até o início da década de 40, por mais de cinquenta anos, os “patrões” seringalistas exerceram um domínio completo sobre o Alto Solimões, aí incluída também a população não-indígena e as instituições político-administrativas e religiosas lá localizadas. Eventuais conflitos entre seringalistas, registrados na primeira década deste século, não implicaram jamais em qualquer questionamento (ou dúvida) sobre o absoluto controle que estes exerciam sobre os índios ticunas,

³ Para uma etnografia mais minuciosa da empresa seringalista e da organização social dos ticunas consultar Cardoso de Oliveira 1964; Nimuendaju 1952 e 1982; e Oliveira 1988.

⁴ É assim que os ticunas chamam em português às unidades sociais referidas em sua língua como “kü” (“gente”), cada uma dessas sendo designada por nomes de animais e plantas, bem como sendo formadas por linha paterna (que no passado tinham base territorial) e integram-se a metades exogâmicas.



caracterizados econômica e politicamente como seus dependentes (na linguagem do seringal usa-se o termo “fregueses”). Mesmo instituições externas, como a Prelazia do Alto Solimões e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), adaptaram-se inteiramente à hegemonia dos seringalistas nesse contexto histórico, contribuindo assim para “naturalizar” esta situação.⁵

A instalação de um Posto Indígena (PI) em Tabatinga, em 1942, alterou profundamente o quadro acima delineado, fazendo surgir novas dimensões e possibilidades nas relações entre índios e brancos no Alto Solimões. A figura que efetivamente canalizou as atenções dos indígenas foi Manuel Pereira Lima, chamado pelos índios de Manuelão, que permaneceu no PIT durante aproximadamente quatro anos, de 1943 a 1946. Acompanhar a ação indigenista de Manuelão é um exercício interessante, no sentido de ver como o tutelado reconstrói o seu tutor, procurando moldá-lo segundo suas necessidades e expectativas; possibilita ainda compreender como a lógica do conflito (étnico e de classe) remete os atos do indigenista, na percepção dos ticunas, do plano dos acontecimentos históricos ao tempo da mitologia e das origens.

Desse relato – que é no entanto objeto de um outro trabalho (*vide* Oliveira 1999) – não vou ocupar-me aqui. Para as finalidades do presente texto basta destacar que em 1946 o Posto Indígena foi transferido para uma fazenda adquirida pelo SPI nas cercanias de Tabatinga, ali vindo a criar-se a primeira reserva indígena do Alto Solimões, onde estabeleceram-se cerca de 1/10 das famílias ticunas. O restante continuou a habitar em terras de patrão até o meado da década de 70, quando o novo órgão indigenista (FUNAI) retomou a implantação de postos indígenas nas localidades mais densamente povoadas por indígenas, enfraquecendo o poder dos “patrões” e abrindo caminho para a posterior formação de áreas indígenas reconhecidas e demarcadas pelo estado (*vide* Oliveira 1999 e CEDI 1985).

Vendaval foi justamente o ponto de início dessa nova ação indigenista, pois ali estava situado o mais típico exemplo de subordinação ao modelo de dominação da empresa seringalista, com o estabelecimento de um regime de monopólio comercial – incluindo o uso da força e de mecanismos extra-econômicos de coerção – sobre a produção econômica e a vida em geral dos indígenas. A colocação de um Posto Indígena em Vendaval em 1975 trouxe um total rearranjo nas relações econômicas e políticas entre índios e brancos, o antigo “patrão” passando a comportar-se simplesmente como um comerciante igual a muitos outros, um agente econômico que ainda retinha

⁵ Em um relatório datado de 1929, Nimuendaju afirma que os missionários (capuchinhos italianos) estabelecidos na região eram muito etnocêntricos e não demonstravam maior interesse pelos índios ticuna, a quem consideravam como “uns bichos! uns verdadeiros animais”). Limitavam-se às viagens de desobriga, quando batizavam e casavam àqueles indicados pelos “patrões”, em cujas contas eram lançadas as despesas dos serviços religiosos (*vide* Nimuendaju 1982: 205).



João Pacheco de Oliveira

a propriedade nominal da terra, mas não possuía mais um poder absoluto de mando sobre os indígenas.

O caso relatado ocorreu em um período em que os índios começam a movimentar-se no sentido de obter da FUNAI e de outras instâncias de governo um reconhecimento de que as áreas habitadas pelos ticunas eram legalmente “terras indígenas” (e não propriedade de outrem). Um passo nessa direção foi dado com a implantação de mais cinco postos indígenas (além de Umariçu e Vendaval), localizados nos pontos de mais densa concentração da população ticuna no Alto Solimões; mas a definição efetiva da situação jurídica dessas terras, encontrando resistências em múltiplas esferas de governo (que elaboraram diversas propostas de identificação, de acordo com sistemáticas administrativas vigentes em diferentes conjunturas políticas), levou cerca de 13 anos para completar-se.⁶

A atitude dos “patrões” frente à agência indigenista oscilava, por sua vez, entre uma pretensa colaboração (com uma possível venda de suas glebas) e uma oposição declarada (seja trazendo novas famílias e financiamentos para as áreas reivindicadas pelos indígenas, seja resistindo aos indigenistas e ameaçando aos índios), passando por reiteradas e cotidianas demonstrações de ironia e descrédito quanto à possibilidade de a proposta da FUNAI vir a ser viabilizada enquanto iniciativa de governo.⁷ Quanto aos índios, também as estratégias dos patrões variavam amplamente, indo desde tentativas de aliciamento através de mecanismos econômicos e religiosos (como o reforço às igrejas locais, como a Ordem da Cruzada Apostólica e Evangélica – *vide* Oliveira 1988 e Oro 1989), até ameaças físicas aos líderes indígenas que se aproximavam da FUNAI, acompanhadas com tentativas de expulsão de suas “propriedades” de todas as pessoas e famílias indígenas que contrariassem seus interesses.

“Uma história pavorosa”

Em Janeiro de 1980, quando realizava pesquisa de campo entre os ticunas da localidade de Vendaval, tive notícia de um crime praticado por brancos contra uma família indígena. Os brancos porém não eram quaisquer brancos, mas sim descendentes dos antigos “patrões”. Pela forma também como foram realizados os homicídios, não se tratava de um assassinato comum, mas de

⁶ Tais pontos de vista se consolidaram no chamado “Projeto Calha Norte: Segurança e Desenvolvimento das Fronteiras”, que foi aprovado pelo Presidente da República (1985) e passou a dirigir (até 1989) todas as políticas públicas em relação à Amazônia, inclusive no que toca à demarcação de terras indígenas. Algumas áreas (quatro) de menor extensão chegaram a ser reconhecidas em 1986, mas as principais terras ticunas (incluindo o Eware) apenas em 1990 tiveram o seu decreto assinado, sendo demarcadas três anos depois graças a recursos procedentes da cooperação internacional.

⁷ Para uma análise mais geral da política indigenista brasileira e da agência oficial, consultar Lima 1994 e Oliveira 1998.



um crime hediondo, em que as pessoas foram mortas a golpes de machado, cortadas em pedaços e penduradas em cordas, expostas ao sol para salgar (conforme as técnicas utilizadas para tratar a carne de animais diversos).

O relato veio através do indigenista André Villas-Bôas, funcionário da agência oficial (FUNAI), que atuou durante quase três anos como chefe do Posto Indígena de Vendaval. À diferença da maioria dos indigenistas, André, um ex-estudante de ciências sociais, paulista e de família de classe média, não sentia qualquer desconforto com a presença do antropólogo, aproveitando para relatar (estava há mais de um ano ali) suas impressões sobre a situação dos índios, a atuação da FUNAI e as relações interétnicas. Estávamos sozinhos em sua casa (no próprio PI), e não havia indígenas ou outros funcionários presentes. A uma pergunta minha sobre se os “patrões” estavam conformados com a possibilidade de vir a perder o controle sobre as terras dos antigos seringais, o indigenista estancou demonstrando consternação, refletiu uns segundos e falou: “Olha, tem uma história pavorosa, que aconteceu não tem muito tempo... Mas acho, pensando bem, que seria melhor nem falar mais sobre isso!”

Diante de minha insistência, tentou conduzir a sua narrativa com o máximo de objetividade e frieza, evitando tomar partido ou afirmar e descrever extensamente coisas que de fato não presenciara. Nitidamente a narrativa se dividia em duas partes – os relatos sobre as mortes (feitos exclusivamente pelos índios) e as tentativas de apuração e punição do fato (acompanhadas diretamente pelo indigenista). Essa heterogeneidade de fontes se expressa na secura e concisão da primeira parte, o indigenista deixando explícito que reproduz o que ouviu dos índios.

No entanto as próprias características do crime colocam um problema a mais. Descrever um homicídio seria muito mais simples; este porém seria um caso de morte violenta e intencional, com componentes extremos de perversidade e truculência. Eram exatamente esses elementos que colocavam o ouvinte (branco) dividido entre o horror e a incredulidade. Daí a resistência em contar essa história, porque não conseguira reunir qualquer prova sobre a veracidade do relato dos índios e ele mesmo manifestava muitas dúvidas sobre o que ouvira.

Uma índia ticuna, que morava no Paraná do Guariba, na área sob jurisdição do Posto Indígena de Belém do Solimões, estivera em visita a parentes que moravam nas proximidades de Santa Rita do Weil. De retorno a sua casa passou de canoa pela boca do Paraná do Ribeiro, costeando o Acaratuba e mantendo-se sempre próxima à margem esquerda do rio Solimões, na margem oposta à aldeia de Vendaval.

Como ela estava subindo o rio em canoa e sozinha, vinha bastante devagar. Pôde assim ver um branco, Quintino (que era parente afastado do seringalista Benedito Mafra, “patrão” dos moradores do igarapé Vendaval e



João Pacheco de Oliveira

adjacências) matar toda uma família de índios ticunas. Ao todo eram cinco pessoas que – segundo ela – o Quintino abateu com machado, cortou em pedaços e colocou ao sol para secar, assim como se faz com as mantas de pirarucu.⁸ A índia, apavorada, continuou o seu caminho e parou na casa mais próxima de um ticuna, onde contou toda a história. Depois prosseguiu a sua viagem de volta para casa.

A FUNAI foi avisada dos fatos pelo “capitão” Pedro Inácio, que os comunicou ao chefe do PI de Vendaval. Uma comitiva da FUNAI que, por coincidência, estava viajando pela região, preocupada com as repercussões dos fatos, foi juntamente com o chefe do PI ao local indicado para fazer diligências. Não encontraram nada, nem corpos, sangue ou vestígios de luta. No local também não existia casa ou sinais de ocupantes.

Através dos aparelhos de radiocomunicação instalados nos PI, a FUNAI deu ordem para que seus funcionários procurassem em toda a área notícias sobre alguma família ticuna que haveria desaparecido das aldeias. Não se deu por falta de ninguém e nenhuma pista foi encontrada.

De todo modo, para atender à revolta dos indígenas, a FUNAI deu entrada a uma queixa-crime na delegacia de São Paulo de Olivença, o chefe do PI de Vendaval acompanhando todas as providências. Nada de concreto foi apurado e uma vez tomados todos os depoimentos, o processo foi arquivado.

Isso corresponde à transcrição de parte de uma longa entrevista com o chefe do PI de Vendaval, oito meses após os fatos relatados. Procurei em seguida ouvir depoimentos de outras fontes, mas avancei quase nada. Os índios manifestavam grande desconforto ao serem indagados sobre o assunto, evitando e ignorando sistematicamente qualquer alusão ou comentário; o próprio “capitão” Pedro Inácio, usualmente interessado em distinguir os relatos e tradições indígenas das formulações elaboradas pelos brancos (inclusive pelos indigenistas), esquivou-se dizendo que “já contara tudo ao André” e que “não sabia mais nada”, recomendando que ouvisse o chefe do posto.

Por sua vez os regionais também não falavam sobre o assunto, mas quando esse era lembrado reagiam jocosamente, aproveitando para exemplificar com isso o quanto a seu ver eram sempre irracionais e mentirosas as alegações e reivindicações indígenas.

A abordagem adotada

Na ausência de outras narrativas para comparar, procurei explorar a dimensão sociocultural desse acontecimento adotando sucessivamente o

⁸ Peixe de escama de água doce, que atinge pouco mais de 2 metros de comprimento e que pode pesar mais de 100 quilos. Depois de pescado é desdobrado em “bandas” ou “postas” (ou ainda “mantas”, porque uma vez secas podem ser enroladas e facilmente transportadas), que são salgadas e colocadas sobre varas para secar ao sol. O trabalho de limpar o peixe deixa um enorme resíduo de grandes escamas, cabeça, vísceras e muito sangue (vide Von Ihering 1968: 558-559).



ponto de vista de cada um dos seus principais protagonistas e distinguindo os diferentes contextos referidos na enunciação. Por essa via a atuação de cada agente histórico revelava, através do conjunto de cálculos e opções que envolvia, um sistema subjacente onde valores, estratégias e motivações surgiam como um todo imbricado. Trata-se de um procedimento sugerido pela abordagem hermenêutica (Ricoeur 1968 e 1994), que se apoia no levantamento das reinterpretações, na sua permanente contextualização e no exercício de uma exegese progressiva e sintética.

De certa forma essa proposta se aproxima da abordagem realizada por Victor Turner (1974 e 1988), ao perceber os símbolos e rituais como *performances*, e ao apontar a enorme rentabilidade heurística das situações de crise. Me distancio desse procedimento, no entanto, por não buscar reconstituir “versões” relativamente organizadas e com intenção totalizadora, colocadas pelos analistas como alternativas equiparáveis e divergentes.

Uma noção básica para a análise a seguir é a de “comunidade de comunicação” formulada por Karl-Otto Apel e aplicada ao estudo das relações interétnicas por Roberto Cardoso de Oliveira (1996 e 1998), pela qual se pode pensar “uma instância constitutiva do conhecimento presente em qualquer discurso voltado para alcançar consenso, tenha ele caráter científico ou simplesmente produza discursos tangidos pelo ‘senso comum’” (Cardoso de Oliveira 1998: 191).

Ao invés de centrar a análise na perspectiva separada de cada agente, a direção adotada será de buscar as “comunidades de comunicação” que atuam no interior dessa narrativa, colocando em relação os indígenas sucessivamente: a) com os “patrões”; b) com o indigenista e a administração tutelar; c) com as engrenagens mais amplas do estado.

Todas as ações desempenhadas pelos personagens dessa narrativa implicam no estabelecimento de conjuntos diferenciados de estratégias sociais, que expressam valores e interesses de cada um dos participantes. É através da recuperação e explicitação das “comunidades de comunicação” aí imbricadas,⁹ da “fusão de horizontes” que de algum modo estabelecem, que é possível atingir os fatores ordenadores e apreender as determinações sociais operantes em uma situação ou evento.

Índios e patrões: memória, narrativa e atualidade

É fundamental recuperar logo de início a memória indígena sobre o “regime do seringal”, em que os “patrões” se empenhavam em fazer respeitar as leis

⁹ Em sua dupla natureza, enquanto idéia reguladora e como comunidade real (vide Cardoso de Oliveira 1998: 191-192).



básicas de funcionamento do seringal enquanto empreendimento econômico: a) garantindo a manutenção do monopólio comercial; b) evitando a formação de “saldos” entre os seus “fregueses”; c) controlando as atividades sociais, os contatos com terceiros e prevenindo antecipadamente a ocorrência de “fugas”. Nesses pontos os “patrões” jamais relaxavam sua vigilância ou faziam concessões. E foi exatamente por isso que criaram na memória dos índios uma tradição de força e violência que era por si mesma um poderoso fator de intimidação e persuasão.

Aos índios que eram apanhados infringindo as normas do seringal (ou simplesmente suspeitos disso) diversos tipos de castigos corporais eram aplicados: uso de palmatória; surras com chicote de tripa de boi e depois aplicação de sal sobre as suas feridas; colocação do índio supostamente recalcitrante no “tronco” ou no pelourinho; detenção em um cubículo apertado e escuro por vários dias. Em casos considerados pelos “patrões” como mais leves o castigo consistia em submeter o acusado à humilhação pública, raspando-lhe a cabeça e cobrindo-a de piche, deixando-o por longo período acorrentado no tronco ou no pelourinho, para ser visto por todos os fregueses ou moradores daquele local. Outras técnicas comuns para promover a obediência dos índios eram o confisco ou a destruição de bens do acusado, a extensão aos familiares dos castigos estipulados, a expulsão do terreno, as surras com bainha de facão (“terçado”), a prisão nas delegacias municipais e as ameaças de morte.

Os antigos moradores dos seringais recordam com muita emoção e exatidão os detalhes desses acontecimentos. Quando os índios acumulavam uma conta alta no barracão e se demoravam a liquidá-la, o “patrão” mandava os seus capangas destruírem (ou colherem) a sua roça, tomar a sua canoa, espingarda, ou qualquer coisa de valor que tivessem em sua casa. Quando algum “freguês” recusava as mercadorias oferecidas, contam que o “patrão” “enfiava a espingarda carregada (e pronta para disparar) na cara dos índios e dizia que era para largar ali o seu ‘produto’ (geralmente a borracha) e fugir depressa para não ser morto, isso sem levar mercadoria alguma”. Se algum “freguês” conseguia acumular “saldo” na conta do barracão e pedia para ser pago em dinheiro, a represália era muito mais severa e executada à vista de todos e com uma intenção de exemplaridade: “O ‘patrão’ dizia para ele: ‘tu que é igual a um macaco, sobe lá naquele pé de açaí e vai apanhar frutinha para mim’. Enquanto isso pegava a espingarda e enchia de cartuchos. Saía do barracão, apontava para o pobre lá em cima e matava igual a gente mata macaco”.

Essa fama de ferocidade que acompanha os “patrões” se expressa no cotidiano pelo comportamento temeroso e esquivo dos indígenas, pelo tratamento respeitoso (de “civilizado”) que dão em português a todo homem branco (virtualmente um “patrão”), duplicando o termo nativo (“cori”, que



corresponde a um tratamento respeitoso, como “senhor”). As cantigas e histórias relatadas pelos adultos para as crianças indígenas, incorporando os “patrões” (e os brancos em geral) ao domínio dos seres malévolos e perigosos da mata, reflete-se por sua vez no verdadeiro pavor que as crianças indígenas sentem quando bruscamente confrontadas com a presença de brancos.

Esse código de violência e sujeição, concebido pelos indígenas e que resultaria de memórias do passado e da atualização de suas tradições culturais, faz parte de *um conjunto de conhecimentos e de uma forma de consenso compartilhado por índios e regionais* e que os reúne dentro de uma mesma “comunidade de comunicação”. A caracterização de “patrão” possui uma grande fluidez e é sempre relativa: um seringueiro ou ribeirinho branco pode ser “aviado” (receber mercadorias em sistema de “contas”, passando a dever a uma só pessoa – aquele que o financia – e a poder negociar apenas com ela) por um comerciante, e esse por um comerciante maior, e em ambos os casos pode se utilizar o termo “patrão”. Os índios em geral estão situados na base dessa pirâmide e, quando já não estão inseridos em uma rede de clientela, qualquer regional pode pretender transformar-se em seu “patrão”.

O principal personagem não indígena dessa narrativa, o Quintino, parece ter plena consciência dos medos e das reações que passam pela cabeça dos indígenas, jogando com essas expectativas de acordo com os seus interesses do momento. Quintino evitou parar nas casas de índios nas redondezas e não fez qualquer esforço para desmanchar os boatos e esclarecer o que poderia ser apenas um mal-entendido. Também passou sem parar pelo porto de uma localidade próxima, onde se encontrava o capitão de Vendaval junto com uma turma de ticunas realizando um “uajuri” (espécie de trabalho coletivo, mutirão).

Em seu depoimento durante o inquérito policial em São Paulo de Olivença ele declarou que não queria incomodar-se com as atitudes dos índios, mas de fato ele manipulou com os seus medos para evitar um encontro onde tivesse de indicar as razões de sua presença ali. Ele estava retirando madeira de uma área que a FUNAI reivindicava para os ticunas, nas proximidades da qual o chefe do PI de Vendaval e o próprio capitão dessa aldeia já haviam recolhido alguns meses antes as malhadeiras e o pescado de alguns barcos pesqueiros pilotados por regionais.

Ao aproximar-se a noite, Quintino buscou abrigo no porto de seu primo Benedito Mafra, filho mais jovem e principal herdeiro do maior seringalista da região, o recém-falecido Quirino Mafra, muito temido por índios e regionais. Pretendia assim servir-se da hospitalidade de um parente para cobrir-se com a proteção dada pelo sobrenome Mafra e pela fama dos grandes “patrões” seringalistas, garantindo desse modo sua segurança pessoal e impunidade (seja pelo delito de invasão de área indígena, seja pelas



mortes de que seria acusado pelos índios).

O comerciante Benedito Mafra, chamado pelos índios de Birota, acolheu a Quintino com a hospitalidade usual. No início da noite chegaram aos seus ouvidos os boatos relatados pelos índios; Birota foi conversar com Quintino e lhe repassou o que estaria sendo veiculado pelos moradores de Vendaval. No meio da noite, preocupado com a crescente inquietação e burburinho entre os índios, Birota – correndo o risco de ser por este interpretado como estando contrariando as regras de hospitalidade e de solidariedade familiar – mandou avisar a Quintino que não poderia mais lhe garantir segurança, recomendando que se fizesse ao largo com seu barco antes que sofresse alguma investida dos índios. Prontamente Quintino acatou esse conselho e se pôs em viagem para a cidade de São Paulo de Olivença, a sede municipal em que residia, onde se sentiria seguro outra vez.

A conduta do “capitão” indígena de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro, também merece uma consideração mais atenta. Trata-se de uma pessoa de grande iniciativa e sempre propenso a defender os índios perante os regionais. No entanto Pedro Inácio recebeu a notícia da chacina enquanto estava em uma casa próxima. Embora estivesse acompanhado por um grupo de ticunas, ele não foi ao local certificar-se da veracidade ou não do fato relatado. Em seguida quando o Quintino passou de barco diante da casa onde estava Pedro Inácio, esse e seus companheiros não fizeram nenhum movimento para detê-lo ou indagar-lhe o que estava fazendo ali (afinal era uma área reivindicada pelos indígenas!).

Ao contrário, Pedro Inácio preferiu retornar a Vendaval e comunicar o fato ao chefe do PI. Recorrer ao funcionário local da FUNAI era uma maneira de obter um aliado poderoso, mas quase um artifício para dar concretude e densidade a um outro “tempo”, afastando-se das expectativas que imperavam no “regime do seringal”, incorporando-se portanto a uma outra “comunidade de comunicação”, com novos atores sociais e com novas regras de relacionamento.

Como pudemos perceber pelos relatos anteriores, a “comunidade de comunicação” que, sob o comando dos “patrões”, reunia índios e regionais, caracterizava-se por um código de humilhação e de sujeição absoluta, pela possibilidade de exercício de uma violência sem limites, pela comparação e equiparação da condição do indígena à do animal. Para os “patrões” não se trata de um uso gratuito e despropositado da força, mas sim de um *procedimento disciplinar rotineiro* – ou seja, a subjugação de animais selvagens.

A redução de um homem (o índio) à condição de um objeto (de uso e manipulação) exige que seja pensada uma homologia entre ele e os animais selvagens. Isso ocorre nos relatos antigos com o enquadramento dos seringueiros indígenas como “macacos” e no caso abordado pelo tratamento brutal dado à família indígena encontrada nos limites das terras qualificadas



pelos “patrões” como “propriedade sua”.

Ao sufocar a sua revolta e evitar o encontro com Quintino, os ticunas que estavam no “uajuri” expressaram o seu sentimento de impotência nessa “comunidade de comunicação” frente aos poderes (inteiramente assimétricos) do “patrão”. Recordaram-se de exemplos do passado e renderam-se ao temor de que estivessem diante de alguém dotado de poderes excepcionais. Os moradores do igarapé Vendaval narram que o mais irrequieto de todos os macacos, o caiarara, (“to-ü”), aparecia diante de algumas pessoas e se transformava em um branco, o “patrão”. Para esses ticunas os mais destacados “patrões” situam-se em uma condição liminar, não puramente humana, mas em alguns casos aproximando-se mais dos diferentes tipos de demônios (“ngo-ó”) que transmutados em animais (“bichos”) atormentam e perseguem os seres humanos.

Nesse sentido a atitude do “capitão” de Vendaval – não indo ao encontro do Quintino, mas notificando o fato ao indigenista chefe do PI – era concorde com o seu comportamento nos casos em que surgiam conflitos entre indígenas por acusação de feitiçaria, evitando sistematicamente intrometer-se e vir a ser atacado por “bichos” ou “espinhos” (objetos malignos de feitiço) enviados por uma das partes.

Há ainda um outro ponto a considerar quando esse código de violência é descrito da perspectiva dos índios: que a forma de subjugação dos animais selvagens pode inclusive passar por sua utilização como alimento. Os procedimentos de disciplinarização podem incluir aí a própria comestibilidade, pois os animais mencionados acima não são apenas exteriores à esfera doméstica, mas também comestíveis. Os mitos falam que nas antigas festas de “pelação”¹⁰ os convidados eram alimentados com macacos moqueados, oferecidos pela família dos jovens iniciados. Ainda hoje o macaco é uma caça muito apreciada entre os ticunas. O pirarucu é igualmente um peixe muito valorizado na alimentação pela grande quantidade de carne que proporciona.

Para o pensamento de alguns narradores ticunas essa aparente coincidência entre as qualificações de animais usadas pelos patrões em relação aos indígenas e o domínio dos animais comestíveis não parece fortuita. Após explicar que os ticunas usam o termo “ngo-ó” tanto para os demônios quanto para as pessoas que estão acometidas por um espírito maligno, Pedro Inácio, em uma entrevista bem recente (1999), referindo-se ao caso focalizado, concluiu: “Então pode ser que esse patrão, nessa época que fez isso, pode ser que esteja incorporado com ngo-ó. Porque assim ele é capaz de comer a carne das pessoas, mesmo”.

¹⁰ No passado as festas de iniciação à puberdade eram realizadas igualmente para rapazes e moças, incluindo a reclusão por longo período, a pintura com genipapo e o ato de arrancar manualmente os cabelos (daí o nome de “pelação”). Hoje são limitadas às moças, cujo nome (“wore-cü”) passou a ser aplicado ao ritual.



João Pacheco de Oliveira

A aproximação entre tutor e tutelado

A relação entre os índios e os indigenistas que se estabelece no correr da narrativa também está moldada por um universo de comunicação e por posições anteriores de mútua dependência, favorecendo um sentimento de empatia e expectativas para uma ação comum. É isso que se pode ver na sucessão de episódios que envolvem exclusivamente esses personagens da narrativa.

Uma vez o chefe do PI de Vendaval informado das mortes pelo “capitão” indígena, por sua vez comunica o fato a uma comissão governamental em visita à área. Acompanhados pelo indigenista, os membros da comissão visitam o local indicado, mas não encontram qualquer indício da mencionada chacina.

A notícia porém se espalha e chega a membros da diocese do Alto Solimões, sediada em São Paulo de Olivença, e daí é transmitida a uma entidade não governamental dedicada aos direitos indígenas, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que passa a divulgar o fato. Como era habitual nesses casos, a FUNAI/Brasília passa a desmentir o ocorrido, qualificando de mentirosa a notícia.

Fortemente pressionado pelos indígenas a tomar providências efetivas, o chefe do PI de Vendaval resolve colocar o líder indígena em contato direto com seu supervisor imediato, o chefe da administração regional da FUNAI. No trajeto conversa com índios que moram nas proximidades do Xupão e fica impressionado com os depoimentos, levando inclusive alguns indígenas para que possam relatar de viva voz o fato ao próprio administrador.

Essa parece ter sido uma medida eficaz, pois o administrador confrontado pela presença dos indígenas e pelo empenho e aparente solidariedade do indigenista, manifesta-se sensibilizado pelos relatos dos índios. Em decorrência decide dar encaminhamento a duas providências: a) através da radiofonia comunica o fato a todos os PI (sete) da área ticuna, pedindo que procurassem verificar o desaparecimento de alguma família indígena; b) autoriza o chefe do PI de Vendaval a abrir em nome da FUNAI uma queixa-crime contra o Quintino na delegacia de São Paulo de Olivença. Em seguida transmite isso ao conhecimento dos seus superiores, em Brasília.

Considerando a recepção positiva que a unidade local da FUNAI dera às denúncias dos índios, a própria FUNAI/Brasília acabou por confirmar à imprensa a morte de cinco índios ticanos, indicando paralelamente as providências administrativas que adotara. Trata-se de algo extremamente raro – a FUNAI confirmar denúncias que tiveram como fonte missionários, antropólogos ou índios – e que certamente decorreu da pressão direta dos índios



Sobre Índios, Macacos, Peixes

e da decisão dos funcionários locais de apurar os fatos.

“Funai confirma assassinato de cinco índios tikuna”

O superintendente da FUNAI, Octávio Lima, confirmou ontem o assassinato de cinco índios Tikuna, ocorrido no início da semana na aldeia Vendaval em São Paulo de Olivença (Amazonas). A primeira notícia foi dada pelo CIMI e pelo Bispo do Alto Solimões, D. Adalberto Marzi. De acordo com as informações do missionário os índios Tikuna foram assassinados pela família do seringalista Quintino Mafra. [...] O CIMI finaliza sua nota pedindo a retirada dos ‘patrões’ seringalistas, que exploram o índio. Igualmente urgente é a demarcação das terras dos índios para que a comunidade possa viver em paz (*Folha da Tarde*, São Paulo, 10-05-1980).

A emoção e revolta com que os índios receberam a notícia das mortes repercutiu mais fortemente na aldeia de Vendaval pela proximidade espacial e pelo constante fluxo de pessoas entre essa aldeia e a localidade onde ocorrera a chacina. A descrição do indigenista diz que a inquietação entre os índios era tamanha que foram suspensas todas as atividades normais dos moradores, mantendo-se uma aglomeração permanente em frente ao PI, comentando os fatos, evocando outros episódios, aguardando novas notícias. Nesse clima de exaltação o indigenista, para proteger o Posto Indígena, sua família e inclusive sua relação positiva com os indígenas, tinha que envolver-se na tentativa de apuração do caso, evitando problemas maiores com a difusão de boatos e possíveis tumultos.

Indigenista e índio, ao realizarem no plano local um conjunto de trocas que incluem o apoio material, o prestígio e a influência, constroem-se mutuamente enquanto tutor e tutelado. Seria o caso de destacar, em especial, a importância que assume para a ação indigenista a manutenção de uma relativa harmonia entre os ocupantes dos papéis de chefe de posto e de “capitão” indígena.

Faz parte também do imaginário indigenista um componente romântico que freqüentemente recomenda ao tutor uma avaliação sempre positiva das demandas e das iniciativas indígenas. Por outro lado a condição de tutor muitas vezes é vivida no plano individual como um papel de verdadeiro salvador dos índios (em geral essa é a forma pela qual os sertanistas do SPI e da FUNAI se auto-representam e são representados pela opinião pública).

O que quero dizer é que mesmo maus indigenistas (o que não era de forma alguma o caso do chefe do PI de Vendaval, mas não deixava de ser o caso de vários outros funcionários locais da FUNAI) teriam dificuldade em lidar com uma tal situação de comoção coletiva sem aproximar-se dos índios e adotar medidas de proteção e apuração do ocorrido. Mas uma vez ultrapassado o plano administrativo local, a tendência seria de que predominasse uma postura burocrática e cautelosa do administrador regional; isso só não



João Pacheco de Oliveira

ocorreu devido à estratégia adotada pelo chefe do PI de Vendaval, que pôs o administrador em ligação direta com as tensões locais. Ao final o administrador regional acata as sugestões e encaminhamentos dados pelo indigenista diretamente responsável pela área onde ocorrera o conflito. A mesma atitude é seguida pela administração tutelar em Brasília.

No universo dos inquéritos

No contexto do inquérito policial preliminar conduzido pelo delegado de São Paulo de Olivença as iniciativas dos diferentes personagens alteram-se bastante, tanto quanto o próprio modo de enunciação dos fatos mencionados, inclusive com a mudança de opinião de alguns participantes.

As várias investigações conduzidas não chegaram a encontrar qualquer evidência das mortes. Assim foi já no dia seguinte, com a comissão governamental que visitava a região. Não houve igualmente qualquer resposta positiva quanto ao aviso de rádio emitido pela FUNAI para os PI, em nenhuma dessas aldeias sendo identificada a família vitimada. Na época eram sete PI para atender a mais de 60 aldeias, isso sem contar famílias que moravam isoladas ou nas vizinhanças dos brancos. Além disso alguns dos indigenistas não tinham a menor presença ou conhecimento sobre pessoas ou fatos ocorridos em outras aldeias além daquela onde estavam sediados. Ainda que isso não permitisse à FUNAI refutar inteiramente a existência das mortes, abalou bastante o crédito que o administrador regional lhe dera antes.

O chefe do PI de Vendaval acompanhou todo o processo aberto na delegacia de São Paulo de Olivença, inclusive conduzindo alguns índios para prestar depoimentos, contando para isso com a tradução do “capitão” Pedro Inácio. Observou que, talvez inibidos pelo novo contexto e pelas formalidades, os relatos foram menos precisos e impressionantes, e o delegado pôde perceber algumas diferenças ou contradições entre eles.

O representante da FUNAI anotou que, ao contrário, o depoimento de Quintino foi bastante preciso nos detalhes, demonstrando calma e segurança, sem entrar em contradições. Ele reconheceu que estava tirando madeira de uma área que “a FUNAI reivindicava como indígena”, mas disse que isso “ainda não fora decidido pelo governo” (o que era verdade e apenas ocorreu uma década depois) e que portanto não estava em situação “irregular”.

Por seu lado o próprio indigenista foi obrigado a explicar que a apreensão de malhadeiras e pescado que fizera algum tempo antes do incidente, não decorria de ser aquela uma área indígena já reconhecida, mas sim de que os pescadores estavam contrariando a legislação de pesca, servindo-se de malhadeiras de furos muito finos (o que era proibido pelo



IBAMA/Instituto Brasileiro para a Proteção do Meio Ambiente).

Quanto às mortes, Quintino as negou cabalmente. Disse que havia pescado pirarucu no lago próximo e que parou em um local para limpar os peixes; depois foi fazer comida e descansar, colocando as postas do pirarucu no sol para secar. Ao retornar à cidade vendera algumas dessas mantas a um comerciante local (o qual por seu turno confirmou o fato).

Afirmou que viu uma índia em uma canoa, mas que ela deve ter se confundido sobre o que vira, pois passou ao largo, remando na correnteza no meio do rio, sem jamais se aproximar da beira. Disse que não parou para conversar com o “capitão” ticuna pois sabia de sua oposição a que os “civilizados” explorassem aquelas terras, pensando assim tão somente evitar atritos.

Como não havia sido possível identificar o local preciso onde ocorrera o suposto crime, não foi possível proceder a uma reconstituição no local ou fazer outras perícias e averiguações. O processo foi considerado encerrado e arquivado por falta de provas. Na perspectiva da autoridade policial que conduziu o inquérito preliminar, tratava-se apenas da palavra dos índios contra as de um branco – comerciante, morador em São Paulo de Olivença, eleitor, pai de família e sem antecedentes criminais. No fim das contas a serenidade de Quintino, que tanto impressionara o indigenista, refletia também a sua expectativa (certeza) quanto aos resultados do inquérito.

A história encerrou-se por aí, tanto para a FUNAI quanto para as autoridades locais. Cabe no entanto reproduzir as conclusões a que chegou o indigenista, para quem – quase um ano depois – a hipótese de tal crime já parecia bastante ilógica e pouco provável: “O que deve ter funcionado para viabilizar essa história é (...) o nome da família Mafra, bem como as lembranças da época áurea do domínio dos seringalistas”. Mas explicar as razões pelas quais os índios poderiam vir (equivocadamente) a imaginar tal crime, não corresponderia a um reconhecimento – tardio – de que tais fatos teriam sido apenas “concebidos” pelos indígenas, mas que na realidade não teriam ocorrido?

Dois pontos no entanto merecem ser comentados nessa terceira “comunidade de comunicação”, em que os pares de atores sociais (o “patrão” e o indigenista), que antes se apresentavam isoladamente, agora estão reunidos em um espaço público, materializado pelo quadro de um inquérito policial.

O primeiro é lembrar que, nas circunstâncias de diálogo verificadas, é subtraída aos indígenas a capacidade efetiva de “interpelação” (Cardoso de Oliveira 1998: 193). Na visão dos demais atores (brancos) presentes, aos indígenas não é reconhecida a capacidade de terem voz ou iniciativa própria, devendo sempre serem defendidos por algum branco (no caso, o funcionário da FUNAI). Tal pressuposto vem a somar-se – mas não é inteiramente resultante dele – ao estatuto da tutela, que estabelece que nas ações legais os índios devem ser assistidos (mas não substituídos, como é a prática so-



João Pacheco de Oliveira

cial efetiva) pelo órgão indigenista.

Reduzidos à qualidade de atores secundários, com interferência indireta e meramente reiteradora e emblemática face ao seu representante legal, os indígenas perdem a fluência de seu discurso e a vitalidade de suas certezas, deixando de ser atores para transformar-se em testemunhas confusas e contraditórias.

O outro ponto a observar é que, por mais que tenham posições sociais diferentes ou que defendam interesses antagônicos, os brancos compartilham um conjunto de pressupostos culturais de que não estão conscientes e que no entanto fazem parte daquela “cultura invisível” de que fala Rosaldo (1989: 198-200); ou seja, de crenças e pressupostos que compõem uma espécie de “não cultura”, que escapa ao seu registro por estar implícita em seu olhar. No caso focalizado, a própria brutalidade das mortes opera como um fator para sugerir a raridade (ou mesmo a possível inviabilidade) de ocorrências similares. Ao não ser encontrada qualquer evidência positiva que pudesse corroborar a palavra dos índios, o crime torna-se uma simples *acusação*, que precisa apenas ser explicada como uma *criação sociológica*.

Saberes e programas de verdade

As “comunidades de comunicação” não constituem unidades sociais rigidamente excludentes e determinados atores podem transitar entre elas (como é o caso do “patrão” e do indigenista). Assim acontece também com o “capitão” de Vendaal, Pedro Inácio, que em episódio anteriormente descrito, ao evitar abordar diretamente o barco de Quintino e optando por comunicar o ocorrido ao chefe do PI, preferiu deslocar-se de uma “comunidade de comunicação” (aquela primeira aqui apresentada, que envolve tão somente os índios e os seus “patrões”) para outra (aquela segunda, que reúne índios e indigenistas).

O mesmo sucede com o pesquisador, cujos trabalhos de campo não ocorrem em uma situação etnográfica necessariamente única e homogênea. Pode aí de fato verificar-se um deslocamento de posições, de tal modo que o que não era dito ao etnógrafo em um dado contexto, passe a ser tomado como um dado corriqueiro em outros circuitos de informação. Ou seja, independentemente de suas estratégias de investigação e até mesmo de suas intenções conscientes, o pesquisador pode estabelecer com os indígenas “comunidades de comunicação” bastante distintas, propiciando-lhe o acesso a fatos e interpretações em si mesmas divergentes e contraditórias.

O desinteresse inicial manifestado pelos indígenas em abordar comigo o tema das mortes ocorridas no Xupão certamente correspondia a uma primeira etapa de conhecimento com os moradores da região de Vendaal, onde mais adiante, ainda no mesmo ano, permaneceria por diversos meses,



recolhendo material para minha tese e paralelamente acompanhando os seus problemas e tensões cotidianas com os brancos, inclusive estabelecendo laços de amizade com várias pessoas e famílias.

Ao largo de quase vinte anos de pesquisa e interação com os ticunas, por diversas vezes o assunto veio à tona, em conversas ocorridas casualmente com os indígenas nos mais variados contextos. O que pude ir percebendo lentamente foi a plena e absoluta certeza com que eles me falavam sobre essas mortes, que não eram jamais consideradas como fatos nebulosos ou ambíguos, mas arroladas face a outros conflitos – como invasão de lagos, choques com a PM, a prisão e esfaqueamento de indígenas, etc. – que ficaram registrados nos arquivos da FUNAI ou das autoridades policiais-militares da região. Tais fatos eram amplamente conhecidos, e passíveis de comprovação, sabia-se o nome ou apelidos dos envolvidos, o local preciso onde ocorrera, as datas, os motivos e conseqüências.¹¹

O mais violento desses episódios foi o chamado (pela imprensa nacional) “massacre do Capacete” (nome de uma localidade ribeirinha), quando foram mortos 14 índios ticunas (MAGUTA 1988). Se pelo lado dos índios os limites da interlocução com o antropólogo já pareciam haver mudado em decorrência da participação deste em drásticas situações de conflito com os brancos, para o antropólogo por sua vez os fatos ocorridos no Capacete deitaram por terra a sua perplexidade com o relato das mortes ocorridas no Xupão e fizeram-no ouvir e refletir (sem os prejuízos daquela “cultura invisível” compartilhada com os brancos) sobre o que os índios diretamente lhe diziam.

Apesar da diferença – que para todos os brancos (antagonistas ou aliados dos índios) parecia abissal – entre o relato das mortes no Xupão e o “massacre do Capacete”, os indígenas tratavam os fatos como idênticos e limitavam-se a indicar que a FUNAI não conseguira identificar as vítimas. Mas em momento algum a veracidade dessa primeira narrativa era colocada em dúvida!

O que faz com que relatos sobre o mesmo fato sejam apresentados em versões tão díspares por indigenistas e pelos indígenas? Ainda que se separe outros contextos (oficiais, como o universo dos inquéritos), como pode ocorrer que se cristalizem duas interpretações tão antagônicas, principalmente se considerarmos que tais interpretações não procedem de atores sociais envolvidos em uma relação de conflito, mas sim em uma relação de repre-

¹¹ Enquanto assessor convidado pela organização indígena (CGTT/Conselho Geral da Tribo Ticuna), frequentemente colaborava na elaboração de documentos que relatavam tais conflitos, bem como algumas vezes estive ao lado das lideranças em situações dramáticas de enfrentamento (CEDI 1985 e MAGUTA 1988). Isso teria resultado em uma mudança nos limites da interlocução, fazendo com que aquilo que em 1980 os indígenas evitavam relatar ao etnógrafo, fosse naturalmente compartilhado em contextos que aproximavam e estabeleciam mútua confiança entre o etnógrafo e alguns líderes indígenas.



sentação (jurídica) e de uma aliança política?

O que ocorre é que todos os brancos – inclusive o representante da FUNAI – estão referidos a um mesmo “programa de verdade” (Veyne 1983: 31 e 39), no qual estão estabelecidas as crenças e saberes legítimos, bem como os procedimentos considerados adequados para descrever o real e demonstrar a verdade. Os indígenas não partilham desses pressupostos e se movem dentro de outro “programa de verdade”; para a compreensão de suas afirmações de nada valem os esforços (bem intencionados) dos indigenistas de tentar reduzir as crenças indígenas ao verosímil (para o branco).

Nesse ano (1999) fiz duas entrevistas com pessoas de diferentes localidades que estiveram diretamente envolvidas com os acontecimentos. As narrativas recolhidas revelaram-se curtas e esquemáticas (tal como o relato do indigenista), bem como verificaram-se algumas modificações em certos fatos, mas a narrativa mantém-se ainda muito próxima daquela apresentada anteriormente.

A primeira narrativa foi de Manduca Jonas, morador do Cajari, localidade quase em frente do Xupão, só que na outra margem do rio Solimões. Estava muito emocionado ao recordar os fatos e, embora fale bem o português, acabou expressando-se em ticuna, tendo a sua fala sido traduzida por outros familiares que assistiam à entrevista. Ao final da entrevista, já recomposto, voltou a expressar-se diretamente em português.

Naquele tempo o Duquito Mafra tinha ameaçado os ticunas que andavam pescando lá pela área do Xupão, dizendo que ali era sua propriedade, que se chamava Nazaré. Um dia um ticuna que tinha seu tapiri nas imediações viu passar uma mulher em uma canoa, subindo o rio com duas meninas. Mais tarde o ticuna foi tirar caranã em outro sítio e passou pela frente do Nazaré. Viu uma canoa emborcada e cheia de sangue. Remou para a beira e reconheceu que era aquela mulher que vira passar. O corpo estava jogado no chão e a cabeça tinha sido arrancada. Mais adiante encontrou na praia os corpos das meninas, uma delas também degolada. Muito assustado o ticuna correu para casa para buscar ajuda, mas a família estava na roça. Antes de escurecer passou pela casa dele vindo do Xupão um barco com os trabalhadores do “Mico” (Boaventura Mafra Filho), comandados por seu filho Duquito e pelo Quintino. O pessoal perguntou se eles não tinham visto o corpo da mulher e das crianças. Disseram que não, que estiveram por lá o dia todo, mas não viram nada. Como já estava muito escuro, o pessoal deixou para ir olhar no dia seguinte. Mas não encontraram nada – a água havia subido durante a noite, a praia desaparecera e não havia nenhum sinal das mortes. Todos concluíram então que as mortes foram causadas pelo Duquito, pois só ele estivera por ali e negara ter visto a mulher passar na canoa.

Tal narrativa de um evento bastante distanciado no tempo revela ainda mais claramente a perspectiva específica de cada narrador e o que considera



importante reter. Assim a condição de principal antagonista passa de Quintino (que seria apenas um parente distante dos “patrões”, que eram da família Mafra), para o Duquito Mafra, que era filho do “patrão” do Cajari, local em que habitava o narrador. A mulher indígena, que antes era uma testemunha direta da chacina, passa a ser a vítima, enquanto o relato sobre as mortes (e não a descrição concreta de como elas teriam ocorrido) vem de moradores das cercanias (que no outro relato seriam as possíveis vítimas).

Trata-se de uma narrativa em que, se confrontada com aquela do indigenista, os fatores de impacto aparecem como mais atenuados e negociados. Assim é que Manduca não descreve como os indígenas foram assassinados, mas reporta-se a uma testemunha que teria visto os corpos degolados. Não se fala em corpos retalhados e colocados ao sol para secar, mas sim de pessoas que teriam sido degoladas,¹² com isso sendo sugerido que a intenção dos assassinos era dificultar a identificação das vítimas.

Cabe notar ainda que as diferenças entre essa narrativa e o relato base – diferenças que tornam característico um relato-testemunho transmitido por via oral (vide Connerton 1989; Tonkin 1992; Borofsky 1994) – são facilmente transformadas, em uma situação de inquérito, em contradições que lançam suspeição quanto à veracidade dos relatos. Ou seja, buscando refletir em termos mais gerais sobre as “comunidades de comunicação” e suas características constitutivas, seria possível perceber que algumas dessas comunidades são incompatíveis entre si, fazendo com que discursos e narrativas não possam trafegar de uma a outra dessas esferas de circulação social sem perder as suas propriedades definidoras.¹³

Nesse sentido é importante notar como nessa narrativa desaparecem totalmente as referências ao inquérito policial realizado em São Paulo de Olivença, bem como à própria atuação da FUNAI. É que o relato do indigenista justapunha, e sempre sob a sua perspectiva, eventos ocorridos em diferentes “comunidades de comunicação”. Os indígenas, porém, em sua maioria, só participaram (direta ou indiretamente, através dos boatos e temores difundidos nas aldeias) da primeira dessas “comunidades”. Na terceira, especialmente, a sua presença esteve circunscrita ao “capitão” ou a outros arrolados como testemunhas. Como decorrência, muito pouco disso permaneceu na memória dos moradores daquelas localidades, notoriamente no terceiro contexto onde a intervenção indígena foi meramente passiva. Uma hipótese para explicar a omissão ou “esquecimento” de episódios e personagens que antes integravam uma mesma narrativa é o estabelecimento

¹² Em uma perspectiva distinta, Goulard (1992) menciona casos de homicídio onde as vítimas eram degoladas, relacionando-os a narrativas da tradição ticuna.

¹³ Poderíamos aqui aproximar a noção de “comunidade de comunicação” da idéia de “esferas transacionais”, onde ocorre a circulação social de interesses, expectativas e valores, utilizada por Barth (1975) para a análise das mudanças econômicas.



de uma outra nova “comunidade de comunicação” (a quarta, reunindo o etnógrafo e os indígenas), refletindo uma distinta hierarquia interna entre os atores e pontos de vista ali expressados.

A segunda narrativa resultou de uma longa entrevista com o “capitão” Pedro Inácio, que foi bastante sucinto na descrição da chacina (repetindo a descrição feita pelo indigenista há 18 anos atrás), mas que comentou extensamente o caso. Repetindo uma tendência a apresentar em um primeiro momento de uma conversa com um branco um relato basicamente “verosímil” (isto é, racional e redutor), remetido apenas à segunda “comunidade de comunicação” (que seria mais facilmente compreensível pelos brancos), Pedro Inácio deixa bastante clara a causa das mortes, situando-a no contexto de luta pela terra: “Era por motivo de que essa área, como contavam nesse tempo, diziam que era propriedade deles, do pessoal dos Mafra. Então os ticunas confiavam que essas pessoas tinha matado aquela mulher porque encontrou ela nesse local que era deles”.

Mas o pesquisador pode, através das questões que coloca, chamar a entrevista para um outro nível de argumentação. “O modo cruel como as mortes haviam ocorrido, com as pessoas sendo salgadas como peixes, não acarretava dúvidas sobre a veracidade do relato?” Essa foi a minha pergunta, ao que ele respondeu (já recuperando informações que decorriam de uma outra “comunidade de comunicação”, instituída em outros momentos com o etnógrafo):

Mas isso já tinha acontecido muitas vezes. A velhinha Luíza, irmã do Domingos Joaquim, contava que no tempo do Quirino Mafra, pai desse Quintino, que nesse tempo eles pegavam os ticunas e colocavam as varas em cruz. Deixasse os ticunas amarrados, como amarrasse qualquer animal. Tirava as peles das pessoas, salgava e deixava morrer assim devagar. Por isso é que a gente acredita que eles podem fazer qualquer coisa, ainda mais pior do que isso aí. A gente acredita que é possível acontecer isso!

Reafirmando o seu programa de verdade, concluiu, em termos reiterativos e absolutamente claros, referindo-se ao episódio do Xupão: “Isso é uma coisa que é uma realidade, a gente confia nisso!”

Mas os brancos seriam um caso de crueldade absoluta, de seres demoníacos que apenas trariam enormes malefícios para os indígenas? Deslocado de um contexto diretamente político, em uma conversa a sós com o etnógrafo, Pedro Inácio relativiza esse argumento:

O próprio ticuna quando acontece alguma morte, de algum pajé fazer mal a outro ticuna, ele vai e acontece matar. Então matava de flecha, depois pegava um machado, um terçado, degola, parte e pendura os pedaços da pessoa. Tem acontecido com corda, cipó ou envira de qualquer árvore. Depois coloca em algum galho. Pode ser que tenha sido feito assim também.



Utilizando-se das categorias essenciais de sua cultura – o idioma da feitiçaria e a crença nos “imortais” (“u-üne”) – o narrador atribui tais ações violentas à intervenção de espíritos malévolos, fatalidade que afetaria tanto aos índios quanto aos brancos. Através de uma modalidade bem singular de “civilidade” (Bailey 1996: 198) o pensamento indígena permitiria anular a intolerância étnica e praticar uma espécie de universalismo.

Considerações finais

A intenção desse artigo, como é evidente, não é de maneira alguma discutir a veracidade de um relato indígena, mas sim mostrar: a) como as narrativas e seus significados estão referidos às distintas “comunidades de comunicação” em que são enunciadas, estando portanto permeados pelos distintos valores e estratégias que aí operam; e b) como a crença em sua ocorrência reflete a existência de distintos programas de verdade ali implícitos.

O etnógrafo e o seu exercício de registro e interpretação não devem de forma alguma ser considerados como exteriores às “comunidades de comunicação” nem independentes dos “programas de verdade” trazidos para a situação etnográfica por cada um dos agentes ali presentes.

Nesse exercício tomamos como ponto de partida a hipótese de que as manifestações extremas de intolerância racial e étnica não constituem fatos isolados e irrepetíveis, mas que estão umbilicalmente ligados ao exercício cotidiano da dominação e da hegemonia que estão de alguma forma na base dos múltiplos modos de sociabilidade. A violência e a intolerância não devem ser considerados pelos estudiosos como dimensões extemporâneas e anômalas da vida social, mas sim enquanto componentes da sociabilidade e como instrumentos para o estabelecimento de hierarquias sociais.

As narrativas sobre a formação da nacionalidade brasileira estão orientadas por uma postura racional que preconiza a tolerância com a diversidade. O indígena é freqüentemente caracterizado como “o primitivo senhor e habitante dessas terras”, sendo-lhe reconhecida a condição de autóctone e de homem livre (i.e., que não se adapta ao trabalho servil), à diferença do negro funcionando como um possível signo – ainda que rudimentar – da nacionalidade.

As imagens e representações associadas ao indígena no Brasil sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza. Isso se expressa nos termos de designação utilizados, que o relacionam ao primitivo (“aborígene”), à floresta (“silvícola”) e ao mundo animal e a uma conduta com poucos elementos de civilização e cultura (“selvagem”, “brabo” e “bugre”). Tais associações encontram-se explicitadas nas artes plásticas, na pintura, nas fotografias com intenções artísticas, na



literatura regional; mas também se manifestam em atividades atuais e cotidianas, como os desenhos infantis, os cartões postais, as ilustrações de vários tipos e até nas charges humorísticas dos periódicos.

O canal principal para o qual confluíram essas representações foi o romantismo, que se articula como um discurso político nativista, valorizando muito positivamente “as coisas do país” (a natureza, os seus primitivos moradores, a particularidade de sua cultura e *ethos*). O indígena é apresentado sempre em suas condições originais, referido a instituições e costumes que apesar de fortemente contrastantes com os dos brancos, não constituem uma perversão da natureza humana, possibilitando-lhe reconhecer valores superiores (coincidentes com os do cristianismo) e exercitar uma conduta nobre.

É dentro desse complexo de atitudes que se pode justificar um pressuposto que, desde a independência, é básico para a elaboração da política indigenista brasileira – a crença em que, mediante o emprego de “meios brandos e suasórios” (como recomenda José Bonifácio de Andrada e Silva, o chamado “Patriarca da Independência”), o indígena pode ser trazido a participar da “comunhão nacional”.

As ocasiões em que os interesses do Brasil foram pensados como colidentes com a política de tolerância em relação aos indígenas foram relativamente raras. Quando os historiadores as mencionam é mais no sentido de ilustrar posições extremadas, como exceções que corroboram a regra, e apontar inversamente os rumos divergentes em que caminha a constituição efetiva da nação.

Mas a representação do indígena como primitivo, em sua ambigüidade constitutiva, pode vir a fundamentar igualmente discursos discriminatórios, encampar práticas racistas, admitir juízos segregadores e particularistas, bem como legitimar a adoção de procedimentos extremamente violentos. O que não significa supor, como alerta Velho (1997: 215-216), que necessariamente existisse um certo vazio ético na sociedade brasileira e que faltassem os elementos necessários para o funcionamento de um sistema político moderno.

A base para as práticas intolerantes e racistas é que homens possam ser concebidos como animais selvagens, feras perigosas que precisam ser vencidas e subjugadas, e não como membros de uma comunidade maior (“nação”), imaginada e narrada (vide Anderson 1983 e Bhabha 1990), estando enquanto cidadãos em igualdade de condição e portadores virtuais dos mesmos direitos. As imagens e narrativas naturalizantes são a senha para a entrada em ação do idioma da animalização e da predação, com os seus componentes de sujeição e domesticação (que inclui dentro de seus domínios

¹⁴ Este último aqui não considerado, mas de ocorrência bastante frequente nas situações contemporâneas de conflito interétnico.



a tortura, a morte, a comestibilidade e o abuso sexual).¹⁴

Enquanto as doutrinas racistas, elaboradas e justificadas pelos intelectuais, estão freqüentemente relacionadas a contextos formais ou virtualmente remetem-se a políticas governamentais específicas, as imagens e narrativas de que aqui tratei, configurando um idioma da animalização, prescindem de tais formulações conscientes e letradas, tornando-se amplamente disponíveis enquanto instrumentos para o estabelecimento e naturalização de hierarquias sociais, que dirigem as expectativas de conjuntos definidos de atores sociais, propiciando a força emocional e as justificativas necessárias à consecução de práticas em aberta contradição com valores morais compartilhados em contextos culturais mais abrangentes.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined Communities*, Londres/Nova Iorque, Verso.
- ASAD, Talal, 1973, "Introduction", ASAD, T. (org.), *Anthropology & The Colonial Encounter*, Nova Iorque, Humanities Press, 9-19.
- BAILEY, Fred G., 1996, *The Civility of Indifference. On Domesticating Ethnicity*, Ithaca, Cornell University Press.
- BARTH, Fredrik, 1975, "Economic Spheres in Darfur", FIRTH, R. (org.), *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock.
- BHABHA, Homi, 1990, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of Modern Nation", BHABHA, Homi K. (org.), *Nation and Narration*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 291-322.
- BOROFKY, Robert, 1994, "Introduction", BOROFKY, R. (org.), *Assessing Cultural Anthropology*, Nova Iorque, McGraw Hill.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, 1977 [1936], *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1964, *O Índio e o Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- , 1998, "Sobre o Diálogo Intolerante", *O Trabalho do Antropólogo*, Brasília, Editora UNESP/Paralelo 15, 189-197.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., e L. R., 1996, *Ensaíes Antropológicos sobre Moral e Ética*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CEDI, 1985, "Solimões", *Povos Indígenas no Brasil/1984, Aconteceu Especial*, 15, São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 113-126.
- CONNERTON, Paul, 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ECO, Umberto, 1997, "As Migrações, a Tolerância e o Intolerável", *Cinco Escritos Morais*, Rio de Janeiro, Record, 103-124.
- FREYRE, Gilberto, 1973 [1933], *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- GOULARD, Jean-Pierre, 1992, "Les Tikuna n'Ont pas de Loi ou le Motif de la 'Tête Coupée'", *Journal de la Société des Américanistes*, 78 (2), 11-24.
- GRUZINSKY, Serge, 1990, *La Guerre des Images*, Paris, Fayard.
- HUGHES, Everett C., 1963, "Good People and Dirty Work", BECKER, Howard S. (org.), *The Other Side: Perspectives on Deviance*, Nova Iorque, The Free Press, 23-36.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza, 1994, *Um Grande Cerco de Paz*, Petrópolis (RJ), Vozes/ANPOCS.
- MAGUTA, 1988, *A Lágrima Ticuna é Uma Só*, São Paulo, MAGUTA (Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões)/Museu Nacional/CEDI.
- , 1998, *Atlas das Terras Ticunas*, Rio de Janeiro, Museu Nacional/MCT/PPG7.
- NIMUENDAJU, Curt, 1952, *The Tükuna*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- , 1982 [1929], "Os Índios Tukuna", *Textos Indigenistas*, São Paulo, Edições Loyola, 192-208.
- OLIVEIRA, João Pacheco, 1988, "O Nosso Governo": *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq.
- (org.), 1998, *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes no Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- , 1999, "A Busca da Salvação: Ação Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna"; "Entrando e

- Saindo da Mistura: Os Índios nos Censos Nacionais”, *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 21-59 e 124-151.
- ORO, Ari Pedro, 1989, *Na Amazônia um Messias de Índios e Brancos*, Petrópolis, Editora Vozes.
- RICOEUR, Paul, 1968, “Estrutura e Hermenêutica”, LIMA, Luiz Costa (org.), *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*, Petrópolis, Editora Vozes, 157-191.
- , 1994, *Tempo e Narrativa*, tomo 1, Campinas (SP), Papyrus Editora.
- ROSALDO, Renato, 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
- SAHLINS, Marshall, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- , 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TAUSSIG, Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press.
- , 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TONKIN, Elizabeth, 1992, *Narrating our Pasts: The Social Construction of Social History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, Victor, 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- , 1988, *The Anthropology of Performance*, Nova Iorque, PAJ Publications.
- VELHO, Otávio, 1997, “Utopias Contemporâneas: Ausência do Mal?”, BIRMAN, P., R. NOVAES, e S. CRESPO (orgs.), *O Mal à Brasileira*, Rio de Janeiro, Editora da UERJ, 214-221.
- VEYNE, Paul, 1983, *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos?*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- VON IHERING, Rodolpho, 1968, *Dicionário dos Animais do Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- WACHTEL, Nathan, 1990, *Le Retour des Ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe Siècle. Essai d' Histoire Régressive*, Paris, Gallimard.
- , 1996, *Dieux et Vampires: Retour à Chipaya*, Paris, Éditions du Seuil.

João Pacheco de Oliveira

ON INDIANS, MONKEYS AND FISH:
NARRATIVES AND MEMORIES OF
INTOLERANCE IN CONTEMPORARY
AMAZONIA

This article looks at indigenous reports on the world of whites. Stemming from contemporary events and reports (rather than those related to first contacts), it seeks to reflect on the conditions of the exercise of memory, the role of narrativity and the multiplicity of criteria for truth as enacted here. To do so the author focuses specifically on the Ticunas Indians, of the high Solimões river country (Brazilian Amazon) using interviews and direct observation taken from various periods of fieldwork (1974/5, 1980/1, 1985/8 and 1994). This case study suggests that the ethnographic encounter, as well as the system of legal tutelage and the welfare practices of the state itself, should be the targets of a critical effort to make the political presuppositions and cognitive models concerning the indigenous population relative and explicit.

Museu Nacional (UFRJ)
jpacheco@ism.com.br