UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

ENTRE VOZES E ECOS DA FLORESTA, DA TERRA E DO *EWARE*: da epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna no Alto Solimões, Amazonas

MARIA AUXILIADORA COELHO PINTO

TABATINGA
Dezembro de 2021

MARIA AUXILIADORA COELHO PINTO

ENTRE VOZES E ECOS DA FLORESTA, DA TERRA E DO *EWARE*: da epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna no Alto Solimões, Amazonas

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia -PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito básico para obtenção do título de Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Michel Justamand

TABATINGA
Dezembro de 2021

Ficha Catalográfica

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

Pinto, Maria Auxiliadora Coelho
P659e Entre vozes e ecos da floresta, da Terra e do Eware: da epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna no Alto Solimões, Amazonas / Maria Auxiliadora Coelho Pinto . 2021
325 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Michel Justamand
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Floresta Amazônica. 2. Mitos tradicionais. 3. Epifania do mistério. 4. Ritual ticuna. 5. Ticuna. I. Justamand, Michel. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

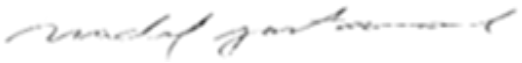
MARIA AUXILIADORA COELHO PINTO

ENTRE VOZES E ECOS DA FLORESTA, DA TERRA E DO *EWARE*: da epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna no Alto Solimões, Amazonas

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia -PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito básico para obtenção do título de Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Michel Justamand

BANCA EXAMINADORA



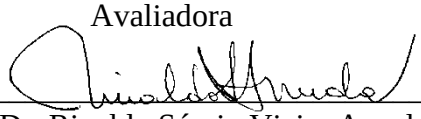
Dr. Michel Justamand
Universidade Federal do Amazonas-UFAM
Orientador



Dra. Elenise Faria Scherer
Universidade Federal do Amazonas-UFAM
Avaliadora



Dra. Lúcia Helena Vitalli Rangel
PUC/SP
Avaliadora



Dr. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda
PUC/SP
Avaliador



Dr. Roberto Ramos Santos
Universidade Federal de Roraima-UFRR
Avaliador

TABATINGA
Dezembro de 2021

Recordar o início dessa trajetória me conduz a um sentimento de satisfação e ao ato de conquista. Conquista que dedico àqueles que tiveram a mais efetiva participação especial na minha vida:

Aos anjos que me deram a vida, me cuidaram e me educaram, meus pais Pedro Coelho de Brito e Terezinha de Jesus Nunes Coelho (*in memoriam*).

Ao meu esposo, pelo amor, incentivo e compreensão em todos os momentos desta jornada.

Aos meus filhos, Fabrício Johnnyson e Mayann Janine, e à neta Bárbara Heloíse, minhas maiores preciosidades.

À todas as pessoas da família que se fizeram presentes ou passaram em minha vida.

Ao povo *Magüta*/Ticuna do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira, por me possibilitar desbravar esse imenso cenário multicultural, além da contribuição e confiança.

AGRADECIMENTOS

Por excelência a Deus, o onipotente todo-poderoso, que com a sua bênção e proteção me guiou em todo o percurso da vida e durante a trajetória deste estudo e pesquisa.

À minha família, meu porto seguro, onde eu sempre buscava a inspiração quando as palavras me faltavam ou se embaralhavam, tomada pelo cansaço.

À Universidade do Estado do Amazonas, que concedeu minha liberação da cátedra docente do Centro de Estudos Superiores de Tabatinga para a realização da qualificação.

Minha imensurável gratidão, carinho e respeito aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, grandes seres humanos que compartilharam conosco as suas experiências e nos apontaram, através de suas bases intelectuais, outros caminhos e conhecimentos, bem como diferentes formas de atuar, compreender, reflexionar e ver o mundo.

Ao meu orientador, prof. Dr. Michel Justamand, pela contribuição, companheirismo e amizade ao longo dos tempos nos trabalhos realizados sob sua orientação.

Minha gratidão ao grande companheiro de sonhos, lutas e resistências indígenas, Atos Fermin Vasques, que dividiu seus saberes tradicionais e conhecimentos antropológicos, sociológicos, educacionais e religiosos.

Ao povo Ticuna de Vendaval, que me recebeu e ajudou na concretização deste trabalho, em especial Rosalina Calixto Ramos e Galdino Ramos Coêlho que, juntamente com a sua família, me hospedaram em seu lar. Essa acolhida foi fundamental. Sempre estiveram por perto, como forma de proteção e cuidado durante as pesquisas na comunidade.

Aos contadores dos mitos tradicionais que me brindaram com as suas sabedorias e as memórias vivas de seus ancestrais, pelas quais me proporcionaram muitos aprendizados.

À majestosa Floresta Amazônica, que me deu a sua proteção sob o comando de seus espíritos protetores e as suas vibrações. Jamais poderia esquecer dos seres das águas: *Yewae, Tau'tchipe,* boto Rosa (*Omacha Dautacü*) e *tucuxi* (*Tucutchi*) que me conduziram no singrar das águas do Solimões durante as investigações.

Aos seres e divindades do universo, da floresta, da terra, das águas e do *Eware* pela permissão de me deixar ir, vir e permanecer em seus espaços, guiada pelos seus vigores positivos, fortalecidos pela minha crença, fé e religiosidade amazônica.

Ao ser supremo do universo, gratidão pela vida!

A Floresta e seus Guardiões

Lá vem o vento
Lá vem o tempo
Tempo de plantar!
Do Tururi às frutas doces
Diz aí, pai do vento
Qual o tempo da colheita?
Para a floresta adentrar.
Mawü, é a tua vez, revela aí, o teu segredo
Qual a sua representação e a função de guardião?
Ah, sim! Espírito da árvore frondosa!
Típica da região, chamada de puxuri,
Oh, madeira preciosa que perfuma a floresta Amazônica,
Encantadora, exuberante, formosa e verdejante
É viva, é pulsante, acolhe os visitantes
Precisas de proteção? Recorre ao guardião
Vem, Õ'ma! Mostra o pênis e a potência
Ofusca os invasores e os predadores,
Com o escudo de tururi e as pinturas coloridas
Também têm seus poderes e são bem conhecidas
É o giro da imitação do vento e das tempestades
É uma potente arma, capaz de nos proteger
Se fracassar ou não tiver efeito?
Usa os poderes, do apito, de talo de mamoeiro
Espanta quem vem destruir ou invadir
Queimar, explorar, derrubar e poluir.
Estamos prontos para combater
Dispostos a lutar e vencer, se preciso morrer!
Somos donos da Terra, somos originários
Então, é justo permanecer!
Se ninguém nos ouvir, vamos resistir
Resistir para viver, resistir para existir!
Oh, grande Metare, vem nos proteger!
Com teu poder de guerreiro, vem nos socorrer,
A floresta está em perigo e pede socorro,
Desperta os espíritos, os animais e os imortais.
É hora de unir forças para combater!
Chama o vento, os trovões e as tempestades
Que venham os mascarados e os encantados,
Seres da natureza e do universo, nosso exército.
Tchoreruma, Ba'tü, Nge'cutü, To'ü, Tchürüne
Curupira, Wüwürü, Yewae, Yo'i (Dyoi) e Ipi
De gente e espírito à animais, todos apostos!
Protetores da floresta, do rio e donos da Terra
Bate a sapopema e vamos despertar,
Bravamente, vamos guerrear!
(PINTO, 2020).

RESUMO

A tessitura desta tese traz o resultado da pesquisa realizada na comunidade Ticuna de Vendaval, nas terras indígenas do Eware II, local pertencente ao município de São Paulo de Olivença e situado no Alto Solimões, Amazonas. O estudo tematiza as vozes e ecos da floresta, da terra e do *Eware*, o santuário das origens e das tradições culturais *Magüta* e de seus descendentes Ticuna (a Terra de seus ancestrais). Focaliza-se, nesse contexto, a epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna no Alto Solimões. Para tanto, os estudos objetivaram averiguar de que forma a epifania dos enigmas se relaciona à cosmologia e como seus mitos influenciam e se apresentam na vida, nos discursos, no cotidiano do povo Ticuna da comunidade indígena de Vendaval e no contexto fronteiriço. Trata-se de uma investigação de caráter qualitativo com enfoque e aproximação etnográfica, processo que, de forma particularizada, oportunizou se aproximar dos sujeitos sociais para obter os dados empíricos. Esses foram coletados através da observação, da busca, das conversas, das memórias narradas e das percepções do modo de vida Ticuna em diversos lugares na comunidade e em outros espaços. Portanto, lidou-se com seres humanos e, no que tange os aspectos subjetivos, seus sentimentos, crenças, espiritualidade. A convivência com essas pessoas ajudou a compreender melhor os fatos do cerne da cultura, que se buscou elucidar com a contribuição de dez sujeitos sociais Ticuna e dois não indígenas. Assim, totalizou-se doze sujeitos com suas especialidades de atuação e função. Os diálogos e as discussões em todas as trajetórias de experiências com o povo originário Ticuna nos diversos contextos das investigações e de convivência, deram mais certeza da importância dos saberes ancestrais do universo mítico e tradicional sob a perspectiva do olhar reflexivo dos sujeitos no mundo contemporâneo e amazônico fronteiriço.

Palavras-Chave: Floresta Amazônica. Mitos tradicionais. Epifania do mistério. Ritual Ticuna. Ticuna

ABSTRACT

The texture of this thesis brings the result of the research carried out in the community Ticuna of Vendaval, in the indigenous lands of Eware II, a place belonging to the municipality of São Paulo de Olivença and located in Alto Solimões, Amazonas. The study thematizes the voices and echoes of the forest, the land and the Eware, the sanctuary of the origins and Magüta cultural traditions and those of their Ticuna descendants (the Land of their ancestors). Focuses on, in this context, on the epiphany of mystery to the "pujanças" of the Ticuna ritual in Alto Solimões. To this end, the studies aimed to investigate how the epiphany of enigmas relates to cosmology and how its myths influence and present themselves in the life, in discourses, in daily life of the Ticuna people of the indigenous community of Vendaval and in the border context. This is a qualitative investigation with a focus and ethnographic approximation, a process that, in a particularized way, opportunised to approach of the social subjects in order to obtain empirical data. These were collected through observation, seek, conversations, narrated memories and perceptions of the Ticuna way of life in different places in the community and in other spaces. Therefore, it dealt with human beings and, as far as subjective aspects are concerned, their feelings, beliefs, spirituality. Living with these people helped to better understand the facts of the core of the culture, which was sought to elucidate with the contribution of ten social subjects Ticuna and two non-indigenous. Thus, totaled twelve subjects with their specialties of acting and function. The dialogues and discussions in all trajectories of experiences with the original Ticuna people in the various contexts of investigations and coexistence, gave more certainty of the importance of the ancestral knowledge of the mythical and traditional universe from the perspective of the reflective gaze of subjects in the contemporary world and in Amazonian border.

Key-words: *Amazon Forest. Traditional myths. Epiphany of the mystery. Ritual Ticuna.*

IRAÃTCHI

Natchiga nha'ã poũ nua nanange norü gu' i na'ca' idau i cua' rü naü ya iane ya Wendavauwa ya Ticuaguarü, naãne i wüegu'ũ i norü tare i ewarewa, rü nünanaü ya iane ya Tchopaulo rü Natapeewa i Tchulimaũane Amazonas. Rü ngu rü natchiga nidea i nagagü rü naĩnecüwa i ũgagü'ũ i Ewarearü bünecüwa, utü'ũ i natchiga nawa naca'ĩ'ũ rü nhumatchi nacümagü rü cua'gü i Magütagüarü rü norü nataagüarü i Ticunagü. (Waimu i norü o'iguarü marü tchopetü'ũ). Nagutürü naba'i'i ngema natchigawa rü nagagü i utügü'ũ rü ẽ'ũ'wa ngemagü'ũ nhumatchi norü pora i nacümagü i Ticunagü i natape'ewa ngemagü'ũ i Tchulimaũane. Ngemaca' ni'ĩ rü nha'ã ngu nagu nadawenü'ũ rü na'ca' nayadau na nhuãcü ngema naãẽgü nama'ã naãmücü'ũ i cua'gü i Ticunagüwa ngema'ũ rü nhuãcü ngema natchigagü nü'ũ i nadau rü nango'ũ i Ticunarü ma'ũwa nhumatchi norü de'awa i wü'itchigü i ma'ũ naü'ũwa i ngema duũũgü ya iane ya Wendawauwa ma'ẽ'ũ rü nhumatchi nhaã üyeanewa nangemagü'ũãcü. Rü poraãcü na'ca' nadau na nhuãcü nü'ũ ya ngaú nawa i nacüma na wü'i natücumü'ũ ya deetchi'ĩ nangema'ãcü nagurica' inadawenü'ũ rü nüna nangaicama'ũraũca' na wü'i natücumütchiga ngema nacümaãcü tcho'ũ nü'ũ na cua'ẽ'ũ rü nana'ã na nüna tcha ngaĩ'camaũ i gu'ũma i ngema duũũgü nangemaãcü tchana ya'u'uca' i ngema cua'gü i ĩ'nüwa ngemagü'ũ. Ngema cua'gü i ngutaquee'ũ marü i nü'ũ tchaya ngau nagagü idawenü, rü ũã'tchi rü tumama'ã tchidea'ũ i natchigagü'ũ nü'ũ ti'ugü'ũ rü cua'ãtchigü na nhuãcü nama'ẽ'ũ i Ticunagü ya ngu'ũãnewa i natchicagüwa rü'ena toomatchigü i naanewa nhemagü'ũ. Ngemaca' ni'ĩ nama'ã i ã'mücü'ũ i duũũ na nü'ũ i cua'ũca' i ngema be'mawa ngemagü'ũ i ma'ũ rü norü nge'tcha'ũ norü õgü nhumatchi norü ü'ünetchiga. Naũtawa i maü'ũ i ngema duũũgü rü tü'ũ narü ngüẽ'ẽ rü nana'ã i nü'ũ i cua'ãtchi'ĩca' meãma i ngema aĩ'epewa ngema'ũ i norü cua'anü rü ngema ngo'ẽ'ẽ i me'ũ rü nagagü ni'ĩ wü'ime'pü'ũtchi i duũũgagu i Tikunagü i'ĩ'gü'ũ nhumatchi tare tomagü. Ngema'ãcü rü tacutüwa arü tare ni'ĩ i ngu'ũ i ngema i cuanetanücü'ũgü'ũ rü wü'itchigü nü'ũ nangema norü cua' rü puracügü nawa nhemagü'ũ. Rü deagü rü nhumatchi rü natchigagü i nguũma i cua'gü i nhumamare ngemagü'ũ rü ngema i nanange' i nü'ũ i numa'ũtchi i Tikunagü'ũ wü'i ta'ũ i me'ũ natchiga i cua'gü i norü o'igüarü ĩ'nü u'tü'ũ rü nucümacürawa ngema'ũ nangemaãcü nagu narü ĩ'nü'ũ na nümayi'ĩ'ũ i naanewa i nhumaũwa yora ya ĩ'ũ nhumatchi nhaã yau'yeanewa i amazonia cua'güãcü.

Deagü - Cua'nü: Naĩnecü amazonicaarü. Natchiga i nucüma'ũgü'ũ. Utügü'ũ i nagagü. Ticunacüma.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - As três fronteiras e o Solimões, Amazonas 23
FIGURA 2 - Tríplice Fronteira Internacional 24
FIGURA 3 - Tríplice Fronteira: Tabatinga, Leticia e Santa Rosa 28
FIGURA 4 - Tríplice Fronteira representada pelas bandeiras de cada país 29
FIGURA 5 - Vista aérea da Ilha de Santa Rosa, Peru 30
FIGURA 6 - Vista área de Tabatinga e Leticia, cidades gêmeas 32
FIGURA 7 - Interligação da fronteira terrestre entre Tabatinga (BR) e Leticia (CO) 32
FIGURA 8 - Placa de propaganda de cambista em Leticia, Colômbia 35
FIGURA 9 - Entrada do Cemitério São Lázaro 48
FIGURA 10 - Obras no Cemitério do Urumutum 50
FIGURA 11 - Cemitério do Urumutum 50
FIGURA 12 - Sepultamento de vítimas da Covid-19 em vala coletiva 51
FIGURA 13 - Abertura de covas individuais 52
FIGURA 14 - Sepultamentos em cova individual de vítimas da pandemia da Covid-19 52
FIGURA 15 - Enterro coletivo no Cemitério do Urumutum 58
FIGURA 16 - Equipe de coveiros, responsável pelos enterros na pandemia 58
FIGURA 17 - Equipe fazendo a coleta dos corpos para os enterros 61
FIGURA 18 - UBS Dr. Cleubi Cícero Torres Florentino 65
FIGURA 19 - Grupo da coleta da medicina tradicional na trilha da mata 68
FIGURA 20 - Grupo Ticuna na mata durante a noite para retirada da casa de abelha uruçu 69
FIGURA 21 - Casa de abelha uruçu retirada na floresta no Alto Solimões 71
FIGURA 22 - Ritual do fumacê com casa do uruçu na comunidade 75
FIGURA 23 - Mural da oficina troca de saberes com pajé, curandeiros e rezadores 79
FIGURA 24 - Cuidados tratamentos e as pujanças dos rituais tradicionais 79
FIGURA 25 - Pujança do ritual 81
FIGURA 26 - Casa de vespas (caba), espécie jogada nos joelhos de *Ngutapa* 88
FIGURA 27 - Os casais de irmãos, filhos de *Ngutapa* 89
FIGURA 28 - *Yo'i (Dyoi)* pescando o povo *Magüta* no *Eware* 100
FIGURA 29 - Divisão do grupo clânico *Magüta*/Ticuna 109
FIGURA 30 - Identificação clânica na pintura facial 111
FIGURA 31 - Homens Ticuna utilizando os instrumentos *Iburi* e *To'cü* 125
FIGURA 32 - Os instrumentos musicais macho e fêmea *Ba'ma* 128

FIGURA 33 - Mascarados no cenário festivo na comunidade 129
FIGURA 34 - Moqueados preparados para a festa da *worecü* 130
FIGURA 35 - O sobrenatural *Õ'ma* e a moça nova no cenário cultural 133
FIGURA 36 - *Yewae* em forma de arco-íris no horizonte 134
FIGURA 37- *Tchürüne* ensinando ao povo a festa da puberdade 136
FIGURA 38 – A Mãe Natureza e os seres vivos da floresta, da Terra e das águas 138
FIGURA 39 - Flexos dos cosmos 143
FIGURA 40 - Bebida tradicional na igaçaba (*barü*) 147
FIGURA 41 - Consumo coletivo da bebida tradicional 148
FIGURA 42 - Pintura clânica das damas de acompanhamento e pintura mítica do *turi* 149
FIGURA 43 - Simbologia ilustrativa dos mascarados no palco ou parador Ticuna 164
FIGURA 44 - Símbolos dos mitos Ticuna no muro do posto de saúde indígena 165
FIGURA 45 - Simbologia dos mitos grafados nos potes cerâmicos de bebidas tradicionais 165
FIGURA 46 - Comunidade de Vendaval e o Rio Solimões 191
FIGURA 47 - Mapa de localização da Comunidade Indígena de Vendaval 192
FIGURA 48 - Trecho do documento que reivindica apoio à Ordem dos Advogados do Brasil 204
FIGURA 49 - Maloca de festa e rituais na rua principal da comunidade de Vendaval 206
FIGURA 50 - Quadro ilustrativo de Curt Nimuendajú 209
FIGURA 51 - Panela para preparar e pote de guardar o veneno *curare* 214
FIGURA 52 - A energia e a proteção divinal de deus sobre as águas 228
FIGURA 53 - Igarapé *Eware*, fonte sagrada e santuário das origens *Magüta* 232
FIGURA 54 - Deuses míticos e cristão no altar da Igreja Católica em Vendaval 246
FIGURA 55 - Igreja da Irmandade da Santa Cruz, em construção 258
FIGURA 56 - Portela 265
FIGURA 57 - Capela onde consta a sepultura do José Francisco da Cruz 266
FIGURA 58 - Jazigo de José Francisco da Cruz 266
FIGURA 59 - Vista aérea da Igreja Madre Central do Brasil 267
FIGURA 60 - Centro Comunitário Católico *Tchurüãpu* 271
FIGURA 61 - Placa de identificação da nova Igreja Católica de Vendaval 272
FIGURA 62 - Novo templo da Igreja Católica São Sebastião 273
FIGURA 63 - O culto dirigido em Vendaval, na Igreja Católica São Sebastião 273
FIGURA 64 - Os clãs tradicionais Ticuna na árvore da vida 275
FIGURA 65 - Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Madureira 278

FIGURA 66 - Igreja Evangélica Batista em fase de construção 282
FIGURA 67 - Igreja Genuinamente Indígena 288

QUADRO 1 - População Ticuna na Tríplice Fronteira 25
QUADRO 2 - Fases cronológicas da terra no mundo *Magüta* no espaço temporal em tempo ancestral 92
QUADRO 3 - Fases cronológicas da terra no mundo Ticuna no espaço temporal em tempo passado e presente 92
QUADRO 4 - Análise do mito de origem *Magüta*/Ticuna 103
QUADRO 5 - Entidades e Funções Míticas 118
QUADRO 6 - Líderes comunitários de Vendaval 203
QUADRO 7 - Fases de manifestações que transcorreram entre o Messianismo e a cosmovisão Ticuna (continua) 260
QUADRO 7 - Fases de manifestações que transcorreram entre o Messianismo e a cosmovisão Ticuna (continua) 261

LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
a.C.	Antes de Cristo
ARS	Alto Rio Solimões
CESTB	Centro de Estudos Superiores de Tabatinga
CGTT	Conselho Geral da Tribo Ticuna
CIMI	Conselho Missionário Indigenista
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
CONPLEI	Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EMSI	Equipes Multidisciplinares De Saúde indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GGIFRON	Gabinete de Gestão Integrada de Fronteira
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
Km	Quilômetro
MEB	Movimento de Educação de Base
Mobral	Movimento Brasileiro de Alfabetização
OGPTB	Organização Geral de Professores Ticuna Bilíngues do Alto Solimões
OMITAS	Organização da Missão da Tribo Ticuna do Alto Solimões
OMS	Organização Mundial da Saúde
PROIND	Programa de Pedagogia Intercultural Indígena
RANI	Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SARS	*Severe Acute Respiratory Syndrome*
SEMSA	Secretaria de Municipal de Saúde
SESAI	Secretaria Especial da Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TCC	Trabalhos de Conclusão de Curso
UBS	Unidade Básica de Saúde
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UPA	Unidade de Pronto Atendimento
UTI	Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15

1. CAPÍTULO I - OS TICUNA NA TRÍPLICE FRONTEIRA: CENÁRIO MULTICULTURAL 23

1.1 Fronteiras Nacionais entre Brasil, Colômbia e Peru: contexto fronteiriço 24

1.2 Vivências Ticuna: inter-relações e dinâmicas culturais na Tríplice Fronteira 34

1.3 Clamores Ticuna e a energia cósmica em tempo de pandemia e de incertezas 44

1.4 Cosmovisão Ticuna e a epifania da Medicina Tradicional: múltiplos olhares 66

2. CAPÍTULO II - MITOLOGIA *MAGÜTA*/TICUNA: DA GÊNESIS À ORGANIZAÇÃO SOCIAL E OS ETNOCONHECIMENTOS TRADICIONAIS 81

2.1 Os *Magüta*/Ticuna no mundo mítico: início de tudo - "*no'ri arü ügü*" 82

2.2 A origem *Magüta*/Ticuna no território originário: lampejo ancestral 93

2.3 O sistema organizacional milenar *Magüta*/Ticuna: o transcender da cultura 105

2.4 O mundo Ticuna os mistérios da mitologia e as funções míticas tradicionais 113

2.5 Entre vozes, murmúrios da floresta e ecos das águas: simbologia e ritmo Ticuna 120

3. CAPÍTULO III – SERES E DIVINDADES QUE SE CONSTITUEM ENTRE O UNIVERSO E A TERRA *MAGÜTA*/TICUNA 138

3.1 Sintonia *Magüta* com a vida breve: entre a morte e a imortalidade 139

3.2 Os *Magüta* e seus opositores: conflito e rivalidades na Terra das tradições 153

3.3 Os Ticuna e os encantados: um diálogo amazônico às sombras das árvores 161

3.4 Os Ticuna, os demônios e as visagens no contexto amazônico 172

3.5 No rastro da memória Ticuna: polifonia e vozes da sabedoria 181

4. CAPÍTULO IV - COMUNIDADE DE VENDAVAL: TERRA INDÍGENA DO *EWARE* II 191

4.1 Comunidade Indígena Ticuna de Vendaval: trajetória, histórias e contextos 192

4.2 Trajetórias de Curt Nimuendajú entre os Ticuna e sua passagem por Vendaval 208

4.3 *Eware*: território de origem dos *Magüta*/Ticuna, santuário de tradição cultural 218
4.4 Águas do *Eware* e os filhos das águas: elixir da imortalidade *Magüta*/Ticuna 228
4.5 Saberes ancestrais e mitologia na infância Ticuna: sentido e significado 236

5. CAPÍTULO V - A RELIGIOSIDADE CRISTÃ E OS TICUNA DE VENDAVAL .. 246
5.1 A presença religiosa no Alto Solimões: cronologia e caminhos percorridos 247
5.2 Missão Ordem Cruzada Católica Apostólica Evangélica em Vendaval 256
5.3 A Igreja Católica São Sebastião na comunidade indígena de Vendaval 268
5.4 Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Madureira em Vendaval 277
5.5 Igreja Genuinamente Indígena: ideologia e princípios culturais Ticuna 284

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A SINCRONIA DO RITO FINAL 298

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 303

ANEXOS 314
Anexo A – Termo de Anuência do Cacique 315
Anexo B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 316
Anexo C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 317
Anexo D – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 318
Anexo E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 319
Anexo F – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 320
Anexo G – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 321
Anexo H – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 322
Anexo I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 323
Anexo J – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 324
Anexo L – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 325

INTRODUÇÃO

Ei, *Magüta*! Leva-me na tua canoa? Na popa ou na proa, também quero remar, rio acima ou rio abaixo. Eu preciso navegar! Sentas e te acomodas, a viagem vai ser longa! As vozes e os ecos das águas vão nos acompanhar e, no trajeto, histórias vou te contar! Então, vamos começar?

Quero aqui apresentar um pouco da trajetória e das primeiras impressões sobre a busca do local de minha pesquisa, a permissão para a entrada na comunidade de Vendaval. Essa está situada na Terra Indígena do *Eware* II, no Alto Rio Solimões, lado da fronteira brasileira e pertencente ao município de São Paulo de Olivença, Amazonas. Trata-se de etnografar como tudo ocorreu para situar os leitores desta tese.

Quando houve a decisão de fazer a minha pesquisa na comunidade indígena de Vendaval, primeiramente me informei como era a comunidade, os sujeitos sociais aldeados e suas lideranças. Há tempos já vinha compartilhando os mesmos espaços com os povos originários e vivenciando as rotinas na comunidade aldeada, o que, efetivamente, teve início com a formação no Magistério Superior Indígena, em parceria com a Organização Geral de Professores Ticuna Bilíngues do Alto Solimões - OGPTB e a Universidade do Estado do Amazonas - UEA.

Isso aconteceu na própria aldeia, no Centro de Formação de Professores Ticuna *Torü Nguepataü*, que significa "nossa casa de estudos". Ele foi construído pela OGPTB, em Filadélfia, Terra Indígena Santo Antônio, município de Benjamin Constant. Essa preparação tratava da formação de professores indígenas bilíngues do Alto Solimões. Atuei nesse curso diretamente como professora das turmas, a contar de 2006 até o seu término, em 2011.

No curso, primeiramente, os acadêmicos indígenas tiveram que estudar seis etapas de formação básica e depois optar por uma das terminalidades, ou seja, quais cursos superiores iriam se graduar. No período de finalização dos cursos, exerci a função de professora orientadora dos Trabalhos de Conclusão de Curso - TCC, juntamente com outros professores do Centro de Estudos Superiores de Tabatinga - CESTB da UEA de Manaus e de outras instituições dos demais estados brasileiros.

O curso tinha como objetivo, conforme já mencionado, a formação de professores indígenas para trabalharem em escolas indígenas nas mais diversas áreas do conhecimento, inclusive com ênfase no ensino da língua materna em suas comunidades. Esse ofício foi uma de minhas maiores experiências com a população indígena (na própria comunidade aldeada) nos aspectos da educação, ao ajudar a formar, em nível superior de caráter específico, 205

professores Ticuna (de uma turma iniciada com 250 cursistas) com habilidade ao exercício do Magistério em todos os níveis da Educação Básica.

O intenso e extenso período de permanência e de convivência junto aos indígenas proporcionou muitos aprendizados e anseios de conhecer e aprofundar os estudos nessa área em questão para formular um diálogo interdisciplinar com Antropologia, Educação, Filosofia, Sociologia, História, Ciências Sociais, Ciências da Religião e outras ciências do campo do conhecimento.

A partir desse ofício, observei como a cultura era sempre colocada em evidência. Era relevante e gratificante acompanhar aquele processo. Essas experiências adquiridas contribuíram para que eu fosse selecionada para atuar como professora assistente no Programa de Pedagogia Intercultural Indígena - PROIND, ofertado pela UEA. Minha tarefa era articular o conteúdo numa visão local e acompanhar os acadêmicos nos trabalhos de sala de aula, nas saídas de campo e nas pesquisas. Ainda, organizava eventos com acadêmicos indígenas e não indígenas, os quais também faziam parte da formação em nível superior.

Os trabalhos com a população Ticuna[1] continuaram, dessa vez na escola e na comunidade. Organizava e acompanhava, junto aos professores indígenas do Umariaçu II, a elaboração de material didático, que resultou em uma cartilha bilíngue formulada através de oficinas e acompanhamento nas orientações. A Comunidade do Umariaçu II fica localizada, aproximadamente, a cinco quilômetros (por via terrestre) do centro urbano da cidade de Tabatinga, região fronteiriça na qual se concentram indígenas brasileiros da etnia Ticuna, sob a liderança do cacique e vice-cacique.

Durante o desenvolvimento desse trabalho, os professores conversavam sobre as histórias que os avós contavam para seus pais, embora alguns deles já não repassassem para os filhos como antigamente, uns por restrições ou interferências religiosas e outros por não lembrarem mais com muita clareza como eram contadas na íntegra. Ouvir as conversas e

[1] A grafia do nome do povo originário pode ser Ticuna ou Tikuna. As duas formas são escritas pelo povo da etnia em estudo na região do Alto Solimões. A maneira de escrita depende muito do lugar e dos sujeitos que a utiliza. No triângulo amazônico, por exemplo: no Brasil, é comum se utilizar as duas formas; na Colômbia e Peru, países estrangeiros, a escrita é Tikuna. Em se tratando da escrita com "K", em 1953 houve a Convenção para a grafia dos povos amaríndios com anuência dos líderes tradicionais numa reunião brasileira de Antropologia ocorrida no Rio de Janeiro. Entre os Ticuna da região do Alto Solimões, já foram feitas as discussões para a decisão da alteração da grafia de Ticuna para Tikuna. As questões e discussões estão fortemente em evidência, mas o que falta é oficializar. Assim, deixa a grafia em livre opção de escolha. Em Vendaval, o lócus da pesquisa, a escrita que prevalece é com "C" e com letra maiúscula (Ticuna). Na tese, optou-se escrever com "C" conforme adotada pelo Instituto Socioambiental - ISA. Ademais, usou-se a expressão com letra minúscula e no singular, mesmo que os termos (artigos, pronomes) que antecedem estejam flexionados, de acordo com a Associação Brasileira de Antropologia - ABA. A utilização da escrita em maiúscula (Ticuna), em alguns casos, também será utilizada na escrita da tese.

contações por quem lembrava, era memorável. Todas essas experiências e vivências estiveram e estão interligadas ao meu objeto de estudo, pois foi nesse período que aumentou meu interesse pela temática relacionada às comunidades indígenas.

O convívio e a permanência com esse povo originário despertaram outros interesses no campo do estudo e da investigação. No decorrer das tarefas junto aos indígenas, paralelamente, segui participando ativamente de reuniões e debates de assembleias de lideranças na região do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira. Convém frisar que cada assembleia ocorria em diferentes comunidades indígenas do Alto Solimões. Em cada reunião, eu procurava manter contato com as pessoas de Vendaval para saber um pouco mais sobre o local foco da pesquisa.

Durante as assembleias, buscava encontrar o cacique de Vendaval, mas em nenhuma delas ele esteve presente. Durante um dos eventos em Filadélfia (*Ũchigüne*), conversei com um professor oriundo da comunidade de Vendaval e fui informada que nem o cacique nem a população aceitava a presença de pesquisadores no local, isto por experiências anteriores (que não cabe aqui mencionar). Ao saber dessa informação, impactei e surgiram preocupações. Como faria a minha pesquisa? No primeiro instante, pensei em mudar o local e o rumo da investigação. Mas o que fazer, então?

Outra preocupação era sobre a receptividade, porque a notícia que se tinha era que o povo de Vendaval era bravo e quando cismava ou ficava descontente com alguém a alternativa para se livrar do problema era arremessar ao rio Solimões para virar comida de peixes. E agora? Foram dias de indecisões e devaneios noturnos que me tiravam o sono, portanto, precisava enfrentar e resolvê-los de uma vez. Tomei a decisão. Quer saber mesmo qual foi? Isso mesmo, pensou certo! Fui até Vendaval.

Na manhã do dia cinco de fevereiro de 2020, embarquei na lancha "Expresso Daniel" com destino à comunidade indígena de Vendaval. Na trajetória da viagem, os meus pensamentos iam me afligindo enquanto a lancha singrava as águas e a distância nas curvas do rio sumiam aos olhos. Chegando na comunidade, fui para a casa do senhor Galdino Ramos Coelho e de dona Rosalina Calixto de Souza, conforme recomendado por Sinésio Trovão - *Metacü rü Menecü* (líder Ticuna de Vila Betânia). Quando cheguei na residência, o casal estava para a roça. Esta, ficava bem distante de Vendaval - do outro lado do rio. Eles estavam torrando farinha para suprir o consumo da família. Num pequeno comércio da comunidade, estava a filha do casal, a senhora Edivânia Calixto Coelho. Por sorte, ela estava de férias do posto de saúde da comunidade. Na comunidade Ticuna de Vendaval também chegava, no mesmo dia a

presidente recém-eleita[2] na Organização Geral de Professores Ticuna Bilíngues do Alto Solimões - OGPTB. Ela foi explicar aos comunitários e lideranças sobre o motivo dos líderes, estudantes e caciques não poderem votar, de acordo com o estatuto da Organização. Na comunidade, as pessoas estavam descontentes com tal situação. Estou mencionando esse fato porque na comunidade tudo estava girando em torno de nós duas. Por coincidência ou não, chegamos juntas e precisaríamos da anuência do cacique e da comunidade: ela para resolver conflitos e eu para obter permissão de permanência no local para a realização da pesquisa.

O cacique me chamou para uma apresentação à comunidade para que dissesse o objetivo da minha presença no local. Depois de muita explicação e muita conversa, houve a decisão da minha aceitação pela comunidade e pelas lideranças do local. Fácil não foi, porém, ouvi com prazer que havia permissão de todos para permanecer em Vendaval. Algumas pessoas já me conheciam, inclusive professores que foram meus alunos na formação de professores Ticuna bilíngues do Alto Solimões. Na manhã seguinte, 06/02, iniciei a minha pesquisa na comunidade.

Esse é um breve diálogo sobre alguns desafios vividos até chegar ao campo investigativo, onde se encontrava o objeto de estudo: o contexto mítico do Ticuna referente à cosmologia e seus mitos tradicionais, que transcendem a cultura no aldeamento de Vendaval no Alto Solimões, região transfronteiriça. A pesquisa visou etnografar os processos culturais sobre a epifania dos mistérios, assim como os seres e as divindades que estão constituídos entre o universo e a terra e de que forma esses passam a interagir com os Ticuna nesse novo tempo, priorizando as memórias coletivas por meio de fontes ancestrais.

Ei, *Magüta*! Entra no igarapé e depois nos atalhos. Vamos remar compassado, que o tempo de chegada já está reservado ao ritual da tese. Esta se trata do resultado da investigação sobre o povo originário, a qual se intitula *Entre vozes e ecos da floresta, da terra e do Eware: da epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna no Alto Solimões, Amazonas*. Traz o resultado do estudo realizado na comunidade de Vendaval, estabelecida na Tríplice Fronteira. Isto possibilitou demonstrar como se formulam as suas inter-relações sociais nesses espaços e como se sucedeu a crise em tempo de pandemia.

O objetivo da pesquisa é averiguar de que forma a epifania dos mistérios se relaciona à cosmologia e como seus mitos influenciam e se apresentam na vida, nos discursos e no cotidiano do Ticuna da comunidade indígena de Vendaval e no cenário fronteiriço. Os objetivos

[2] Silbeni Ovídio Rosindo, eleita presidente na OGPTB em uma assembleia extraordinária na comunidade indígena de Filadélfia para eleger de imediato uma chapa. Foi uma eleição conflituosa, com ameaça de agressão e muito "empurra-empurra". Momento tenso, de muito descontentamento no decorrer de toda a reunião por parte dos integrantes: professores, estudantes e lideranças. Com o resultado da eleição, houve muito tumulto.

específicos são: entender a constituição da Tríplice Fronteira amazônica (Brasil, Colômbia e Peru), bem como compreender os Ticuna por intermédio de suas vivências e relações, sejam elas sociais, interétnicas ou com a sobrenaturalidade (cultural e espiritual); analisar a cosmologia e seus mitos a fim de conectar a epifania dos mistérios e suas funções simbólicas para compreender o sentido e o significado do mundo ancestral e do universo mítico, os quais se manifestam através de enredos vivenciais do coletivo *Magüta*/Ticuna; demonstrar como os Ticuna, a partir de suas crenças, interagem com os sobrenaturais (demônios, encantados, visagens e imortais) no contexto de suas ações humanas e sociais; descrever o contexto sócio histórico, mítico e cultural, assim como as relações sociais na comunidade indígena de Vendaval; apresentar as formas religiosas (cristã, messiânica e indígena) no contexto do Alto Solimões, especialmente na comunidade de indígena de Vendaval.

O estudo foi de cunho qualitativo com aproximação etnográfica. Seguiu-se um itinerário metodológico que foi determinante para a coleta de dados, valendo-se dos procedimentos e instrumentos. Cita-se a utilização do diário de campo, onde foram feitos os registros dos momentos oportunos, os quais surgiram junto aos informantes. Combinava-se a isto, as técnicas de observação participante, entrevistas, experiências etnográficas, as histórias de vida, os eventos (como assembleias gerais de lideranças, festas, pequenas reuniões, oficinas, cantos, rituais, ajuris e outros), porque nesses momentos algo se revelava com naturalidade e espontaneidade, permitindo obter mais informações. Assim, seguia fortalecendo as investigações.

Inicialmente, permaneci por um período de seis meses, intercalando até completar um ano entre a população tradicional de Vendaval. Dessa forma, foi possível acompanhar o cotidiano dos sujeitos nos rios, na floresta, no igarapé, na extensão da comunidade e em outros espaços. Os registros diários nessas situações facilitaram a captação das informações sobre os mitos tradicionais sob a ótica da cultura Ticuna, além dos aportes teóricos que embasaram as ideias, as categorias analíticas (cultura, tradição, saberes tradicionais e modernidade), os conceitos e as interlocuções.

A pesquisa de campo teve a contribuição de doze sujeitos sociais, dez da etnia Ticuna e dois não indígenas. Quanto aos interlocutores da etnia Ticuna, eles são falantes da língua materna e a utilizam no cotidiano de seu contexto familiar e social. Os nomes maternos são recebidos logo após o seu nascimento enquanto os nomes em língua portuguesa são atribuídos a partir do registro civil das pessoas naturais (Certidão de Nascimento). No *corpus* da tese adotou-se os dois nomes (português e materno). Ademais, na primeira menção de cada indígena, o nome estará acompanhado da identificação do clã ou nação (*nacua'*).

Os sujeitos sociais, Ticuna, são todos casados e seus cônjuges são de metade clânica oposta. Alguns deles têm netos e bisnetos, outros apenas filhos. Cinco deles possuem curso superior e cinco detêm experiências de vida e de mundo. Apresenta-se todos pelos nomes maternos: *Pucüracü* é o representante e coordenador do museu *Magüta*, fez parte dos movimentos sociais em tempos antigos; *De'tanücü* também é da antiga geração e do antigo movimento indígena; *Pü'nagüreẽcü* e *Ütchiãũna* vivenciaram a época dos patrões seringalistas; *Tanema* liderou os grupos na retirada da medicina tradicional durante a crise pandêmica no Alto Solimões; *Mügücü* é o cacique de Vendaval, tem domínio e conhecimento da floresta; *Wipatükü* é professor, teólogo, antropólogo, pastor e liderança indígena; *Meêtücü rü Meparacü* e *Ümücü* possuem domínio e conhecimento do *Eware*, bem como experiências de lidar com a mata e as águas; *Metemaücü rü Me'tchique'ecü* possui nacionalidade brasileira e peruana.

Cabe mencionar que *Ütchiãũna* é irmã de *Mügücü* e esposa de *Pü'nagüreẽcü.* Além disto, é pertinente salientar que o interlocutor *Wipatükü* ocupa lugar de destaque neste trabalho uma vez que detém conhecimentos antropológicos, tradicionais, educacionais e religiosos, além de ser um grande líder e com inúmeras vivências que fornecem subsídios para esta escrita.

Os dois sujeitos sociais não indígenas envolvidos na pesquisa de campo foram: um coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI do Alto Solimões, que lida com a realidade da saúde indígena; e o coordenador de obras de Tabatinga, que vivenciou e esteve na linha de frente durante a crise da pandemia na região da fronteira brasileira.

Com a canoa em compasso e em sintonia com o rio Solimões, reporto-me aos espíritos, as divindades e aos deuses ancestrais para pedir-lhes permissão para apresentar a estrutura da tese que se constitui em cinco capítulos, informando ao leitor que cada um deles apresentará uma figura de abertura. O capítulo I direciona o olhar à Tríplice Fronteira amazônica, demonstrando a vivência, as relações sociais e interétnicas e a crise na vida dos Ticuna. Isto a fim de traçar um diálogo multicultural sobre a região fronteiriça para que se compreenda a consolidação das três fronteiras nacionais, além de demonstrar de que maneira as cidades, que foram vinculadas dentro dessas alianças de limites internacionais, absorveram a população Ticuna em seus centros urbanos territoriais.

Aponta-se como os Ticuna passaram a se integrar, relacionar, interagir e compartilhar os espaços transfronteiriços. Espaços em que sempre houve integração e relações sociais, até a entrada do Coronavírus (Covid-19), que se expandiu, contaminou, ceifou vidas e afastou pessoas do convívio social. Demonstra-se, ainda, como os indígenas recorreram à floresta em busca das plantas medicinais, de que forma foram feitas as coletas, quais foram os desafios encontrados pelo grupo e como eram feitos os chás terapêuticos, as infusões, os banhos, as

massagens, os suadores e os fumacês como forma curativa ou preventiva durante a pandemia entre o povo originário dessa região.

No capítulo II o foco será o contexto mítico sobre a ótica da cosmologia. Apresenta-se o mundo ancestral *Magüta*, a fase inicial de criação da Terra, o aparecimento dos primeiros *Magüta* e como esses deuses se constituíram e deram origem aos outros imortais responsáveis pelo surgimento da humanidade e da civilização. Com seus privilégios, atributos e poderes de heróis míticos, organizaram o ordenamento social e disseminaram os saberes e conhecimentos às nações surgidas e às subsequentes. Fez-se um recorte dos mitos à luz das interpretações do povo Ticuna e as memórias de fontes ancestrais para entender esse universo *Magüta* em diferentes tempos: sagrado, mítico, comum e histórico. Assim sendo, busca-se compreender como essas ocorrências transcenderam ao tempo, chegaram às civilizações e passaram a gerar os mitos atuais como: o egoísmo, a inveja, o orgulho, o medo, as aflições, as frustações e até a perda por motivo da morte, entre outros no mundo contemporâneo.

O capítulo III aborda sobre os seres e as divindades que se constituem entre o céu e a Terra, nomeados de encantados, visagens e demônios. Explana, nesses escritos, como os Ticuna formulam seus diálogos com essas personificações da natureza, da terra, da floresta do cosmo, das montanhas e das águas no cotidiano de suas ações humanas e na vida comunitária social. No contexto há interdições do povo originário e suas relações com o sagrado, a inserção na vida em detrimento da imortalidade versada em suas tradições culturais e espiritualidade originária. Traz as memórias coletivas culturais permeadas de muito simbolismo, buscadas e interpretadas a partir do tempo *Magüta* e transmitidas no tempo Ticuna.

O capítulo IV contextualiza o local da pesquisa, Vendaval. A transcorrência histórica abrange: o processo populacional e a constituição da comunidade; o giro econômico, político e social; as atuações dos proprietários e patrões da borracha; o enfraquecimento cultural a partir das proibições impostas sob a perspectiva dos princípios religiosos; as punições rigorosas e as marcas profundas deixadas pelas práticas abusivas e autoritárias. Igualmente, menciona as formas de resistências, as lutas travadas para se libertar dos domínios dos homens poderosos e rústicos, que se valiam de seus poderes para dominar e fazer fortuna entre sofrimento, suor e sangue dos Ticuna. No ínterim do capítulo, o *Eware* tem um lugar de realce, porque é considerado – em todos os aspectos – como um santuário cultural de referências de onde o povo *Magüta* é originário, conforme rege as tradições desse povo.

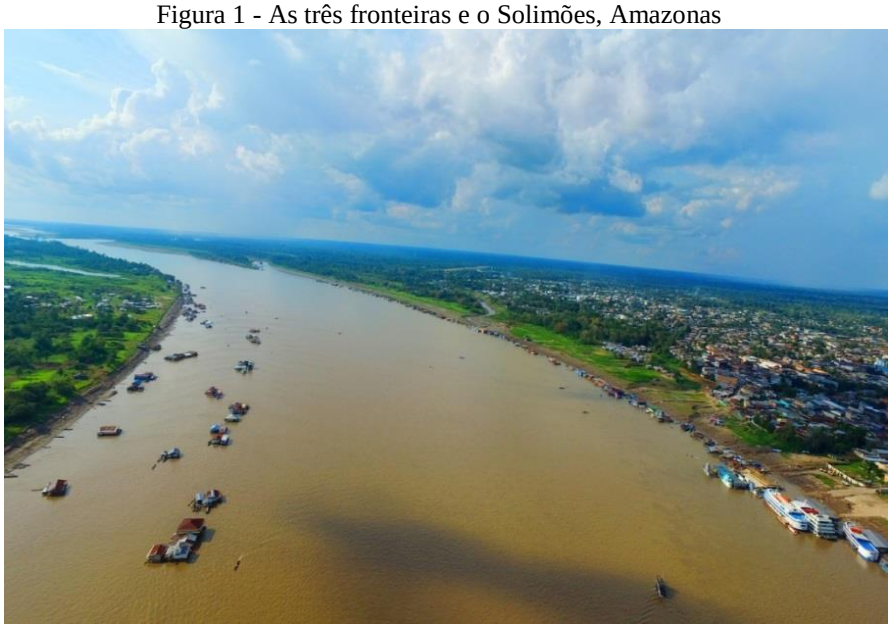
No capítulo V se formula um diálogo com os sujeitos sociais sobre os processos e as formas religiosas e culturais do Alto Solimões e de Vendaval paralelas às práticas dos patrões. Os donos da propriedade e dos seringais implantaram o messianismo no local com o propósito

de evangelização com fins de controle social. Ainda sobre a religiosidade, consta o trabalho da igreja indígena, que vem efetivando e conduzindo uma nova maneira de introduzir os aspectos religiosos e fazer a evangelização na perspectiva do pensamento e valor cultural indígena. Portanto, visa fortalecer os princípios que foram negados, no decorrer dos tempos, pelas doutrinas implantadas nas comunidades indígenas no Alto Solimões.

Posteriormente, há as considerações finais, que nomeio como a *sincronia do rito final*. Nela se faz uma abordagem geral em torno do que foi investigado. Foi um grande desafio experienciar e promover este estudo sobre o povo originário Ticuna nos diversos contextos, pelos quais se articulou as vozes e os ecos da floresta, da terra e do *Eware*: da epifania do mistério às pujanças do ritual Ticuna. Espera-se que o leitor deste trabalho adquira um olhar integral do universo cultural mítico e vivencial no cenário amazônico e transfronteiriço.

1. CAPÍTULO I - OS TICUNA NA TRÍPLICE FRONTEIRA: CENÁRIO MULTICULTURAL

Figura 1 - As três fronteiras e o Solimões, Amazonas



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Contextualiza-se neste capítulo a Tríplice Fronteira amazônica de forma que possa conceber, visualizar e entender: a consolidação das três fronteiras nacionais; como os centros urbanos que compõe esse limite internacional foram vinculados e de que forma agregaram o originário povo Ticuna; e como esses ambientes integraram esses sujeitos no que concerne ao campo das diversidades, do dinamismo cultural e social no contexto transfronteiriço. Ainda, destacam-se as vivências desse povo e as inter-relações nos espaços do Alto Solimões e das fronteiras amazônicas (colombiana e peruana).

Igualmente, apresenta-se de que forma os ritmos das relações sociais mudaram em decorrência da pandemia, quando o novo Coronavírus (Covid-19) entrou no Brasil, trazido ao Estado do Amazonas, e cruzou o Alto Solimões e toda a Tríplice Fronteira. Mudou a rotina e o fluxo das pessoas em lugares públicos, além das ocorrências diárias de contaminação e óbitos, o que deixava a população em estado de alerta, inquieta, frustrada e com medo. A quarentena amazônica, na imensidão do Solimões e no espaço da fronteira, se tornou prioritária, seguida do isolamento social. Eram muitas situações adversas e grandes aflições na vida das pessoas; os clamores e os apelos eram direcionados a todos os seres do universo. A floresta se tornou o laboratório medicinal, o refúgio e a esperança na coleta das plantas com processos ativos medicinais, as quais eram utilizadas na prevenção do contágio e no tratamento da doença do povo originário.

1.1 Fronteiras Nacionais entre Brasil, Colômbia e Peru: contexto fronteiriço

A Tríplice Fronteira internacional é formada pelos países Brasil, Colômbia e Peru; encontra-se localizada na Amazônia do continente sul-americano. É composta por uma população heterogênea de diferentes nacionalidades e variados povos originários, que desempenham papéis relevantes, dando à região um caráter multiétnico. Assim, a região constitui espaço de maior fluxo e diversidade sociocultural.

Nas regiões fronteiriças entre países, os espaços multiétnicos e pluriculturais confluem dinâmicas políticas e sociais de caráter local, regional, nacional e transnacional, constituindo cenários privilegiados para estudar as relações entre povos indígenas e Estados Nacionais. Desse modo, permite-se comparar de maneira apurada o caráter destas relações de um e outro lado do limite internacional que define territorialmente os estados (LÓPEZ GARCÉS, 2011).

Nos escritos deste trabalho sobre os Ticuna, é pertinente lançar olhares sobre a fronteira amazônica e apresentar uma breve contextualização para que haja a compreensão de como ocorreu, fixou e permaneceu a consolidação das três fronteiras nacionais que fazem parte do triângulo amazônico: Brasil, Colômbia e Peru, como consta na figura 2, bem como de que modo as cidades de distintos centros urbanos foram acrescentadas a esse limite internacional.

Figura 2 - Tríplice Fronteira internacional



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Dessa forma, compondo a população e o território do povo Ticuna, uma vez que essa população originária está espalhada e dividida por toda extensão da Tríplice Fronteira entre: Brasil, em munícipios que fazem parte da Mesorregião do Alto Solimões; na Colômbia, entre

as cidades de Leticia, *Puerto Nariño* e *Taparacá*; e no Peru, entre Loreto, *Maynas*, província de *Ramón Castillo* e Distrito de Yavari.

Quadro 1 - População Ticuna na Tríplice Fronteira

Distribuição da população Ticuna na Tríplice Fronteira: Brasil Colômbia e Peru		
Brasil	Colômbia	Peru
46.045	9.674	1.787
Municípios que compõem a Mesorregião do Alto Solimões - Região Fronteiriça		
Ticuna	Tabatinga	17.796
	Benjamin Constant	12.767
	São Paulo de Olivença	15.167
	Santo Antônio do Içá	4.216
	Amaturá	3.780
	Jutaí	400
	Fonte Boa	274
	Tonantins	822

Fonte: SIASI-DSEI-ARS, 2021 (adaptado pela autora).

O povo originário Ticuna, apesar de estar em espaços geográficos, sociais e políticos diferentes, compartilha elementos como: aspectos culturais, as experiências, as relações cósmicas, os mitos[3], os ritos e outros princípios. Ainda que eles constituam o maior grupo existente nessas três fronteiras amazônicas, cada coletivo se organiza socialmente com características únicas. O cientista social colombiano Carlos Zárate Botía (2008) se refere às características dos indígenas que vivem na Tríplice Fronteira da seguinte forma: “em lugar de uma referência a um território, os Ticuna estariam mais ligados a um sistema de relações e intercâmbio. Essa ausência também se explicaria por seu caráter seminômade e sua reconhecida dinâmica de mobilidade durante os séculos precedentes” (BOTÍA, 2008, p. 327).

Os referidos países fronteiriços têm longa trajetória histórica interligada ao advento das grandes navegações, o que lhes possibilitou conquistar novos territórios. Os rios eram grandes aliados e condutores que, por intermédio de suas extensas estradas de água, permitiam que os desbravadores, conquistadores, colonizadores e aventureiros transitassem com mais facilidade. Esses trajetos eram motivados por interesses: os particulares em detrimento à ocupação das terras (como se não houvesse donos), culminando com os interesses sobre os aspectos econômicos; e os políticos, que eram disputados entre nações por espaço e poder nesse território.

Nesse contexto vários acontecimentos importantes se delinearam no âmbito da sociedade. O século XIX, por exemplo, trouxe para a região amazônica um marco notável em

[3] Narrativa simbólica transmitida de geração em geração considerada verdadeira ou autêntica dentro de um grupo. Na concepção Ticuna é traduzida como história antiga ou sabedoria dos velhos.

razão de uma economia motivada e impulsionada pela extração da borracha, a qual contribuiu com o desenvolvimento industrial das metrópoles europeias. Sobre esse processo histórico amazônico, Djalma Batista (2007, p. 172) ressalta: "esse ciclo constituiu de qualquer maneira, numa grande transformação na vida da Amazônia brasileira, em todos os sentidos, representando como segurança o nosso capítulo de grandeza e de miséria".

Menciona-se esse episódio marcante da economia extrativista porque a região do Alto Solimões, a extremo oeste do Amazonas, não passou despercebida a esse processo que alavancou e impulsionou os Estados Nacionais a consolidar o cenário trifronteiriço. Com a economia extrativista, a riqueza era direcionada a uma parcela dos não indígenas, identificados por patrões. Esses se fixaram entre os indígenas, na sua maioria Ticuna, apossando-se de grande parte das propriedades produtivas nas áreas ribeirinhas do Alto Solimões. Por conseguinte, tornaram-se proprietários das terras e donos dos seringais.

Na última década do século XIX, foram escravizados por comerciantes e aventureiros, vindos do interior do Ceará, os "patrões" seringalistas. Esses destruíram as suas malocas tradicionais e os puseram a produzir borracha, instituindo um modo de dominação marcada por extrema violência e por um poder pessoal praticamente sem limites. As terras que antes habitavam foram transformadas em títulos dominiais e licenças de posse e exploração, concedidos pelas Câmaras Municipais. Os indígenas passaram a viver nelas como "agregados" e "fregueses" dos seringalistas, sendo chamados pelos regionais como "caboclos" (INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL, 2014, p. 19).

Os seringalistas mantiveram a monopolização do comércio e da comercialização. Implantaram as formas de trabalho e conduziram, sob regime opressor, atormentadas práticas de submissão. Nesses contextos, encontravam-se os Ticuna do lado brasileiro (das áreas ribeirinhas), que foram os mais atingidos por estarem no cenário e, também, por fazerem parte dele ao serem trazidos às propriedades dos patrões. Dessa forma, ocorreu a dissolução de suas malocas clânicas e foram submetidos – sem opção de escolha – às dinâmicas dos seringais. Por exemplo, em Vendaval (local da pesquisa, dentro da área de fronteira), os patrões seringalistas tinham o domínio dos Ticuna e os obrigavam a laborar em suas propriedades na agricultura, na pecuária e nos seringais[4]. O ofício era desumano e as relações de poder e dominações constituíam problemas sérios e conflituosos, o que perdurou por muito tempo nessa região de fronteira (assunto que será detalhado no capítulo IV).

[4] Ver Curt Nimuendaju (1952), Roberto Cardoso de Oliveira (1978) e João Pacheco de Oliveira (1988).

Simultaneamente, aconteciam os tratados e acordos, como o caso da consolidação das fronteiras nacionais. Por parte do Brasil, a fronteira logo ficou definida, mas entre Colômbia e Peru demorou bastante, arrastando-se até o século XX, quando os limites geográficos e políticos foram finalmente estabelecidos. Isto se deve ao "conflito colombo-peruano", guerra com Peru e o conflito com Leticia, motivado pelos peruanos: o território de *Putumayo-Caquetá* (denominação da região amazônica na Colômbia) foi alvo de disputas diplomáticas por direitos de posse com o Peru em razão da economia ascendente do ciclo da borracha na região, o que exigia uma definição de direito e pertencimento da área de exploração. Tal enfrentamento afetou a população indígena Ticuna estabelecida na região do trapézio amazônico, espaço disputado.

Entre negociações, conflitos e combinações, os tratados da fronteira foram instituídos e definidos. Portanto, as extensões de ocupação foram determinadas entre países: entre Brasil e Colômbia os limites ocuparam 1.644 km de extensão e os tratados foram o de Bogotá ou Vásquez Cobo-Martins (1907) e García Ortiz-Mangabeira (1928); o limite Colômbia e Peru teve ocupação de 1.626 km de extensão de fronteira, com o Tratado de Limites ou Tratado Lozano-*Salomón* (1922, ratificado em 1934); os limites entre Brasil e Peru ocuparam extensão de 2.995km e o tratado foi Tratado de Limites, navegação e comércio (1851). Isso consta nos escritos de Neto (2010 *apud* LACERDA, 2019, p. 15) nos seguintes termos:

> A fronteira entre Brasil e Colômbia soma 1.644 quilômetros de extensão, dos quais 320 quilômetros se estendem pela porção oriental do Departamento do Amazonas, Colômbia, através dos Corregimentos de Pedrera e Tarapacá, e pelos Municípios de Leticia e Puerto Nariño. A fronteira entre o Brasil e Peru compreende 2.995 km localizados a leste do Departamento de Loreto, abrangendo as províncias de Ramón Castillo (Distrito de Javari) e Requena (Distritos de Yaquerana e Alto Tapiche). A fronteira entre Colômbia e Peru, por sua vez, se estende por 1.626 quilômetros, localizados ao norte de Loreto, contemplando as Províncias de Maynas (Distrito de Clavero e Putumayo) e Ramón Castilla, pelo lado do Peru e, pelo lado da Colômbia, os Municípios de Leticia, Puerto Nariño e os Corregimentos de Puerto Arica, San Rafael e Puerto Alegria.

Nesse cenário, os Estados Nacionais seriam assumidos pelas localidades que ficavam à margem do limite internacional, nesse caso intermediada como ponto de convergência as cidades de Tabatinga (Brasil), Leticia (Colômbia) e o distrito de Santa Rosa (Peru), conforme figura 3. Frente a essas cidades há uma confluência do rio *Marañon*/Solimões. Sobre os municípios que compõe o limite internacional: "não se pode pensar na história do povo como Leticia colombiana sem pensar simultaneamente em Tabatinga brasileira e na população de Santa Rosa, ilha peruana do Amazonas, todas formando uma sub-região transnacional" (BOTÍA, 2015, p. 445).

Figura 3 - Tríplice Fronteira: Tabatinga, Leticia e Santa Rosa



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Historicamente, a denominação de Colômbia foi atribuída em homenagem ao descobridor do continente americano e, por esse motivo, o termo significa terra de Cristóvão Colombo, dado por Francisco de Miranda para nomear e homenagear o Novo Mundo. Sua capital, Bogotá, foi fundada em 1538. Na Tríplice Fronteira, a Colômbia é integrada ao regime de República Presidencial Democrática Representativa, firmada na Constituição colombiana de 1991. Neste sentido, Nazaré Corrêa da Silva, professora da Universidade do Estado do Amazonas e autora da obra Órfão das Letras no Contexto amazônico, complementa:

> A independência colombiana foi proclamada em 20 de julho de 1810, mas a sua consolidação só ocorreu com Simon Bolívar, após campanha memorável iniciada em 1819, até o reconhecimento da sua total autonomia, em 7 de julho daquele ano. Bolívar foi eleito o primeiro presidente, tendo como vice Francisco de Paula Santander. Bogotá foi escolhida a capital do país (SILVA, 2018, p. 41).

Na representatividade dos Estados Nacionais no cenário fronteiriço, está a cidade de Leticia no lado colombiano, a capital do departamento do Amazonas. Fundada em 25 de abril de 1867, possui, aproximadamente, 41 mil habitantes (identificados por "leticianos"). Localizada no Trapézio Amazônico[5], ao sudoeste e à esquerda do Amazonas, está situada a 1.700 km do centro urbano de Manaus, capital do Amazonas, e a 1.140 km de Bogotá, capital colombiana.

[5] O vocábulo refere-se à denominação dada à região que engloba o ponto de interseção das fronteiras entre Brasil, Peru e Colômbia, e os territórios adjacentes em um raio de, aproximadamente, sessenta quilômetros desses três países. Abrange, assim, parte do Departamento colombiano do Amazonas, Departamento peruano de Loreto e o estado brasileiro do Amazonas.

Leticia, dada sua localização geográfica, é interligada à Tabatinga (Brasil) por uma fronteira “seca”, onde transitam os povos de diferentes nacionalidades. Assim, compartilha uma linha terrestre e difusa com a cidade brasileira. A única demarcação entre Brasil e Colômbia, nesse caso, é uma rua que estabelece um limite jurídico e geopolítico entre os dois. O fluxo entre os países é livre e não oferece empecilho ao trânsito das populações vizinhas, a não ser por esporádicas ações de vigilância e segurança pública exercidas pelos órgãos de competência (LACERDA, 2019).

Há um limite que divide Tabatinga e Leticia, o marco divisório que permite a demarcação territorial e onde estão fincadas as três bandeiras (brasileira, colombiana e peruana), conforme se observa na figura 04.

Figura 4 - Tríplice Fronteira representada pelas bandeiras de cada país



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Quanto à representatividade dos Estados Nacionais, no lado peruano está Santa Rosa. A ilha de Santa Rosa (figura 5) pertence administrativamente como distrito do Peru, o qual apresenta uma configuração geográfica diversificada. Peru é um país com uma República Presidencialista Democrática, dividida em vinte e cinco regiões. Tem uma população de origem multiétnica e possui alto grau de mestiçagem, incluindo ameríndios, europeus, africanos e asiáticos.

O distrito de Santa Rosa, com 4.000 mil habitantes, foi fundado em 30 de agosto de 1974 e está localizada no distrito de Yavari, na província de *Ramón Castillo*, circunscrita ao

departamento de Loreto[6]. A ilha se originou mediante um fenômeno natural que destruiu a comunidade de *San Juan de Ramón Castillo*. Quando as famílias residentes nessa localidade migraram, levaram com eles a estátua da gruta de Santa Rosa, padroeira da polícia, da municipalidade, das escolas e das igrejas. Pelo fato disso ter ocorrido no mês de agosto, quando são realizadas as homenagens à santa, deu-se o nome de Santa Rosa à comunidade (LACERDA, 2019).

Figura 5 - Vista aérea da Ilha de Santa Rosa, Peru



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Nas margens do rio, em Santa Rosa, há comércios que funcionam nos flutuantes em frente, na confluência com Tabatinga e Leticia. As limitações geográficas entre Brasil e Peru ocorrem, também, através do rio Solimões/Amazonas. Pelas proximidades é possível atravessar de Tabatinga e Leticia para Santa Rosa rapidamente (entre cinco a dez minutos) de lancha baleeira ou peque-peque[7].

O lado brasileiro é representado pela cidade de Tabatinga, outrora considerada a capital do Alto Solimões. Possui 61 mil moradores e divide-se em dois centros urbanos: um chamado de Tabatinga, onde residem os militares e suas famílias; e outro denominado Marco-Divisório, habitado pela população civil. É proveniente de um povoado constituído nos arredores do Forte de São Francisco de Xavier (instalado no ano de 1776 pelo Major português Domingos Franco), primeiro marco da presença luso-brasileira nessa região e origem da atual cidade de Tabatinga. Ela era integrada a São Paulo de Olivença (1891) e pertenceu, administrativamente como zona

[6] Departamento peruano fundado em 1866. Compõe a Tríplice Fronteira internacional com Brasil e Colômbia.
[7] Barco de pequeno porte, tipo canoa, adaptado para motores rabetas. É utilizado pelos os ribeirinhos indígenas e não indígenas como meio de transporte fluvial nos rios amazônicos.

distrital, a Benjamin Constant de 1938 até dezembro de 1981. No entanto, foi desmembrada, ganhou a emancipação e se tornou município autônomo em 1º de fevereiro de 1983.

O termo Tabatinga vem de origem indígena, especificamente da língua Omágua, que foram os primitivos que habitaram essa região. "A língua Omágua/Kambeba é classificada como pertencente ao tronco Tupi, filiada como membro da família linguística Tupi-Guarani" (SANTOS, YONARA. 2015, p. 33). Na toponímia local, deu-se esse nome (Tabatinga), inicialmente, ao forte erigido na divisa do Grão-Pará com o vice-reinado do Peru e, posteriormente, ao Brasil com as repúblicas da Colômbia e Peru. Para dar ênfase à sua originalidade, Ferrarini (2013, p. 19) diz que "a raiz do termo TABATINGA é TAUA. Originalmente tauatinga, e para melhor fonética em português, tabatinga. TAUA vem do tupi que significa terra, barro e TINGA é branco, claro. Daí, Tabatinga ser *barro branco*. Tabatinga, o barro branco, caracteriza, também, determinado lugar".

A referida cidade fica posicionada: ao extremo oeste do estado do Amazonas; à margem esquerda do rio Solimões, na Mesorregião do Alto Solimões; no meio da selva amazônica, banhada pelo Solimões. Tal posição facilita o acesso ao rio Içá, o rio Japurá e vários de seus afluentes (como Apapóris, Traíra, Puretê, Puruê e Cunha). Esses rios e afluentes são de grandes proporções, porém, são as vias que permitem a locomoção das pessoas nesses espaços fronteiriços. Há possibilidade de deslocamento dessa região para outras. Pode-se utilizar barco, expresso (lancha) ou aeronave. Tabatinga está a uma distância de 1.105 km em linha reta de Manaus ou 1.607 km por via fluvial. De barco ou navio, leva-se quatro dias na ida (descendo o rio) e de cinco a sete dias no retorno (subindo o rio, mas depende do tempo em os barcos ficam nos portos intermediários); com lancha o deslocamento tem duração de um dia e meio na ida e na vinda, podendo variar as sequências das chegadas ao porto fluvial entre um expresso e outro.

Tabatinga e Leticia (figura 6) são interdependentes, em razão de suas populações e espaços são consideradas cidades gêmeas. Essas cidades são unidas por uma fronteira situada na interseção das três divisas na região do Alto Solimões, encravadas praticamente no centro da floresta amazônica sul-americana (EUZÉBIO, 2011).

Ambas são originárias de processos de colonização militar, que procuravam afirmar a soberania nacional e estabelecer os limites territoriais de Brasil, Peru e Colômbia. Ainda, essas localidades compartilham suas vivências e experiências socioculturais, destacando-se no Alto Solimões e na Tríplice Fronteira.

Figura 6 - Vista área de Tabatinga e Leticia, cidades gêmeas



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Essas cidades são as maiores do Trapézio Amazônico. O acesso mais frequente entre elas é pelas Avenidas da Amizade (Brasil) ou *Calle de la Amistad* (Colômbia), como se observa na figura 7. A abrangência de tal acesso entre os dois centros urbanos similares é pelo fato de sua ampla extensão; tem início no Aeroporto Internacional de Tabatinga e segue por dentro da cidade de Leticia, onde passa a ser chamada de Avenida Internacional da Colômbia, a qual é muito transitada por pessoas (indígenas e não indígenas) de diversas nacionalidades. Os laços interétnicos se constituem e se fortalecem nesses espaços fronteiriços.

Figura 7 - Interligação da fronteira terrestre entre Tabatinga (BR) e Leticia (CO)



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Ao falar historicamente das cidades que foram integradas e fazem parte da margem do limite internacional (Tabatinga, Leticia e Santa Rosa), destaca-se a representatividade das fronteiras amazônicas entre Brasil, Colômbia e Peru. Convêm evidenciar o quanto os limites consolidados impactaram nos grupos originários dessa região, dentre eles os Ticuna, uma vez que o processo foi desenvolvido em seu território. As situações decorrentes do estabelecimento de demarcações entre as fronteiras levaram muitas famílias indígenas a migrarem para os igarapés – dentro da floresta – em terras altas em busca de refúgio. Os Ticuna eram afetados e espremidos nos lados de seu continente. Em detrimento a isto, eram levados a se deslocar por motivo de grandes lutas, competições territoriais e práticas exploratórias em seus territórios. Um cenário ameaçador para todas as populações indígenas, como enfatiza López Garcés (2014, p. 92): "o processo de formação de fronteiras por ter se desenvolvido em território ocupado pelo Tikuna entre outros povos, sem dúvida alguma impactou esta população em diversos sentidos; gerou deslocamentos forçados dos grupos".

Além da mobilidade socioespacial, os Ticuna enfrentaram inúmeros problemas relacionados aos aspectos socioculturais, resultando em uma divisão simbólica de seus territórios em divisas internacionais, o que os inseriu em novos e diferentes processos socioculturais junto as características ideológicas impostas. Sobre esses processos, López Garcés (2014) define como "brasilidade", "peruanidade" e "colombianidade" dos povos indígenas, com novas expressões de identificação promovida pelos Estados-Nação. Essas questões estão "vinculadas a ideia da 'nação" enquanto motor da modernização, que garante um lugar no novo sistema mundial, precisamente no momento em que a globalização conduz a um hesitante desfecho da fase do Estado-nação da modernidade capitalista" (HALL, 2003, p. 58).

Essas condições são instituídas à população indígena há bastante tempo. Salienta-se as transformações socioculturais vivenciadas pelo povo Ticuna desde o século XVI, quando se depararam com a invasão europeia. Essa impôs a catequização cristã e impactou na diversidade originária, como na língua, na dança, na indumentária, no canto, nas pinturas corporais e faciais, nas bebidas tradicionais e outros. Apesar das resistências, houve muitas interferências no modo de vida da população Ticuna, enfraquecendo e transformando seus processos culturais. Contudo, a consolidação das fronteiras nacionais trouxe o progresso expansionista econômico e social para as localidades que ficam à margem do limite internacional formado pela Tríplice Fronteira.

A comunidade de Vendaval (local da pesquisa) está estabelecida dentro da Tríplice Fronteira, no lado brasileiro. Com a constituição da Tríplice Fronteira, os Ticuna de Vendaval

e de outros aldeamentos tiveram impactos na divisão política do território cultural mítico, o *Eware*, que ficou entre a confluência das fronteiras políticas (Brasil, Colômbia e Peru). Dessa forma, compartilham o território geográfico (cada um usufrui o lado de seu território) e cultural (de onde advém a descendência originária ancestral). Nesse sentido, houve avanço, porque "essas comunidades não estão emparedadas em uma tradição imutável" (HALL, 2003, p. 66).

Os grupos passaram a compartilhar não apenas os espaços territoriais, mas os processos culturais e tradições, mantendo com mais frequência as relações interétnicas. Os sujeitos sociais da comunidade ribeirinha e indígena de Vendaval transitam e mantêm essas relações interétnicas, compartilhando processos socioculturais e outros nesse espaço fronteiriço, conforme apontamento no texto sequencial.

1.2 Vivências Ticuna: inter-relações e dinâmicas culturais na Tríplice Fronteira

Os Ticuna são uma das maiores populações originárias do Brasil. Concentram-se próximos aos centros urbanos amazônicos da mesorregião, onde estão localizadas as terras indígenas, as quais estão distribuídas nas margens do rio Solimões e seus afluentes. O grupo originário brasileiro soma-se com os da fronteira nacional, bem como às diversidades culturais e sociais que transcende a divisa Brasil, Colômbia e Peru. Nessas três nações autônomas, o rio ganha três denominações diferentes: rio Solimões no Brasil, rio Amazonas na Colômbia e rio *Marañon* no Peru.

O termo Solimões foi definido e dado pelos portugueses em continuidade ao rio *Marañon*, o qual os colombianos chamaram de Amazonas e que derivou de *Soriman* (nome dado a um povo originário da região). Como afirma Souza (1873 *apud* FERRARINI, 2013, p. 21) "o nome do rio foi dado por causa dos índios Sorimões". Ainda, atribuiu-se a eles o significado do vocábulo como "rio dos venenos", dito assim por Charles Marie de La Condamine (1944), pois esse povo originário usava flechas envenenadas nos ataques aos inimigos, nas pescarias e nas caçadas.

As veredas de águas por onde transcursam o rio Solimões permitem aos Ticuna e outros povos das proximidades (das áreas ribeirinhas e das cidades da mesorregião) transitar nesses espaços, bem como vivenciar as inter-relações e as dinâmicas socioculturais nessa região transfronteiriça. Portanto, os cenários do Alto Solimões e da fronteira internacional são privilegiados por grandes fluxos de mobilidade, sociabilidade e intercâmbio de pessoas que circulam livremente nesses ambientes, relacionando-se com outros grupos sociais e étnicos além do seu. O Ticuna Atos Vasques/*Wipatükü*, 49 anos e pertencente ao clã Onça, declara:

> *A minha família viveu aqui no Brasil até 1920, depois teve conflito interno entre eles aí foram embora pra comunidade indígena do Peru e ficou lá até 1945. Aliás, teve gente da família que permaneceu por lá, mesmo. Por tudo isso tenho família no Peru - em Bela Vista e no Erenê, comunidade indígena grande no Peru. Como parte do Peru é alagadiça, então fez comunidade ir pra longe do rio e dentro do igarapé. A maioria da minha família de lá, é do clã Japó, né, da família Nicanor tenho família da parte da minha vó do clã de Avaí também. Nosso parentesco ficou um pouco no Peru e também na Colômbia, e a gente ficou no Brasil* (*WIPATÜKÜ*, Atos, 2020, informação verbal).

Desse modo, os membros do coletivo originário interagem de várias formas, como a realização de transações comerciais e culturais, que acontecem com frequência nos espaços da fronteira e nos comércios locais. Quanto à moeda, lidam com: real brasileiro, peso colombiano, sole peruano, o dólar americano e euros (como demonstra a figura 8).

Figura 8 - Placa de propaganda de cambista em Leticia, Colômbia



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

Há um fluxo contínuo na circulação do dinheiro. Sabem lidar e costumam fazer o câmbio dos valores de memória. Quem apresenta maior dificuldade são os que possuem pouco conhecimento do universo letrado, porém sábios, pois eles entendem que se calcularem o câmbio um por um, não há perdas, por exemplo, se trocar cem reais a um por um, tal quantia daria cem mil pesos. Se o câmbio estiver a sete, cem reais equivalem a setenta mil pesos. Na troca perdem trinta reais, caso o dinheiro cambiado se trate de real para peso. Isto ocorre porque a moeda oriunda do país brasileiro tem a sua cotação em relação à moeda americana, o dólar. Quando o câmbio for de peso para real, recebem com maior valor (cem mil pesos trocados a oito equivalem a cento e vinte cinco reais). Com a cotação do dólar, o valor em peso ultrapassa o real. Quem ganha com essa cotação são os colombianos e os peruanos (comerciantes e

consumidores), porque buscam comprar os seus produtos nos comércios, lojas, feiras e supermercados do lado brasileiro. Assim, economizam e, ainda, compram produtos de boa qualidade com preço baixo. Os cambistas também lucram sempre na troca do dinheiro, principalmente com a circulação de diferentes moedas.

É frequente as pessoas fazerem o câmbio do dinheiro com os cambistas colombianos, peruanos e até brasileiros para realizar as suas comercializações. Atos/*Wipatükü* explica como acontece a utilização da moeda brasileira e colombiana na comunidade indígena do território peruano:

> *Na aldeia de Ticuna do Peru. Essa gente lá não gosta muito de utilizar o sole, porque tem pouca circulação e a maioria dos parentes Ticuna faz sua compra na Colômbia ou então aqui no Brasil. O real brasileiro tem muita influência na aldeia Ticuna no Peru, porque parente nosso vem fazer compra no Brasil ou compra com peso colombiano, porque no Brasil produto se torna muito mais barato e ainda mais quando cambia o peso colombiano pro real brasileiro* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

Ao considerar as dinâmicas culturais na Tríplice Fronteira, menciona-se que na região existe um grande conflito em torno do reconhecimento étnico, pois muitos indígenas estrangeiros instrumentalizam suas nacionalidades (peruana e colombiana) e solicitam ao órgão indigenista brasileiro o Registro Administrativo de Nascimento Indígena - RANI, que serve como indício de prova para retirar outros documentos, como a certidão de nascimento, tornando-se brasileiro e sujeito de direito (MEDEIROS, 2010). Nesse contexto, é comum que os Ticuna estrangeiros consigam emitir documentos brasileiros com anuência do órgão indigenista brasileiro, o qual regula e ampara os povos tradicionais.

Com a documentação legalizada, naturalizam-se brasileiros e passam a usufruir de direitos no país. O maior atrativo para que isso ocorra são os benefícios sociais – em saúde, educação, previdência e outros – assegurados pelo Estado, disponibilizados no Brasil aos povos indígenas e não indígenas dessa e de outras regiões. Acerca dessa situação, *Wipatükü* (2020) argumenta:

> *Muito peruano e até colombiano consegue se naturalizar brasileiro. Isso acontece porque no Peru e na Colômbia é muito precário a assistência social, a saúde, a educação tem custo lá. É por isso que tem parente Ticuna que vem (migra) pra cá pro Brasil, por causa de assistência e benefício que o Brasil oferece pra nós Ticuna brasileiro e pra outra gente também, né?* (informação verbal).

Portanto, grande parte do fluxo migratório dos povos indígenas que vivem na região da Tríplice Fronteira vem em direção ao Brasil em busca do "viver bem" ou bem-estar (*Welfare),*

que está associado a possibilidade de ter um território com usufruto coletivo, uma educação diferenciada e uma saúde subsidiada pelo Estado, bem como a aposentadoria destinada aos segurados especiais da Previdência Social, a qual beneficia os agricultores e pescadores (LÓPEZ GARCÉS, 2014).

Nesse espaço transfronteiriço é difícil fazer um controle rigoroso da entrada e saída das pessoas, porque muitos estrangeiros têm dupla nacionalidade, além das inter-relações entre os povos nos três países (Brasil, Colômbia e Peru). O Ticuna Olóvio Sampaio/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü*, de 55 anos e pertencente ao clã Saúva, inferiu comentários sobre as relações humanas de brasileiros com os peruanos e colombianos na área da fronteira, especificamente entre os Ticuna brasileiros e o não indígena, comparando, à sua forma, o comportamento das pessoas das três nacionalidades:

> *Aqui no fronteira, quando o brasileiro vai no casa do Ticuna põe desculpa pra entrar, a gente manda entrar e ele diz não. Pouco gente que entra e fica à vontade, mas outros não. O colombiano se aproxima de nós Ticuna mais que o brasileiro não indígena, conversa e trata a gente bem e com respeito, mas fica um pouco distante. Já o peruano indígena e não indígena é diferente, quando ele vai no casa da gente na comunidade, tem gesto de carinho com nós, é mais educado. Assim, das três nações, a gente Ticuna se sente melhor com os peruanos* (SAMPAIO, 2020, informação verbal).

Em relação a esses fatores, menciona-se a percepção e a opinião de *Wipatükü* (2020):

> *Nós Ticuna, a gente se identifica mais com o país dos peruanos, porque sempre valorizou de manter a cultura e de manter o pensamento tradicional. Na Colômbia, o Ticuna quer se tornar assim como o branco colombiano e nem quer ser mais Ticuna. Professores de lá já tentaram implantar uma ideia diferente, mas tem muita resistência, porque geração de agora não quer mais falar a sua própria língua, então, isso dificulta muito. No Peru não, desde cedo a criança já aprende a sua língua, a sua própria cultura e estão sempre se fortalecendo, por isso nós Ticuna brasileiro tem ligação forte com esse Ticuna Peruano* (informação verbal).

De acordo com as observações feitas, os peruanos indígenas são bem recebidos e acolhidos pelos Ticuna brasileiros, embora os peruanos não indígenas não sejam, muitas vezes, bem vistos nas comunidades indígenas do Brasil. Para exemplificar com precisão, apresenta-se o depoimento de Sampaio/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal): "*tem morador desse comunidade Ticuna que não quer que peruano não indígena fique lá! Expulsa mesmo, peruano de comunidade*". Para eles isto acontece porque os peruanos são acusados de levar algo ruim, como drogas – lícitas e ilícitas – e objetos não aceitos pelas lideranças das aldeias, o que, de acordo com sua visão, motiva a desunião entre os jovens da etnia.

Os peruanos têm uma prática popular entre eles e comum de identificar no espaço fronteiriço: muitos dos que entram na comunidade são vendedores ambulantes e o fazem como forma de sobrevivência. Em relação aos produtos que eles trazem para comercializar, não há muita clareza pela porção de bugigangas[8] que conduzem, tudo é em grande quantidade.

Alguns estudos e investigações mostraram que os Ticuna peruanos jovens se dedicam aos estudos e procuram conhecer suas histórias culturais e mitológicas, enquanto os mais velhos preservam a sua cultura e se empenham na agricultura. Sampaio/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü*, que cresceu e passou parte de sua vida no espaço peruano, esclarece como a agricultura dos indígenas no Peru está relacionada ao plantio de coca (*arbusto Erythroxylon*) dentro de seus territórios:

> *No lado peruano o governo permite a plantação de coca durante quatro anos e é por vez. Lá, cada família tem seu tempo de plantar. Esse aí mesmo de quatro anos. Pode plantar, mas é proibido consumir, isso pra qualquer pessoa. Depois fica proibido, mas tem família indígena que planta escondido mesmo. Além do plantio desse droga, planta também banana, macaxeira e outros produtos agrícolas* (SAMPAIO, 2020, informação verbal).

Os fatos que acontecem nas aldeias indígenas na região peruana também são indicados no depoimento de *Wipatükü* (2020):

> *A droga para plantio chegou na década de 80, isso nas comunidades Ticuna do Peru, eu digo isso porque a maioria é da minha família lá. Antigamente era só ponto de passagem ou de refinamento. Com o tempo vieram trazendo, descendo a sementes né e o indígena passou a fazer a sua própria plantação de coca e depois revende pra quem de fato refina. Agora já é feito a plantação e o refinamento nas aldeias mesmo. Isto é muito forte lá no Peru. A maioria dos que estão na aldeia trabalham na plantação de coca. Isso causa desmatamento ao redor da aldeia. Lá tem pouca mata virgem. Pra tentar implantar outra cultura, o governo está incentivando o povo Ticuna plantar outro produto agrícola isso pra desenvolver outro modelo de desenvolvimento social* (informação verbal).

Assim sendo, observa-se que as relações humanas acontecem, em determinado momento, de alguma forma dentro dos espaços indígenas. As terras indígenas são aquelas: habitadas por índios em caráter permanente, utilizadas para as atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais e necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988). É importante lembrar que a Constituição do Peru de 1993 assegurou aos povos indígenas o reconhecimento dos direitos às terras indígenas. Esse direito foi legitimado de forma coletiva às terras ocupadas por

[8] Quantidade de objeto ou quinquilharia sem qualidade e de pouco valor comercial.

indígenas, designadas de comunidades (Campesinas e Nativas). De igual forma, as comunidades indígenas desse grupo originário são demarcadas e legalizadas: por territórios indígenas na Constituição de 1988 do Brasil; e por resguardo na Constituição de 1991 da Colômbia. Cada país com as suas peculiaridades e especificidades, sejam individuais ou locais.

Portanto, atualmente os indígenas referidos neste estudo vivem em espaços oficialmente demarcados, mas para alcançar tais conquistas travaram lutas diárias para reconquistar o que lhes foi tirado e ainda continuam para o que almejam na atual realidade. Apesar de tudo que viveram, enfrentaram e perderam frente aos embates, constituem um grupo guerreiro e confiante, que traça estratégia para se firmar no território.

Cabe mencionar que é comum o deslocamento de alguns membros das comunidades para outras aldeias, pois os indígenas colombianos e peruanos convidam seus parentes de outras nacionalidades para seus territórios originários. Segundo *Wipatükü* (2020, informação verbal): "*nossa família do Peru e da Colômbia convida nós Ticuna do Brasil pra gente visitar lá, principalmente quando tem festa da moça nova, atividades religiosas da igreja ou em passeio mesmo, né. Isso acontece muito mesmo, a gente visitar nosso parente no Peru e na Colômbia*". No contexto das inter-relações, os Ticuna e outros grupos originários se tratam como "parentes"[9], mesmo que não seja da família e da mesma etnia. "A fronteira, por está em permanente mutação pode ser um fator de integração quando significa uma zona de interpenetração mútua permitindo estruturas sociais, culturais e políticas" (EUZÉBIO, 2011, p. 20).

Sobre a circulação entre os países, Atos/*Wipatükü* comenta o motivo e o contexto em que algumas famílias da etnia Ticuna saíram do país brasileiro e migraram para as terras indígenas do Peru:

> *Na época que teve fundação de comunidade indígena aqui da região do Alto Solimões por religiosos protestantes em 1952, teve brasileiro que saiu do Brasil pra morar no Peru, porque aqui a religião era protestante e se recusou em seguir. Teve família que nem voltou ficou por lá mesmo, só algum que voltou já tempo depois. Por causa desse fator do passado ficou esse parentesco distante no país estrangeiro. Em cada lugar tem pessoas de nosso parentesco, de nossa vida e parte da nossa ancestralidade* (VASQUES, 2020, informação verbal).

As relações culturais entre os grupos étnicos Ticuna da Tríplice Fronteira são muito intensas, como enfatiza Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü*:

[9] Tratar-se de "parente" significa que compartilham interesses comuns no sentido de direitos coletivos, histórias e lutas pela autonomia sociocultural.

> A *relação cultural é forte mesmo, aqui tem cultura não indígena brasileira, tem a cultura dos peruanos não indígenas colombiano. Eu vejo muito isso na festa da independência, ali é demonstrado a nacionalidade que eles têm, como se apresenta pro povo. E a gente Ticuna, que mora na fronteira, aprende e ganha muito conhecimento com eles também como povo deve mostrar a cultura* (SAMPAIO, 2020, informação verbal).

Ressalta-se que as dinâmicas relacionais e culturais são próximas nos três países. Há diferenciação em diversos pontos dos enredos mitológicos e no tempo histórico, mas há semelhança na forma de dialogar com o sagrado e o profano. O território mítico *Eware* – local de descendência dos Ticuna na ótica cultural – se encontra em diferente localização geográfica, variando de acordo com o país. No entanto, é compartilhado e tem a mesma finalidade cultural. Sobre o santuário tradicional, onde os indígenas foram pescados de acordo com a simbologia e significação mitológica, Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020) expressou:

> *O Eware é um lugar sagrado pra gente Ticuna brasileiro, pro peruano e pro colombiano. Cada um desse país fica com parte do Eware lá no seu território. No Peru, o deus do cultura deles lá é o Ipi, que reina a cultura. Eles foram pescados por Ipi mesmo. Lá a história é valorizada. O velho conta pra não se perder né, mas muitos já tem outra visão por causa do religião, igual no Brasil, mesmo* (informação verbal).

Ao abordar sobre os aspectos culturais da fronteira é importante destacar a relativa gênese da criação do mundo cultural ancestral sob a ótica da mitologia. Verificam-se pontos que convergem e divergem entre as narrativas de procedência ancestral do grupo originário brasileiro e dos estrangeiros (colombianos e peruanos) da Tríplice Fronteira. Os mitos estão presentes nos diferentes países, segundo as tradições culturais. Nas histórias das mitologias relacionadas à criação do referido coletivo – seja no Brasil, na Colômbia ou no Peru – se busca demonstrar o simbolismo do ser Ticuna amazônico em contextos diversos.

Na tradição cultural, o mundo Ticuna colombiano começou a ser projetado a partir do ser imortal caracterizado de *Mowíchina*, que criou *Ngutapa* (o primeiro ser imortal, o pai). Para melhor compreensão sobre isto, Rosa (2015, p. 89) explicita:

> Naquele tempo, dizem que não se conhecia o intercurso sexual para procriar. Contam que do vapor d'água surgiu *Mowíchina*, um demiurgo, caracterizado como "um homem bonito, forte". Então ele surgiu para a sua "parenta" Ta'é[10], "uma mulher forte como ele". Do vapor d'água *Mowíchina* cria o mundo e todos os seres viventes desse tempo [...] sempre que se avista a neblina sobre o rio, "é ele (*Mowíchina*) renovando o mundo".

[10] *Ta'e* era uma mulher guerreira, uma espécie de "divindade" que se fez presente no mundo mítico dos imortais na terra *Magüta*.

O território brasileiro foi delineado a partir de *Ngutapa* no prisma cultural, que protagonizou a origem dos imortais: dois homens e duas mulheres com grandes poderes. Os homens foram responsáveis pela origem da formação da humanidade *Magüta* na terra e as mulheres pela educação e ensinamentos artísticos femininos. No Peru, *Ipi* foi o responsável pelo surgimento dos indígenas e parte de outros povos da Terra.

Para essas discussões é oportuno aludir o linguista Ticuna Angarita, de nacionalidade colombiana. Nos seus escritos é assegurado, à luz da mitologia, que da massa atmosférica foi criado o território Ticuna (ANGARITA, 2013). A fim de reafirmar a passagem do mito e suas epifanias, considera-se:

> No princípio não existia mundo. Tudo era nublado, estava escuro. Não existia o firmamento e nem solo. Eram somente bruma e neblina o que permaneceu por muito tempo nesse estado. Entre a atmosfera existia um ser "imortal", o criador dos seres imortais, entre eles criou primeiro *Ipi*, que era hiperativo, por manifestar este comportamento chamou *Ipi*. Da nuvem e do vapor da água *Mowíchina* criou a terra e os imortais (ANGARITA, 2013, p. 31).

Salienta-se o mundo das cosmovisões e como o universo foi criado, tornando-se referência de passagem tanto para os infernos subterrâneos quanto às regiões celestiais. Esse é o sistema simbólico das sociedades tradicionais, do qual derivam as imagens cosmológicas, os mitos e as concepções religiosas nas mais diversas culturas. Os pilares, as montanhas sagradas, as árvores da vida e as escadas cósmicas são representações do *Axis Mundi*, em torno das quais o universo se organiza. O centro do mundo é apontado em contextos diversos, sendo para: os judeus, o monte Tabor; os gregos, o Olimpo; os hindus, o monte Meru; os germânicos, o Himinghjor; os iranianos, o Haraberezaiti; os islamitas, a Kaaba; os cristãos, Jerusalém. Todos são passagens verticais para outras dimensões e se situam no centro do mundo dessas cosmovisões (GOMES, 2017).

Com base na mitologia, é importante enfatizar e apresentar os tipos de feiticeiros (pajés[11]), os quais assumem o protagonismo do mundo espiritual. De acordo com a referida perspectiva, existem as tipologias de feiticeiros com diferentes graus de conhecimentos, funções e especialidades, uma vez que existem os consagrados e os aprendizes. *Ngietaecü*[12], aquele que realiza as atividades espirituais com a boca; *Ngowae'cü*[13], espiritualmente come carne humana; *yu'ücü* ou *Yuucü*[14], tem o poder do mal da morte, é aquele que mata e, por isso,

[11] Expressão que faz referência ao xamã, conhecido assim por diversos povos. Contudo, os Ticuna não utilizam o termo xamã, mas pajé, feiticeiro ou mágico.
[12] É aquele que suga e retira o feitiço.
[13] Composição do termo: *Ngo'* (comer ele), *wae'* (querer) e *cü* (ele).
[14] Composição do termo: *Yuu* (espírito que conheço do pajé, que pode ser da morte) e *cü* (ele).

é chamado de pai da morte; *Naĩnecü*[15], sabe identificar as doenças nas pessoas e de onde elas vêm; *Yumüêcü*[16], cura os doentes por intermédio da oração e remédio tradicional.

Existe um lugar consagrado específico, onde os pajés aprendem seus ofícios de curandeiros, o qual é identificado por *Wai'a*. *Wipatükü* (2020, informação verbal) argumenta: "*é um local considerado como escola de feitiçaria onde se concentra todo aquele pajé-feiticeiro perigoso e respeitado no mundo espiritual*". Os feiticeiros/pajés buscam *Wai'a* para fortalecer as suas práticas e, assim, adquirir forças e proteção para controlar as ações dos seres da sobrenaturalidade. Segundo o grupo, fica localizado dentro de um igarapé na Colômbia, espaço de referências espirituais de magia dos Ticuna feiticeiros. Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal) afirma: "*o Wai'a, é local de feiticeiro, fica no Jacurapá, lá no Colômbia, e vive parentesco clânico e familiar nosso. Lá os feiticeiros dos três países aprende mesmo fazer pajelança do bem e do mal*".

Há mistérios que envolvem esse lugar, a qual acontece quando os feiticeiros estão em processo de aprendizado de suas práticas de feitiçarias e se dirigem a *Wai'a*. Ao adentrar no local, são recebidos com o *pajuaru* do mundo espiritual, que vem recheado de *Ngo'o* da floresta e do mundo obscuro. No trecho do mito, Matarezio Filho (2019a) aponta *Wai'a* como área de refúgio de quem pratica ações perversas.

> O mito conta a história de um caçador que mata suas esposas depois de elas terem quebrado seu pote com curare (veneno). Depois disso o caçador foge para o *Wai'a* e, quando ele dá uma festa, seus cunhados aparecem para vingar a morte das irmãs. Pelo desenrolar do mito, o *Waia* também é um lugar onde feiticeiro e outras pessoas, como o homem que matou as esposas, vão se refugiar, para escaparem de atos vingativos (MATAREZIO FILHO, 2019a, p. 222).

Sobre o referido local, o Ticuna Raimundo Bitencourt*/Meêtücü rü Meparacü*, de 61 anos e do clã Mutum, esclarece:

> *Waia é chamado pro pessoa que mora no centro da natureza. É nome também de lugar que se localiza no Colômbia, é um lugar sagrado espiritualmente. Fui pra lá trabalhar e quando cheguei lá, o patrão foi logo dizendo que a gente se cuidasse ali porque passava toda sexta-feira um espírito, mas ele não sabia explicar direito, mas comparou com o diabo. Quando foi na sexta-feira, eu fiquei até duas horas da madrugada esperando o espírito e não demorou muito, ouvi o grito longe e vindo na direção da gente. Aí quando chegou aonde nós estava, aquele grito, penetrou no nosso corpo. Uma coisa estranha, a voz penetra. Aí o patrão disse "todo mundo tem que virar de barriga pra baixo debaixo do mosquiteiro pra não penetrar no coração", porque senão, eu não estava contando pra ti* (BITENCOURT, 2021, informação verbal).

[15] Composição do termo: *Naĩne* (corpo esquentado por causa do espírito que ele tem dentro do corpo) e *cü* (ele).
[16] Composição do termo: *yumüê* (orar) e *cü* (ele).

O certo é que o termo *Wai'a* refere-se a lugar e pessoa. Quando *Wai'a* se trata de pessoa (Ticuna), é aquele que vive na Terra baixa e alagadiça (as várzeas). Quando o sentido for de lugar, é onde estão os verdadeiros pajé/feiticeiros; local onde esses aprendem o ofício de pajelança. Essas compreensões são a partir de um olhar cultural, assim como há pontos de referências culturais distintos entre Brasil, Colômbia e Peru. Percebe-se que as vivências e as dinâmicas das relações são interligadas entre esses países fronteiriços, sejam nos aspectos culturais, econômicos, sociais, territoriais, geográficos espaciais ou cósmicos. Essas relações são compartilhadas, trocadas, experimentadas e vivenciadas pelos Ticuna na Tríplice Fronteira.

As inter-relações dos Ticuna no contexto fronteiriço ultrapassam a outros povos originários e aqui se mencionam alguns. No Brasil se formulam com os *Kokama, Kambeba, Kanamari, Witota, Kaixana e Miranha*. Ainda, somam os povos nativos (também brasileiros) que habitam as terras indígenas do Vale do Javari: *Marubo*, *Matsés* (*Mayoruna*), *Matis*, *Kulina*, *Kanamari, Korubo* e *Tyohom dyapa*, de recente contato. Na Colômbia são constituídos com os *Huitoto, Kokama* e *Yucuna*; e no Peru com os *Kokama, Aguaruna, Chayahuita, Matsés* e *Huitoto*. Assim, as relações são intensas e contínuas dentro da fronteira: "os Tikuna mantêm contato com outros povos indígenas como *Yagua*, *Kokama* e *Huitoto*, *Cambeba*, e *Kulina* e com os 'brancos' /*Kori*/ e mestiços que conformam a população rural e urbana nesta região de fronteiras" (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 25).

Nesse sentido, o Alto Solimões e a Tríplice Fronteira formam um território multicultural, onde os povos indígenas vivem em constante contato com outros coletivos. Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020) expressa como se sente nessa zona fronteiriça:

> *Eu sendo Ticuna, morar num lugar assim, com muito povo, abriu muito minha mente, eu aprendo é muita coisa nesse minha vivência aqui no fronteira. Eu aprendo com a entrada do estrangeiro na comunidade, como ele se relaciona tanto com nós Ticuna brasileiro com o não indígena estrangeiro, como eles tratam com os povos indígenas que também vive nessa fronteira, né, a fala do não indígena estrangeiro a gente também aprende, mesmo a se comunicar e a se relacionar* (informação verbal).

Nesse espaço social, os indígenas asseguram e destacam a sua cultura. Stuart Hall (2003, p. 44) afirma: "A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu 'trabalho produtivo'. Depende de um conhecimento da tradição enquanto 'o mesmo em mutação' e de um conjunto efetivo de genealogias". Morin (2007, p. 56) destaca sobre a cultura: "é constituída pelo conjunto dos saberes, fazeres, regras, normas, proibições, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos, que se transmite de geração em geração, se reproduz em cada indivíduo, controla a existência da sociedade e mantém a complexidade psicológica e social".

Viver próximo aos três Estados Nacionais tem impacto em sua inserção na sociedade moderna. No mundo contemporâneo, os processos de adaptação e socialização dos Ticuna apresentam seus desafios no ínterim das inter-relações. Práticas discriminatórias são evidentes no discurso, fato que não poderia mais acontecer na atualidade no processo das interações, em qualquer espaço que seja. Ainda que se busque alternativa, é impactante, principalmente, quando se trata de relações humanas discriminatórias. Embora o Ticuna não faça a interligação da expressão, decepciona-se com a discriminação. Isto se percebe no fragmento de Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020) ao contar uma situação por ele vivenciada:

> *Sabe quando eu senti esse decepção? Quando eu estudava na universidade, aí eu tinha que falar. Quando me expressei do meu trabalho: - me desculpa, porque sou indígena, se tiver um erro por aí me desculpa, porque não sou nascido nesse língua, claro que pra mim é difícil falar o língua de vocês, mas vocês vão entender o que a gente fala. Me expressava assim, porque tinha colega lá que me decepciona porque no trabalho dele não quer indígena, não nós do lado dele pra não dar envergonha pra ele, isso me decepcionou muito como Ticuna* (informação verbal).

Nesse contexto, o povo Ticuna busca se adaptar. Integram-se, relacionam e formulam as dinâmicas culturais com a parentela da região. Os diálogos continuam no texto posterior, que tratará sobre os clamores Ticuna durante o tempo das incertezas, essas decorrentes da pandemia de Coronavírus no contexto do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira. Deste modo, será apontado como os clamores eram direcionados aos imortais encantados e aos seus deuses civilizadores na busca de proteção por meio da energia cósmica da ancestralidade.

1.3 Clamores Ticuna e a energia cósmica em tempo de pandemia e de incertezas

No Alto Solimões e na Tríplice Fronteira, as relações humanas e interétnicas ocorriam em todos os espaços até fevereiro de 2020. Entretanto, a partir de março desse mesmo ano, com a entrada do Coronavírus (Covid-19)[17], esses espaços fronteiriços se tornaram palco de um cenário nebuloso e ameaçador em decorrência da infecção humana causada por um inexorável vírus (*Sars-COV-2*)[18]. Esse possui alto grau de contágio e letalidade, infectando pessoas de forma inesperada, as quais se tornaram os principais vetores, assim como passaram a ser os disseminadores do vírus (por meio de circulação).

[17] No ano de 2019 iniciou a pandemia na China, principal local de disseminação do vírus.
[18] Pertence à família dos Coronavírus com o *SARS - Severe Acute Respiratory Syndrome*, que se espalhou pelo mundo afetou e provocou mortes precoces de muitas pessoas.

A proporção da doença foi dada sob o alerta da Organização Mundial da Saúde - OMS. Foi a partir de então, que os órgãos de saúde da região do Solimões e da fronteira iniciaram o plano de contingência, o qual foi feito aos indígenas pela Secretaria Especial da Saúde Indígena - SESAI nas 242 aldeias assistidas pelo órgão.

Menciona-se parte dessa história neste estudo, porque as doenças têm uma relação com a cosmologia mitológica. Para os Ticuna, baseados na sua cosmovisão, não existe doença natural, biológica ou hereditária. Para eles, existem maneiras de se contrair doença que pode ser por provocação de pessoas (feita), adquirida por meio espiritual ligada à feitiçaria; por intermédio da fraqueza do espírito do ser humano e por provocação da natureza (reação). O coletivo não acredita que as doenças surjam de dentro do corpo e nem que adoeçam de enfermidade que possa se desenvolver dentro do organismo humano; acredita que há intervenção dos espíritos que vêm de fora e se materializa no corpo.

Essas crenças são inquestionáveis, pois estão arraigadas na cultura e são adotadas pelos Ticuna. Heraldo Maués (2012, p. 36) diz que "há diversas semelhanças nas manifestações culturais e as concepções de doença e práticas de cura". Diante disso, os indígenas possuem visões e percepções sobre a pandemia da Covid-19 de acordo com sua crença, fundamentadas nos mitos tradicionais e espiritualidade. Assim, eles têm sua maneira de enfrentar (ou espantar) o vírus, sendo a queima da casa de abelha uruçu[19] um exemplo, a qual é capaz de dar proteção contra o mal que a mãe ou pai de doença trazem para o ser humano. O Ticuna Santo Cruz Clemente/*Pucüracü*, 60 anos e do clã Mutum, argumenta:

> *Na verdade, pra gente que é indígena Ticuna, uma doença como esse pandemia chega através do dono dele, tem mãe e pai. Ela não vem sozinha. A gente não vê porque é um espírito. É um espírito que vai atrás e quando entra espiritualmente, aí a pessoa adoece mesmo, né. Então a medicina tradicional é pra evitar ou espantar aquele espírito ruim de doença trazido pelo seu dono* (CLEMENTE, 2020, informação verbal).

Na cultura Ticuna, acreditam que *Mitchicanatü*[20] (considerado o "pai das doenças") é um espírito muito perigoso e que ataca as pessoas através do vento. Quando chove ou dá ventania forte, o dono ou pai das doenças está por perto. Compara-se o pensamento empírico tradicional (do antigo) e o olhar indígena à luz do pensamento científico de quem preserva seus saberes, mas que também já adquiriu outros conhecimentos filosóficos e antropológicos sobre

[19] É uma espécie de abelha preta feroz. Nas suas casas, construídas nas árvores altas (como as palmeiras da floresta amazônica), contêm mel.

[20] Composição do termo: *Mitchica* (nome da doença) e *Natü* (vem de *nanatü*, pai ou dono). Significa pai ou dono de todas as doenças que existem na face da terra.

as doenças. Essas questões veremos na visão do professor, antropólogo e teólogo Atos/*Wipatükü* (2020):

> *Como cidadão, como indígena e como professor e antropólogo que já estudou a biologia, vejo assim: que existe doença que vem de vírus, de bactéria e de água contaminada e as transmitidas por alguém, assim como sucede nessa pandemia, né. Hoje eu tenho outra visão, mas, ao mesmo tempo, eu sei que existe também coisa espiritual mesmo, porque o indígena é muito ligado à natureza, à família e à coletividade. Quando o indígena não é bem acatado na sociedade, por exemplo, o seu espírito automaticamente também se enfraquece; esse eu vejo como espiritual ou psicológico, quando não é bem tratado pelos outros ou é xingado pela sociedade e até discriminado, esse indígena também se adoece. Então eu vejo que espiritualmente para o indígena, como a gente, isso tudo é muito forte. Eu entendo a partir de tudo isso essa espiritualidade que tem algo dele, que a doença pode ser surgida a partir da fraqueza do espírito e como também da natureza, quando provocada e também pode vim do mundo espiritual, enviado por alguém ligada à feitiçaria* (informação verbal).

Baseado nessas ideias, pensamentos e olhares, é oportuno apontar como os clamores Ticuna em tempo de pandemia eram direcionados aos imortais encantados e às personificações da natureza. Isto na perspectiva da proteção da energia ancestral do deus *Tupana* e *Üünecü* (ou *Poracü*), para que a comunidade obtivesse o livramento da mãe e do pai do Coronavírus, como eles diziam, sob o prisma cultural. Diante da fé e evocação espiritual, uns ficaram mais resistentes com a ajuda da medicina tradicional enquanto outros já haviam sidos contaminados, lutando pela vida em hospitais e sendo tratados pela medicina ocidental formal, como foi o caso dos *Kokama*, que foram extremamente afetados pela Covid-19.

Esses foram os primeiros povos indígenas brasileiros a serem atingidos pelo contágio do vírus e os que mais morreram, sobretudo, aqueles que se encontravam nos centros urbanos. O primeiro registro de infecção, em 31 de março de 2020, foi da *Kokama* Suzane da Silva Pereira, 20 anos, agente de saúde indígena, em Santo Antônio do Içá. Em 27 de abril veio a óbito o *Kokama* Antônio Velas Sammp, 70 anos, natural da comunidade indígena de Sapotal.

No momento se vivenciava a maior tensão e colapso da saúde pública na região, que culminava com as limitações impostas pela crise e com o isolamento social amazônico. A restrição de relações sociais despertou alterações comportamentais na população durante a pandemia da Covid-19, destacando-se: dificuldades de concentração, irritabilidade, medo, inquietação, tédio, sensação de solidão, alterações no padrão de sono e alimentação (DOLABELLA *et al.*, 2020). Era um contexto em que os sentimentos se afloravam, conforme o depoimento de Atos/*Wipatükü*:

> *A gente sentia muito medo de perder nosso ancião, liderança, criança e medo também do isolamento e de entubação. Pra nós, tudo isso se resumiu em desespero e dor, muito dos parentes morreu sozinho em casa, porque no começo ninguém podia chegar perto, porque assim era orientado pra nós, mas depois a gente decidiu se unir pra morrer junto se fosse o caso, mas não ia se separar de seus parentes mais na hora da doença e da morte* (VASQUES, Atos, 2020, informação verbal).

Na mesma perspectiva, Santo Cruz/*Pucüracü* (2020, informação verbal) menciona as grandes inquietações entre seu povo: "*Nessa pandemia a gente ficou preocupado e agora o que vamos fazer? Será o fim da nossa humanidade? Sem hospital apropriado pra isso. A gente não podia mais trabalhar. O que comer ficou controlado. Eu mesmo fui me esconder bem distante da cidade*".

Nesse período, os velhos relembravam com tristeza de epidemias dos tempos passados, como varíola, coqueluche, sarampo, poliomielite e outras. A lembrança é tão viva na memória que fez o Ticuna Alírio Moraes/*De'tanücü*, de 61 anos e do clã Muruari, recordar como sua avó contava das doenças anteriores, comparando com a moléstia do tempo atual:

> *A pandemia fez eu pensar muito no tempo passado, quando minha vó contava sobre a varíola, a mitika que fazia gente fugir de um lugar pra outro, onde não podia chegar a doença. Hoje Ticuna não pode mais fugir, não tem muito pra onde fugir, então assim a gente ficou entregue muito mais a própria sorte mesmo, né. A gente sabe que antigamente também não sabia direito muito como tratar da doença de varíola, só que o Ticuna fugia pra mata, pro centro do igarapé e até hoje ainda tem Ticuna refugiado e ficou por lá mesmo* (MORAES, 2020, informação verbal).

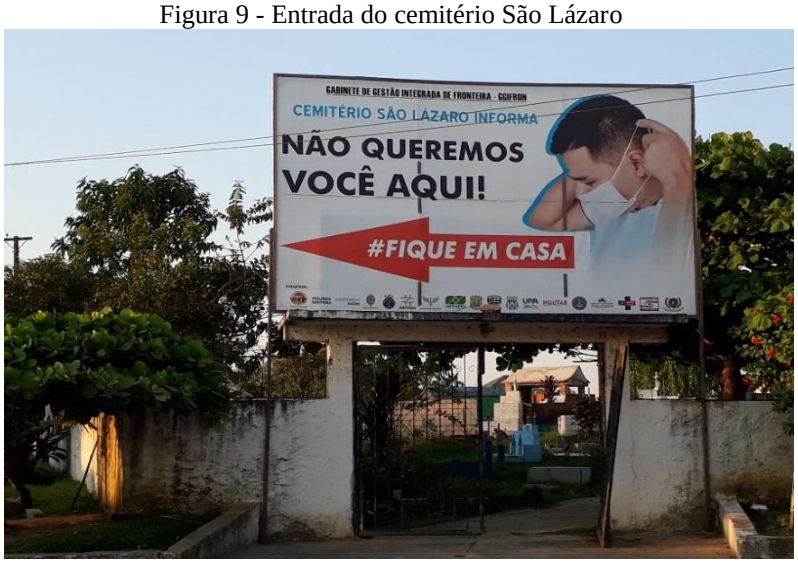
Diante da situação vivenciada, o povo Ticuna das comunidades ribeirinhas, dentre elas Vendaval, foram para aos arredores do *Eware* para pedir ajuda aos espíritos e à floresta e se esconder dos donos do Coronavírus. Santo Cruz/*Pucüracü* (2020, informação verbal) ressalta: "*Muito parente correu pro igarapé pra se esconder do mãe do doença e pra perto de espírito dos nossos ancestrais, né*". Os velhos guerreiros em desespero eram os que mais buscavam se embrenhar na mata, certamente pelas experiências das epidemias anteriores.

Nesse episódio, presenciado enquanto a pesquisa era desenvolvida na aldeia de Vendaval, o rio foi interditado para o fluxo das embarcações de todos os tipos. No entanto, os Ticuna vinham escondidos em busca de mantimentos para suprir as necessidades básicas. Aqueles que moravam próximo a Tabatinga trilhavam a mata de modo a desviar da barreira e atravessar a pista do Aeroporto Internacional de Tabatinga; outros cruzavam a floresta e saíam pelo bairro Guadalupe. Portanto, de uma forma ou outra, adentravam na cidade.

Muitos se infectaram nas filas de agência bancária em busca do Auxílio Emergencial[21], uma assistência financeira durante o momento mais difícil do enfrentamento da pandemia nas comunidades indígenas que se encontravam em isolamento absoluto. Na área urbana de Tabatinga, a situação era ainda mais complexa, pois os hospitais recebiam os infectados das áreas ribeirinhas e da região de fronteira. Além da falta de leitos clínicos e a superlotação da Unidade de Terapia Intensiva - UTI no hospital de Guarnição de Tabatinga, havia poucos respiradores com limitações de cilindros de oxigênio. As Unidades Básicas de Saúde - UBS, com estrutura precária, realizavam os atendimentos dos casos moderados e graves.

Em abril começaram as ocorrências diárias de infecção e óbitos. O primeiro óbito por Covid-19 no Alto Solimões, no dia 16 de abril de 2020, foi do empresário Carlos Barbosa Damasceno, 67 anos e morador de Tabatinga. Em face das circunstâncias, a população foi informada que não havia mais lugares para enterro no cemitério São Lázaro (figura 9), localizado no centro urbano do município.

Figura 9 - Entrada do cemitério São Lázaro



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Houve casos de pessoas infectadas que morreram sem sequer conseguir atendimento, como aconteceu com Tereza de Jesus, 56 anos e de nacionalidade peruana. Ela furou a barreira marítima durante uma madrugada para buscar ajuda no lado brasileiro da fronteira, contudo, não sobreviveu e faleceu, em 26 de abril, na casa de uma conhecida. Os órgãos competentes

[21] Benefício financeiro temporário que o Governo Federal disponibilizou aos trabalhadores informais, microempreendedores, autônomos e desempregados com o objetivo de conceder proteção emergencial durante a pandemia do novo Coronavírus (Covid-19).

foram acionados para buscar o corpo, o que aconteceu muito tempo depois por falta de pessoas para realizar os serviços.

Na mesma data, falecia Lísio Cumapa Isuiza, 78 anos, peruano naturalizado brasileiro e morador de Tabatinga. O óbito ocorreu ainda em frente à sua casa, assim que entrou na ambulância para ser socorrido. Como a morte foi causada por Covid-19, a ambulância seguiu levando o corpo para a Unidade de Pronto Atendimento - UPA. De lá foi encaminhado para os procedimentos do enterro. Tudo era muito novo e atípico, as pessoas não sabiam o que fazer em situação como essa.

Como não havia vaga no cemitério supracitado, também não existia espaço definido para deixar os corpos de Tereza e Lísio, pois não podiam ficar em lugar nenhum (tudo estava se encaminhando, ainda em processo de adaptação). Com a chegada da noite, Edivaldo Paulo da Silva, Secretário de Obras da prefeitura, teve que levar os corpos e deixá-los no lixão, dentro de uma caçamba. Ele confirmou o ocorrido através de entrevista na realização do estudo e garantiu que foi a única solução que lhe ocorreu, conforme revela: "*levaria os corpos para o lixão ou então teria que levar para a minha casa ou deixava no meio da rua"* (EDIVALDO SILVA. 2020, informação verbal).

No dia seguinte, sem alternativa, levou os corpos para enterrar no cemitério São Sebastião no bairro da Comara, localizado nas proximidades da área militar do Exército brasileiro, mas o vice-presidente do bairro não permitiu. Por esse motivo, os dois começaram a brigar. O secretário Edivaldo, muito zangado, desafiou o presidente da zona: "*eu te desafio no braço, se tu perder no soco pra mim eu enterro, mas se tu ganhar, eu pego meus mortos e vou me embora*" (EDIVALDO SILVA, 2020, informação verbal). A briga foi interrompida entre os dois quando a polícia chegou para intervir. No ensejo, os corpos foram finalmente enterrados no cemitério São Sebastião no bairro da Comara.

Em razão desse e outros fatos, bem como considerando que o cemitério São Lázaro não possuía mais vagas, o prefeito de Tabatinga, Saul Nunes Bemerguy, autorizou a abertura de um novo cemitério no INCRA[22] - Norte II, ao qual deram o nome de Urumutum. O terreno foi doado pela Diocese do Alto Solimões, pela pessoa do bispo Dom Alcimar Caldas Magalhães. Assim que as negociações foram concluídas, e com a permissão do bispo supradito, Edivaldo levou as máquinas da Secretaria de Obras até a propriedade, dando início à derrubada das árvores e terraplenagem do terreno (figura 10).

[22] A sigla se refere a Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, mas em Tabatinga são denominados assim para bairros próximos ao Urumutum. Certamente essa nomeação foi atribuída desse modo por se tratar de local distante e sem habitação, ainda encoberto pela floresta.

Figura 10 - Obras no cemitério do Urumutum



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

A decisão do prefeito trouxe tranquilidade, pois a partir daquele momento se assegurava um local para os enterros das vítimas da pandemia da Covid-19. É relevante registrar que a primeira pessoa enterrada no novo cemitério, no dia 28 de abril de 2020, foi Lucas Garcia Paredes, um peruano de 56 anos. Fato como esse aconteceu com frequência. Muitos estrangeiros furavam as barreiras marítimas em busca de ajuda assistencial de saúde no lado da fronteira brasileira, porém, muitos morreram. Nenhum foi devolvido ao seu país de origem, todos foram encaminhados e enterrados de imediato no cemitério Urumutum (figura 11).

Figura 11 - Cemitério do Urumutum



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Em meio à crise e ao aumento dos óbitos, houve a preparação de valas coletivas (figura 12), as quais eram cavadas e abertas à espera dos corpos para os enterros de indígenas e não

indígenas. Em se tratando de valas coletivas para enterro de indígena, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal), baseado na sua crença, manifesta: "*Enterro coletivo não condiz com o ritual de enterro tradicional, isso é contra o pensamento tradicional, a memória e a cultura, além da dificuldade do espírito atingir o local específico para descanso eterno*". A pandemia trouxe muita dor e sofrimento para a humanidade.

Figura 12 - Sepultamento de vítimas da Covid-19 em vala coletiva



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Mediante os enterros em valas coletivas, os noticiários midiáticos e via rádio começaram a divulgar e fazer críticas às políticas públicas da região. Por efeito desse quadro complexo, o secretário Edivaldo não permitiu a abertura de outras valas coletivas onde já houvera sepultamento. A partir disso, começou a preparação de covas individuais (figuras 13 e 14), próximas umas das outras (em uma distância de três metros).

Figura 13 - Abertura de covas individuais



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Figura 14 - Sepultamentos em cova individual de vítimas da pandemia da Covid-19



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Nessa circunstância dos enterros estavam os indígenas; muitas lideranças indígenas eram conduzidas para Tabatinga e outras encaminhadas aos hospitais de Manaus, o qual também enfrentava problemas graves de superlotação com a crise pandêmica. Os Ticuna que contraíam o vírus e davam entrada nos hospitais, perdiam o contato com as famílias, pois elas só tinham permissão de ir ao local para receber notícias, sendo que, muitas vezes, nem conseguiam. Quando os indígenas que estavam internados morriam, eles eram prontamente encaminhados para o sepultamento que, dependendo do horário, acontecia no mesmo dia.

Os clamores do povo originário eram percebidos, porque os enterros fora da comunidade não são aceitos por questões culturais, crenças e tradições. Para esse grupo, ao enterrar os mortos em cemitérios afastados de seu povo e fora das normas fúnebres culturais não se cumpre de forma correta o descanso dos espíritos na ancestralidade. Nessa perspectiva, Noronha (1856 *apud* NIMUENDAJÚ, 1977a, p. 12) aponta em seus escritos que envolvem os mortos da referida nação originária: "estes Tukuna vivem persuadidos de que as almas se transmigrarão dos corpos humanos para os de irracionais". Essa afirmação vem aportar porque os Ticuna não aceitavam o enterro de seus mortos no cemitério do Urumutum (ou qualquer outro cemitério fora da comunidade).

Sobre o sentido dessa transmigração dos espíritos para os irracionais, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) concede a explicação: "*a transmigração dessa forma acontece quando a pessoa estava vivo não teve boa atitude ou transgrediu regra de cultura, aí sim ele transmigra pro animal como onça, sucuri, cachorro e outros animais irracionais*".

A Ticuna Silbeni Rosindo/*Tanema*, de 43 anos e do clã Onça, diz que "*velhice fala que quando o defunto é levado pra enterrar no cemitério e assim que a gente joga o terra pra cobrir o corpo, a alma sai do corpo e vira pássaro*" (ROSINDO, 2020, informação verbal). Segundo Bueno (2014, p. 81), "a 'sombra do defunto' permanece próxima ao local onde o indivíduo morreu". Referente à pessoa que já morreu, na visão indígena Ticuna, o pássaro bacurau é um intermediário da sua alma, em outras palavras, é o mensageiro ou portador de aviso do feiticeiro. É tido como uma sombra ou visagem. O pássaro amedronta pelo fato de ser o intermediário entre esse povo, a partir de sua crença e cosmovisão tradicional.

Vale enfatizar que os Ticuna acreditam que o trovejar ao longe, identificado como "zunzunzum" no universo, é o *Matchi'i*[23] avisando que alguma alma deu entrada no céu, no mundo superior. Outros asseguram que quando alguém morre e se escuta o conotativo trovejante[24] ao longe é para avisar que aquela alma ou sombra de quem se foi seguiu para outro caminho. A explicação dada é que nesse mundo essa pessoa não viveu bem entre seus semelhantes, como também em vida era desobediente com pai e mãe.

[23] É um ser perverso, uma caba encantada que se transmutava em gente e fazia parte do universo mítico, considerado como demônio (*ngo'o*). Seu objetivo era matar *Yo'i (Dyoi)* no mundo ancestral, mas foi eliminado pelo seu rival quando tentou comer um fruto de abiu, o qual estava recheado de cabas venenosas (o que causou a sua morte). Depois da morte de *Matchi'i*, o seu espírito mau passou a fazer parte do mundo superior, a perseguir e atacar as almas no céu das pessoas que praticaram *Womatchi* na terra.

[24] Há trovão que se escuta ao longe que pode ser indicativo de aborto em que a criança está sofrendo.

As interpretações são inúmeras, assim como as especulações acerca do motivo da contrariedade dos Ticuna sobre as mortes e os enterros nos cemitérios da área urbana. O pensamento tradicional apresenta algo inusitado, o que é revelado no momento da morte dos membros da etnia: tudo aquilo que a pessoa deixou de fazer em vida referente às regras sociais (como envolvimentos amorosos ou algo que recusou a fazer, como ajudar alguém) vem à tona. Situação como essa é exemplificada por Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*meu avô, com muita falta de ar, foi morrendo pouco a pouco e falando que estava assim porque não reconheceu um filho no passado que ele teve com outra mulher e ele estava morrendo porque o espírito desse filho veio lhe fazer mal*".

Fatos como esse, que acontecem no momento da despedida, evidenciam a necessidade de o enterro ser acompanhado pela família. Percebe-se que, na visão da velhice ou do velho, a doença vem de fora, vem da natureza (provocada), pois não cumpriu certos requisitos com a natureza ou adoece porque não doou para alguém que precisava e espírito dessa pessoa vem lhe fazer mal. Portanto, observa-se que não cumpriu com as regras sociais da coletividade ou da natureza.

Quanto ao funeral, cada um tem sua forma de ser conduzido, segundo os processos tradicionais e culturais do povo Ticuna. Apesar de todos os clamores e as normas contrárias ao ato de enterro dos indígenas fora das comunidades, os sepultamentos eram realizados no cemitério da cidade.

Com as mortes de muitos indígenas, uma ala separada foi assegurada para eles no cemitério do Urumutum. Isto aconteceu a pedido da Fundação Nacional do Índio - FUNAI em consenso com as lideranças indígenas, mas essa ação não amenizou os clamores Ticuna pelas perdas de pessoas da etnia e dos parentes de outros povos, porque continuavam a realizar os ritos fúnebres de acordo com os protocolos dos não indígenas. Mesmo com a separação dos espaços, os indígenas eram contrários aos enterros dos parentes na cidade e fora do convívio dos familiares e de seu povo.

Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) a partir de sua crença e percepção cultural, explicou: "*a pessoa está morto lá, mas está entendendo que não está com seu povo e que seu espírito vai ficar misturado e não vai descansar direito. Até porque tem coisa realizada no funeral que não é revelado*". Na mesma linha de pensamento, Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal) diz: "*não concordo de enterrar parente longe da gente igual como não tivesse dono, a gente vai perder aquela referência do local e não vai ser cuidado pelo seu povo*".

Muitos indígenas infectados saíram de seus aldeamentos em busca de tratamento e nunca mais retornaram. Não foram devolvidos às comunidades, portanto, nem foram velados pelos parentes em razão de protocolos de saúde pública. Nota-se, no argumento de Atos/*Wipatükü* (2020) com tom de tristeza e desconsolo, que eles não se conformavam:

> *Na pandemia parente nosso morreu sozinho e longe de nós e não quisero devolver o corpo pra aldeia. Foi maior desrespeito com a nossa cultura, mesmo que mundialmente tem protocolo pra cumprir, mas o indígena não vai compreender assim porque tem pensamento diferente, não ver dessa forma e não aceita de não poder enterrar seus mortos. Lá tem coisa oculto que só o indígena entende e o branco nunca vai entender* (informação verbal).

Igualmente, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) enfatiza: "*o Ticuna tem todo um ritual com seus mortos, ele precisa tocar, velar mesmo proibido como foi na pandemia, mas a gente queria ver nosso parente ser enterrado e seguir regra tradicional*". Ele também relembrou os fatos ocorridos na pandemia com seus parentes clânicos e familiares e, bastante emocionado, teceu o seguinte comentário:

> *Eu fico triste só de lembrar que no tempo mais difícil dessa pandemia pra mim houve muita discriminação como nosso povo. Eu não me conformo do jeito que foi levado as pessoas para a cidade sem direito de visitação e quando morreu não entregaram pra família. Assim, nem se despediu do seu morto. Não completou. Essa gente não vai faz passagem direito ou fica vagueando porque espírito daquele morto precisa descansar na ancestralidade. Pra mim isso foi um grande clamor, porque Ticuna até hoje lamenta de não ver, de pegar, velar porque as pessoas que morreram de Covid-19 foram enterradas longe de seu povo e fora da comunidade* (VASQUES, 2020, informação verbal).

Nesse sentido, a crença é muito intensa entre esse povo. De acordo com o pensamento e a cosmovisão, asseguram que, ao não se despedirem de seus mortos, eles permanecem na terra, vagueando. Os familiares ficam em dívida com a pessoa que se foi do plano terrestre. Isto reforça a necessidade da despedida, ou seja, para que a passagem do espírito para o mundo dos mortos seja completa.

É válido mencionar as normas fúnebres Ticuna. Nimuendajú (1977a, p. 40) afirma: "Os antigos Tukuna usavam os enterros secundários em urnas, como provam os restos imortais em vaso. Este que encontrei na rua do barracão da aldeia de Belém do Solimões estava cheio de ossos". As normas indicam que os feiticeiros eram queimados juntos à casa e seus pertences pessoais, colocando as cinzas em potes de barro. As demais pessoas do grupo originário (as comuns) eram colocadas sentadas dentro dos potes feitos de cerâmicas, os quais eram, posteriormente, posicionados dentro dos buracos de forma horizontal. Atos/*Wipatükü* (2020,

informação verbal) declara: "*o morto era depositado na terra mãe na posição sentada e a família fazia todo o ritual do enterro*".

A religião dos Tukuna não conhece céu nem inferno. Identificam a alma com a sombra, acreditando que depois da morte todos (bons e maus, indistintamente) continuam nas vizinhanças do lugar onde habitavam, aparecendo à vista dos vivos algumas vezes e somente à noite (NIMUENDAJÚ, 1977a). Essa afirmação vem contribuir com as compreensões, porque os Ticuna não concordavam nem aceitavam o sepultamento dos parentes e familiares fora das terras indígenas.

Na concepção cultural e mítica, o povo Ticuna acredita que os mortos vêm em sonhos ou aparecem como visões para seus familiares, parentes ou amigos, dando sinal, principalmente, quando as despedidas não acontecem enquanto um dever de coletividade como rege a cultura. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) assegura "*o espírito vem da ancestralidade e aparece de forma física ou vem no sonho confortar família ou informar o motivo da morte, como se sente e onde está*".

É importante enfatizar que *Na'tchi'i* é a sombra ou alma do mortal Ticuna (*yunatü*), a qual pode ser boa ou ruim e pode aparecer para os vivos (uns em sonhos e outros através de sons). Sobre isto, Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020, informação verbal) diz que: "*Na'tchi'i a gente escuta, é uma visagem, que bagunça com a gente, faz a pessoa ficar fraca, corre atrás do pessoa sozinha, mas é oculta, só pajé ver*". Tais apontamentos são melhores explicados no depoimento de Atos/*Wipatükü* (2020):

> *Dentro da sociedade Ticuna, todo mundo é amigo um do outro ou parente. Na comunidade estão interligados um ao outro, ou seja, uma fraternização social tem que ser contínua, que não pode ser rompida por nada nem por problema e nem por dificuldade. Então durante está viva, deve ter relação contínua com o outro. Quando ela morre, o vivo vai entender que o morto precisa ser visitado por todos, chorado e reconhecido que está morto, que já partiu. Na cosmovisão nossa Ticuna, se você não for lá visitar o morto, à noite ele vem, vai te afetar, interferir, te tocar, aparecer ou porque não foi até o cemitério jogar aquela terra de despedida. Você não deixou ele em paz, o que no pensamento do nosso Ticuna vai também bagunçar, porque não cumpriu com o requisito social, é isso* (informação verbal).

Sob a perspectiva da interpretação, o pensamento originário traz à tona e destaca que quando uma pessoa morre, sua alma vagueia pelo território até seguir para outro território cósmico (se não tiver cometido incesto de clã). Caso contrário, vagará no mundo do mortal (*yunatü*), causando danos ou tentando entrar em outros corpos humanos constituídos ou tornandos visíveis (ANGARITA, 2013).

Ainda, o grupo Ticuna tem tradição de depositar comidas, bebidas e outros itens nas sepulturas de seus mortos como forma de oferta. Essa prática acontece com frequência e é intensificada nos dias de finados, como afirma Nimuendaju (1977a, p. 40): “no dia de finados os Tukuna costumavam depositar nestas sepulturas grande quantidade de comidas e bebidas”. Sobre esse ritual, Avelino/*Metemaücü rü Me’tchique’ecü* (2020, informação verbal) expressa: “*oferta suco, melancia, abacaxi, banana, comida pronta e outra coisa também, né, é deixada na sepultura pra alimentar espírito do morto*”.

É possível compreender essas questões, pois as suas crenças fazem parte de um plano mítico-religioso, bem como são amparadas pelo propósito de que os Ticuna não se completam na ancestralidade sem os outros seres de seu mundo e sem a natureza (sol, folhas, rios, terra, montanha, pedra, pássaros e outros). É a lei da conectividade com a vida que concede sentido à existência do grupo.

No contexto dos enterros das vítimas da pandemia, outro agravante surgia e causava preocupação entre a população: com o aumento dos óbitos, a funerária esgotou o estoque de caixões. Não tinha como trazer de outros lugares, porque tudo estava parado; os voos cancelados e os rios interditados. Então, os ataúdes começaram a ser feitos de madeira, porém, as melhores também terminaram. Isto posto, seguiram confeccionando com madeiras inferiores e fazendo com que, no translado, muitos caixões se quebrassem e os corpos caíssem pelo chão. Diante disso, novos foram trazidos da cidade de Manaus pela aeronave da Força Aérea brasileira.

As regiões do Alto Solimões, da Tríplice Fronteira e das comunidades indígenas das margens do rio entraram em crise pelas ocorrências dos óbitos. Nessa circunstância, os caixões eram identificados para que não houvesse erro no momento do sepultamento, uma vez que as cruzes eram fincadas já identificadas com os nomes das vítimas da Covid-19. Os mortos eram enterrados em quantidade maior que o normal (figura 15), o que causava muito sofrimento e desespero na população diante desse período tenso. A família não intervia em momento algum e não tinha permissão para se aproximar, acompanhando o enterro à distância.

Figura 15 - Enterro coletivo no cemitério do Urumutum



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Perante o alto índice de mortalidade, ninguém queria dirigir a caçamba nem mesmo levar os mortos para o cemitério, com medo de ser contaminado. O único que se propôs a fazer isso foi Edivaldo Paulo da Silva, na época, o secretário. No entanto, Jackson Penedo da Silva, também funcionário da Secretaria de Obras, foi um dos poucos que se comprometeu a ajudá-lo e aceitou acompanhar os enterros (por esse motivo é chamado de “pé na cova”). Para resolver a situação de forma emergencial, a prefeitura municipal fez contrato temporário para coveiro, formando a equipe dos enterros (figura 16) e amenizando a situação.

Figura 16 - Equipe de coveiros, responsável pelos enterros na pandemia



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Em decorrência da quantidade de óbitos por Covid-19, as lideranças indígenas decidiram não mais deixar as pessoas infectadas sair das comunidades. Silbeni/*Tanema* (2020,

informação verbal) discorre: "*toda a liderança Ticuna avisou no comunidade pra não deixar mais levar doente para fora de lá, né. Se tivesse que morrer, ia morrer lá mesmo pra ser enterrado pelo nosso povo*". Todos acataram a decisão e o povo Ticuna não permitiu mais que as pessoas doentes fossem levadas da aldeia para os hospitais.

Assim, passaram a se organizar coletivamente para retirada das plantas medicinais, preparo e distribuição na comunidade, intensificando a manipulação da medicina da floresta (a qual será detalhada na seção posterior) para uso diário individual e coletivo. Alírio/*De'tanücü* (2020) argumenta:

> *A gente não contava nem com agente de saúde e nem com médico, porque ficou tudo com medo de pegar doença de nós e de outra gente. Aí, a gente correu pra nossa floresta pra tirar remédio pra ajudar no tratamento, senão a maioria não tinha escapado, assim como eu que fui infectado. Graça esse remédio tradicional estou vivo, contando a história* (informação verbal).

No primeiro momento da pandemia não havia condições de cuidar dos casos graves de indígenas nas suas comunidades de origens, porque não tinha oxigênio. A chegada dos cilindros para o Hospital de Guarnição de Tabatinga transportada pelo avião da Força Aérea Brasileira - FAB representava a esperança de vida para a população do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira. Para melhor compreensão sobre o assunto, considera-se a explicação do Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), no Alto Solimões, Weydson Gossel Pereira (2020):

> *Naquele momento não havia oxigênio nos polos de dentro das aldeias, porque lidar com essas situações de caso graves de pessoas infectadas por Covid-19 não era coisa rotineira. Tinha nebulizador porque as crianças rotineiramente fazem nebulização, agora o oxigênio para sintomas gravíssimos, para o fator principal que tira a vida né, baixa de saturação, diminuição e aí a dificuldade respiratória, a gente não tinha. Teve que se organizar para isso aí. E ainda a burocracia no Brasil é tão grande e atrapalha tanto que agora, depois que passou o pico da pandemia, que chegaram os nossos. Então não tinha como cuidar do indígena na própria comunidade, principalmente os que estavam em estado grave, tinha que ser trazido para os hospitais da cidade* (, 2020, informação verbal).

No diálogo com Weydson, sobre a contaminação de pessoas idosas que nunca saíram da aldeia, ele assegurou:

> *O vírus da Covid-19 foi levado para as aldeias pelos próprios indígenas, pois teve óbito no Umariaçu I, Belém de Solimões de quatro óbitos, três de pessoas idosas que não saíram da aldeia; Feijoal, de quatro óbitos, dois que não saíram; Filadélfia, de quatro óbitos, dois idosos que não saíram. Quem saía era filhos e netos, estes sim vinham para cidade. Portanto, quem conduzia o vírus para as aldeias eram essas pessoas da família* (WEYDSON PEREIRA, 2020, informação verbal).

Alírio/*De'tanücü* garantiu que quem conduziu o Coronavírus para as aldeias foram os profissionais da Saúde Indígena. Ele relata da seguinte forma:

> *Na verdade, quem levou mesmo o vírus de Covid-19 pra Ticuna na comunidade foi próprio profissional da saúde indígena que atua na nossa aldeia, porque isso aconteceu no Feijoal, Campo Alegre, Lago Grande e no outro lugar, como até em Filadélfia isso aconteceu. Esse profissional ia daqui pra lá, de lá pra cá, de cá pra lá, foi assim que aconteceu, né. Lá no Betânia foi o próprio médico da SESAI que, por descuido, trouxe o vírus para o território indígena que levou quando voltou de férias. Ele veio fazendo zigue-zague em vários lugares e entrou na comunidade e aí com três dias que estava na comunidade, ele foi atestado que estava com Coronavírus. Tiraro ele, mas já tinha deixado um monte de indígena lá infectado, onde a primeira adoecer foi a indígena Kokama* (MORAES, 2020, informação verbal).

As versões sobre o contágio nos territórios tradicionais são contraditórias, mas o certo é que muitos indígenas foram infectados por contaminação comunitária indígena e não indígena. Diante das ocorrências, as pessoas se negavam a cumprir corretamente o distanciamento social e demonstravam-se resistentes para permanecer em casa e na comunidade. O trabalho de quem estava na linha de frente de combate à doença era redobrado para orientar e conduzir essas questões no meio social. Quando a situação se agravou, foi que muitos se recolheram, mas já era tarde e a doença havia se alastrado pelas três fronteiras nacionais.

Com o alto índice de contaminação humana pelo Coronavírus formou-se um comitê para gerenciamento da crise da pandemia, o qual logo se transformou em um Gabinete de Gestão Integrada de Fronteira - GGIFRON. O presidente do comitê era o prefeito do munícipio, Saul. No entanto, ele era do grupo de risco e o cargo foi assumido pelo Secretário de Governo Municipal, Donizete Cruz Matos. Este contraiu a Covid-19 e afastou-se para cumprir a quarentena e tratamento. A partir de então, o ofício foi atribuído ao Secretário de Administração Municipal de Tabatinga, Bismark Junior Martins Sales, conduzindo os trabalhos junto às demais autoridades.

O gabinete organizacional era integrado de muitas autoridades do município, dentre elas: Polícia Federal, Marinha do Brasil, Exército Brasileiro, Polícia Federal, Força Aérea, FUNAI, Defesa Civil, autoridades religiosas católica e evangélica, DSEI, Polícia Civil, Promotoria Estadual, Defensoria Pública Estadual, Polícia Militar e Secretaria de Municipal de Saúde - SEMSA. Atualmente o gabinete é gerenciado pelo Secretário de Segurança Pública, o coronel Juan Pablo Moraes Morillas.

Com a formação do GGIFRON, tudo ficou mais organizado. Várias equipes foram criadas, essencialmente, para atuação em meio à pandemia, como o grupo de crise para óbitos de Coronavírus com os coveiros contratados de forma emergencial. Quando as pessoas morriam nas casas ou hospitais, o referido gabinete acionava a equipe, a qual coletava os corpos e levava para enterrar no cemitério do Urumutum (figura 17). Os corpos eram conduzidos até o local de forma coletiva e enterrados no mesmo dia.

Figura 17 - Equipe fazendo a coleta dos corpos para os enterros



Fonte: Edivaldo Paulo da Silva, 2020.

Os noticiários anunciavam as mortes de pessoas conhecidas e desconhecidas, mas todas causavam um turbilhão de emoções e sentimentos pela quantidade de enterros que eram realizados por dia. O medo, incluindo sensações como ansiedade, temor, pavor e pânico, era capaz de desordenar os pensamentos, como a Ticuna Silbeni/*Tanema* manifesta: "*eu me contaminei pelo doença e não tinha mais esperança de viver. Fiquei só esperando o morte, mesmo! A minha fé no deus do cultura e o nosso remédio tradicional me salvou, mas teve parente que não conseguiu não, doença levou mesmo. Fico triste quando lembro disso*" (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Por influência das circunstâncias da crise pandêmica da Covid-19, as crenças afloravam em diversas situações, contextos e concepções. No pensamento mítico, os seres e as personificações presentes na natureza têm as suas funções e atuações, assim como os outros seres vivos que nela habitam. Cita-se os animais, pois, na ótica tradicional, determinados pássaros anunciam fatos ao cantar na floresta ou arredores da comunidade. Foi o caso dos cantos dos pássaros advindos da floresta, aqueles tidos como anunciadores de notícias ruins. Esses eram atentamente esperados, ouvidos e interpretados no momento crítico da crise.

Nesse sentido, Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal), baseado na mitologia e sua crença, fala: "*ninguém queria ouvir e nem imitar esse pássaro anunciador de notícia ruim nesse pandemia, ainda mais quando tinha gente do família doente, porque logo vinha a ideia que a pessoa ia morrer*". Esses pássaros, mensageiros de notícias ruins – até terríveis –, são considerados agourentos[25]. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) diz: *"Tem animal, né que provoca medo na gente, murucututu, a coruja da noite, é um deles, é o mensageiro do mau, traz azar e anuncia notícia ruim à família da gente".*

Percebe-se que os animais são vistos e interpretados como mensageiros. Citam-se alguns exemplos: quando o pássaro Anum de cor preta canta ao redor da casa, avisa que alguém da família irá adoecer ou falecer; o gavião (*O'tau*), chamado de gavião agueiro, é o comunicador de tristeza e de notícias negativas, pois quando é ouvido já é esperado que alguém irá falecer em poucos dias e, após o anunciado ocorrer, ele não canta mais; o pássaro *Ti'titchicü* é o mensageiro do pajé, leva os feitiços a alguém, assim como é anunciador da morte e não pode ser imitado, porque o espírito é perseguidor; a espécie de coruja conhecida como "rasga mortalha", emite um som de agouro quando canta e é considerada anunciadora da morte; a coroca divulga notícia negativa para quem escuta ou para os integrantes da sua família.

Ainda, há a coruja *kütchána*. Seu canto produz um som que imita bater sobre o caixão. Sobre esse animal, Silbeni/*Tanema* (2020, informação verbal) explica: "*aquele coruja que bate tum, tum, tum de noite ou de madrugada, parece que bate fazendo caixão. Ela é mau, ela avisa o pessoa quando cantar pode esperar que numa semana já acontece coisa, porque ela não canta a toa e também não é comum cantar sempre*".

Sinais como esses ou de outros pássaros da floresta eram atentamente observados pelas pessoas das comunidades durante a pandemia, uma vez que as mortes diárias e as situações de muitas incertezas despertavam sentimentos diversos. Silbeni/*Tanema* (2020) confirma e conta uma situação ocorrida com seu tio, após ouvirem canto de pássaro agourento:

> *Aqui no comunidade a gente ouvia o coruja cantar. Não demorou, o tio Manduca adoeceu desse Coronavírus. Aí a gente já tava cuidando dele e ouviu o coruja cantar, aí correro lá e jogou pedra, tição de fogo pra espantar, mas não teve jeito, esse coruja kütchána veio avisar, mesmo. Com uma semana, meu tio morreu* (informação verbal).

Os contaminados eram socorridos e lutavam pela vida. Toda população estava tomada pela tristeza da perda e pelo medo da morte. Na percepção de Silbeni/*Tanema*, que sofreu com

[25] Animais da fauna amazônica que atraem o azar ou anunciam notícias ruins, provocando medo e pavor no ser humano.

a doença e acompanhou a mãe infectada, a pandemia representou dias de muitas angústias no corredor da morte (como se referiu) no espaço da fronteira. Ela relata os sintomas e como tudo aconteceu entre sintoma e o vale da morte:

> *Acordei de madrugada aquele forte dor atrás do cabeça, assim, perto do meu pescoço. Já manheci com muita febre, diarreia e com dois dias só aquele fraqueza, que não conseguia me levantar. Aqui nesse meu goela [garganta] um coisa ruim e um tipo um gosma que não acabava nunca e ainda me afogava, não sentia cheiro e nem tinha gosto no boca e sentia muita falta de ar. Daí pra frente, o coisa só piorava. Tomava remédio e muito chá como tratamento. Aí, com duas semanas melhorei, até pensei que tivesse curada, mas depois veio aquele coisa de novo; diz branco que é convalescência do doença, não sei direito como é, mas sentia o meu coração bater forte, chega empatava respirar, a pressão muita alta. Eu suava, suava muito mesmo, diarreia e fraqueza novamente. Fiquei três mês nesse agonia. Não conseguia dormir nem comer direito. Meses doente e agora que melhorei mais, mas ainda não estou muito bem, não!* (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Nesse triste cenário de crise provocado pela pandemia da Covid-19, ressalta-se o falecimento de muitos indígenas, entre eles os sábios de saberes milenares. As vozes e os sonhos silenciaram e tensões e ameaças continuaram, enquanto as vítimas eram enterradas. Os Ticuna, em suas aldeias, celebravam o legado daqueles que não sobreviveram ao vírus. Atos/*Wipatükü*, com gesto de profunda tristeza, recorda a perda das lideranças e antigos guerreiros: "*Muitas lideranças foram embora de repente e pra sempre, sinto saudade desses sabedores da cultura, assim como, o guerreiro Aritama que também se foi. Lutou na década de 80 pelos direitos indígenas no Brasil*" (VASQUES, 2020, informação verbal).

Os clamores Ticuna e de outros povos ecoavam pelo Alto Solimões pelas perdas de seus guerreiros e guerreiras, parentes consanguíneos, clânicos e étnicos que não sobreviveram ao contágio da doença e junto se foram às memórias coletivas. Suas histórias de vidas foram bruscamente interrompidas pelo Coronavírus, que chegou aos territórios dos povos tradicionais de forma avassaladora. "A atual pandemia de Covid-19 configura um trauma psicológico coletivo de dimensões muito amplas, pela enorme conectividade do mundo contemporâneo" (SOCIEDADE BRASILEIRA DE PEDIATRIA, 2020, p. 4).

Em conversa com Silbeni/*Tanema* sobre o surto da doença, destacando os clamores Ticuna durante esse período, ela desviou o olhar e em tom de tristeza inferiu as seguintes palavras: "*a dor ainda é muito presente por parentes que foi levado pro hospital nesse época e lá morreu e nem foi trazido de volta pra gente e, só não morreu mais esse gente porque ticuna sabe mesmo fazer remédio tradicional*" (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Todo esse impacto da pandemia ocasionou nas pessoas depressão, estresse e pânico. Frente às preocupações, inseguranças e do pensar excessivo, sensações de ansiedade, angústia

e desestabilização emocional foram causadas nos Ticuna ao ouvirem os gritos frequentes dos parentes na comunidade, quando esses apresentavam os sintomas da doença ou quando as pessoas não resistiam ao impacto dela. No que diz respeito a esses fatos, Silbeni/*Tanema* (2020, informação verbal) relata: "*todo dia a gente ouvia parente gritando no casa dele. Aquele gente tava bonzinho e de repente caia doente e aí, era desesperador pra nós ver parente morrendo assim, né*".

A população indígena e não indígena do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira perdeu três médicos para a Covid-19 no início e meio a crise. Eles eram atuantes e contribuíram muito na área da saúde da região. As perdas desses profissionais motivaram ainda mais os clamores, que ecoavam entre a população. As lágrimas derramadas eram coletivas, pois tais médicos se sensibilizavam e trabalhavam em prol da sociedade menos favorecida, ganhando admiração e respeito do povo na localidade.

Um deles era Cleubi Cícero Torres Florentino, primeiro Ticuna formado em medicina, natural da comunidade indígena de Feijoal, falecido em 05 de maio de 2020, na cidade de Manaus, aos 36 anos. Formou-se em 2014 pela Universidade do Estado do Amazonas e atuou como médico clínico por pouco tempo em Benjamin Constant e Tabatinga (onde trabalhou no Hospital de Guarnição e nas unidades de saúde municipais). O corpo de Cleubi não foi levado para Feijoal nem para Tabatinga, apesar da família ter rogado às autoridades locais.

O outro profissional era o médico cirurgião Rogélio Campuzano, naturalizado brasileiro, que atuou no Alto Solimões durante quinze anos. Faleceu no dia 11 de maio de 2020, aos 45 anos, no hospital Delfhina Aziz, na zona norte de Manaus. Rogélio foi levado para Tabatinga pela família de aeronave particular, no mesmo dia de seu falecimento. Apesar das orientações e recomendações de evitar aglomeração, a multidão seguiu o cortejo fúnebre desde o Aeroporto Internacional de Tabatinga até o cemitério São Lázaro, onde foi sepultado.

Outro médico levado pela doença foi Darwin Ivan Velez Ozozco, em 22 de janeiro de 2021, na cidade de Bogotá, Colômbia. Esse profissional trabalhava em Tabatinga, na área de Ginecologia e Obstetrícia. Foram perdas irreparáveis para a área de saúde e para população da região, que vive a realidade de escassez de médicos com diferentes especialidades.

O clamor da população Ticuna só aumentava, pois chorava – e ainda chora – pela perda do parente que representava a esperança na área da saúde e o orgulho do povo originário. Essas comoções foram divididas com não indígenas, o que levou a gestão pública municipal de Tabatinga a inaugurar uma Unidade Básica de Saúde em nome do Dr. Cleubi Cícero Torres Florentino (figura 18).

Figura 18 - UBS Dr. Cleubi Cícero Torres Florentino



Fonte: Weydson Gossel Pereira, 2020.

Essa circunstância causou muitas tristezas, frustações e dor entre os parentes Ticuna. Foram situações adversas que causavam muitas inquietações, medos, dor e outros sentimentos [...]. Em todo o mundo observou-se os efeitos dessa doença, ainda pouco conhecida, estudada e pesquisada. São milhares de mortos de todas as idades, sexos, etnias, locais do país foram afetados (PINTO; JUSTAMAND, 2020, p. 77). Os Ticuna atribuem as angústias e sentimentos de frustação vividas nos dias atuais ao abandono de seu deus cultural, episódio que se realça nos argumentos de Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal): "*nosso deus foi embora e desde daí, né, o povo vive sofrendo com espírito de doença desconhecida*".

Os clamores eram pelas necessidades básicas e ajudas humanitárias. Infelizmente, em muitos casos, essas foram tardias para aos povos indígenas do Alto Rio Solimões e da Tríplice Fronteira, que nos meses de março a junho atravessaram a pior crise da história frente à contaminação e óbitos causados pelo Coronavírus e limitações e confinamentos obrigatórios causado pelo *lockdown* imposto como medida de segurança.

Nesse contexto não se pode deixar de destacar que a pandemia foi extremamente terrível em todo o mundo, as dificuldades de forma geral que o povo viveu e enfrentou com o descaso e a ausência do estado, do poder público com a precariedade da política de saúde pública na Amazônia e no Brasil. Tudo isso contribuiu para o maior genocídio da história, principalmente no estado do Amazonas, no momento em que faltou oxigênio para as pessoas que estavam doentes e necessitando, para assim, se manterem vivos. Devido a gravidade da doença e a falta de oxigênio, muitas pessoas ao mesmo tempo nos hospitais, foram a óbitos Em meio aos fatores, problemáticas e aflições no Alto Solimões, os pensamentos Ticuna eram direcionados à sobrenaturalidade, suplicando pela chama e energia cósmica para se manterem firmes e ajudar os parentes doentes nas comunidades indígenas.

As vozes desse povo originário ultrapassavam a fronteira da natureza, pois recorriam também ao deus *Tupana* e ao *Üünecü* para ajudá-los no momento mais crítico e ameaçador. A grande esperança eram os rios e a mata, pois desses se esperava o auxílio que pudesse ser trazido por outras pessoas, mas a demora era tanta que acelerava a imaginação. Para essas discussões, busca-se aporte em Bachelard (1978, p. 270):

> Assim, seguindo um método que nos parece decisivo na fenomenologia das imagens, método que consiste em considerar a imagem como um excesso da imaginação, acentuamos as dialéticas do grande e do pequeno, do escondido e do manifesto, do plácido e do ofensivo, do fraco e do vigoroso. Seguimos a imaginação em sua tarefa de engrandecimento até ultrapassar a realidade.

A partir dos motivos apresentados, não seria possível deixar de registrar os acontecimentos transcorridos durante o processo de pesquisa, momentos difíceis que assolaram toda uma geração dos Ticuna com o número expressivo de perdas dos sujeitos sociais no Alto Solimões e toda Tríplice Fronteira. O povo Ticuna, em sua maioria, resistiu ao contágio do Coronavírus com fé (em seu deus cultural, nos ancestrais, nos espíritos da floresta, das montanhas, da noite) e com a medicina tradicional somada a medicina formal ocidental. As experiências com as plantas medicinais, coleta, manipulação e utilização serão apresentadas no fragmento posterior.

1.4 Cosmovisão Ticuna e a epifania da Medicina Tradicional: múltiplos olhares

Na cultura Ticuna existem formas de produzir, transmitir, interpretar, educar e aplicar os saberes tradicionais. A base primordial está na percepção e compreensão da natureza (mundo) que, em determinado momento, é utilizado em função de efeitos preventivos e curativos por intermédio da medicina tradicional. Vandana Shiva (2001) defende a relação entre o conhecimento tradicional e o patrimônio genético. Referente aos princípios ativos encontrados nas plantas existentes na floresta e que são utilizados na medicina formal, parte foram descobertos e identificados por populações tradicionais que tem o domínio do conhecimento (SHIVA, 2001).

A abordagem teórica enfatiza que a medicina tradicional[26] é a conexão de todos os conhecimentos e práticas, sejam ou não explicáveis. Aborda-se a medicina da floresta no

[26] O estudo sobre a Medicina da floresta na Grécia foi feito por Hipócrates (460-377 a.C.), que ficou conhecido como Pai da Medicina. Ele estudou as reações individuais de cada paciente a uma determinada doença e usou os próprios poderes curativos das pessoas. Dessa forma, o tratamento era ajustado ao indivíduo, com dose unitária e personalizada; incluía dieta, massagem, hidroterapia, repouso e preparações de plantas (BRASIL, 2019).

cenário mais recente, o da pandemia da Covid-19, no qual foi amplamente manipulada e utilizada em diversos contextos. Será enfatizada a circunstância do surto, porque as doenças estão inter-relacionadas com os mitos tradicionais, considerando que advêm das ações provocativas humanas e espirituais.

Ainda, esse contexto é considerado propício para demonstrar a medicina tradicional; entender como foi manipulada e quais foram os procedimentos com as infusões, chás, xaropes, pomadas e outros para efeitos curativos e preventivos nas comunidades Ticuna. Para os preparos, clamavam e pediam auxílio dos espíritos da floresta e dos imortais sobrenaturais na perspectiva de tornar os remédios mais potentes e eficazes. A fé e a crença estavam presentes, reforçando essa espiritualidade.

Nesse sentido, com base no empirismo, a medicina tradicional ajudou no tratamento e na prevenção do Coronavírus nas comunidades indígenas na região do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira. Buscou-se trazer parte dessas experiências através deste estudo a partir da intermediação dos Ticuna que estiveram diretamente envolvidos nesses experimentos. Portanto, são conhecimentos particulares que foram manifestados por esses interlocutores para que fossem revelados no campo da ciência.

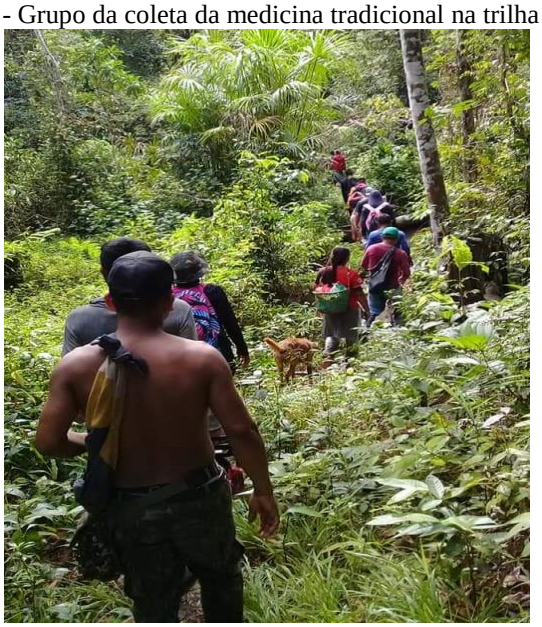
O uso de plantas para tratamento de enfermidades se fazia presente nas primeiras civilizações. Entretanto, somente a partir de relatos por escrito é que se pode traçar a história do uso das ervas em medicamentos no Brasil. No século XVI, o missionário Jesuíta José de Anchieta foi o primeiro boticário de Piratininga, atual cidade de São Paulo. O comércio das drogas e medicamentos era privativo dos boticários, conforme constava nas “Ordenações” (conjunto de leis portuguesas que regeram o Brasil durante todo o período colonial).

Em 1640, as Boticas foram autorizadas como comércio e, em 1765, a cidade de São Paulo tinha três boticários. A Real Botica de São Paulo foi a primeira farmácia oficial da cidade. Os medicamentos eram, na maior parte, plantas medicinais: rosa, manacá, ipeca e copaíba. Em 1812, Dom João VI promoveu ações de fomento das ciências naturais, que, na perspectiva do espírito das Luzes, poderiam contribuir para o aperfeiçoamento da humanidade. Propunha-se que sábios viajassem por diferentes partes do Brasil e escrevessem sobre as possibilidades da natureza brasileira. Desse modo, uma brigada de engenheiros naturalistas exploraria tais preciosidades (BRASIL, 2019).

Entre março e junho de 2020, o povo Ticuna fez uso intenso de seus conhecimentos ancestrais sobre a floresta amazônica, dialogou com os mitos tradicionais, os deuses e divindades da ancestralidade e recorreu à medicina tradicional como alternativa para se manter vivo. Tal medicina se tornou grande aliada à medicina formal ocidental. O momento fez com

que os indígenas das comunidades se organizassem e com fé em seu deus cultural saíssem em retirada; juntos se embrenhavam na mata (figura 19) por dois ou três dias (entre a caminhada e a coleta das plantas medicinais).

Figura 19 - Grupo da coleta da medicina tradicional na trilha da mata



Fonte: Sildonei/*Metacü*, 2020.

Dentro da mata, os Ticuna mantinham contato com as árvores e pediam permissão aos donos, aos espíritos. A partir dessa relação cósmica com a floresta e mãe terra, evocavam a energia espiritual. Faziam interdições e realizavam a coleta da medicina da floresta diante de um ritual transcendente. Kambeba (2013, p. 19) afirma que "os povos indígenas, mesmo que de formas diferentes, mantêm o mesmo ideal de conservar a sua cultura como herança ancestral".

O retorno do grupo originário da floresta representava esperança para os acometidos pela Covid-19 e seus familiares, assim como para o coletivo de forma geral. Ao chegarem da floresta, preparavam os remédios. Posteriormente, com os componentes e propriedades medicinais, evocavam os espíritos dos imortais e articulavam as pujanças e os rituais curativos nas suas comunidades com óleos, vapor dos cozidos de folhas de ervas, raízes, cipós e fumacês. Nesse sentido, a medicina tradicional articulava a vida física, mental e espiritual. Sobre a medicina tradicional, Santo Cruz/*Pucüracü* (2020) argumenta:

> *A medicina tradicional é nossa vida, é o saber que o próprio deus concedeu pra cada um dos remédios que pessoa está se curando. O remédio é apontado através do visão, através do espírito, através de sonhos. O remédio que cura a gente de fato curaro alguém do mundo espiritual, trazendo pro mundo material pros índios se curar nesse pandemia* (informação verbal).

Baseado na crença, os remédios eram compartilhados com todos. Dessa forma, os indígenas trocaram os hospitais pelos seus lares, reforçando efetivamente o tratamento com a medicina tradicional da floresta. Com essa organização, a decisão comunitária e os tratamentos medicinais efetivos, muitos resistiram à pandemia da Covid-19.

É pertinente salientar que muitos desses remédios, principalmente os chás e infusões, também foram utilizados por não indígenas; evidente que não da mesma forma. Essas atitudes eram reforçadas pela crença e a fé sob a ótica transcendental. O credo é de caráter simbólico, mítico e religioso e a partir dele reconstroem as suas práticas e saberes culturais. Na cultura indígena há diversidade de saberes tradicionais que integram a identidade étnica, que os Ticuna passam a desenvolver ao longo da vida (PINTO, 2020).

Os mitos de caráter tradicional reforçavam, na perspectiva da espiritualidade, a manipulação da medicina tradicional. Muitas estratégias foram traçadas e decisões tomadas para combater essa terrível enfermidade que assolava a região e o mundo inteiro. Era uma luta desesperadora contra o tempo e o vírus, pois as pessoas da etnia estavam gravemente doentes e poderiam resistir por poucos dias ou repassar a outros que encontravam sadios. Diante do momento angustiante, havia equipes que adentravam na floresta durante a noite (figura 20); o horário não os impedia de coletar as plantas, porque faziam uso de lanternas.

Figura 20 - Grupo Ticuna na mata durante a noite para retirada da casa de abelha uruçu



Fonte: Sildonei/*Metacü*, 2020.

As equipes que adentravam na mata para a coleta das plantas medicinais eram comandadas pelos próprios Ticuna. Para ganhar tempo, eles iam no período da noite e só voltavam no dia seguinte por causa da dificuldade de encontrar as plantas e retirar o uruçu (a

casa de abelha, figura 21). Havia pressa para retornar, porque tinham que acudir as pessoas infectadas em tempo hábil. Pela gravidade da doença, muitos não suportavam e morriam entre três a cinco dias. A retirada da casa de uruçu tinha que ser com muito cuidado, porque a " *abelha preta fica braba quando mexe com o casa dela. Aí, ferra o pele da gente que chega cortar, e quando vem de muito pra cima da gente pode entrar no boca, no roupa, no nariz e no ouvido*" (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Enquanto o trágico vírus se alastrava nas comunidades indígenas e, em decorrência das circunstâncias, os grupos Ticuna procuravam estratégias para a retirada de plantas medicinais.

Enfrentava o escuro e os perigos da mata para socorrer os infectados e prevenir os demais. As decisões eram tomadas pelas lideranças, que contavam com a ajuda dos comunitários para efetivar os trabalhos. Com as equipes formadas, pediam permissão aos espíritos da noite, dos horários e das ervas, trilhando a floresta em busca das plantas medicinais de bases e fontes ancestrais. O "ato de transformar a planta medicinal ou suas partes em droga vegetal. Inclui procedimentos de coleta, seleção, estabilização, secagem, classificação, rasuração, trituração e pulverização" (BRASIL, 2019, p. 83).

Os grupos trabalhavam de forma organizada, divididos da seguinte forma: a equipe de identificação, chamada de farejadores, procurava os infectados com a ajuda de um profissional de saúde, o qual fazia o teste para saber se o doente era positivo ou não; a equipe do banho e defumação preparava os banhos e executava a defumação nos infectados; a equipe do chá fazia a preparação das infusões, colocando a bebida em garrafas plásticas para distribuir às pessoas; e a equipe da igreja fazia oração para pedir proteção divina.

Cada equipe apresentava um diferencial em suas atuações. A equipe da defumação da aldeia evocava seus deuses, os imortais, os espíritos das proteções de fontes mitológicas e várias outras personificações da natureza e depois articulava com as pessoas para realizar a defumação. Para proceder tal processo, tinha um local apropriado de encontro. Os moradores traziam objetos (como bacia, panela, carrinho de mão, cumbucas de barros e outros), faziam a oração e depois seguiam em caminhada, promovendo o fumacê nas instituições e em toda comunidade.

Ressalta-se que nem todas as pessoas têm domínio da floresta nem sabem fazer remédios tradicionais, pois é importante "o diálogo entre os saberes tradicionais e os científicos, pois sabe-se, hoje, que diversas plantas utilizadas tradicionalmente possuem substâncias tóxicas de efeito acumulativo. Assim, mais uma vez, deve-se conhecer bem a planta antes de usá-la" (SANTOS; CARVALHO, 2018, p. 87).

Portanto, os saberes tradicionais e os saberes da Terra são de conhecimento dos povos da floresta, que em tempo de pandemia eram guiados pela fé em seus deuses. Realizavam a retirada, manipulação e uso das plantas medicinais em todas as comunidades ribeirinhas entre os povos indígenas do Alto Solimões, especificamente, os Ticuna. Cada comunidade tinha sua própria maneira de fazer, mas em todas se organizava um grupo de homens e mulheres que adentravam na floresta para a retirada de uruçu (figura 21) e outros componentes medicinais.

Figura 21 - Casa de abelha uruçu retirada na floresta no Alto Solimões



Fonte: Sildonei/*Metacü*, 2020.

De acordo com a concepção do coletivo originário, não se pode ir sozinho à floresta para retirada da casa de abelha uruçu. Portanto, eles seguiam as orientações dos mais velhos, conhecedores dos saberes tradicionais e dos procedimentos culturais milenares. Santo Cruz/*Pucüracü* (2020) explica:

> *O ensinamento que a gente recebeu pra ir pro floresta em grupo pra poder o remédio ter mais força também pra curar, né. Quando a gente tira pedaço do uruçu junto vem o mel e o saporá* [borra do mel] *pra cada um fazer seu remédio no casa, então o que é feito? Quando a gente chegava em casa, além de fazer a defumação debaixo do jirau, no terreiro ou no casa, né, a gente pegava o saporá, misturava com o mel, fazia o suco, mas cozinhar primeiro e depois colocava no litro ou no garrafa, aí, cada um tomava uma colherada e a família tomava né. É meio azedinho, mas não faz mal não, faz é bem. Quando chegava no estômago curava até outro infermidade, mesmo!* (CLEMENTE, 2020, informação verbal).

O Ticuna Galdino Coêlho/*Püʼnagüreĩcü*, de 66 anos, do clã de Avaí e morador de Vendaval, fala como eles se embrenhavam na mata para a retirada da medicina da floresta:

> *Cada turma desse gente saía pro mato, porque não pode tirar aquele uruçu sozinho, que é brabo mesmo, fazia capa de roupa pra tirar. Tirava aquela casa de uruçu pra cozinhar e fazer outro remédio também quando o pessoa já estava com febre e dor de*

> *cabeça, tosse, aí fazia vaporação no corpo do gente, né, logo já fica melhor mesmo!* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Outrossim, Alírio/*De'tanücü* fala sobre a técnica de remoção da colmeia na floresta:

> *A gente tira a casa do uruçu na carreira, primeiro vai lá e dar uma machadada ou terçadada, tira um pedaço e vai embora correndo e deixa abelha acalmar um pouco e volta lá de novo, corta outro pedaço e corre novamente. Faz isso até conseguir tirar. É assim ou então faz fogo lá perto e, enquanto fumaça, a gente aproveita e consegue tirar também casa da abelha da árvore. É arriscado e perigoso qualquer tipo que a gente escolha pra tirar. A abelha é muito valente, ela ataca e pode matar a pessoa* (MORAES, 2020, informação verbal).

Silbeni/*Tanema* também organizou e comandou um grupo para a extração da casa de abelha uruçu das árvores para utilização nos ativos medicinais. Ela relata essa experiência e o processo desafiador dentro de floresta com seu grupo Ticuna:

> *A gente sofreu muito pra tirar o casa do uruçu lá mesmo, no mata. A gente foi num grupo de trinta gente, a casa tava no árvore do tucumã, esse aí, tiramo a noite focando, porque abelha não ferra muito, ela não enxerga a gente. Aí pegava, partia o uruçu com machado e colocava no bacia e aí, vai dividindo de pedaço. Lá dentro tem muito mel, quando a gente chegar no casa pega e furar, furar pra tirar o mel. Ela fica valente e o que ela mais quer é teu olho, teu ouvido e tua boca e também te morde, mesmo* (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Ainda, Silbeni/*Tanema* fala sobre a confecção de material de proteção para retirar o alveário de uruçu das árvores e da floresta:

> *No início a gente fez o máscara de garrafa de plástico, mas não deu certo, a abelha passava por baixo e por cima e ferrava que faz gente desmaiar de tanta ferrada e dor. Depois a gente começou aprender fazer máscara de pano de mosquiteiro, aquele que dá pra enxergar do outro lado. Antes gente bota esse boné, luva, camisa de manga comprida, amarrar o pescoço com pano também, se protege bem e depois joga por cima da gente o pano de mosquiteiro, mas tem que deixar distante um pouco do cara da gente. Quando chega perto fica preto de abelha no pano do mosquiteiro, mas não consegue ferrar mais no cara da gente. Aí pode tirar, mas tem que ser rápido. Tira pedaço de uruçu e vai dando pra outra pessoa batendo, correndo, correndo levando e parceiro do grupo tem que ajudar tirando as abelhas da gente, faz isso até que consiga tirar tudo do árvore do floresta* (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Repara-se que, para a extração da casa de abelha uruçu, os Ticuna realizavam um processo muito ariscado e perigoso. Os interlocutores desta pesquisa mencionaram suas experiências, cada uma à sua maneira, embora nenhuma elimine os riscos da sua remoção, manuseio e condução. Tudo era válido para evitar a catástrofe (de saúde, social, econômica e outras) causada pelo vírus. Muitos indígenas se recuperaram com a utilização da medicina tradicional e, referente a isso, Silbeni/*Tanema* (2020) contou que é possível fazer diferentes

tipos de remédios com a manipulação da casa de uruçu, descrevendo uma das formas de fazer xarope:

> *Pra fazer xarope tradicional, cozinha a casa de uruçu em vinte litro de água, aí coloca alho, sete cebola roxa, folha de capim santo, folha de alho brabo, sete limão, jambu, anador planta, elixir paregórico planta, quebra pedra e mais outras coisas. Depois ferve tudo por um dia, até secar e ficar bem grosso. Aí tira, coa aquele casca e põe mel de abelha, coloca vick, quatro sebos de holanda pra derreter, aí fica um mel grosso, fica como xarope mesmo e aí dar pro pessoa beber. Eu quero é ver se não fica bom* (informação verbal).

Além de chás terapêuticos, vapor dos cozimentos, xaropes, banhos e fumacês, os indígenas produziam pomadas e gel para fazer massagens nas pessoas em estado grave da doença. Silbeni*/Tanema* (2020) explicou o preparo:

> *Pra fazer a pomada, a gente pegava óleo de transformador, aquele mesmo do motor, álcool gel e líquido, mangarataia raspada tudinho e tira o suco dela. Aí vem outro tipo de mangarataia, que a gente chama de mangarataia do pajé, tira o sumo dela também, aí pega o alcânfo, água flórida, óleo elétrico e aguardente alemã. Pega tudo esses coisas e vai misturando até formar a pomada, aí depois passa no corpo de quem tá doente, é boa mesmo!* (informação verbal).

Atos*/Wipatükü* relembrou um fato ocorrido com seu parente Ticuna que chegou em sua casa passando muito mal em razão do Coronavírus. Ele contou o episódio conforme o trecho a seguir e terminou muito emocionado, não contendo as lágrimas.

> *Na ocasião mais difícil da pandemia, um parente Ticuna chegou na minha casa desesperado, pedindo socorro de mim, ele estava infectado. Assim que olhei eu pensei que não ia escapar. Mais do que depressa acudimos ele, porque estava nas últimas, estava morrendo mesmo. Corri pra fazer chá de jambu misturado com gel, sumo de mel com alho, massagem. Fiz ele respirar vapor de cozidão de folha. E depois repeti os remédios. Depois de dois dias começou a melhorar, mas não me esqueço do dia que ele chegou desesperado em casa e o remédio tradicional salvou a vida dele e de muita gente na pandemia. Então eu dou muito valor no nosso remédio tradicional da Terra* (VASQUES, 2020, informação verbal).

A manipulação e a utilização da medicina tradicional eram feitas com veemência nas comunidades indígenas Ticuna como forma de prevenção e combate ao vírus nas pessoas infectadas. Eles asseguram que houve tratamento com a eficácia da medicina tradicional. Silbeni/*Tanema* assegura:

> *Eu posso dizer que tratei minha mãe de 98 anos só com nosso remédio tradicional. Eu cozinhava folha de manga, de laranja, de mamão e outras folhas de todo tipo do nosso planta, aí eu colocava casa de uruçu, aí ficava pretinho a água pra dar banho. Depois de dar banho nela, eu fazia caldinho de peixe pelejava até que minha mãe*

> *bebia, porque ela não sentia fome, paladar nem cheiro e sentia muita fraqueza e febre. Mas só com o nosso remédio tradicional minha mãe taí. Ficou boa mesmo* (ROSINDO, 2020, informação verbal).

O coletivo, ao buscar auxílio na floresta e utilizar as variedades de plantas medicinais para o tratamento e prevenção durante o surto de Covid-19, ressignificou a medicina tradicional. Weydson, coordenador do DSEI, enuncia:

> A *medicina tradicional trouxe um legado muito grande nessa pandemia, pois os indígenas recorreram a ela como eu nunca tinha visto aqui no Alto Solimões. Foram utilizações que aconteceram efetivamente em todas as aldeias, onde uniu a medicina tradicional com a medicina ocidental. É uma coisa que a gente tenta fazer para fortalecer esses saberes, porque a política da saúde indígena foi criada pra ter esse respeito às práticas tradicionais e unir a nossa medicina com a deles, é pra estarem juntas. A ideia é pajé estar junto com o médico nos atendimentos e as parteiras estarem juntas com as enfermeiras e os médicos no pré-natal. Em relação à parteira a gente conseguiu, mas o pajé ficou distante, não se conseguiu ainda* (PEREIRA, W. 2020, informação verbal).

No período da crise pandêmica, os indígenas se uniram como não se via há bastante tempo. Referente à medicina tradicional, Weydson complementa:

> *Quero enaltecer a medicina tradicional que foi bastante utilizada pelos os indígenas e foi primordial em nossas aldeias. Somou para que as perdas não fossem maiores na nossa região, afinal, o primeiro caso de indígena infectado no Brasil foi aqui no Alto Solimões. O primeiro óbito de indígena por Coronavírus foi aqui na região do Alto Solimões. Então nada estava ao nosso favor no início dessa pandemia* (WEYDSON PEREIRA, 2020, informação verbal).

Com base na cosmologia tradicional e para contribuir com as discussões, referencia-se um mito de procedência chinesa que versa sobre a descoberta do processo ativo do chá na perspectiva ocidental: no ano de 2737 a.C., o imperador Shen Nung – um filósofo que por razões de higiene só bebia água fervida – teria descoberto o chá acidentalmente. Ele estava descansando perto de uma árvore com muitas folhas, quando algumas caíram no recipiente em que ele havia posto água para ferver e consumi-la. Em vez de tirar as folhas, ele as observou e viu que elas produziram uma infusão; decidiu provar e achou a bebida saborosa e revitalizante (BRASIL, 2019).

Na manipulação e utilização da medicina tradicional, há a preparação de chá terapêutico com plantas originárias da floresta amazônica. Na pandemia, as famílias se muniam de folhas, ervas, cipós, raízes, seiva, casca e entrecasca de árvore. Igualmente, faziam diariamente infusão feita com mastruz, leite, ovos, mel de abelha, gengibre, andiroba e outros. Os chás eram preparados de diversas formas e diferentes combinações, como com: jambu, alho, cebola ou

chá de folhas de sabugueiro e/ou boldo, salva de Marajó, limão e outros. Desse modo, buscavam formas de tratamento e não esperavam somente pelos remédios das equipes que iam para a mata. Com fé no poder da cura, intermediada pelas forças ancestrais, as práticas eram realizadas cotidianamente pelas famílias Ticuna.

Para esse grupo indígena, a casa de abelha uruçu tem proteção dos espíritos, a qual começa pelos espíritos da árvore onde a colmeia fica grudada e, depois, segue com a proteção do próprio espírito do uruçu. Com base na crença e na cosmovisão, isto faz muita diferença no momento do preparo e da cura. Com a medicina tradicional, utilizou-se a defumação com a queima da casa de abelha uruçu (figura 22), feita dentro das residências e na extensão da comunidade. Acerca disso, Alírio/*De'tanücü* (2020) argumenta:

> *A fumaça era feita com a casa de uruçu três vezes durante o dia pra gente se defumar. A mãe do uruçu é muito braba e a abelha ninguém pode chegar perto porque se ela entrar no cabelo corta todinho e te deixa careca onde ele passa, é valente mesmo. A casa é bem grandona e é encontrada grudada na árvore. Foi muito usado naquele tempo de epidemia antiga, é usado pra tudo até pra espantar mau espírito. Nessa pandemia era feito muita fumaça na comunidade e no nossa casa* (informação verbal).

Figura 22 - Ritual do fumacê com casa do uruçu na comunidade



Fonte: Sildonei/*Metacü*, 2020.

Ao dialogar com Alírio/*De'tanücü* sobre os aspectos da cosmologia tradicional e a pandemia, ele destacou o sofrimento do seu povo, principalmente, com a presença de doenças de origem desconhecida e sem cura. Ainda, relembrou um fato importante através da memória de sua avó:

> *Minha vó contava que ela fugia pra dentro da mata com medo de doença de origem desconhecida. E lá na mata onde se escondia não podia fazer fogo pra não ser encontrada pela mãe da doença. Se fizesse fogo e a fumaça escapasse a mãe da doença olhava e já ia atrás da gente, porque essa mãe de doença era igual um animal*

> *caçando gente. Eu pensava que essa pandemia era desse jeito, porque pessoa dizia pra ficar isolado, que não podia ficar perambulando no meio dos outros né? Então seria a mesma coisa. Fiquei mais preocupado por causa da imunização do nosso corpo por não saber como nosso corpo vai responder a tudo isso, né?* (MORAES, 2020, informação verbal).

A medicina tradicional foi utilizada e consumida em grande quantidade pelo grupo Ticuna durante a pandemia de forma preventiva e curativa. Sobre a forma preventiva, Santo Cruz/*Pucüracü* (2020) esclareceu assertivamente:

> *Para prevenir, a velhice ensinou pra ferver a água, cortar o limão em quatro pedaços, aí, mistura com coirama, jambu, mangarataia [gengibre], mastruz e alho. Mesmo que não esteja doente já protege. A gente faz fumaça debaixo do jirau, no chão ou no terreiro e quando já está fumaçando a gente vai lá para se defumar igual fogueira de São João. O nosso corpo fica com cheiro do mel de abelha, e assim é feito esse processo pra prevenir da doença aqui na comunidade* (informação verbal).

Quanto ao modo curativo, Santo Cruz/*Pucüracü* (2020) explica:

> *Quando a pessoa já está infectada é assim pra curar: coloca um pedaço de uruçu né, coloca limão, jambu, mastruz, andiroba, folha de cuieira, casca de molongó e faz aquele cozidão e quando tiver dois dedos a menos de água, aí tira aquele panelão. Ata uma rede* [maqueira], *pede pro doente infectado deitar aí dentro da rede aí pega panela e toda aquela mistura cozida ainda borbulhando coloca embaixo da rede pra defumar o doente. Imediatamente pega um lençol o outro pano e cobre o doente, Quando não aguentar mais a quentura vai falando né, aí retira aquele tacho debaixo da rede, né. Ele vai suar, vai suar e suar. Depois pega aquele mesmo cozidão, deixa esfriar mais um pouco né. O doente vai tomar banho e pode até engolir um pouquinho daquele cozidão, mas tem que deixar esfriar pra não queimar muito. Derrama toda aquela água do cozidão numa bacia, aí doente senta dentro da bacia e fica de molho e aquela quentura vai entrar e é aí que a doença vai sair do corpo. Esse remédio feito direitinho pra quem está doente desse Coronavírus, vai ficar bom mesmo!* (CLEMENTE, 2020, informação verbal).

Os saberes milenares são repassados pelos seus conhecedores de procedência tradicional ancestral. Eles possuem habilidades e os conhecimentos das plantas e das resinas, dos venenos dos alimentos, ou seja, da medicina tradicional. Os indígenas conhecem e sabem extrair substância das plantas por meio de vários procedimentos e, assim, conseguem obter remédios, analgésicos, óleos e infusões medicinais (BRASIL, 2002). A medicina tradicional evidenciou tanto impacto e relevância, que motivou os próprios Ticuna a refletir sobre a produção de um material escrito com base nos saberes dos velhos. Alírio/*De'tanücü* revela:

> *Estamos pensando com um parente meu lá de Amaturá de fazer uma reunião com os velhos depois dessa pandemia pra gente fazer um livro dessa medicina tradicional que muita gente se curou do Coronavírus, inclusive eu, o tio da minha mulher e parente Ticuna. Sem precisar ir pro hospital* (MORAES, 2020, informação verbal).

Ao ouvir as vozes Ticuna dos velhos, das lideranças, dos feiticeiros mágicos e dos grupos coletores das plantas, raízes e ervas em diversos contextos sobre a medicina da floresta, remete-se aos anos 1560 e 1570, quando o padre José de Anchieta detalhou as plantas comestíveis e medicinais do Brasil em suas cartas ao Superior Geral da Companhia de Jesus. Das plantas terapêuticas, especificamente, Anchieta falou muito em uma "erva boa", a hortelã-pimenta, utilizada pelos índios contra indigestões, para aliviar nevralgias, para o reumatismo e doenças nervosas. O padre também exaltou as qualidades do capim-rei, do ruibarbo do brejo, da ipecacuanha-preta, do bálsamo da copaíba e da cabriúva-vermelha. Plantas da floresta que há muitos anos já eram utilizadas com efeitos curativos (BRASIL, 2019).

Durante a pandemia da Covid 19, muitos pensamentos, ações e sentimentos afloravam, afligindo os Ticuna e outros povos. É possível perceber isto no discurso de Santo Cruz/*Pucüracü* (2020, informação verbal) manifesta: "*senti muito medo até fui me esconder, porque sem vacina, sem remédio suficiente e sem vaga no hospital, já pensava ser nosso fim mesmo*".

Nesse contexto, a esperança e a energia ancestral contagiavam os grupos céticos e aqueles que não aceitavam as práticas originárias de forma integral, como os grupos religiosos. Esses, diante da grande ameaça da Covid-19, fizeram uso da medicina tradicional e participaram de alguns rituais junto com os praticantes originários. Com a intensificação da medicina tradicional, da contribuição dos saberes milenares e dos remédios da medicina ocidental formal, sentiram-se mais confiantes. Nesse sentido, "cria-se a expectativa de um diálogo entre os saberes tradicionais e os saberes científicos, onde dúvidas da ciência são respondidas pelo conhecimento popular e vice-versa" (SANTOS; CARVALHO, 2018, p. 73).

Em síntese, afirma-se que as narrativas citadas neste tópico são histórias marcadas por inúmeras ocorrências que suscitavam diversos sentimentos na sociedade ameaçada por um vírus de potência letal, considerado um dos maiores desafios contínuos da vida e que silenciou grande parte de uma nação. Foram fatos e acontecimentos que permanecerão vivos na memória ao longo do tempo e certamente na história no mundo inteiro. Diante das circunstâncias do enfrentamento ao Coronavírus, havia muitas indecisões, pois não se sabia se estava no "começo do fim" ou na "continuidade do início". Eram muitas especulações que remetiam às constates frustações, angústias, sentimento de perdas e outras reações emocionais que se multiplicavam assustadoramente.

A ciência deu a resposta imediata. A esperança despontou com a chegada da vacina, o que faz refletir sobre o sentido da vida. O indígena Krenak (2020, p. 29) diz que "vida está para além do dicionário, não tem uma definição". Na perspectiva, na valorização e sentido da vida

é que a vacinação se tornou uma realidade, o que há poucos meses parecia um sonho distante de ser concretizado. Nas comunidades indígenas, a vacinação apontou com o trabalho do DSEI/SESAI[27] no Alto Solimões juntamente com as equipes dos polos bases.

A vacinação teve início, na área indígena, no dia de 19 de janeiro no polo base do Umariaçu I e em 20 de janeiro nos outros polos da região (com abrangência de todas as comunidades indígenas do Alto Rio Solimões). Atualmente, seguem com as orientações para desmistificar as *fake news* referentes à imunização. Além disto, permanecem cumprindo a demanda de pessoas vacinadas e atualização do "vacinômetro". No centro urbano de Tabatinga, a vacinação também seguiu. A primeira fase dessa vacinação teve início em 01 de fevereiro de 2021 e prosseguiu com as etapas, cumprindo as demandas de faixas etárias decrescentes de acordo com as metodologias do plano de vacinação do Ministério da Saúde.

É importante enfatizar que ainda está se vivendo momentos difícéis de pandemia, porque ela ainda não terminou, portanto, há riscos de contaminação com o surgimento de novas variantes do coranavírus, dentre elas, a variante ômicron que representa para população uma nova onda. Portanto, ter os cuidados de proteção é primordial, inclusive tomar regularmente as doses da vacina e de seu reforço. Tudo ainda é incerto, mesmo com chegada da vacina e sua campanha de aplicação porque se trata de um vírus letal que continua em mutação e fazendo vítima. Nesse ínterim já se vive, também, a ocasião da retomada: voltar aos poucos às rotinas, trabalho, estudos, pesquisas e outros. É evidente que as pessoas se encontram com a autoestima tocada pelas perdas recentes dos familiares, amigos, conhecidos e colegas de trabalho. É fato que a fase pós-pandemia é de transição e de adaptação, visando recuperar a integração social e os estragos deixados pela crise em todos os setores da sociedade.

A medicina tradicional foi de tanta eficácia no Alto Solimões, que despertou o interesse e levou, em novembro de 2021, os profissionais muldisciplinares de saúde indígena no Alto Rio Solimões a promoverem uma oficina, como demonstra a figura 23. A oficina Troca de Saberes contou com os pajés/feiticeiros, rezadores, curandeiros tradicionais e equipe multidisciplinar de Saúde Indígena. Foi realizada pelo DSEI Alto Rio Solimões, SESAI/MS, com apoio da Fiocruz e Conselho Distrital de Saúde Indígena Alto Rio Solimões - CONDISI ARS juntamente com as Equipes Multidisciplinares de Saúde indígena – EMSI nos Polos Bases e UBSI. Os diálogos foram em torno da origem das doenças na tradição indígena, os modos de cuidados, tratamentos tradicionais e suas curas espirituais, cuidados interculturais e outros.

[27] O DSEI faz parte da SESAI, uma secretaria especial dentro do Ministério da Saúde. O ministério tem cinco secretarias, mas a SESAI é a única que executa, de fato, as ações na ponta. A SESAI é representada pelos DSEIs, que são divididos em trinta e quatro distritos.

Figura 23 - Mural da oficina Troca de Saberes com pajé, curandeiros e rezadores



Fonte: Weydson Pereira, 2021.

A oficina com os pajés e/ou praticantes da medicina tradicional serviu para fortalecer o trabalho conjunto com as equipes da saúde indígena e, assim, seguirem realizando rodas de conversas mensais com os pajés-feiticeiros, rezadores e curandeiros a fim de criar vínculos com o tratamento ocidental para unir forças, fortalecer e valorizar o tratamento tradicional (figura 24) dos povos da floresta, terra e das águas.

Figura 24 – Cuidados tratamentos e as pujanças dos rituais tradicionais



Fonte: Weydson Pereira, 2021.

No desenvolvimento dessas atividades durante a oficina, os pajés, rezadores e curandeiros apresentaram os seus atributos retirados da floresta, da terra e de outros espaços, com os quais manipulam e trabalham, como: plantas, raízes, cascas sagradas, restos de animais,

mel, seiva, enzimas, tabacos, ervas e apresentaram a forma de como procedem nos tratamentos de acordo com a tradição indígena milenar.

No capítulo a seguir, aborda-se as narrativas sobre o universo da mitologia, referenciando o surgimento dos imortais no território em tempo primordial, a organização social, as desavenças, as aventuras, as façanhas e as artimanhas dos imortais. Igualmente, versará sobre a propagação dos etnoconhecimentos tradicionais no território dos *Magüta*/Ticuna, assim como o cenário mítico das epifanias do enigma no contexto dos rituais sagrados à luz da religião e da crença da etnia.

2. CAPÍTULO II - MITOLOGIA *MAGÜTA*/TICUNA: DA GÊNESIS À ORGANIZAÇÃO SOCIAL E OS ETNOCONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Figura 25 - Pujança do ritual



Fonte: Sildonei/*Metacü*, 2020.

Neste capítulo os debates focalizam a fase inicial de criação da Terra, o surgimento dos primeiros *Magüta* responsáveis pela genealogia mítica desse grupo humano na selva amazônica primitiva que, com a permissão e a interferência do grande arquiteto do universo, se projetava a criação, o princípio do mundo e a formação da terra, mesmo diante da intensa penúria da escuridão (sem dia, estrela, lua e sol).

Os acontecimentos primordiais foram sendo delineados pela espécie humana. Primeiramente, pelos seres imortais provenientes da natureza (*Ngutapa* e *Mapana*), responsáveis pelo aparecimento dos deuses divinais civilizadores e genitores da nação *Magüta*/Ticuna, que se constituíram no universo e buscaram estruturar o ambiente terrestre, fazendo o ordenamento social. Paralelamente, esses imortais viveram as aventuras e adquiriram poderes e forças guerreiras. Por conseguinte, ganharam prestígios com a disseminação dos saberes, etnoconhecimentos tradicionais e os princípios culturais no território mítico dos *Magüta* e de seus descendentes Ticuna.

Para entender esse complexo universo, contou-se com os Ticuna como intermediadores para guiar e apontar as direções desta produção científica a fim de percorrer caminhos mais

coerentes na escrita e, assim, trazer para a ótica da ciência esses apontamentos. Isto a fim de compreender esse universo *Magüta* (perpassado às gerações Ticuna) a ponto de se aventurar na busca de decifrar (entender) como essas ocorrências transcenderam ao tempo, chegaram às civilizações e passaram a gerar outros mitos com características da atualidade e modelo de ser humano que se constituiu na sociedade.

Nesta trilha, partiu-se do início de tudo e foram priorizadas as memórias de fontes ancestrais *Magüta*, o pensamento atual Ticuna e as questões culturais em diferentes tempos: sagrado, mítico, comum e histórico. Na terra, surge a geração *Magüta* a partir do ser imortal pai *Ngutapa*, espírito da natureza que deu vida a partir de si aos deuses responsáveis pela civilização originária da nação Ticuna e seus descendentes, o que será tratado na seção posterior.

2.1 Os *Magüta*/Ticuna no mundo mítico: início de tudo - "*no'ri arü ügü*"

O povo Ticuna vive suas crenças e as representa através de uma estrutura (ou dimensão) simbólica presente em seus ritos e mitos no cenário cultural permeado de convicção, bem como da espiritualidade de tradição milenar relacionada aos seres sobrenaturais (da terra, da floresta, dos rios e das montanhas) que habitam os santuários imemoriais protegidos e resguardados pela exótica e suntuosa floresta. Para defini-lo, caracteriza-se por "epifania" do mistério neste trabalho, porque transpassa e revela um inconsciente coletivo que interliga o homem contemporâneo ao homem antigo sob a perspectiva cultural *Magüta*/Ticuna.

O termo epifania tem origem no latim que advém do grego *epiphanéia* e pode ser traduzido como manifestação, aparição e revelação relacionado a algo espiritual, oculto, divino e sagrado. É diante desse contexto de fontes históricas míticas e ancestrais, que se fará uma discussão de cunho empírico e científico sobre as personificações da terra, floresta, rios e montanhas. Essas se apresentam como imortais "sagrados" e sobrenaturais "espirituais", ou seja, são aqueles considerados ora divinais, ora visagens e ora demônios no contexto cultural e mítico indígena e amazônico do grupo *Magüta* e de seus descendentes Ticuna.

Nesse sentido, para o referido coletivo originário, os seres imortais dos tempos primordiais protegem os humanos e orientam como viver na natureza, compreendendo a sua importância e o seu significado. A ideia de natureza para Capra (1982, p. 260) refere: "concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações e integração. [...] Todo e qualquer organismo [...] é uma totalidade integrada e, portanto, um sistema vivo".

Os mitos e suas epifanias do enigma ensinam o homem a ter determinada conduta em relação aos seus semelhantes e distinta em relação aos deuses e outras divindades imortais. Culturalmente, esses seres permanecem vivos de modo a conceder valores morais e sociais advindos da crença, pois, para eles, tudo é herdado das gerações anteriores – dos ancestrais – e preservado no meio tradicional do universo cultural dos povos da Amazônia.

A Amazônia revela formas de miscigenação cultural que não tem comparação no continente, assim como uma diversidade infinita de formas de vida humana e relações com a natureza, permitindo-se imaginar polos de referência na visualização de um mundo no qual se possa recolocar o homem numa relação de equlíbrio com ela, no centro da ação humana (PIZARRO, 2012).

A vida tradicional Ticuna em seu *habitat* natural, longe de qualquer interferência do mundo ocidental, pode ser considerada como outro universo de muitas compreensões. É onde o indígena se estabelece na sua integralidade, comunica e se deixa envolver culturalmente em todos os aspectos. Ademais, eles são grandes conhecedores da fauna e da flora. Nesse meio natural, consegue estabelecer linguagens míticas e pactos de convivência na perspectiva da espititualidade de cunhos sagrados envolvidos de muitos simbolismos à luz de suas interpretações. O que o mencionado povo originário caracteriza de história antiga, baseada na sabedoria dos velhos, os grupos não indígena da contemporaneidade denominam de mitologia[28] ou cosmologia[29].

A sociedade Ticuna tem tradição milenar, estruturou e definiu a sua própria organização social, trouxe o domínio dos saberes, conhecimentos e propagou os princípios culturais em todo mundo ancestral. Nesse contexto há três personagens associados ao surgimento e a origem da vida humana *Magüta* que sempre estão em evidência nas histórias: o pai *Ngutapa* e os dois filhos, *Yo'i* (ou *Dyoi*) e *Ipi*. Por estas referências, autodenominam-se *Magüta*, etnônimo dos Ticuna, os quais buscam se eternizar em um território sagrado de onde surgiram, como aborda o mito de origem advinda e contida na cosmovisão própria e originária. "O mito é a origem da cultura. Nossa história não começa antes do mito". Na cosmogonia primitiva a história mítica era a fonte do conhecimento, da vida" (MEZA, 2012, p. 11).

O grupo Ticuna era anteriormente designado de *Tukuna* por influência tupi guarani (significa cara preta e, em certas ocasiões, também de nariz preto) e a referência se dá pela utilização da tintura retirada do sumo do jenipapo para fazer a pintura corporal e facial. As características indicam que, na ocasião em que foram detectados com essas pinturas, estavam

[28] Refere-se a um conjunto de mitos de determinado ou diferentes povos originários.
[29] A reunião de vários mitos de uma sociedade denomina-se de mitologia.

no fervor de festas tradicionais, por isso a face preta com grafismo das pinturas faciais tradicionais do jenipapo para identificar os clãs (*nacüã'*) de divisão e de pertencimento.

Ao utilizar fibras de tucum na prática de artesanatos transmitem, também, a compreensão que *Tukuna* seria a origem da palavra Ticuna. O vocábulo *Tukuna* foi alterado, fruto do contato dos colonizadores e da constante interferência no decorrer dos tempos. Em razão de diversas utilizações da denominação por sujeitos sociais de lugares diferentes, o termo passou a ser escrito Ticuna (ou Tikuna). Para o povo originário, essa última expressão tem teor superior de significado quando é utilizada pelo não indígena para definir e dar maior compreensão de que são indígenas, pois a denominação mais adequada que eles se identificam e que vem desde seu surgimento é povo *Magüta*[30] (ou *Pogüta*[31]) de procedência ancestral.

Designam-se, ainda, como *Duũ'ũgü*[32], que é a denominação mais utilizada na atualidade e que pode ser percebida quando um Ticuna se encontra com integrantes de seu grupo, parentes ou com pessoas desconhecidas da mesma etnia. O tratamento entre eles é a partir da expressão *Duũ'ũ*. Isto vem atribuir sentido de como eles se reconhecem como seres semelhantes entre si. Todas as expressões supracitadas passam a identificar os Ticuna e são abordadas na história de seu surgimento no território amazônico.

A palavra cosmologia é composta por *cosmos* (significa mundo ordenado e organizado) e *logia* (vem da palavra *logos*, significa pensamento racional, discurso racional, conhecimento). Assim, a Filosofia nasce como conhecimento racional da ordem do mundo ou da natureza, donde vem a cosmologia (CHAUÍ, 2000). Para a sociedade Ticuna, a floresta é provida de uma sublime exuberância envolvida de aspectos "sagrados" e de mistérios que, na tese, se denomina de epifania do mistério Ticuna. Isto por tratar dos aspectos culturais, pois se apresentam como a função simbólica da cosmologia, também representada pelo mito na estrutura social onde permanece vivo, o qual fundamenta e justifica todo o comportamento, estreita as relações e atividade humana e, ainda, regula os costumes, crenças e a vida cotidiana desse povo originário.

No transcurso desta escrita, apresenta-se como os seres humanos com poderes e características prodigiosas se constituíram no mundo antes, durante e depois da formação da terra com o intuito de situar e ajudar a compreender com exatidão essas transcorrências no universo mítico primordial e outras questões culturais tradicionais interconectadas a elas.

---

[30] *Magüta* de autodeterminação atribuída pelos Ticuna, vem de *Magü* (içar, pescar) e *ta* (sufixo indicativo de coletivo), povo pescado. Define-se como pescado com vara (caniço) no igarapé que faz pinturas com jenipapo.

[31] O termo significa "puxar a pesca" de dentro da água pelo caniço para cima da terra. Povo que se considera da terra e da água.

[32] A expressão significa o plural da palavra que em português seria gente e na língua Ticuna é escrita *Duũ'ũgü*: *Duũ* (gente que tem alma) e *gü* (muita gente, indica o plural da palavra).

No tempo primordial se realizaram obras divinas ao nível das civilizações primitivas, tudo o que o homem faz tem um modelo transumano. Portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e antepassados míticos que permanecem vivos no tempo e nos processos culturais (ELIADE, 1992).

O mundo *Magüta* teve início com o imortal *Ngutapa*, o qual surgiu junto com a natureza, ou seja, espírito da própria natureza. Quando tudo se iniciava com a formação da Terra, bem no início da humanidade, *Ngutapa* já existia, porque surgiu simultaneamente com os elementos cósmicos e da natureza. Tudo começou a ser esquematizado a partir dele. De acordo com os Ticuna e suas memórias culturais indígenas e amazônicas, a história assim se revela: o ser imortal *Ngutapa* era um grande caçador, oriundo da natureza; viveu e se estabeleceu na montanha *Taiwegüne*[33], localizada no igarapé São Jerônimo (*Tunetü*[34]), no *Eware*. Naquele tempo a vegetação era diferenciada (de característica baixa), o rio com pouco volume de água, a terra imatura (*do'one*) e ainda em desenvolvimento.

O mato cresceu com o tempo, transformando-se em uma extensa floresta primitiva. Nesse mesmo local vivia *Mapana*, considerada pelos Ticuna como um inseto – uma caba (vespa) – que, de acordo com o Ticuna Vasques/*Wipatükü* (2020), tomava a característica e a forma humana para seduzir *Ngutapa*. Com o mato crescido, *Ngutapa* pôs-se a caçar, saindo todos os dias e tocando a sua flauta no trajeto para, assim, adentrar na floresta. Certo dia, encantou-se com *Mapana* e o envolvimento aconteceu em meio à natureza. Logo no primeiro contato amoroso, *Ngutapa* pôs dúvida sobre a identidade e a categoria de mulher *Magüta* na terra *do'one*, pois o mito versa que a formosa mulher não tinha o órgão genital.

Acerca disso, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) esclarece: "*Mapana não teve essa vagina, então não produzia filho. O fundo desse aí não tinha vagina, porque era um ser vivo da natureza que tomava a semelhança humana, mas não era*". Percebe-se, no argumento, que *Mapana* tomava semelhança de mulher e, seguidamente, de vespa. Em outro ponto de vista e compreensão do pensamento tradicional, o Ticuna Sixto Muratu/*Ümücü*, de 60 anos e do clã Arara, diz que *Mapana* não se deixou envolver e não engravidava pois era uma "*mulher sagrada porque veio daquele terra e da natureza do'one lá no tempo sagrado*" (MURATU, 2020, informação verbal).

---

[33] Montanha sagrada localizada no *Eware*, no igarapé *Tunetü*, próximo às terras de Vendaval. Considerada a residência de *Yo'i* (*Dyoi*) e, atualmente, de todos os antigos *Magüta*, ou seja, lugar dos encantados.

[34] Composição do termo: *Tu* (cortar) e *netü* (igarapé). Historicamente, o igarapé *Tunetü* foi nomeado pelos portugueses de São Jerônimo.

É importante salientar que, no período do tempo sagrado, os seres se transmutavam em coisas e objetos, inclusive em animais e humanos. Além disto, os órgãos genitais femininos ainda não eram abertos nesse tempo. É importante informar em que ocasião os órgãos tomaram forma e se abriram, para melhor entendimento. Isto aconteceu tempo depois, já com a presença dos imortais *Magüta* no mundo (assunto que será tratado na seção sequencial). Bueno (2014, p. 73) apresenta com detalhe no fragmento do mito:

> Essa história aconteceu quando os gêmeos tinham cerca de dez anos cada. *Ipi* e *Yo'i* subiram numa árvore bem alta, caçaram um gavião e pediram para *Mowatcha* limpar. Ela guardou o peito direito do bicho entre suas pernas. Na hora de comer, *Ipi* sentiu falta do peito e foi procurar. *Mowatcha* escondia. Ele procurava, ia atrás dela, e ela escondia. Até que ele foi procurar nela própria e ela apertou tanto o peito entre as pernas, que sua vagina se transformou e virou do jeito que é hoje.

O momento é propício para trazer às discussões, na perspectiva da cosmologia e do contexto tradicional, o sentido da sexualidade dentro da educação indígena. Um assunto complexo de ser conduzido no âmbito tradicional e cultural, pois os temas relacionados às intimidades são como um tabu e vinculados a algo pejorativo para os Ticuna. Portanto, eles não falam diretamente ou claramente, como, por exemplo: na história do mito de origem, é mais cômodo dizer que *Mapana* não engravidava ou era estéril (entendimento do não indígena) do que argumentar que ela não tinha vagina (*natcharee*) aberta (categorizada obscena). Assim sendo, é mais prudente afirmar, sob a perspectiva tradicional, que *Mapana* é um inseto vivo da natureza do que justificar se tem sexo ou não.

Para os Ticuna é difícil falar acerca de assuntos referentes à intimidade, o que para eles é algo pejorativo e acabam não falando diretamente. Por exemplo, a palavra vagina jamais será falada dentro da educação indígena, o máximo a ser feito é comparar com alguma coisa não muito obscena. Para Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal), algo dito sobre isso será "*algo como ou até mesmo como uma piada ou algo mais ou menos assim*". Isto acontece porque na educação indígena há formas de tratar sobre esses assuntos, sobretudo, quando aparecem nas narrativas. Essas, por tradição, são repassadas às crianças e às pessoas mais jovens do grupo social com a finalidade de ensinar e orientar a partir do entendimento do pensamento tradicional.

Quando se define a educação indígena, considera-se que diz respeito a todos os processos educativos utilizados por cada povo indígena no ensinamento de atividades diversas, como aconselhar e educar, sejam elas complexas ou corriqueiras (MAHER, 2006). À vista disso, na educação Ticuna não é permitido falar palavras obscenas (caracterizadas "ruins"),

porque atrai fatos negativos ou algo desagradável pode acontecer. O termo "ruim" se refere às palavras não permitidas a quem já se educou dessa forma. Esse regulamento está alicerçado nos tempos sagrados, bem como na perspectiva da mitologia regulada pela educação tradicional.

Coisas não aceitáveis, caso sejam ditas, leva a crer que a vespa vai picar a boca de quem fala palavras mal-intencionadas, afirmado assim pelos velhos. As proferidas palavras obscenas no meio tradicional atraem a punição da caba encantada *Matchi'i*, que é a picada feroz na boca. Isto pode acontecer, também, quando há desobediência com a mãe ou envolvimento em incesto de parentesco clânico. Além disso, palavras ruins eram evitadas para não despertar a atenção do *ü'üne* no tempo *Magüta*.

Essa é maneira de preservar a educação transmitida pelos antepassados. Tudo está associado à época em que a terra era imatura (totalmente "verde", *do'one*) em tempo sagrado (ou período mágico), quando havia pureza no coração do ser humano imortal. Como não existia a intencionalidade de maldade, a natureza agia e reagia estimulada pelo pensamento e posicionamento do ser humano, nesse caso o *Magüta*.

Ademais, época "verde" supracitada tem sentido de "novo" tempo, em tudo estava ligada ao sagrado. Logo, a natureza era controlada pelo pensamento. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) enfatiza: "*no mundo Magüta do'one* tudo *era controlado pela força do pensamento tradicional: Ah! Vai ter onça aí, é braba e vai te comer. Esse onça vai aparecer mesmo e vai te comer*". Era o pensamento dominando a própria natureza. É nessa perspectiva que surge a ideia ou pensamento *Magüta*/Ticuna.

À luz das discussões, retorna-se ao universo da cosmogonia[35] a respeito do ser imortal *Ngutapa* e o desejo de ter filhos, constituir família e seguir sua vida na terra *do'one* em tempos sagrados. Porém, *Mapana*, sua companheira, jamais poderia engravidar por não possuir a genitália. O diálogo, de cunho simbólico, oportunizou mencionar antigos costumes dos Ticuna quando faziam mutilações da genitália, fato apresentado por Noronha (1856 *apud* NIMUENDAJÚ, 1977a, p. 12):

> Poucos dias depois de nascidos os filhos de um e de outro sexo são circuncidados pelas mães que são as ministras desta operação. Aos do sexo viril cortam a extremidade do prepúcio, e a ligadura inferior, que o prende à vava; e as do outro sexo a excrescência exterior, em cuja mais clara explicação seria menor o interesse da curiosidade, do que o prejuízo da modéstia.

[35] A cosmogonia, que é parte da cosmologia, é o estudo da gênese do mundo. Refere-se a origem das coisas do universo e da vida humana. O vocábulo provém do grego *Kosmos* (dar sentido de ordem) e *Gígnomai* (significa formar, surgir e tornar-se).

Sobre esse episódio de base cultural, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) explana: "*no passado era retirado o prepúcio dos homens e os clitóris das moças para que não sentissem desejo sexual com o objetivo de não saber o que era prazer, pra não haver traição do marido e só procriar*". Era uma prática agressiva aos olhares do civilizado, mas para o povo originário isto naturalmente fazia parte de seu universo tradicional.

O conflito entre *Ngutapa* e *Mapana* é de ordem simbólica, evidenciado pelo mito quando acontece desentendimento entre o casal durante uma caçada em que os dois estavam juntos. Ele estava muito inconformado com *Mapana* por ela não lhe dar filhos, o que foi um fator determinante para que tivesse uma atitude radical: zangado, pegou-a, espancou-a, deixou-a nua e depois a amarrou na floresta entre duas árvores de pernas e braços abertos, totalmente indefesa. Seria o momento propício para juntar formigas e marimbondos para mordê-la, mas, de repente, apareceu o gavião chamado *cancã* no galho de uma árvore. Através do desejo de *Mapana*, o pássaro tomou a forma humana para que pudesse libertá-la do cárcere na floresta, do sofrimento e dor (o pensamento dominando a natureza). Assim aconteceu, ele se transformou em gente e a libertou. Ainda, orientou *Mapana* a se vingar. Muito revoltada, ela pegou uma casa de caba (figura 26) e ficou à espera de seu agressor. Ao se aproximar, ela jogou o elemento em cima dos joelhos de *Ngutapa*. Após as ferroadas, com muita dor e inchaço, ele não conseguia mais andar e arrastou-se até chegar à sua maloca.

Figura 26 - Casa de vespas (caba), espécie jogada nos joelhos de *Ngutapa*



Fonte: Angarita, 2013.

Os dias se passaram, *Ngutapa* percebeu que havia algo dentro de seus joelhos. Analisou e viu que eram pessoas tecendo artesanato e produzindo artefatos em ritmo acelerado e destreza

de herói. De acordo com a cultura da concepção assexuada, os joelhos se abriram e deles surgiam os imortais (*u'tügü'ũ*[36]) sagrados (*ü'üne*[37]). Do joelho direito saíram *Yo´i* (ou *Dyoi*, com sua zarabatana e o *curare)* e *Mowatcha* (com a maqueira e a peneira); e do esquerdo surgiram *Ipi* (com seu arco e flecha) e *Aicüna* (com cesto, tipiti e a bolsa). Esses indivíduos imortais (figura 27) trouxeram consigo suas habilidades e poderes, bem como seus objetos. Como também receberam os princípios das águas de *Yi̱takü̱chiũ̃* que foram fertilizadas com o poder, sabedoria, conhecimento, pensamento e vitalidade do imortal *Ngutapa* que quando foram banhados como essas águas consagraram-se e o seu povo recebeu e (receberá) os princípios para que se torne um indivíduo Ticuna. É por isso que hoje todos os recém-nascidos devem serem banhados pois, só assim receberão e crescerão com o conhecimento de ser Ticuna (ANGARITA, 2010).

Figura 27 - Os casais de irmãos, filhos de *Ngutapa*



Fonte: Museu *Magüta*, 2020.

Os Ticuna asseguram, fundamentados em suas interpretações culturais, que nesse contexto surge a arte *Magüta*. Mesmo diante de uma perspectiva contida na mitologia e em seus aspectos simbólicos, a confecção da arte é disseminada até a atualidade pelos seus descendentes Ticuna como um processo de educação tradicional. Entre os aspectos conflitivos do casal e um fator de cunho pessoal regulado pela cosmologia originária (repleto de metamorfose à luz das tradições culturais) deu-se a origem dos imortais *Magüta.*

[36] Espíritos dos *Magüta* que estão vivos no mundo da ancestralidade, no local que foram encantados dentro da floresta sob a proteção das divindades.

[37] Tem essa definição porque os espíritos são materializados no mundo originário. Pode ser um Ticuna que se torne sagrado ou consagrado como o pajé, que não erra de acordos princípios étnicos e as normas culturais.

Para a cultura, o distinto motivo que desencadeou a revolta e a briga entre os personagens *Mapana* e *Ngutapa* em meio a harmoniosa floresta no universo *Magüta* vem dar sustentabilidade a outro elemento conflituoso, que se reflete na sociedade Ticuna até os dias atuais. Quando a mulher Ticuna, por exemplo, não engravida após o casamento, é comum o homem buscar outra parceira que lhe dê filhos do sexo masculino para que haja continuidade de sua descendência e da linhagem clânica patrilinear, a qual também define a permanência.

Atos/*Wipatükü* (2020) relata um fato que ocorreu com um casal de seu grupo clânico na comunidade, destacando a importância dos saberes tradicionais. Tudo aconteceu assim:

> *O casal teve sete filhos e na esperança de vim um menino. Todas que nascia era menina-mulher, veio a primeira filha, veio a segunda filha, depois veio a terceira e a quarta filha e na esperança de conceber um menino-homem e nada. Nessa tentativa, a sua mulher já tinha era parido quatro meninas. Descontente, repassou a terceira para outra família criar e a quarta ia abandonando por causa de sua insatisfação. Aí ele recebeu o conselho de uma anciã para seguir a tradição Ticuna, senão era nunca que sua mulher ia ter o tão esperado filho homem. Assim que a mulher dele engravidou da quinta filha, a anciã lhe aconselhou que quando a mulher fosse ganhar o neném, ele pegasse a placenta e plantasse na terra com o cordão umbilical levantada pra cima, que na próxima gravidez ia nascer um menino. E assim ele fez. Seguiu a tradição e finalmente as duas gravidez nasceu dois meninos, deixando pai muito feliz pelo conselho recebido e do resultado daquilo que se cumpriu de acordo com a tradição* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

No contexto das percepções, Atos/*Wipatükü* traz para a discussão outra questão que se refere ao mito corrompido sob a compreensão do antropólogo, que diz ter ocorrido na época do auge das práticas religiosas entre os Ticuna: "*na interpretação do antropólogo, já fizeram que Ngutapa não era nada mais do que uma imaginação que foi transferida depois por alguém já 'branco', que Ngutapa já era um padre, sei lá, e Mapana também, já era uma missionária*" (VASQUES, 2020, informação verbal).

Para o interlocutor sobredito, muitas versões – inventadas e reinventadas – das histórias são levadas para sociedade. Dentre tantas perspectivas sobre o povo originário, têm aquelas transmitidas pelos anciões e são essas as consideradas verídicas, autênticas e reais para o Ticuna. Os antigos têm a credibilidade pela forma como são respeitados nas comunidades indígenas por serem os guardiões dessas narrativas; na sociedade Ticuna denominam-se como sabedorias dos velhos: "são eles que conhecem e por intermédio delas dão explicações para diversos fatos" (BRASIL, 2002, p. 253). Nessa perspectiva, o mito para o indígena tem outra conotação de acordo com o pensamento originário. Atos/*Wipatükü* (2020) explica:

> *O velho não fala em mito, ele fala em história antiga que pra ele é real e verdadeira, mesmo! Se falar em Mito pro o velho ele vai dizer que é mentira porque diz que é inventado. Quando se trata de cultura para ele não tem mentira e nada é inventado. Tudo foi deixado e ensinado pelos nossos antepassados, por isso tem sentido de educar e aconselhar pra gente assim aprender a respeitar tudo que tem no universo e na natureza, porque ela é sagrada e viva. É assim que o velho acredita e defende* (informação verbal).

Na definição clássica de mito expressa por Jabouille (1994, p. 32), destaca-se que "é uma narrativa fabulosa de origem popular e não reflexiva, na qual os agentes impessoais, na maior parte dos casos as forças da natureza, são representados sob a forma de seres personificados, cujas ações ou aventuras têm um sentido simbólico". Falar de cosmologia Ticuna oportuniza dialogar com a mitologia grega, a qual traz à tona e relata um grande fenômeno, o dilúvio. Esse provocado por Poseidon e Zeus para pôr fim à humanidade, uma vez que os homens haviam aceitado o fogo roubado por Prometeu do Olimpo. Deucalião e Pirra sobreviveram ao fenômeno causado, porque construíram uma arca a conselho de Prometeu (GOMES, 2017).

As discussões são endossadas por Atos/*Wipatükü* (2020) quando narra um fato de sua parenta no período de gravidez, envolvendo a crença Ticuna e o pensamento tradicional:

> *O marido foi caçar e sua mulher tava grávida. Na caçada, ele matou duas preguiças e alguns macacos barrigudos. Quando chegou com os animais de sua caçada, chamou a vizinha para tratar a caça para poupar a sua mulher de pegar nos animais por causa de sua gravidez, com cisma dos animais se vingarem na criança. A vizinha veio e tratou toda a caça e colocou pra assar. A mulher quando sentiu o cheio do assado foi até lá. Ela tirou um dos macacos morto que estava assando e fez uma brincadeira, colocando no colo e pôs pra dançar e ficou e rindo e dizendo: - Oh! Macaquinho barrigudo, bonitinho! Eu vou te comer, olha que eu vou te comer! Começou a cantar e fazer o macaco dançar no seu colo – como forma de brincadeira – e quando a criança nasceu tinha toda a aparência do macaco barrigudo e quando completou meses de nascido não sentava e ficava na posição igual do macaco, e só queria pular e não sentava, só se arrastava. Essa criança sobreviveu até os seis anos, mas sempre aquele aspecto de macaco e só queria estar pulando o tempo todo. Isto acontece porque a natureza também é vingativa, pois a natureza forneceu o alimento e ela não tinha nada que ficar brincando e até debochando como ela fez e aí foi castigada. Isso acontece mesmo, porque temos que ter respeito pela natureza* (informação verbal).

Acerca da formação do ambiente natural, é importante traçar o processo da constituição da Terra no mundo *Magüta*, desenvolvido por fases, conforme apresentado nos quadros 2 e 3, onde consta a trajetória dessas etapas dos *Magüta* aos Ticuna.

Quadro 2 - Fases cronológicas da terra no mundo *Magüta* no espaço temporal em tempo ancestral

1ª Fase	2ª Fase	3ª Fase	4ª Fase
O mundo encoberto pela escuridão, vazio de seres humanos, apenas o imortal que já existia muito antes da terra se formar, o próprio espírito da natureza. A terra começou a tomar forma, sendo conduzida e delineada por *Ngutapa*. A terra em formação, o princípio, a origem do mundo/universo cultural.	A terra é formada, surgem os espaços geográficos e ambientes sociais. Surgem os imortais *Magüta*: *Yo'i* (*Dyoi*), *Ipi*, *Mowatcha* e *Aicüna;* O povo pescado surge, originando a civilização. Os *Magüta* organizam-se socialmente a partir dos clãs. Ensinamento dos princípios culturais, tradição, religiosidade, crença, padrões, normas e regras culturais.	A integração do povo no mundo formado. Os espaços naturais se transformam e modificam. Surgem a rebeldia, a desobediência, a guerra e as catástrofes naturais na terra. Os *Magüta* perdem a imortalidade, alguns começaram a sucumbir, outros se transmutaram e se imortalizam; vários se encantaram, permanecem no *Eware* e se tornaram os memoráveis guardiões.	O civilizador com os atributos de Deus mítico-religioso se decepciona com a humanização na terra pelo fato de o povo pescado não cumprir e nem obedecer às leis e normas culturais. *Yo'i* (*Dyoi*) abandona o seu povo no *Eware* e vai embora para o local sagrado com a promessa de um dia voltar para ajudar o seu povo. Outros seres surgem na face da terra, os descendentes dos *Magüta*.

Fonte: Informações verbais, 2020-2021 (adaptado pela autora).

Quadro 3 - Fases cronológicas da terra no mundo Ticuna no espaço temporal em tempo passado e presente

1ª Fase	2ª Fase	3ª Fase	4ª Fase
A organização das famílias clânicas. Espírito de coletividade. Firmes nas tradições, seguiam preservando a cultura de acordo com os ensinamentos do deus cultural. Passaram a ser envolvidas em frentes de expansão, agência de contato e missões religiosas e formação das aldeias com as diversidades clânicas.	O povo saiu das aldeias clânicas e passou a morar em comunidade e receber interferência maciça do mundo ocidental (seus pontos negativos e positivos). Lutas por seus direitos originários a partir de suas representações políticas organizacionais. Conquistas territoriais, educacionais, saúde e os direitos sociais de forma geral.	O grupo Ticuna espalhou-se por vários territórios. Tentam se firmar na sua própria sociedade. Houve enfraquecimento da cultura por causa das interferências externas. Espera a volta do seu deus imortal e civilizador para que retome os seus atributos de deus supremo. O povo deve voltar a cumprir as normas, as regras e padrões culturais.	Retorno às raízes a partir do lugar de suas referências espirituais e religiosas. Para conquistar, tem a missão de promover os rituais sagrados e outros para que haja a purificação do corpo e da alma. Ressignificação dos costumes, crenças e tradições. Os Ticuna da atualidade esperam o retorno para o território sagrado do *Eware* para se eternizarem.

Fonte: Informações verbais, 2020-2021 (adaptado pela autora).

Ao considerar que a epifania se mantém de um mistério surgido, ele reaparece dos aspectos culturais, priorizando as vozes autorais Ticuna, dos ecos e dos murmúrios da floresta, da terra e das águas. Assim, torna-se um assunto convergente sobre as questões culturais do mundo mítico da etnia que faz parte de uma sociedade antagônica, tornando-se divergente pela forma como é conduzido e reflexionado pelo próprio indígena a partir de um olhar crítico. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) diz: "*Muita gente que passou a escrever a mitologia do nosso povo passou a fazer de um jeito próprio ou contar como uma historinha didática,*

perdendo um pouco o valor de como o velho conta". Nota-se que as reflexões do grupo, em torno da mitologia, emergem de suas compreensões de bases tradicionais.

No mundo Ticuna há ideias e assuntos congruentes e discordantes sobre os aspectos culturais abordados nos três mundos, ditos assim por Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*são três mundos que não estão se entendendo, o mundo tradicional, o mundo moderno e o mundo das religiões*". Nesse contexto há interferências de como o indígena se percebe nesse espaço, como pensa e como passa a explicar o mundo percebido, vivido e envolvido de simbologias e significações. Elas são refletidas pelos indígenas com base no estilo próprio e com intervenções religiosas. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) ainda acrescenta que*:* "*a religião controla o teu impulso, o teu pensamento e tuas ações*".

São discussões que se entrelaçam com as concepções Ticuna que ora coincidem e ora não. Dessa forma, apresentam diferentes impressões e opiniões sobre seus aspectos culturais em relação àqueles que visam estudar a etnia e suas diversidades culturais e sociais. Essas visões e críticas feitas pelos indígenas são importantes, porque fazem refletir e traçar novas estratégias para dialogar com o povo Ticuna e, assim, melhor entendê-lo e compreender aquilo que eles buscam transmitir culturalmente.

No tópico subsequente, continua-se a abordagem das narrativas relacionadas ao surgimento dos *Magüta*, reportando-se às façanhas e as aventuras dos imortais, ao ato civilizador, à disseminação dos princípios culturais como práticas educativas e aos etnoconhecimentos tradicionais no território Ticuna.

2.2 A origem *Magüta*/Ticuna no território originário: lampejo ancestral

Em tempos imemoriais, os irmãos imortais míticos assumem o protagonismo no mundo *Magüta* através de suas atuações e aventuras. Todas elas aparecem nos enredos e são transmitidas pelos seus narradores. Cardoso (2019, p. 39) revela que "há aqueles que se imortalizam na história pela glória alcançada e há aqueles que se mantêm na imortalidade, no caso os grandes narradores do passado". Exatamente no transcurso do passado *Magüta* que houve o surgimento dos rios e dos animais intermedido pelos irmãos imortais culturais, quando foram em busca de seu genitor, o qual foi atacado durante uma pescaria. Nimuendaju (1977, p. 31) explica o motivo: "*Ngutapa*, em forma de veado é morto e devorado pela onça".

Na tentativa de encontrar o pai, os irmãos decidiram fazer uma cerca de estaca e com cabelo de *Mowatcha*, a irmã. Ao juntarem as pontas do fio de cabelo na abertura da cerca, apertaram até juntar as partes do mundo. Desse modo, veio a alagação, pois as águas subiram e

transbordaram, originando os rios. Esse fabuloso fenômeno deu passagem e surgimento dos animais. Com essa ação encontraram a onça que havia engolido *Ngutapa*. O desfecho da história é descrito por Nimuendajú (1977a, p. 31) da seguinte forma:

> *Dyoi* e *Ipi* fazem piranhas de madeira enchendo com elas o igarapé que a onça costumava passar por cima de um pau. Esfregando esta ponte com a goma de embaúba para torná-la lisa, conseguiram que a onça escorregasse caindo dentro do igarapé onde foi morta pelas piranhas. Da barriga do animal morto tiraram os restos de *Ngutapa* e *Dyoi* recompondo-os reanimou-os com um pontapé. Retornou querendo saber quanto tempo havia dormido.

No contexto das narrativas indígenas, o dia na Terra e as estrelas no infinito surgiram através das façanhas dos guerreiros *Ipi* e *Yo'i* (*Dyoi*). Nessa época, o mundo estava numa completa escuridão, pois na entrada do igarapé *Tunetü* havia uma enorme samaúma (ou samaumeira, *Wotchine*), que com seus galhos encobria o céu, impedindo a passagem da luz. Os irmãos gêmeos se uniram em busca da claridade. Essa passagem do mito foi descrita por Nimuendajú (1952), que refere ao macaco noturno como intermediador no surgimento das estrelas e do dia na terra.

Consta na narrativa que esse macaco, após comer frutas de araratucupi (um fruto típico da Amazônia), soltou seus excrementos e esses caíam nas folhagens, deixando visíveis os raios de luz. *Yo'i* (*Dyoi*) e *Ipi* seguiram secretamente o animal e finalmente encontraram a enorme árvore. Ao jogarem caroço do fruto nas folhagens, apareceram feixes de luz. Deles surgiram as estrelas e eles se certificaram da claridade noutro lado (NIMUENDAJÚ, 1952).

Os guerreiros descobriram que a frondosa samaumeira obstruía o planeta e decidiram derrubá-la. Como os pássaros da floresta de bico pontiagudo não tiveram êxito de tombá-la, prometeu-se o casamento com *Aicüna*, uma das irmãs gêmeas, aos animais que derrubassem a árvore. Logo apareceu o quatipuruzinho *Taine*, que detectou a preguiça-real prendendo a copa da grande árvore no céu. Como estratégia, jogaram formigas-de-fogo nos olhos da preguiça-real que soltou a árvore, a qual se desprendeu e caiu. Os esplendores do sol e das estrelas puderam ser vistos da terra.

No prisma da cosmologia e da crença Ticuna, foi o tronco dessa samaumeira que originou o rio Solimões e, a partir de seus galhos, surgiram os afluentes, dando acesso facilitado de um lugar a outro. Esse motivo leva os Ticuna a atribuírem à samaumeira a denominação de sagrada e abençoada, uma vez que está associada à historicidade do passado de seus ancestrais contada em tempos atuais, com vigor cultural presente no imaginário social desse povo.

Os irmãos míticos se certificaram que a samaumeira possuía coração e que mesmo tombada permanecia viva, porque o toco continuava fixado na terra, o que levava "[...] as folhas continuarem brotando" (GRUBER, 1997, p. 16). Na tentativa de resolver, colocaram um jabuti para comer as folhas, mas o animal não deu conta, pois essa espécie arbórea tinha coração que se regenerava com muita rapidez. Decidiram arrancar o coração da árvore com um machado oriundo de um dos membros inferiores do corpo da cotia. Ele foi arrancado por *Ipi*, deixando o animal manco e mutilado no meio da floresta. Oliveira Filho (1985, p. 72) diz que o ato aconteceu nos seguintes termos:

> *Ipi* foi até o caminho da cotia, mas antes fez um disfarce: pintou o corpo e botou pernas por todo ele. E desse jeito foi esperar a cotia e quando se aproximou, *Ipi* aproveitou e arrancou-lhe as paletas. Essa paleta era o machado. Depois disso, a cotia saiu mancando, sem a perna de trás. *Ipi* fugiu com o machado.

O simbolismo destaca e evidencia, a partir da mitologia, que o coração da samaumeira foi arrancado pelos irmãos e com impulso saltou bem distante. Gruber (1997, p. 16) discorre: "o coração pulou bem longe uma borboleta pegou o coração, depois o calango e por fim ele foi parar com a cutia. A cutia saiu correndo e plantou o caroço do coração". Esse foi plantado pela cotia no terreno dos irmãos gêmeos, dando origem a uma árvore de umarizeiro, que logo floresceu e deu fruto.

Ipi passou a cuidá-la, mas o fruto estava demorando a se desprender do caule e cair, fazendo com que ele passasse fome. Então, *Ipi* resolveu caçar, mas assim que adentrou na floresta, a fruta do umari caiu e se transformou em uma linda moça chamada *Tetchi arü Ngu'ũ*[38] (significa moça do umari). Esse trecho da narrativa possui uma versão semelhante com alguns aspectos diferentes em Nimuendajú (1952, p. 122), como consta no fragmento:

> Havia então na mata uma mulher fugindo com a sua filhinha dos *Ukai* [*Ucae*] que tinha devorado a sua parentela toda. Ao atravessar um tirirical (capim cortante) a menina chorou e não quis ir mais adiante. A mãe dela mandou-a então que fosse ter com *Dyoi*. Este faz a menina trepar num umarizeiro onde ela se transformou numa fruta: por isso o seu nome é *Tëčarîui* [*Tetchi arü Ngu'ũ*]. De noite ela cantou, tomou a sua forma humana e veio à cama de *Dyoi* para brincar com ele.

Para os Ticuna, a nova sociedade originária surgiria a partir da participação de *Tetchi arü Ngu'ũ* (considerada como a mãe biológica da etnia), advinda da entranha e do coração da samaumeira. Por essa razão, o termo *Ngu'ũ,* que compõe a palavra, tem sentido de sair, gerar, transformar e dar origem a semente de povo (o ser humano). É devido a esses fatos que o Ticuna

[38] Composição do termo: *Tetchi* (umari), *arü* (de) e *Ngu'ũ* (fruto).

considera a samaumeira sagrada e geradora da semente do povo, tornando-se o símbolo do grupo originário. É a mãe de todas as outras árvores; tem beleza, tem poder, tem espírito protetor, tem vida e, assim, é significante para cultura.

Quando a primeira mulher *(Tetchi arü Ngu'ũ*) surgiu do fruto do umari, foi *Yo'i* (*Dyoi*) que, imediatamente, a levou consigo e teve o privilégio de tê-la em seu domínio. Contudo, *Ipi* atrapalhou o processo, pois ela passou a ser desejada e disputada. Iniciava-se uma grande contenda entre os gêmeos. Para protegê-la de seu irmão, *Yo'i* (*Dyoi*) diminuiu-a e escondeu-a dentro da flauta. No entanto, ele teve que sair para caçar, deixando o irmão em casa, mas não haveria perigo de encontrá-la, pois a moça do umari estava bem escondida na flauta de osso. *Ipi* era muito travesso, inquieto e esperto; pôs-se a procurá-la na esperança que aparecesse facilmente para ele, o que não aconteceu.

Então, resolveu atraí-la. *Ipi* trouxe o paneiro cheio de peixes e os depositou numa assadeira de barro grande, colocada sobre o fogo. Os peixinhos, ainda vivos, começaram a pular com a quentura. Sobre a espécie dos peixes, Curt Nimuendajú (1952, p. 122) divulga: "*Ipi* foi ao igarapé para pescar tamuatá. Os tamuatás pularam e dançaram na assadeira quente". Como ele era astucioso, puxou o pênis (*natchane*) para fora de seu cinto de adereço e dançou ao redor do fogaréu, cantando: *Tchautaracünhe, Tchautaracünhe, Tchautaracünhe*[39]. Ao ouvir e ver a cena do pênis do *Ipi* balançar para cima e para baixo sem domínio, *Tetchi arü Ngu'ũ* não resistiu e deu risadas. Ele repetiu por duas vezes a brincadeira, mesmo assim não encontrava a moça. Já havia procurado em todos os lugares e foi aí que desconfiou que poderia estar dentro da flauta. Procurou e na última tentativa a encontrou no objeto de *Yo'i* (*Dyoi*), sacudindo e soprando bem forte, até que ela finalmente saiu de dentro.

A história versa que *Ipi*, após encontrar a moça do umari dentro da flauta do irmão, teve relacionamento sexual com ela. Sobre o episódio, Nimuendajú (1977a, p. 35) revela detalhes: "*Ipi* agarrou-a e copulou com ela ao ponto de lhe sair o esperma pela boca e pelo nariz". Depois desse ato, ela engravidou fácil e, na mesma hora, a barriga cresceu, porque era encantada. Todo assustado e com medo do seu irmão, *Ipi* tentou diminuir a mulher, ou seja, encantá-la para recolocá-la de volta no instrumento, mas não coube mais. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) explica: "*não conseguiu mais diminuir pra ser recolocada no flauta, porque ela já tinha errado, falhou profundamente e engravidou do lado negativo*".

Todavia, *Ipi* era astuto e estrategista. Mesmo assustado e com medo, resolveu sair em busca do irmão. No caminho, fez algo para confundi-lo a fim de tentar encobrir o seu erro, como

[39] O termo *Tchautaracünhe (tchau*, eu; *tara*, pênis; *cünhe,* choque) pode ser traduzido "dar 'choque' no meu pênis", que dá sentido de orgasmo, como se fosse um choque elétrico, como um êxtase da relação sexual.

argumenta Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal): "*encheu o pica dele de pó de paxiúba pra dizer que estava cheio de sebo e assim mostrar, né, que não tinha feito sexo com o mulher dele, querendo enganar o irmão mesmo*". Nesse sentido, Pinto (2020, p. 64) apresenta:

> No caminho, ele viu uma fruta de paxiúba, imediatamente pegou o pó dessa fruta e encheu a sua glande. Ao fazer isso pensou: - Agora *Yo'i (Dyoi)*não vai saber que mexi com a mulher dele. Quando os dois irmãos se encontraram, *Ipi* foi logo dizendo: - Irmão, irmão, irmão, olhe a minha pica já bem cheinha! De repente o pó da fruta de paxiúba caiu. *Yo'i (Dyoi)* ao ver aquilo não gostou e foi logo dizendo: - Olhe, você estar muito doido mesmo, meu irmão. *Ipi* todo sem jeito e muito assustado disse ao irmão: - Eu não fiz nada para a sua mulher! Mesmo com toda aquela encenação feita por *Ipi*, o *Yo'i (Dyoi)* já sabia de tudo o que seu irmão havia aprontado por isso ficou mais zangado ainda. Então, vieram os dois juntos para casa. Ao chegarem, *Yo'i (Dyoi)* se certificou que a sua mulher estava grávida e já barriguda.

Ao dialogar com Santo Cruz/*Pucüracü*, ele contou sua versão da mesma história. No entanto, um fato novo surgiu no enredo, o qual surpreendeu e chamou atenção. Observa-se a sua narrativa:

> *Quando Ipi fez sexo com o mulher de Yo'i (Dyoi), quando ele tava lá caçando no mata, se emprenhou e a barriga cresceu logo porque era encantada. E assim que ele viu ela barriguda, ele resolveu ir procurar o irmão dele no mata pra tentar confundir e enganar, mesmo, mas Yo'i (Dyoi) já sabia de tudo, porque nada passava sem que ele soubesse. Tinha muito poder, né! Ele fico brabo tirou o esperma do irmão e jogou numa árvore de paxiúba. Foi daí que esse árvore passou a ser chamada de paxiúba-barriguda (e'ta). Todo Ticuna conhece esse espécie de paxiúba que existe aqui mesmo no floresta, mas nem todo mundo sabe o porquê dela ser uma árvore barriguda, mas a explicação é essa que a árvore ficou assim* (CLEMENTE, 2020, informação verbal).

As histórias repassadas pelos sujeitos da pesquisa apresentam, em alguns momentos, versões que se diferenciam entre si, porém, todas trazem o mesmo significado para cultura de acordo com a interpretação Ticuna, como, por exemplo: em consequência desse ato impensado por um dos irmãos na floresta primitiva, a maldade passou a fazer parte do mundo *Magüta* e no de seus descendentes.

Yo'i (*Dyoi*), muito zangado com a situação, sacudiu *Tetchi arü Ngu'ũ* com muita força e com esse movimento brusco ela pariu o menino. Então, *Yo'i* (*Dyoí*) mandou seu irmão ir em busca de frutos de jenipapos para pintar a criança. A pintura do corpo do menino seria para purificá-lo, tirar o pecado (do erro, da traição), os males e as impurezas. Contudo, *Yo'i* (*Dyoi*) deslocou o jenipapeiro para o interior da floresta, como castigo à conduta do irmão.

Enquanto *Ipi* procurava o fruto, *Tetchi arü Ngu'ũ* ficou passando fome e sede por causa de sua atitude. Na crença do tradicional povo Ticuna, as mulheres Ticuna passaram a sentir dor no momento do parto e a sangrar periodicamente por causa do erro dela. Esse fragmento da

história apresenta uma interferência no cotidiano das grávidas, pois, quando elas entram em trabalho de parto, as dores são terríveis e o sofrimento persiste até trazer a vida ao mundo.

Quando as crianças nascem, as mães passam a cuidá-las e conduzi-las consigo em todos os espaços que ocupam e em qualquer situação: no desenvolvimento de trabalhos, sejam no roçado, na trajetória (onde carregam os paneiros cheios de mandioca, macaxeira ou toras de paus para os fogões à lenha), em casa ou quando enchem bacias de produtos agrícolas e vão vendar na cidade. Portanto, em todo e qualquer tipo de trabalho em que elas ocupam as mãos, as crianças pequenas de colo não as impedem que o realize. Normalmente as crianças são alocadas dentro de uma tipóia amarrada de forma transversal no corpo das mulheres, feita de tucum, tururis, tecido e pedaços de pano. Os homens não se ocupam nem conduzem as crianças em longas trajetórias e caminho das roças, por uma questão cultural que assim define, pois precisam estar livres. Eles ficam apenas com as suas armas manuais para se defender de possíveis ataques de animais.

Retoma-se ao castigo ao qual *Ip*i estava sendo submetido (de encontrar o jenipapo). Com muitas tentativas, encontrou o fruto na floresta primitiva, numa árvore muito alta e indicada por *Yo'i* (*Dyoi*). Nela havia apenas duas frutas, mas seria suficiente para tingir o corpo da criança. Contudo, à medida em que *Ipi* tentava alcançar e colher o fruto, seu irmão ardilosamente fazia a árvore crescer, impedindo-o de subir. Para dificultar ainda mais a situação, *Yo'i* (*Dyoi*) mandou crescer urupê (orelhas-de-pau) ao redor do tronco. No entanto, *Ipi* não desistiu, transformando-se em formiga tucandeira e passando, assim, pelas orelhas-de-pau. Ademais, Nimuendajú (1952, p. 122) revela que o irmão: "obrigou *Ipi* a subir na árvore de cabeça para baixo e a pegar os frutos com os pés". Apesar das dificuldades, ele finalmente conseguiu colher o jenipapo. *Ipi* colocou a fruta na boca, diminuindo-a e facilitando sua descida; transformou-se em gente novamente ao chegar no chão.

Contudo, a sessão de castigo e a sua missão não haviam terminado. Posteriormente, teve que ralar o jenipapo em cima da folha de mocambo para o ritual de purificação de seu filho. O procedimento foi longo e doloroso, pois *Ipi* ralou-se e a sua carne se misturou com o bagaço do fruto. Por ordem de *Yo'i* (*Dyoi*), a massa para pintar o corpo do filho da traição[40] foi preparada por *Tetchi arü Ngu'ũ*. As sobras do bagaço com o sangue e a carne de *Ipi* foram lançadas nas

[40] A criança fruto da relação entre *Ipi* e a moça de umari é identificada pelo Ticuna por "filho da traição". Encontra-se encantada nas águas do *Eware*.

águas do *Eware,* que ao entrar em contato com o líquido, espalharam-se e se transformaram em vários peixinhos, formando um cardume. Assim se originou o fenômeno da piracema[41].

Para entender o que aconteceu com a criança depois que seu corpo foi pintado pela mãe e purificado mediante as normas culturais, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) esclarece: "*quando o filho da traição (Tekuquira), já com o corpo tingido foi levado pela mãe pra beira do rio pra ser banhado, lá mesmo se transformou em peixe boi e não conseguiu mais voltar como pessoa para a terra e a tintura do jenipapo continuou na pele dele*". De acordo com o pensamento Ticuna, a cor (preta) do peixe-boi é decorrente da tinta do jenipapo que estava na pele do menino.

A conduta condenável de *Ipi* se disseminou, pois, na concepção do povo originário Ticuna, se atualmente existem pessoas com atitudes más e inconvenientes na sociedade foi por causa desse sangue de *Ipi*, que deixou que se tornassem assim. Portanto, *Ipi* é visto como meticuloso, trapaceiro e infringe as leis das proibições, o que vai de encontro com o que não é permitido ou correto dentro da cultura Ticuna. Em todas as versões de narrativas sobre os irmãos, coletadas desde Nimuendajú (1952), *Yo'i* (*Dyoi*) aparece como aquele a quem se deve a criação da humanidade, das artes, das leis e dos costumes; enquanto *Ipi* é um enganador, mexeriqueiro e descumpridor das regras.

Com base no enredo, depois que a moça do umari jogou o bagaço de jenipapo e as sobras do corpo de *Ipi* no igarapé *Eware*, ela entristeceu-se e isso zangou profundamente *Yo´i* (*Dyoi*), que resolveu pescá-lo, porque sabia que o irmão havia se transformado em peixe. Buscou a fruta de tucumã para usar como isca e dessa forma pescou animais como: antas, caititus, queixadas, veados e outros. Foi ótima a pescaria, a qual resultou na origem dos animais com dentições fortes e potentes, por ter relação com o caroço duro do tucumã.

Entretanto, o desejo de *Yo´i* (*Dyoi*) não foi completo e ele ainda não se sentia satisfeito apenas com a presença dos animais na terra. Então, decidiu trocar a isca e experimentou a macaxeira, pescando, assim, os humanos. Todos que foram pescados pelo civilizador *Yo´i* (*Dyoi*) nas águas do *Eware* foram chamados de *Magüta* ou *Pogüta*, povo forte de tradição tribal (figura 28). Os velhos da etnia afirmaram que os *Magüta* e os atuais Ticuna tem a pele escura pelo fato de serem pescados com macaxeira com toda a casca. O tom da pele escuro deu origem a um povo misto.

[41] Longa e fantástica viagem fluvial de uma grande quantidade de peixes que arribam contra a correnteza, dependendo do período. Procura um lugar tranquilo para desovar, ou seja, a nascente do rio. Piracema é um vocábulo proveniente do tupi *pira'sem*: sair peixe. Cardume de peixes que se formam nos rios amazônicos.

Figura 28 - *Yo'i (Dyoi)* pescando o povo *Magüta* no *Eware*



Ilustração confeccionada por Sandro *Tütchaumücü* Ticuna (2020).
Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Na pescaria, *Yo'i* **(***Dyoi*) queria colher o seu irmão em meio à piracema. Ele sabia que *Ipi* se tornou um pescado diferente, o qual tinha na testa uma mancha de ouro, mas o peixe não mordia a isca que era jogada no rio por ele. *Yo'i* (*Dyoi*) pediu que *Tetchi arü Ngu'ũ*, que estava ao seu lado, pescasse o seu amado-amante, entregando-lhe o caniço com anzol. Ela lançou nas águas e, imediatamente, fisgou o peixe. Ele se deixou puxar por terra e se transformou em gente, retornando ao mundo ancestral. *Ipi* sempre apresentou um caráter duvidoso, atitudes diversas e contraditórias referentes às normas e os regulamentos sociais que regiam o processo da civilização. Por diferentes motivos, transitou pelos mundos: subaquático, de onde regressou; dos imortais, do qual saiu; e dos mortais, para onde caminhou.

Ipi vendo o que o irmão fez, pegou o caniço e decidiu pescar seu próprio povo, mas queria um povo com característica diferente daquela que irmão havia pescado. Verifica-se o trecho dessa passagem no mito de origem descrita por Curt Nimuendajú (1952, p. 122):

> [...] *Dyoí* deu-lhe o anzol, para que ele também pescasse seu povo, mas *Ipi* logo matou todos os peixes que pegou, antes de se transformarem em seres humanos. *Dyoí* teve que lhe mostrar como fazer, e então *Ipi* pescou com isca de macaxeira os Kokama e as outras tribos da Amazônia peruana. Finalmente, *Dyoí* fez os negros do resto dos detritos.

Ipi fazia afilamento do nariz em todos que eram pescados para diferenciar do povo de seu irmão. Dessa forma, deu-se origem às tribos da Amazônia peruana, os *kokama*, os brancos e outros grupos da face da terra. Nesse sentido, aponta-se a afirmação de Matarezio Filho

(2019b, p. 583): “Ele [*Ipi*] também usou macaxeira descascada para pescar os alemães, por isso que eles são tão brancos. Usou milho para pescar os americanos”. Ainda, conforme mencionado no mito descrito por Nimuendajú (1952), Matarezio Filho (2019b, p. 7) afirma que “os Negros [foram] pescados do resto da borra do jenipapo”. Os povos de *Ipi* vivem no lado peruano e os de *Yo’i* (*Dyoi*) no lado brasileiro. Os Ticuna colombianos também fazem parte da nação de *Ipi*, visto que a fronteira brasileira está agregada a esses dois países (LÓPEZ GARCÉS, 2000). Assim, na perspectiva da mitologia, ficou definida a divisão territorial entre os dois civilizadores e guerreiros culturais.

Mesmo assim, a briga continuou entre os dois por território. Quando *Ipi* pescou os outros povos, tentou seguir com eles para a nascente, mas como *Yo´i* (*Dyoi*) sabia da intenção do irmão, ele virou o mundo. Dessa forma, modificou o percurso do rio e confundiu *Ipi* que, ao invés de ir para a nascente, foi para o poente. Em relação ao acontecido, Oliveira Filho (1985, p. 80) argumenta: “*Yo’i* resolveu virar o mundo [...]. *Ipi* não viu a hora que o irmão fez essa virada. Se foi pensando que seguia para baixo. Quando viu estava do lado de cima, mas não podia mais voltar”. Assim, seguiu o tempo todo com a sua gente em direção contrária, estabelecendo-se na Amazônia peruana, chamada de Amazônia alta.

O fato de *Yo’i* (*Dyoi*) ter girado o mundo e modificado o percurso do rio para confundir o irmão resultou em várias catástrofes naturais. Quem sofreu com isto foram os *Magüta*: uns sucumbiram; outros tiveram que se refugiar nas montanhas do *Eware* (e se encantaram); e outros infringiram as normas culturais da civilização. Por conseguinte, começaram a vaguear pelo mundo e submundo.

Os Ticuna asseguram que o imortal *Yo´i* (*Dyoi*) deixou o povo *Magüta* na terra sagrada do *Eware* e foi para a nascente, em direção ao local sagrado chamado *Paru*[42], onde passou a reinar. Sobre o local, Curt Nimuendajú (1952, p. 38) ratifica e assegura:

> *Dyoi* foi para o lado do Nascente como ele queria. Lá, muito longe ele habita até hoje num lugar chamado *Máruapi*. Também *Nutapa* e *Tecariui* estão lá com ele, mas homem nenhum pode chegar lá. Em tempos antigos alguns conseguiram avistar *Máruapi* de longe, mas aproximando-se viam tudo transformado em arbusto coberto de flores.

Até hoje o Ticuna espera por ele na esperança que lhe traga: mais saúde, fertilidade na terra e na plantação, as ferramentas de agricultura e outros materiais que possam ajudar em tudo aquilo que o povo pode usufruir. O povo originário da atualidade ainda lamenta o abandono de

[42] Local sagrado para onde *Yo’i* se direcionou a fim de buscar os instrumentos de agricultura para o povo Ticuna.

seu deus cultural, como bem destaca Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*um Deus que abandonou a sua obra, o seu povo não merece ser tão esperado pela criatura*".

Em diálogo com o interlocutor Ticuna, para buscar entender o porquê de o deus cultural ter abandonado o seu o povo no *Eware* e ter ido embora para o local sagrado, Atos/*Wipatükü* (2020) esclareceu:

> *Na verdade, Yo'i/Dyoi deixou o povo Magüta no Eware e foi embora porque ficou frustrado com o projeto da humanização do Magüta/Ticuna, porque o povo pescado e os descendentes não seguiu mais lei de cultura e nem corretamente o ritual de purificação, além do comportamento de seu povo pois entre eles surgiu a inveja, briga, guerra, incesto e toda maldade da humanidade, se tornando um povo não mais imortais. Ele foi embora prometendo voltar quando o povo retornasse cumprir norma de cultura. Quando tudo isso acontecer, ele voltará com ferramentas e outros objetos para ajudar todo povo* (informação verbal).

Para endossar essas questões, pondera-se o paradigma da ecologia profunda de Capra (1996), o qual menciona que: "não separa os seres humanos ou qualquer outra coisa do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma rede de fenômenos [...] interconectados [...]. Concebe os seres humanos como um fio particular na teia da vida" (CAPRA, 1996, p. 26). No sentido dos termos culturais Ticuna, há uma teia da vida, pois, culturalmente, a partir de todos esses episódios conflitivos entre os irmãos dentro do universo ancestral, houve o surgimento de povos (os *Magüta* e outros) que foram pescados pelo imortal responsável pela origem da humanidade no princípio do mundo.

Para essas discussões, traz-se a contribuição do mitólogo Eliade (1972), o qual defende que qualquer história mítica que relata a origem de algo pressupõe e prolonga a cosmogonia:

> O retorno progressivo à "origem", remontando no Tempo, a partir do momento presente até o "começo absoluto". No primeiro caso, temos uma abolição vertiginosa, e mesmo instantânea, do Cosmo (ou do ser humano como resultado de uma certa duração temporal) e a restauração da situação original (o "Caos" ou — em nível antropológico — a "semente", o "embrião"). É evidente a semelhança entre a estrutura desse método e a dos enredos mítico-rituais de regressão precipitada ao "Caos" e de reiteração da cosmogonia (ELIADE, 1972, p. 65).

Com base no mito de origem *Magüta*, que teve início na seção anterior, analisam-se alguns pontos, nos quais aparecem as origens – explícitas ou implícitas – das coisas de acordo com as dinâmicas entre espaço e tempo dos acontecimentos discorridos na narrativa. A análise, como consta no quadro a seguir, foi desenvolvida com o apoio dos Ticuna.

Quadro 4 - Análise do mito de origem *Magüta*/Ticuna

Procedência (mito)	Origem (das coisas)
Mundo era vazio de seres humanos. Não existiam rios e floresta. Princípio de tudo, a formação.	Terra/Mundo
Na terra, o mato (*nainecü*) se desenvolveu e transformou em uma extensa floresta.	Floresta/natureza
Ngutapa zangou-se com *Mapana*, espancou-a, deixou-a nua e amarrada entre duas árvores de pernas e braços abertos em estado de vulnerabilidade.	Violência, dor, sofrimento e humilhação
O gavião Cancã orientou *Mapana* a se vingar. Ela pegou uma casa de caba e jogou em cima dos joelhos de *Ngutapa*.	Revolta, briga e vingança
Os *Magüta* surgem com suas habilidades, poderes e seus objetos artesanais (artefatos e artesanatos).	A arte masculina e a arte feminina
Yo'i reduz o mundo com o fio de cabelo de *Mowatcha*. As águas transbordaram e provocou alagação. Pela porta da cerca deixada por eles, saíram os animais, inclusive a onça que devorou *Ngutapa*.	Rios e animais
O mundo estava numa completa escuridão; a enorme samaumeira encobria a passagem da luz para terra.	Noite
Yo'i (*Dyoi*) e *Ipi* jogaram caroço de araratucupi, provocando furinhos nas folhagens da árvore da samaumeira.	Estrelas
As formigas-de-fogo foram jogadas nos olhos da preguiça-real, que soltou a árvore, a qual se desprendeu e caiu.	Esplendor do sol e a claridade do dia
Mowatcha escondeu o pedaço do peito direito de gavião para proteger do irmão, apertando-o com muita força entre as pernas.	Vagina
Yo'i prometeu o casamento com *Aicüna* aos animais que derrubassem a samaumeira.	Casamento
A cotia ficou sem a perna por ter sido arrancada por *Ipi*. O animal ficou mancando na floresta.	Deficiência
A cotia plantou o coração. Nasceu o umarizeiro; logo floresceu e deu fruto.	Frutos
Do fruto do umari surgiu a moça chamada de *Tetchi arü Ngu'ũ.*	A mãe biológica
Ipi puxou o pênis para fora de seu cinto e cantava: *Tchautaracünhe, Tchautaracünhe, Tchautaracünhe*.	Orgasmo
Ao ver o pênis do *Ipi* balançar sem domínio, a moça não resistiu e deu risadas. Repetiu a brincadeira três vezes.	Riso, brincadeira e trapaça
Ipi copulou com *Tetchi arü Ngu'ũ* assim que a encontrou dentro da flauta de *Yo'i* (Dyoi)	Ato sexual
Ipi aproveitou da ausência de *Yo'i* (*Dyoi*) e traiu o seu irmão.	Traição
No ato sexual, o esperma de *Ipi* saiu pela boca e pelo nariz da moça do umari.	Esperma
Tetchi arü Ngu'ũ engravidou fácil, porque era encantada.	Gravidez
Para punir o irmão, *Yo'i* (Dyoi) mandou a árvore de jenipapo para o interior da floresta.	Castigo
Enquanto *Ipi* procurava a fruta do jenipapo, *Yo'i* (Dyoi) não deu água e nem comida a *Tetchi arü Ngu'ũ* por causa de sua atitude.	Fome e sede
Ipi rala-se junto as sobras do bagaço do jenipapo, o que é lançado nas águas do *Eware*.	Peixes e as piracemas
Yo'i (*Dyoi*) pescou do igarapé, com caroço de tucumã, os animais: antas, caititus, queixadas e veados.	Carne com fins alimentícios
O imortal *Yo'i* (*Dyoi*) pescou macaxeira a raça humana nas águas do igarapé *Eware*.	*Magüta/Pogüta* - Ticuna
Ipi pescou os povos das tribos da Amazônia peruana, os *Kokama*, os brancos e outros povos da face da terra.	Os humanos de outros países do mundo
Como estratégia para confundir o irmão, *Yo'i* (*Dyoi*) virou o mundo. Mudança no curso do rio Amazonas.	*Ipi* segue com a sua nação para o poente, a direção errada
Ipi seguiu com seu povo no sentido contrário (poente) e *Yo'i* (*Dyoi*) deixou o povo *Magüta* no *Eware*.	Abandono dos *Magüta* no *Eware*

Fonte: Elaborado pela autora, 2020.

Como se percebe, a origem do *Magüta* e de seu mundo primordial tem as suas facetas e complexidades. Para entendê-las é preciso que os próprios indígenas, que compreendem e

sabem lidar com esses os aspectos míticos, nos apontem. Muitas vezes o fazem de forma dosada, jamais revelam tudo. A essência de seus princípios culturais é tida como um tesouro de grandes profundidades.

A energia da mitologia que se expande entre as discussões, levou a ouvir a opinião de Atos/*Wipatükü* sobre o assunto religião. Ele fez uma comparação entre *Yo´i* (*Dyoi*) e uma figura da Bíblia, expressando: "*o deus mítico Yo'i/*Dyoi *é comparado com o personagem bíblico Pedro. Ele era pescador de homens, não é assim que a Bíblia diz? Então os dois foram pescadores de gente, um num sentido mais celestial e o outro no sentido cultural, penso assim né*" (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal). Assim sendo, Atos/*Wipatükü* conduziu a uma reflexão e contemplação do texto bíblico que trata do tal fato. Tudo aconteceu na margem de Galileia, quando Jesus estava caminhando e, de repente, avistou Simão – chamado de Pedro – e seu irmão André. Os dois pescadores estavam jogando as redes ao mar. Então Jesus disse-lhes "segui-me, e eu farei de vós pescadores de homens" (BÍBLIA SAGRADA, Mateus 4, 18-22).

Essa questão levantada pelo interlocutor instigou bastante, de forma a guiar o olhar sob a ótica da religiosidade (assunto que tratado no capítulo V), pois ele está sempre chamando atenção em relação a isso. Mediante a discussão, encorajou a fazer uma comparação entre a história bíblica da sagrada escritura – que destaca Deus, o criador do universo (mundo) e da criatura (ser humano), na origem do mundo na concepção judaica – e as narrativas sagradas de origem do povo *Magüta*/Ticuna. Esse elo se explica na teoria bíblica definida por Thomas:

> De acordo com esta teoria, todas as lendas mitológicas têm sua origem nas narrativas das Escrituras, embora os fatos tenham sido distorcidos e alterados. Assim, Deucalião é apenas um outro nome de Noé, Hércules de Sansão, Árion de Jonas etc. "Sir Walter Raleigh, em sua História do Mundo, diz: Jubal, Tubal e Tubal Caim são Mercúrio, Vulcano e Apolo, inventores do pastoreio, da fundição e da música. O Dragão que guarda os pomos de ouro era a serpente que enganou Eva. A torre de Nemrod foi a tentativa dos Gigantes contra o Céu". Há, sem dúvida, muitas coincidências curiosas como estas, mas a teoria não pode ser exagerada até o ponto de explicar a maior parte das lendas, sem se cair no contra-senso (BULFINCH, 2002, p. 352).

Em todos esses acontecimentos relacionados aos mitos sagrados há um valor simbólico significativo que influencia um grupo social. Os ritos, mitos e a organização da vida familiar ou da divisão do trabalho são ações que refletem os conceitos desenvolvidos na pintura, da mesma forma que a pintura reflete os conceitos subjacentes do social (GEERTZ, 1997). As comunidades humanas constroem diferentes formas de relacionamentos com seus ambientes de vida. As crenças mágico-religiosas sobre a terra, a água, o fogo, os corpos celestes e os rituais

– que se fazem para o mundo continuar funcionando normalmente – são aspectos importantes dessas relações (BRASIL, 2002).

Na terra indígena de Vendaval, a crença das pessoas sob sua descendência ainda é firme e latente, apesar da interferência religiosa. Acredita-se veemente na veracidade dos fatos no tempo e nos espaços mencionados. Tais acontecimentos refletem nas questões simples do dia a dia, regados por aspectos culturais constantes, suas vivências e suas histórias sagradas. Repercutem, ainda, nos intensos e grandes rituais que eles promovem nos seus grupos de convivência e na comunidade. Na seção posterior, trata-se da organização da sociedade *Magüta*/Ticuna, tradição social, as divisões dos grupos clânicos de pertencimentos e as significações simbólicas no contexto da cultura tradicional.

2.3 O sistema organizacional milenar *Magüta*/Ticuna: o transcender da cultura

Na sociedade *Magüta*, depois de seu surgimento, houve a necessidade de estruturar o sistema organizacional do grupo. O civilizador *Yo'i* (*Dyo*i) resolveu atribuir um grupo clânico para cada pessoa pertencer, a fim de que houvesse melhor organização e uma definição social. Isto porque os irmãos míticos estavam preocupados com a existência de guerra, violência e outros conflitos, uma vez que o grupo estava todo misturado, sem um sistema rigoroso de controle e não delineado na terra.

No princípio do mundo, as relações sociais e conjugais dos *Magüta* eram desordenadas. Conviviam entre irmãos, pai e filhos, mãe e filhos. As relações e uniões eram entre familiares de primeiro e segundo grau de consanguinidade (ANGARITA, 2013). Por consequência, o sexo era praticado entre parentes e familiares próximos de grau e consanguíneos. Portanto, a relação sexual entre eles era vista como um ato cheio de impurezas. Ainda, as pessoas não podiam se casar entre si por pertencerem ao mesmo grupo e, como resultado dessa mistura, se envolviam em guerra. Era uma insana desorganização entre o povo, sendo caracterizados como uma classe de animal irracional.

A deficiência humana estava relacionada a essa desorganização e mistura desordenada do povo. Diante da situação, acontecia muito infanticídio, porque o povo Ticuna não aceitava pessoas deficientes no grupo. Quando uma criança nascia deficiente, era eliminada e justificava-se que era filha dos espíritos sobrenaturais ou dos animais da natureza (como *Yewae*, onça, macacos, porco do mato e outros bichos perigosos e selvagens). Muito tempo depois, descobriram que essa deficiência era genética ou oriunda do incesto praticado entre pessoas da família.

Os fatos apontados tratam de relações proibidas e fora dos padrões sociais, que faz referências às trocas amorosas ou matrimoniais entre as mesmas linhagens clânicas. Isto é extremamente proibido na cultura Ticuna, denominadas de *Womatchi*[43], considerado pelo grupo originário um ato perigoso e como crime de envolvimento afetivo entre parentesco consanguíneo[44], uma vez que desencadeia outras atitudes e procedimentos de proibições na sociedade. Em relação a isso, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) faz o seguinte esclarecimento: "*Womatchi é coisa perigosa dentro da nossa cultura Ticuna onde a maioria não aceita de jeito nenhum. Se a pessoa praticar tal ato é malvisto e fica completamente isolada e fora do grupo social*".

Há menção de relação e união incestuosa em tempo mítico entre os astros Lua e Sol, os quais tiveram filhos. Após ser abandonada por Lua, a mãe dos três irmãos foi atacada por uma onça feroz, fazendo com que a avó os criasse. Eles se transformaram em estrelas posteriormente. Para evitar o eclipse do Sol, gerador de catástrofe, dia e noite foram separados para que Lua e Sol não pudessem mais se encontrar (FAULHABER; DITTZ; NADER, 2012).

Há regras sociais e referências culturais Ticuna que são respeitadas e caracterizadas "sagradas", as quais precisam ser preservadas, porque são absorvidas pelos processos identitários. A proibição do incesto é a única regra universal, presente em todas as culturas humanas. O impedimento funciona para a maioria, mas, paralelamente, o interdito do incesto também provoca atração de alguns poucos transgressores (GOMES, 2017). O fato é que a atitude decorrente do envolvimento entre parentesco não é aceita socialmente.

Esses padrões estão presentes nos mitos[45], a exemplo de um que faz referência ao surgimento da Lua no universo. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* relata, no final de tarde à beira do barranco em Vendaval, apreciando os pescadores malharem os peixes durante a piracema:

> *No família Magüta tinha um casal de irmãos. Naquele tempo o mundo ainda tinha pouca mulher, eu acho assim, né! E também o povo tudinho era misturado. Foi aí que o irmão se apaixonou pelo irmã dele e toda noite ele ia lá com ela e se envolvia em ato amoroso, mas ela nem sabia quem era ele. Mas, logo procurou descobrir. Tu sabe né, que jenipapo pinta o pele e não saiu fácil. Foi com mistura desse jenipapo que preparou pra ficar esperando o rapaz chegar. Nesse época, noite era tudo bem escuro*

[43] Composição do termo: *Wo* (mistura ou defeito) e *matchi* (carne/sangue). Uniões amorosas de mesmo parentesco ou irmãos clânicos (mesmo grupo clânico); consideradas fora dos padrões sociais entre eles.

[44] Na sociedade Ticuna há quem desafia e infringe as normas, decidindo se casar. Ao se consolidar o ato matrimonial dessa natureza, foge com a companheira para outras comunidades aldeadas ou cidade, porém, não consegue conviver com as humilhações nem com o desprezo das famílias e dos parentes. O refúgio, muitas vezes, termina em suicídio.

[45] Ao estudar os mitos é fundamental relembrar de Lévi-Strauss, que se debruçou por vinte anos no estudo de diversas mitologias ameríndias. Em seu primeiro volume da obra *Cru e Cozido*, versão original publicada em 1964, e em seus estudos contidos na tetralogia Mitológicas (1964, 1971), elucidou cientificamente o significado cultural do mito. No volume dessa foram feitas análises de mitos Ticuna.

> *porque existia somente o brilho de estrela, mas não conseguia clarear todo aquele universo e nem o terra. No meio dessa escuridão, aquele rapaz chegou de mansinho pra deitar e pra fazer coisa com ela. Mais do que depressa, ela passou o sumo do jenipapo no cara dele. Assim que ele sentiu, se espantou e percebeu também que seu cara ia ficar borrado. Saiu correndo mais do que depressa, brilhando com raio de luz e foi lá pra cima, lá pro universo. Mais logo, o dia clareou e a moça saiu procurando, procurando, né entre os rapazes pra ver se achava algum manchado com a tinta de jenipapo. Não achou ninguém assim, né, mas deu falta de seu irmão no meio de todo aqueles rapazes. Aí que desconfiou dele. Como ele desrespeitou o norma de cultura e errou porque não podia ficar com irmã dele, foi amaldiçoado aqui no terra. Transformou-se em Lua e passou a lumiar* [iluminar] *lá em cima no universo e da Terra e ficou impedido de voltar pra terra novamente* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Na perspectiva do pensamento Ticuna, Atos/*Wipatükü* narra um envolvimento amoroso entre irmãos clânicos no universo da cosmologia, que trazem pontos que se convergem e outros que se diferenciam. Cada um trata de aspectos que envolvem o *Womatchi* com distintos pontos de vistas.

> *A Lua era um homem que se apaixonou por uma moça da etnia Magüta. Todo mês que ela ficava menstruada, ele descia até a terra para fazer sexo com ela, mas ela não sabia quem era ele. Certo dia, ela decidiu descobrir. Quando estava menstruada, a jovem já sabia que ele vinha. Preparou a tintura do sumo do jenipapo e se pintou toda. Ele como sempre, desceu pra fazer sexo com ela. No contato corporal, na hora do ato sexual, a tintura manchou o corpo e o rosto do jovem Lua. Na fase da Lua Cheia, ela avistou as manchas do jenipapo no jovem Lua, foi aí que ela descobriu que era ele que vinha até ela e também descobriu que se tratava de seu irmão clânico. Por causa desse envolvimento amoroso proibido entre irmãos, ele nunca mais pôde voltar à Terra, porque foi amaldiçoado por cometer incesto clânico. As manchas que são vistas até hoje na Lua são as marcas deixadas pela tintura do jenipapo. E lá em cima o jovem Lua permaneceu para sempre* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

Antes da organização social do povo *Magüta,* todas as estratégias eram apontadas para que houvesse as uniões, mas continuavam misturados, sem definição e a desordem só aumentava. Existia uma grande quantidade de regras de casamento em todo o mundo, as quais pareciam absolutamente desprovidas de significado e isso era ainda mais irritante. Se, de fato, não possuíam significado, deveria então haver regras diferentes para cada povo (LÉVI-STRAUSS, 1987).

Para organizar a sociedade e resolver as problemáticas referente ao *Womatchi* e outras, *Yo'i* (*Dyoi*) e *Ipi* implantaram as regras sociais como forma de regular o casamento, respeitando a linhagem ancestral. Os deuses foram em busca de uma jacarerana[46] (*ngiri*). Ao encontrarem o animal, cortaram-no e prepararam um caldo para que as pessoas provassem e, assim, recebessem os seus clãs de origem. A procedência da jacarerana (ou jacaretinga) ocorreu através

[46] É um animal com característica de um lagarto, identificado como jacuraru, de procedência amazônica.

da metamorfose das entrecascas que se desprendiam da samaumeira do mundo primordial e, ao cair dentro das águas consagradas do igarapé *Eware*, se transformaram no animal da espécie de réptil (GOULARD, 2009).

Sobre isso, Atos/*Wipatükü* aponta uma versão relatada a partir da memória de seu parente, um velho guerreiro de cem anos, conhecedor das histórias antigas e contadas atualmente. Ele esclarece, resumindo, o porquê e em que contexto os dois irmãos optaram por fazer o caldo para que o povo *Magüta* o tomasse e descobrisse os seus clãs de origem. O fato faz referência ao ritual de antropofagia[47]. Apresenta-se a transmissão do fragmento a saber:

> *Na época em que tudo se iniciava na humanidade, o povo Magüta praticava a antropofagia, que era praticada e realizada por eles em grandes rituais. Havia um grupo que escolhia os guerreiros possuidores de muita gordura corporal e de grandes forças para ser sacrificado. Quem tinha essa característica já era o escolhido pelo grupo. O Magüta tinha a concepção de que era uma pessoa saudável de espírito forte. Ao praticar o ritual, acreditavam que o espírito era transferido para as pessoas envolvidas na festa. O guerreiro escolhido nem imaginava ia ser sacrificado no ritual. Só quem sabia o nome do escolhido era o grupo praticante do ritual onde ia ocorrer a organização social do povo Magüta, onde o Yo'i (Dyoi) daria o clã/nacüã' para cada pessoa se pertencer. Portanto, o escolhido secretamente para ser sacrificado como elemento do ritual e ser comido pelos demais era o guerreiro chamado de Pupunary. Então o grupo convidou ele para a festa. [...] No dia da tão esperada festa, Pupunary se adornou todo, colocou roupa e a máscara e foi para a festa, e como estava mascarado e todo adornado não foi reconhecido por ninguém. Quando já estava no local da festa, começou a ver as pessoas lhe procurando e ouviu várias vezes o seu nome pelo grupo responsável pelo ritual. Aí ele desconfiou que as pessoas do grupo estavam lhe procurando para lhe sacrificar naquele ritual. Aí, imediatamente ele fugiu da festa para bem longe do grupo e se transformou em pássaro e foi em busca de um animal que servisse para o ritual. Quando retornou, trouxe uma jacarerana e sem que ninguém percebesse ele jogou a jacurana ou jacarerana em cima da casa da festa e fugiu definitivamente para a mata e nunca mais foi encontrado. O povo ficou esperando e ele não apareceu. Foi aí que os dois heróis encontraram a jacarerana e o pegaram para o ritual. Mataram e cortaram em pedaços para prepararem o caldo e depois que estava pronto, iam chamando os Magüta para provarem o caldo da jacarerana para a descoberta dos clãs. Foi a partir desse momento que aconteceu a divisão social clânica da nação Magüta e seus* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

Nessa situação, identificava-se a necessidade de as pessoas desenvolverem os seus paladares para sentir os sabores dos alimentos e distingui-los, pois, os clãs estavam associados aos gostos a partir da distribuição do caldo da jacarerana. Goulard (2009) afirma que quem adquirisse sabor dos alimentos poderia se casar, desde que não descumprisse as regras de convivência, senão os paladares seriam alterados. "Uma pessoa que tivesse esses hábitos

[47] Cerimônia indígena, na qual os membros dos mortos eram devorados diante de grandes rituais pelas tribos nativas.

condenáveis[48] poderia até sentir outros sabores ao experimentar os alimentos como, por exemplo, ao invés de doces lhe parecer amargos" (BUENO, 2014, p. 57).

No momento da ritualização e da distribuição do caldo preparado com a jacarerana (figura 29): o primeiro que provou, sentiu um sabor de sangue, o que lhe deu o direito de receber o clã de Onça; o seguinte sentiu gosto de gordura e foi designado para o clã de Saúva; o posterior sentiu sabor azedo, com aspecto oleoso, recebendo o clã de Mutum; o quarto sentiu um sabor associado à madeira apodrecida e clã dado foi de Avaí; e, na sequência do ritual, os outros pegaram clãs diversos. Dessa forma, os grupos clânicos tradicionais foram se ajustando, associando e efetivando o sistema organizacional.

Destaca-se que, essa organização interna estruturada em torno dos clãs, formou dois grupos clânicos diferentes. No primeiro se juntam em denominações de animais terrestres que tem pelos e plantas, ou seja, dos "sem penas" (os que não voam), caracterizados Avaí, Onça, Jenipapo, Saúva, Buriti e outros. Os grupos, no segundo, se agrupam em identificações de animais do ar (os que voam), são "de penas", definidos por nome de aves, como Arara, Maguari, Mutum, Japó e outros. Assim, o sistema organizacional *Magüta* definiu-se unilinear por descendente patrilinear com pertencimento por linha paterna dividida em metades exogâmicas, onde cada clã é formado por outras integrações que são os subclãs.

Figura 29 - Divisão do grupo clânico *Magüta*/Ticuna

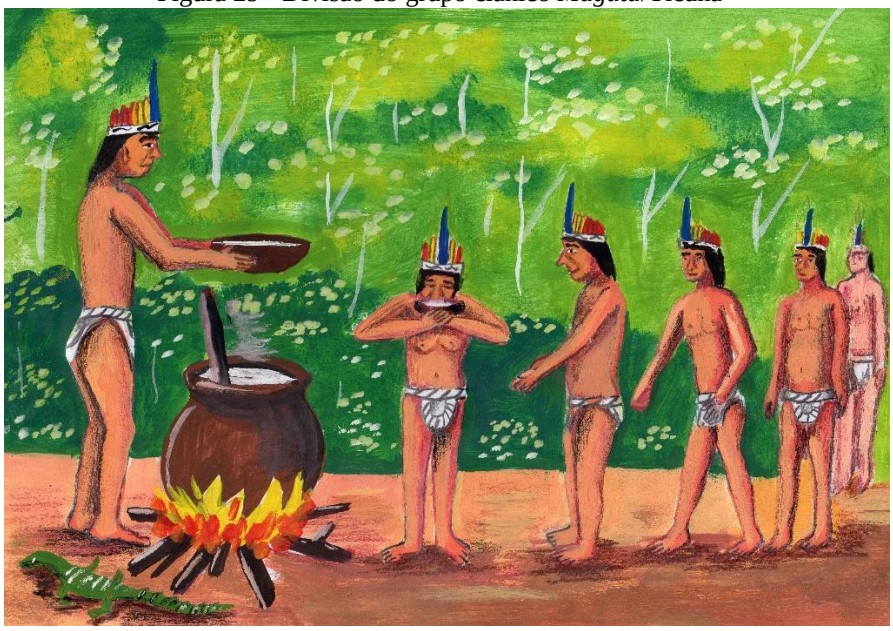


Ilustração confeccionada por Sandro *Tütchaumücü* (2020).
Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

[48] Ato condenável: Bueno (2014) se refere à desobediência em torno das regras matrimoniais e de outros.

Os membros do grupo devem procurar cônjuge e/ou parceiros na metade oposta, como Mutum com Onça (de penas e sem penas), pois não há problema no casamento. Contudo, casamento endogâmico, Onça com Avaí (os dois sem penas) não podem se casar por estarem infringindo as regras, porque pertencem à mesma linhagem. Efeitos recorrentes ao ato podem ser provocados, como: serem amaldiçoados pela família, expulsão do casal do meio social e/ou até serem dominados e agredidos pelos demônios ou espírito da floresta (*Ngo'o*). Todas as proibições reguladas pelas normas evitam a união matrimonial consanguínea entre o grupo *Magüta*/Ticuna. Nessa sistematização coletiva, a união e o laço matrimonial ficaram mistos, organizados e definidos entre o povo originário.

É importante enfatizar que quando ocorre o casamento do homem branco com a indígena do clã "sem pena", ele recebe o clã de Galinha (*Ota*)[49], enquanto o homem branco que se une com uma indígena de clã com "com pena", recebe o clã de Boi[50] para pertencer. Os matrimônios entre indígena e não indígena conferem o direito de receber um clã. Pode-se dizer que é uma forma de acolher, respeitar e fazer parte da organização social e do grupo, embora não com as mesmas características de outros clãs tradicionais (de forças sociais e poder de decisão entre o grupo). A concessão da nação de Boi não dá o direito de ser legítimo de procedência originária apenas de inclusão. É questionado entre eles. Foram situações ocorridas e observadas em Vendaval, durante as grandes reuniões da SESAI e nas assembleias comunitárias.

A identificação clânica através da pintura facial (figura 30) pode ser realizada por ambos os sexos. Há uma similaridade destes grafismos com os elementos da natureza, pois são os animais e as plantas que dão nome aos clãs ou nação do povo Ticuna. A tradição da pintura facial ainda é muito viva e praticada nas comunidades indígenas. Ela acontece nas festas tradicionais ou nas comemorações cívicas e sociais, pois os Ticuna se identificam a partir dos grafismos de seus clãs. Os clãs desse povo tradicional compõem sua identidade de cunho sagrado. Pintam seus rostos com o sentido clânico ao qual pertencem e, desse modo, vão identificando-se entre si, de acordo com os aspectos da identidade cultural.

Os Ticuna da atualidade utilizam as pinturas faciais durante os rituais, pois é um ato obrigatório[51], uma vez que evita os incestos durante as festividades culturais. Igualmente,

[49] Essa classificação clânica é representação de Galinha do mato, animal existente na flora amazônica.

[50] O termo Boi, que identifica e nomeia um grupo clânico, tem sentido de anta, um animal silvestre da selva amazônica.

[51] Para evitar as relações indevidas entre parentescos consanguíneos e de mesma nação para que não haja impureza. Assim, demonstra a identidade étnica daquela festa, porque é sagrada e não pode haver quebras de princípios organizacionais.

utilizam as pinturas corporais, os adornos e adereços. Para Cuche (1999, p. 177) “a identidade cultural de um indivíduo ou grupo permite que este se localize e seja localizado em um sistema social. Sendo, ao mesmo tempo, inclusão e exclusão, configurasse em uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural”.

Figura 30 - Identificação clânica na pintura facial

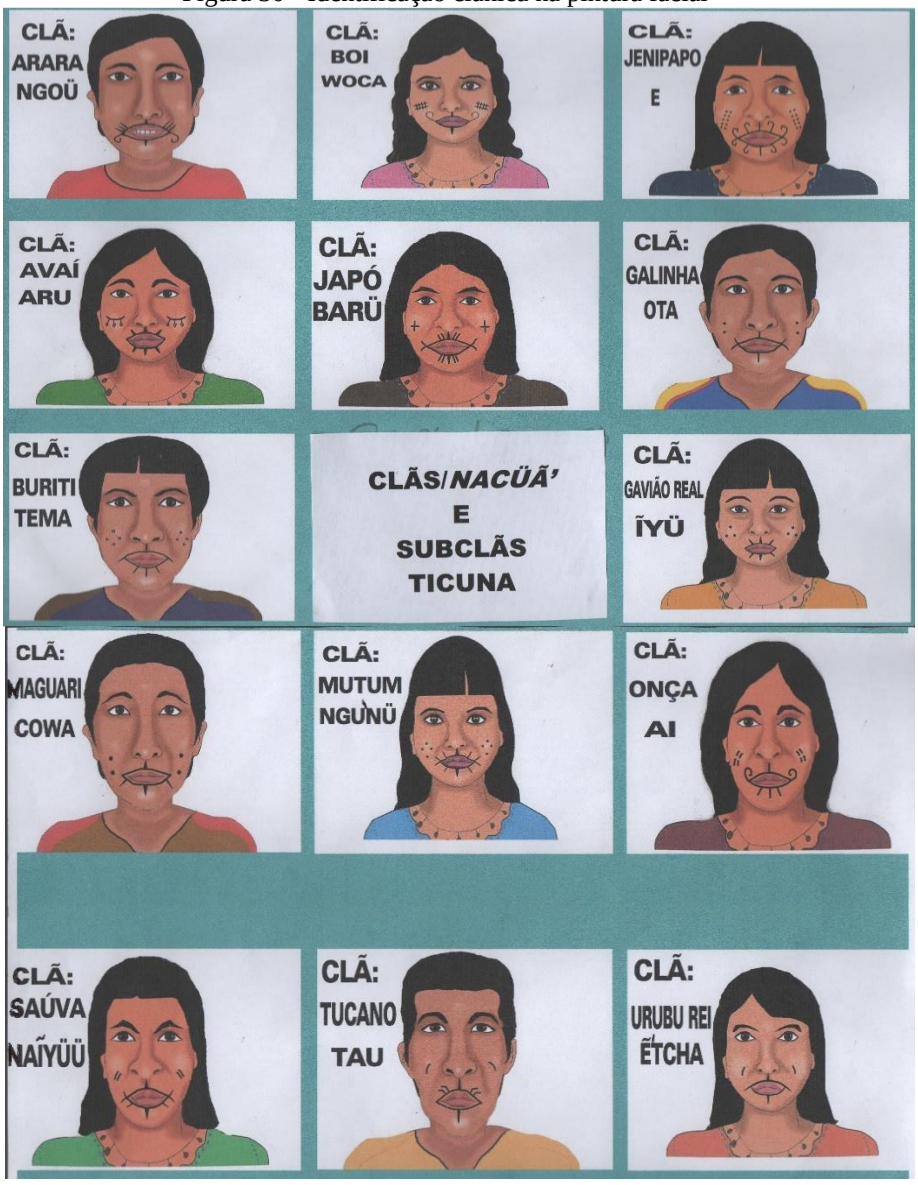


Ilustração confeccionada por Elias Ticuna (2020).
Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Quando o não indígena utiliza o grafismo clânico no rosto denota, para o Ticuna, uma forma indevida, banal e desrespeitosa, exceto se for permitido. Porém, quando isso ocorre, eles categorizam como “ticunizar o branco”, como transcorreu com um missionário não indígena que recebeu um clã em um evento realizado pela igreja indígena Ticuna. Atos/*Wipatükü*,

teólogo, antropólogo, pastor e responsável pelo tal ato, ao ser questionado por "parentes" do mesmo grupo social pela ação da pintura do clã no missionário e pela expressão "ticunizar o branco", manifestou: "*se homem branco fez isso na época colonial com povo indígena, porque não fazer isso com eles hoje*" (VASQUES, 2020, informação verbal). Essa atitude, por mais simples que seja, não deixa de ser uma demonstração de resistência.

No contexto do sistema organizacional, a sociedade Ticuna foi organizada dessa forma para que não houvesse um povo defeituoso nem desordenado, mas um povo sadio e fisicamente forte. A partir das buscas e questionamentos nesta pesquisa, outro ponto identificado foi que a estrutura procura uma forma de manter o respeito e o poder grupal familiar de mesma linhagem clânica com sentido de pertencimento. É nesse meio que se apoiam mutuamente, conforme aponta Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*se você quer se manter socialmente mais organizado deve estar ligada a parentela. Se for isolado, será discriminado e abandonado*".

O diálogo oportunizou compreender que é através do parentesco consanguíneo que o povo Ticuna se fortalece no cerne da organização social, porque o grupo clânico pode desaparecer da sociedade Ticuna se não houver essa aliança. Esse é o motivo que leva um grupo clânico de poucos membros a buscarem os grupos maiores para pertencer, ponderando que esses aceitam as alianças desde que sejam da mesma linhagem clânica. Essa é uma maneira de formar grupos coesos e fortes dentro do ordenamento social.

No entusiasmo das discussões, é apropriado refletir como ocorrem as relações grupais e sociais dentro da comunidade com aqueles que não são oriundos da comunidade, mas que chegam para fixar moradia. Essa questão foi detectada na comunidade de Vendaval e em outras, onde se transitou no período de estudo. Quando um Ticuna de uma determinada comunidade indígena muda-se para outra (seja por motivo de trabalho, casamento, familiar ou outro), o grupo natural daquele lugar aceita a mudança e respeita quem chega. No entanto, não considera aquele indivíduo como sendo do local na sua integralidade, mesmo que essa pessoa resida por muitos anos ou até definitivamente, compartilhando e dividindo o mesmo espaço.

Sujeitos que vivem em situações como essa em comunidade indígena têm um diferencial na vida social. A explicação para tal questão é o ato de identificação por intermédio do local de origem ou de nascimento, onde o umbigo é enterrado pela madrinha (de acordo com a tradição). Por isso, a sua ligação com o local de naturalidade está fincada, selada e ligada a partir do cordão umbilical ao físico (parte do corpo) para sempre. Não há possibilidade de mudar a esse pensamento Ticuna. Há aceitação do ser Ticuna viver em outra localidade. Eles são respeitados, porém, não tem força social ou política e não tem o poder de decisão em grandes debates

tradicionais comunitários perante aquele grupo. A referência e a força desse (a) cidadã/cidadão estão em sua comunidade indígena de origem.

Essa é uma forma de manter o poder grupal comunitário, fortalecer o poder de decisões das lideranças e manter a alteridade dos mais antigos oriundos do local. A compreensão dessas questões foi a partir da convivência e participação ativa com esse povo em várias situações típicas (assembleias ordinárias de lideranças e organizações) e atípicas (conflitos grupais clânicas, organizacionais, institucionais, ideárias e particulares). Em todas, as relações sociais se formam, transformam, modificam e se fortalecem no contexto da sociedade Ticuna.

Na sequência dos escritos se discorrerá sobre os seres, divindades e/ou personificações de permanências vivas culturais e os espíritos guardiões da natureza, os quais estão presentes no ambiental natural, como nos rios, na floresta, nas montanhas sagradas e na terra. Desse modo, contemplam-se as relações, ações e funções míticas dos seres imortais encantados e da sobrenaturalidade.

2.4 O mundo Ticuna os mistérios da mitologia e as funções míticas tradicionais

O mundo da ancestralidade, em que o grupo Ticuna se estabelece, é dotado de sincretismo cultural vivencial, envolvido de simbolismo significativo e explicativo, que é detectado em diversos momentos da vida cotidiana individual e coletiva. Esses saberes se formulam através de uma reinterpretação que é transferida em forma de grafismo no corpo, nas pinturas clânicas no rosto, nos artefatos e nos artesanatos. Essa é uma maneira de firmar a permanência de sua identidade étnica. É nessa perspectiva que Homi Bhabha (2001), em seu estudo sobre locais da cultura, aponta diferenças culturais.

O povo originário é o maior conhecedor da fauna e da flora, comunicando-se para entender o uso das resinas dos venenos, dos cosméticos, dos produtos alimentícios e outros que planta e cultiva na terra, mas há a necessidade de um diálogo para que haja a permissão e merecimento na plantação para um bom produto na colheita.

Para os Ticuna, a natureza é uma grande escola que manifesta sabedoria, experiência e convivência real. Alírio/*De'tanücü* explica o porquê de a natureza ser caracterizada pelo povo originário dessa forma. Ele assim discorre:

> *A natureza é uma grande escola porque ela ensina a gente de toda forma, seja material ou espiritual, mas não pode esquecer que nela existe os donos de cada coisa. Ela é como uma cidade, onde cada ser tem um apartamento com coisas que é cuidada dentro dele, não pode destruir de qualquer jeito que tem lá, cada coisa tem o seu dono. Lá não pode malinar dos animais e nem brincar de qualquer jeito e nem mesmo*

> *pode desrespeitar essa natureza. A gente conversa e faz acordo com ela. Por exemplo, tem caçador que dar presente pra árvore quando vai pra mata caçar, faz parte do acordo, né? Conversa com ela ou com seu dono. Ele diz assim: - agora eu vou caçar e não quero que tu esconda as caças de mim, porque já estou te dando essa coisa e agora vou começar a caçar. Tem tudo na natureza, mas tu tem que aprender a lidar com que existe lá dentro dela* (MORAES, 2020, informação verbal).

No discurso percebe-se claramente que o Ticuna dialoga com a natureza a ponto de fazer pactos e acordos. Para eles, ela pode se manifestar para se defender das investidas humanas em excesso, as formas são diversas: os espinhos, os capins cortantes, os insetos venenosos, os animais peçonhentos, entre outros. A proteção se dar também por intermédio dos seres mitológicos amazônicos protetores da floresta com poderes sobrenaturais e de encantamentos, como o dono da mata, o Curupira, o Mapinguari e outros entes. Neste sentido a natureza proporciona inúmeros conhecimentos, contudo, primeiramente, é preciso aprender a lidar com o que nela existe, a exemplo: quando um caçador busca jabuti na floresta, antes ele tem de formular pacto e pedir permissão à samaumeira, porque o curupira[52] cuida dela (de acordo com o pensamento tradicional, o jabuti é o animal que é o banco do curupira). Quando alguém da etnia encontra com a samaumeira, já deve saber que tem espírito próprio que faz intermediações na floresta.

O grupo originário assegura que existem dois tipos de samaumeira: uma que fica na mata fechada e outra que se encontra nas beiras dos rios e dos lagos. Na cosmovisão do coletivo étnico, todas são sagradas, mas a samaumeira vermelha barriguda (samaúma do mato) da terra firme é a mais temida de todas, porque oculta grandes mistérios na batida da sapopema. Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020) diz que acontece porque "*faz sem pedir permissão do dono do árvore! Por isso pode ser perseguido por espírito. Quando é assim só pajé dar jeito, né?" (*BITENCOURT, 2020, informação verbal).

Nota-se que os Ticuna são capazes de compreender a essência daquilo que se faz presente em seu mundo e de ouvir as vozes e os ecos da floresta, dialogando de diversos modos através de sinais[53]. Dentro da mata existem vários tipos de seres, os quais até hoje os povos originários respeitam, porque estão presentes na natureza. A ideia de natureza para o biólogo chileno, Humberto Maturana (1994, p. 224-225), é assim definida:

---

[52] A caminho da roça em Vendaval, foi mencionado por *Pü'nagüreĩcü* que a taniboca grande da terra firme também é a árvore do Curupira. Ambas são encontradas nos arredores das comunidades indígenas situadas em meio à floresta amazônica.

[53] Os sinais na floresta acontecem e vem de várias formas, como, por exemplo: quando bate sapopema de uma árvore no meio da natureza, o som provocado serve para pedir ajuda ou para orientar as pessoas perdidas na mata; quando o pássaro ticuã (*tiká*) canta alegre na floresta, comunica boa notícia para aqueles que saem para pescar ou caçar, pois o seu canto atrai a fartura e sorte; ao cantar zangado, o *tiká* comunica algo ruim ou negativo para quem escuta ou para pessoas do convívio familiar.

> A natureza de nosso âmbito de existência como seres humanos na Terra é biológica. Estamos rodeados de seres vivos e imersos em um ambiente que em quase sua totalidade é produto de processos biológicos (praticamente todas as características da atmosfera, superfície terrestre e mares dependem do que ocorre com os seres vivos). Mais ainda, em um sentido estrito, todas nossas necessidades vitais e culturais se satisfazem ou podem satisfazer-se com processos biológicos naturais ou artificiais. Por isso, também, em um sentido estrito, o único que de fato pode devolver-nos a todos o acesso ao bem-estar sem os desequilíbrios abusivos e a perda da dignidade que traz consigo a dependência vital da alienação mercantil é o conhecimento de nosso mundo e como estar nele sem negar sua natureza.

O coletivo indígena tem veneração pela natureza e pelos elementos cósmicos, tudo tem razão e significado. Percebem, também, os seres de diversas procedências, como o *Ngo'o*, que atuam no universo obscuro e da magia, mas que se apresentam entre as pessoas no contexto social. Na concepção da etnia Ticuna, todos e quaisquer seres ou espíritos que praticam ações maléficas fazem parte desse grupo do *Ngo'o*, seres perniciosos que atuam mundo físico (terreno) e no invisível (espiritual).

Sobre a espécie de *Ngo'o*, que faz parte da magia negra e da feitiçaria, as pessoas da etnia que se envolvem são, principalmente, os jovens. Eles também têm envolvimento com vampiragem por intermédio de atos de feitiçarias nas comunidades. Para melhor entendimento sobre isto, cita-se o fragmento da fala do Cacique Odácio Susana Bastos (2014 *apud* MENDES, 2014, p. 60-61), que ressalta tais questões quando diz que se trata de "[...] jovens virando vampiros, fazendo coisa errada, mexendo defunto, acabando com vidas dos outros jovens, os brancos não acreditam, mas nós Ticuna estamos vivendo esse perigo, porque eles estão viciados, não tem controle".

Em envolvimento na magia negra de feitiçaria, os jovens Ticuna são os mais atingidos pelo fato de estarem na fase que os impulsiona a ter grandes desejos e ambições. Em Vendaval e outras comunidades indígenas em tempos atuais, os *Ngo'o* se apresentam através dos jovens, especialmente aqueles que estão mais vulneráveis no meio social. Tais seres passam a interferir nas atitudes e nas ações das pessoas, ocasionando uma reação provocada pela cobiça e, sobretudo, pela inveja do que o outro consegue adquirir no decorrer da vida pessoal e profissional (como os bens dos civilizados e de seus parentes bem empregados, assim como poderes através de cargos dentro ou fora da comunidade). Nesse sentido, Alírio/*De'tanücü* (2020) discorre:

> *Os jovens Ticuna gosta muito de experimentar e tem vez que é iludido, mas é ilusão mesmo. Só que no meio dessa ilusão tem coisa que faz sem perceber, como utilizar as forças do mau, como é o caso da magia negra presente no livro de São Cipriano. Acha bonito e lá tem muitas promessas, as pessoas se encanta e passa a fazer uso e depois aquela coisa é desenvolvido em você sem você até perceber, porque você não*

> *sabe direito o que era aquilo e talvez usa até inocentemente, né e acaba se envolvendo de verdade. E depois que se habitua com isso, né, aí pronto, aí já querer mostrar pra outra pessoas, aí outras pessoas vai querer também. Aí Ngo'o vai trabalhar pra outra poder gostar também, né. Aí essas pessoas querem poder e acaba que ficam vagando, fazendo o mau para outras pessoas* (informação verbal).

A respeito dessas ações dos *Ngo'o* no mundo físico e terreno entre os jovens e os adultos da etnia, dialoga-se sobre o livro *São Cipriano*, o qual muitas pessoas das comunidades ribeirinhas identificam também como "Cruz de Caravaca". A intenção é mostrar como os *Ngo'o* atuam em diversos contextos e, no caso da obra *São Cipriano*, é através de seu conteúdo. As ações que poderão ser aprendidas no mundo atual são oferecidas pelo referido livro, o qual ensina a manipular poderes da magia negra. Portanto, pertence ao universo dos *Ngo'o.*

Pode-se observar que as atuações dos *Ngo'o* na matéria do livro induzem que as pessoas aprendam a operar as forças do mal do mundo invisível a nível espiritual – sem que seja dom de nascença – para atuar no mundo terreno. Quando isto acontece são caracterizados de feiticeiros em processo de preparação, integração e/ou aprendizes. Esse tipo de feiticeiro adquire poder por meios ilícitos, por intermédio dos *Ngo'o*. A obra encanta os jovens e seu conteúdo incita a fazer algo em troca para conseguir esses poderes. Alírio/*De'tanücü* expôs sua vivência, quando leu trechos do livro para descobrir o teor que atraía as pessoas a segui-lo.

> *Vou falar do conteúdo do livro de São Cipriano, porque eu tive lendo também esse livro quando eu era jovem, eu queria saber o que dizia aquele livro, foi por curiosidade mesmo, não porque eu queria seguir o que o livro queria. Dentro do livro dizia que se você quer ser alguém assim, uma pessoa poderosa, você pode conseguir, pois é assim que o livro diz, mas o pagamento pra esse poder é o mau que tu vai fazer. Você pode ter muito dinheiro, muita menina, ter coragem pra assaltar, pra matar, enfeitiçar e outras coisas do mau. O livro te encantava, mas pra isso ele determinava algo pra pessoa fazer, algo que ele está determinando aí mesmo no livro, era só seguir. Ele determina o seguinte: primeiro que ele determina para você ter coragem pra assaltar ou roubar, você tem que fazer sexo com a tua irmã ou com a tua mãe; segundo, você tem que entregar uma das pessoas, uma pessoa da tua família para o diabo, né, isso tudo se você quiser aprender, é isso que o diabo quer. Então eu li, não vou mentir. Não pra mim aprender ou fazer algo ruim pra alguém, eu li por curiosidade. Então os jovens que a cabeça ainda não sabe direito o que quer e aí eles utilizam e por que tem muita violência, agressões contra irmã, contra mãe, faz rebeldia. Atualmente isso é muito forte na comunidade e ninguém ler por curiosidade, ler pra aprender mesmo a fazer o mau pro outros na esperança de se tornar uma pessoa poderosa que conquiste tudo na vida* (MORAES, 2020, informação verbal).

Os peruanos conduzem de seu país coisas que são consideradas pouco ou nada virtuosas, caracterização atribuída ao próprio *Ipi* (seu civilizador, trapaceiro e desonesto) em tempos passados e herdada por seus descendentes. Cita-se, por exemplo, os maus hábitos de cultivar coca para a venda ou – o que é visto como mais grave – comercializar o livro de magia de São Cipriano (BUENO, 2014). Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal) ratifica que na aldeia

esses livros são adquiridos, em sua maioria, com ambulantes peruanos: "*tem gente que compra esse livro com o vendedor peruano que vem vender coisas na comunidade. Quando ele vem do Peru aí traz, né?*".

Quando as pessoas adquirem tal livro e o colocam em prática, tornam-se perigosas e temidas na sociedade. Os *Ngo'o* promovem a maldade e o resultado das ações desses seres é movido por feitiçarias, tratado como algo muito preocupante. As consequências disso são terríveis na comunidade indígena. Na aldeia de Vendaval existem alguns conflitos nesse sentido, o que muitas vezes ocasiona animosidade entre as famílias pelas acusações entre as partes. Esse fato é tão forte, presente e marcante no local, a ponto de enterrarem seus mortos em cemitérios de outros lugares com receio de que sejam desenterrados pelos praticantes aprendizes de feitiçarias movidos pelo *Ngo'o* e por vampiragem, como cumprimento de determinado ritual. Santo Cruz/*Pucüracü* (2020) expressa:

> *Quando tira o morto do cemitério é pra fazer ritual com a cabeça de gente, tira um lado do braço direito pra fazer mau pra pessoa, então bebe o caldo de defunto, esse aí é pra adquirir coragem, se veste de preto, com caveira de gente na frente e coisa escrita estranho na roupa. As comunidades indígenas têm rebatido muito isso, mas tem muita gente praticando mesmo* (informação verbal).

Ao entrar nesse universo, se exprime um sentimento que muitas vezes é definido como medo pela forma como se apresenta entre as pessoas, provocando a mudança radical de comportamento que elas apresentam, pois se trata de um cenário de inúmeros episódios repletos de controvérsias perversas e maléficas. Michel Maffesoli (2003, p. 07) lembra que "não nos atrevemos a falar do que dá medo. O trágico faz parte dessas coisas. É um não dito ensurdecedor, é algo que, no cotidiano, é empiricamente vivido, é o sentimento trágico da vida". Por causa dessa e outras questões, a presente pesquisa não adentrará nesse âmbito, porque é cheio de magia, tortuoso e devastador. Isto posto, as discussões são em torno do mundo cultural, destacando as atuações do *Ngo'o*, as quais interferem diretamente no meio social de Vendaval e de outras comunidades indígenas do Alto Solimões.

Entre os seres de espíritos vingadores, considerados assim pela etnia, há *Witchicü* e *Wücütcha* que também fazem parte dos grupos de "bichos" ou *Ngo'o* do universo cultural. *Witchicü* comia todos os homens que se casavam com sua filha. Enquanto *Wücütcha* tinha a prática de "[...] levar ovos de tartaruga para a sua avó. Depois esses ovos se transformavam em crianças. [...]. Para fazer isso matava pai e mãe das crianças. Ele matava a mãe ainda grávida e tirava a criança. Essa criança se transformava em ovo de tartaruga" (OLIVEIRA FILHO, 1985, p. 91).

Nessa ótica de pensamento existem os seres *u'tügü'ũ* (imortais encantados), conhecidos também com *ü'üne* (imortais sagrados vivos) e *nanatügü* (donos espirituais), interpretados e reflexionados no cerne das concepções do mundo Ticuna. Tais entidades serão elencadas no quadro 4, identificando algumas de suas funções míticas.

Quadro 5 - Entidades e funções míticas

Ngutapa: pai dos imortais míticos *Yo'i*, *Ipi*, *Aicüna* e *Mowatcha*.	*Yewae*: tem função de proteger os peixes, principalmente, no período da desova.
Mapana: se transmutava em caba (vespa). Contribuiu para o aparecimento dos seres da criação.	*Unü*: espírito da friagem e da seca. Tem a função de fazer aparecer os peixes.
Yo'i (Dyoi): deus cultural que pescou o povo *Magüta* brasileiro e os ensinou os princípios culturais.	*U'cae*: grupo de "bichos" carnívoros que se alimentava de carne humana. Função de esvaziar a terra de seres humanos (devorava os *Magüta*).
Ipi: o civilizador mítico que pescou a nação peruana e outros povos. Assumiu a função de desordenar padrões culturais.	*Movi*: o espírito de dar força, vida e alma ao instrumento sagrado *To'cü* para que adquira o dom de cantar e dar tom à voz do soprador.
Mowatcha: é a deusa da beleza feminina *Magüta*/Ticuna. Sua função é repassar a educação e arte feminina aos *Magüta*/Ticuna.	*Witchicü*: espírito vingador da floresta que comia gente. Inimigo dos *Magüta*/Ticuna.
Aicüna: é a deusa da fidelidade, do amor e da saúde. Responsável no ensinamento da educação e arte feminina aos *Magüta*/Ticuna.	*Matchi'i*: caba que habita o mundo superior. Espírito mau que ataca no plano superior as almas das pessoas que praticaram *Womatchi* na terra.
Tetchi arü Ngu'ũ - a moça do umari: espécie de mãe biológica que deu origem a semente do povo, o ser humano.	*Mawü*: espírito da árvore de puxuri, a sua função é protegê-la. Considerado como a mãe da mata.
Tchürüne: sábio, feiticeiro guardião da festa da puberdade, da feitiçaria, da magia e medicinais. Responsável pela purificação e saberes tradicionais.	*Wüwürü*: dono e protetor do buritizeiro. Tem a função de fazer cócegas nas pessoas até matar e depois devorar.
Yare: grupo de animais selvagens carnívoros das montanhas altas, com a função de devorar o povo *Magüta*/Ticuna.	*Metare*: um jabuti pequeno que se transformava em pássaro e em pessoa. Guerreiro caçador que trazia tudo para a festa da moça nova no tempo sagrado.
Moẽ: guerreiro caçador que desempenhava a importante função de fabricar canoa. No mundo Magüta tinha fama de conquistador e namorador.	*Tchatchacuna*: ser do universo invisível. Tem a função de promover a morte através do ato de enforcamento entre os Ticuna.
Too'ẽna: a primeira moça que transgrediu as regras culturais da purificação e como punição foi morta pelos imortais. Foi a partir desse acontecimento que surgiu a consagração da moça, da festa. Respeito à sacralidade do ritual.	*Açacú-Uatchiwa*: possui espírito vingativo. Dispõe de látex venenoso que serve no tratamento curativo, mas, também, tem efeito devastador nas feitiçarias (mata feiticeiros e as grávidas não podem se aproximar pelo efeito do espírito, a criança pode nascer defeituosa).
Nge'cutü: guardião ou segurança da festa da moça nova. Tem a função de punir e matar aqueles que transgredem as leis sociais e cerimoniais sagrados.	*Tchoreruma*: espécie de boto guardião da passagem para o mundo dos imortais encantados. Se for ruim, devora; se for bom, dá permissão de passagem para outro mundo.
Tau'tchipe: jacaré filho de cobra grande. Responsável pela destruição, alagação e erosão, principalmente no local onde se comia jacaré.	*Ngüẽeruũ*: é o mensageiro espiritual do pajé. São vários grupos de mensageiros que tem função de resolver os problemas espirituais com grupo de espírito de outros reinos (reinos dos pajés).
Natchinegü: vestimenta representativa que tem função de proteger o corpo dos mascarados na festa da moça nova.	*Ba'tü*: exerce a função de mãe protetora das frutas que existem na floresta.
Â'pena'ã: enfeite da moça nova. Função de consagrar e protegê-la contra o mal.	*Na'tchi'i*: é a alma ou sombra (espírito) dos mortos que se apresenta para os vivos, mas nem todos podem ver. Atende o chamado do pajé.

Fonte: Elaborado pela autora, 2020.

No meio cultural e tradicional, todos os seres que se apresentam têm um papel relevante no universo da mitologia, como é o caso do *To'ü.* Sua nomeação está associada ao macaco caiarara, animal muito admirado pelos Ticuna devido à sua grande agilidade e esperteza, pois está sempre atento às situações (é difícil de ser pego ou surpreendido por outro). Em tempo ancestral, o ser *To'ü* era um agente militar (ou chefe tradicional) e guerreiro treinado, que enfrentava os inimigos. Sua função mítica era proteger as aldeias clânicas; fazia a segurança dos Ticuna, cuidando da Festa da Moça Nova e das malocas onde viviam grandes famílias. É possuidor de uma excessiva força, o que causava alguns transtornos quando fazia uso de algum instrumento de trabalho utilizado na agricultura. Essa força foi adquirida ao ser preparado para se tornar *To'ü*, ainda quando criança, pela mãe e pelo feiticeiro poderoso, os quais transferiam o poder das pedras de raio e davam-lhe banho. Quando cresceu, tornou-se forte e bravo guerreiro. Na cidade do Peru, é simbolizado pela figura do curaca[54] desde a dissolução das malocas clânicas e o fim dos conflitos entre os clãs (*nacüã'*) no período de 1910 e 1920, contexto em que o papel do chefe militar de *To'ü* perdeu o significado.

Nesse sentido, a líder e antropóloga indígena *Metchacuna* Mendes (2014), autora da obra *A trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões: Política Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna*, destaca em seus estudos que: "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" (MENDES, 2014, p. 40).

Esses e outros fatores fragilizaram a atribuição tradicional desse guerreiro e chefe militar. A partir dessa fase transitória foi criada a função do tuxaua. Passou-se da força, guarnição e proteção de *To'ü* tradicional à ocupação fragilizada de tuxaua na sociedade contemporânea, que atuava sob vigilância e opressão de não indígena. Na época, quem mais se beneficiava com tal representação eram os seringalistas e patrões dos Ticuna. Posteriormente, em 1950, essa denominação foi trocada por capitão. A representatividade de *To'ü* retorna ao cenário do rito de consagração da moça nova (*worecü*) como mascarado para reafirmar a sua existência e a sua função a fim de que não seja esquecido e não perca o significado para o povo tradicional no contexto de suas tradições.

No cenário cultural existiam outros seres imortais que exerciam os trabalhos voltados aos saberes artísticos decorativos, como *Etüena*, que desempenhava a função mítica memorável no mundo das águas através da pintura dos peixes. Em um determinado período de cada ano,

[54] Significa cacique dotado de autoridade pelo papel social assumido na sociedade tradicional.

Etüena ficava num lugar estratégico às margens do rio, esperando a passagem da piracema, quando aproveitava o ensejo e coletava os peixes para fazer as pinturas. Todas as espécies recebiam linhas, traçados e cores diferentes a partir da imaginação artística criativa de *Etüena*. Esses aspectos simbólicos vêm dar sentido às variedades de cores e características que os peixes dos rios amazônicos possuem.

As atuações, simbologias e significações que giram em torno do universo simbólico da cosmologia Ticuna são variadas. O fenômeno da inundação, que acontece todos os anos por excesso do volume das águas, se apresenta por ação de *Ipi* no pensamento originário e mitológico. A ele foi dado a manipulação do pulso da inundação no nascimento do rio Amazonas, é ele que faz o controle das cheias e das vazantes dos rios. Na concepção cultural Ticuna, quando *Ipi* fica zangado, solta as águas do rio e provoca grandes enchentes que superam os limites das inundações dos rios amazônicos. Isto é bem destacado no discurso de Galdino/*Pü'nagüreĩcü*, nas barrancas de Vendaval: "*Ipi foi pro Peru, tá lá no olho do rio soltando água. Quando fica brabo e quer matar gente, solta muita água aí enche tudo por aqui*" (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Para os Ticuna tudo tem razões e explicações. Da mesma forma, a floresta, a terra, os rios, as árvores, o vento, a montanha têm seus mistérios e nesses espaços transitam os espíritos que facilitam o trabalho do pajé, cuja função é relevante na sociedade, pois é através dele que se passa a entender, perceber e compreender o universo espiritual. O trabalho do pajé ultrapassa a fronteira espiritual, porque atua em diversos mundos, bem como tem a capacidade de chamar os seres das águas, das montanhas e da natureza para os seus rituais de cura na sociedade Ticuna.

A seção consecutiva apresenta, à luz da mitologia, questões relativas aos instrumentos musicais, ao protagonismo e ao valor simbólico do rito sagrado no cenário consagrado da puberdade.

2.5 Entre vozes, murmúrios da floresta e ecos das águas: simbologia e ritmo Ticuna

Há determinados contextos em que a epifania e os mistérios Ticuna estão mais presentes, como na organização social (divisão do grupo clânico) e no rito da puberdade, denominada como festa da moça nova (ou *worecü*), os quais constituem os principais condutores do cenário mítico do grupo originário.

A cerimônia da *worecü* é um rito sagrado que acontece na puberdade e consiste na transição de um *status* social para outro da menina, ou seja, da fase infantil para a vida adulta.

Isto acontece depois da primeira menarca (ou menstruação[55]), deixando-a pronta para enfrentar a vida adulta na sociedade. Em seus escritos, González, Huaines e Águila (2000) fazem referência a Lua (masculino) como o responsável pelo período menstrual mensal das mulheres: o jovem Lua gosta delas, cada mês ele baixa à terra pela razão da menstruação das moças, quando mantém o contato mais próximo com elas. Na concepção do coletivo, a menstruação não é considerada algo natural do corpo feminino; ao contrário, "vem às mulheres" por efeito da visita de Lua à terra todos os meses do ano (GONZÁLEZ; HUAINES; ÁGUILA, 2000).

No ciclo menstrual, as mulheres mudam a sua rotina e se resguardam. Não podem ir ao mato nem ao rio, pois estão vulneráveis ao ataque dos espíritos "maus" de plantão. Elas podem ser encantadas ou acometidas de várias doenças (entre elas a loucura) ou terem filhos deficientes, filhos de encantados (LUCIANO, 2006).

De acordo com a sociedade Ticuna, é no período inicial da menarquia – caracterizado como o sagrado feminino – que acontece o ritual pubertário. Sobre essa fase, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) diz: "*aquele menina se consagra como mulher e quando ela menstrua se renova e se purifica lá mesmo, no casa de moça nova*". O grupo assegura, a partir de suas crenças e convicção, que é dessa cerimônia que vem toda a fertilidade para as terras indígenas onde a festa é realizada. É um evento repleto de complexa riqueza simbólica, ensinamentos tradicionais, aconselhamentos e esperança da concessão para a imortalidade. Os saberes são repassados pelas pessoas do convívio familiar (como tios, tias e avós) às suas iniciadas nos três dias da festividade.

Na primeira menstruação, a menina é conduzida para um local reservado dentro da casa dos pais (atualmente o mosquiteiro), onde deve permanecer durante vários meses (ou até um ano), como se estivesse em um casulo, enquanto seus familiares se dedicam aos preparativos do evento. Longe dos olhos do mundo e em total silêncio, a jovem manterá contato somente com a mãe e com a tia paterna; só sairá raramente e sem que ninguém a veja.

Durante esse período, a moça deve se empenhar no aprendizado dos afazeres femininos, como a preparação dos fios de tucum, confecção de redes e bolsas, podendo, também, produzir outros objetos, como esteiras ou cestos. A moça, semelhantemente a uma borboleta, quando sair de sua reclusão será reintegrada à comunidade como uma moça nova, ou seja, uma mulher adulta que estará pronta para casar e se tornar um membro ativo da comunidade (ANITA VASQUES, 2010).

[55] Nesse período o corpo da moça está completamente *doüne* (*doü*, verde e *ne*, corpo), cuja significação cultural é: verde, frágil. O corpo em transformação necessita de cuidados redobrados para que nada de ruim aconteça à jovem.

Para a cultura Ticuna, essa fase transitória prepara e determina um papel social. Ainda, as desobediências podem ocasionar punições severas, como a que aconteceu com a jovem *To'oena*, crescimento e anormalidade nos seios, atraso no crescimento da jovem ou a não renovação dos cabelos arrancados.

Aqui não se propõe demonstrar ou aprofundar as discussões sobre a festividade da moça nova, pois não é o foco nem o objetivo. Contudo, foi enfatizada no desenvolvimento dos escritos das seções anteriores e será mencionada em vários momentos desta seção, uma vez que os olhares serão direcionados ao cenário mítico desse ritual sagrado, onde as epifanias que regulam os mistérios da cosmologia surgem em contextos diversos. É nesse ambiente que o povo Ticuna reafirma a sua crença, revive seus mitos e fortalece a sua identidade étnica.

Na cerimônia ritualística da *worecü* é resguardada toda uma simbologia do universo mítico, que está presente nos cantos de aconselhamentos, nas danças sincronizadas, no ritual da pelação[56], nas bebidas tradicionais, nas comidas e outras. Todas essas diversidades de ações e performances são acompanhadas por objetos musicais que possuem a finalidade de alegrar a festividade e demonstrar o seu valor simbólico, força e ressignificação cultural. É nesse vasto cenário que uma parte das epifanias permeadas pelos mistérios acontece (de forma explícita ou implícita) e, de alguma forma, se revela. Nessa lógica, o foco e os olhares estarão voltados para alguns componentes musicais e sobre o que eles representam dentro do ritual e para cultura Ticuna a partir da perspectiva da mitologia (cada um desempenha certa função no cenário e na ritualização).

A significativa atuação e participação começa nos sons produzidos para dar ritmo ao gingado da dança (*Yü'ü*) da moça nova. O termo *Yü'ü* significa dança, mas não se resume a qualquer uma, é a sequência ritmada entre os clãs que simboliza união, respeito e fortalecimento étnico. Essa dança, que proporciona o movimento e a batida dos pés no chão durante o balanço para traz e para frente ritmado, tem o significado cultural de frear o fim do mundo e conceder a expansão da vida e da fertilidade na terra.

Para compor o cenário do cerimonial festivo estão os variados instrumentos, entre eles têm o de sopro (denominado de *To'cü*) e seu acompanhante *iburi* (ou *buburi*). Ambos de sonorizações relevantes e simbologias significativas e inerentes ao ritual. O trompete *To'cü* tem o sopro sagrado e exerce importantes responsabilidades no rito, sendo uma delas não deixar as

[56] Momento da ritualização em que as canções são entoadas enquanto os cabelos são arrancados, momento sublime de renovação. É hora restrita de aconselhamento sobre o respeito às normas e condutas que deve seguir na vida adulta, a reafirmação e significação do clã de pertencimento para que não haja desvio de sua procedência ao longo da vida.

jovens iniciadas cochilarem nem dormirem durante a noite dentro do recinto de cláusula (*turi*). Elas precisam ficar em pé, acordadas e atentas à sonorização do *To'cü*, que tem a atribuição de aconselhar a jovem no tempo em que se encontra isolada da família e da sociedade, preparando-se espiritualmente para o ritual da pelação. Esse é um momento sublime da festa pelo fato de seus cabelos serem arrancados[57] de maneira rústica e as orelhas furadas diante da sociedade.

No ritual, o *To'cü* tem relevância cultural, mas é extremamente proibido para as crianças e pessoas não iniciadas, ou seja, aquelas que não estão em processo do marco de transição da puberdade no evento, nesse caso, as mulheres. De acordo com os regulamentos culturais, elas não podem visualizar esse instrumento sob pena de adoecerem gravemente. Atos/*Wipatükü* fala do perigo que a aricana T*o'cü* representa para quem não tem permissão de soprar e visualizar. Ainda, ele explicou por que o trompete causa tanto medo entre os Ticuna:

> *O medo do Ticuna quando envolve o trompete To'cü é porque ele estar associado às setes trombetas sagradas da Bíblia. O nosso To'cü é tocado durante uma reunião (a festa da moça nova), onde os clãs estão reunidos e o som produzido pelo To'cü provoca temor nas pessoas porque deve ficar sempre vigilante para esse toque, porque o momento é sagrado e a casa pode ser transportada pelos encantados para outra dimensão e quem não tiver atento pode perder a carona pra imortalidade. Quem ficar né, quem sabe é o fim de tudo. Assim como fala também na Bíblia Sagrada* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

Percebe-se que o trompete *To'cü* é associado à trombeta, porque ambos são sagrados e anunciarão um grande evento profético: um na visão judaico-cristã e outro na visão cultural que envolve o deus mítico da transcendência. Esses posicionamentos rementem ao texto bíblico, em Apocalipse, que narra sobre o toque das setes trombetas apocalípticas, as quais serão tocadas pelos sete anjos para anunciar o fim do mundo:

> Quando o cordeiro abriu o sétimo selo houve silêncio no céu. [...] Então vi os sete anjos que se acham em pé diante de Deus, e lhes foram dadas sete trombetas. [...] E o anjo tomou o incensário encheu-o do fogo do altar e o atirou à Terra. E houve trovões, vozes, relâmpagos e terremotos. Então os sete anjos que tinham as sete trombetas prepararam-se para tocar (BIBLIA SAGRADA, Apocalipse 8, 11).

Retomando as discussões sobre os instrumentos, pondera-se que o *iburi* (*buburi*) não é um objeto sagrado, porém, realiza uma função de destaque. Ele entra em cena para anunciar a festa que será realizado à debutante, worecü[58], que se trata de um espaço específico de aconselhamento das moças durante o processo acompanhado pelas mulheres anciãs e que se

[57] Os cabelos da *Worecü* arrancados no momento do ritual são ofertados aos imortais que estão presentes espiritualmente na tentativa de apossar-se do corpo da moça.

[58] É aquela que está se preparando para se tornar mulher – que termo da palavra em Ticuna *wore=cruzar; cü=ação*

constitui em fases: a preparação da festa e da moça; o convite coletivo e individual; a pintura corporal e colocação dos adereços tradicionais; a entrada, intervenção e a dança dos mascarados ao redor do *turi*; a performance da batida dos instrumentos no acompanhamento da musicalidade e a dança dos clã de acordo com os instrumentos que são lhes são permitidos; a ritualização em público com a depilação dos cabelos e furo das orelhas; o recolhimento do *turi*; a ida para o rio com a participação do pajé jogando cinza, que significa abrir caminho no percurso de sua passagem até o ritual do banho (fazer acordo com o espírito do rio, *Yewae*, para soltar as piracemas e pedir fartura e abertura dos caminhos das antas, porco do mato e outros animais); purificação da Worecü que culmina com o ritual do banho e de todos que participaram do rito de consagração e da festividade.

Quando as pessoas de uma determinada comunidade indígena escutam o som ou ruído do *iburi*, sentem-se privilegiadas pelo convite recebido. Além de se sentirem convidadas, ficam cientes que no dia seguinte iniciam as festividades. De acordo com Galdino/*Pü'nagüreʈcü* (2020, informação verbal): "*tirar aquele instrumento de sopro e toca, o festa acontece mesmo no comunidade*".

Na interpretação de Curt Nimuendajú (1952), a aricana (*iburi*) foi inventada por *Yo'i* (*Dyoi*) para ser utilizada na festa do filho de *Ipi*, o menino *Tekukira*[59] (cuja significação é filho pequeno do umari). Na versão do autor, ele sustenta que a aricana era conduzida em canoa até as outras aldeias ou comunidades para fazer o convite às festividades. Nimuendajú (1952, p. 76) manifesta em seus escritos:

> Em geral, os convites definitivos são dados na véspera das festividades, geralmente simultaneamente por mensageiros em duas canoas, uma indo rio acima, outra rio abaixo. Cada homem carrega um grande trompete de casca, iburi […], coberto com folhas de bananeira para escondê-lo dos olhares de mulheres e crianças quando a canoa chega à margem. Soprando esse instrumento, cujo som pode ser ouvido de longe, os mensageiros viajam de uma casa para outra, contando ao proprietário o dia e a hora exatos (por posição do Sol) quando a cerimônia começará, e verificando a potencial presença ou ausência do convidado.

O momento é pertinente para ressaltar que, em Vendaval, esse ritual convidativo referente ao toque do *iburi*, que serve para propagar e anunciar a festa da *Worecü*, ainda acontece na atualidade. Um dia antes da festa, os mensageiros culturais Ticuna embarcam o instrumento na canoa artesanal e saem remando devagar em frente à comunidade até ao longe, soprando o instrumento com intuito de convidar as pessoas. O resultado do som oriundo do

[59] Filho de *Ipi* com *Tetchi arü Ngu'ũ.* Assim que o seu corpo foi pintado, tornou-se um ser encantado e se encontra nas águas do *Eware*.

sopro do *iburi* é percebido no quantitativo de pessoas que aportam na comunidade no dia em que a festa tradicional inicia. Ao se referir ao *iburi*, Nimuendajú (1952) reafirma que os convites definitivos eram firmados nas vésperas das cerimônias, obedecendo ao comando da luz e posição solar.

O trompete sagrado T*o'cü* é proibido aos olhares de mulheres e de crianças, conforme já mencionado. É permitido aos homens desde que sejam curados, educados e imunizados pelo feiticeiro-pajé através do *cawü*[60], bem como tenham recebido as pujanças do *movi*, o espírito que fortalece, dá força e o tom ao sopro do tocador. Os dois objetos musicais ficam dentro do "curral" (*turi*), onde estão dominados por espíritos e comandados pelos seus sopradores (figura 31), esses energizados pelo caldo do *pajuaru*.

Figura 31 - Homens Ticuna utilizando os instrumentos *Iburi* e *To'cü*

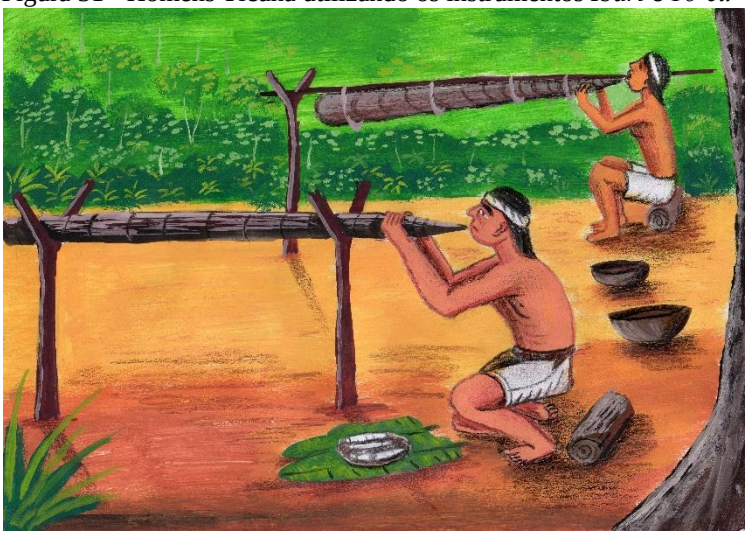


Ilustração confeccionada por Sandro *Tütchaumücü* (2020).
Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Segundo Silbeni/*Tanema* (2020), o processo de imunização com *cawü* tem efeito e consequência imediata, mas os sintomas variam de uma pessoa para outra:

> *O cawü é soprado dentro do nariz o efeito do pó é violento, tem esse gente que vomita, se urina e outros até defecam. Quando isso acontece é positivo, porque joga pra fora tudo que é ruim do corpo mesmo, mas assim que o efeito passa vai ficar imunizado e de corpo fechado* (informação verbal).

[60] É uma espécie de pó resultante da mistura de um fungo amarelo encontrado grudado nas folhas das palmeiras de açaizeiro ou tucumã de igapó. A técnica de retirada é feita com cuidado para não perder os fungos. Depois de coletar a folha, deixa ao sol e, quando seca bem, ele mesmo se desgruda da folha. Depois de retirado da folha é misturado ao tabaco. Com ele o pajé sopra no nariz dos homens que serão curados, educados e imunizados com uma taboquinha chamada de *bure* (retirada do igapó e da terra firme). Esse processo também tira o azar dos homens, dando-lhes disposição para o trabalho e sorte nas caçadas e pescarias.

Sobre o efeito do *cawü*, Avelino/*Metemaũcü rü Metchique'ecü* (2020) complementa:

> *Eu fui imunizado pelo meu avô. Ele disse pra mim: vem cá menino, vou te tornar um homem trabalhador, vou te imunizar pra tirar essa tua morrinha de preguiçoso e de azarento e te tornar um homem disposto e alegre. Aí ele soprou o cawü no meu nariz desse, aí senti um ardume muito forte no meu nariz e senti dor dentro da cabeça, aí perdi minha memória e demorei retornar a minha mente e parar de arder meu nariz. O que aconteceu quando tava desmaio não sei contar. Quando acordei, vi que saiu uma baba e catarro amarelo do nariz e da boca igual de gripe* (informação verbal).

Avelino/*Metemaũcü rü Metchique'ecü* (2020, informação verbal) ainda completou: "*a pessoa que tem muito azar e é preguiçoso, na hora da imunização grita, dá tremor, se mija, faz cocô na calça, fica fora do juízo, assim meio lezo e devagar volta a memória. Depois disso, muda de comportamento*". A procedência e a imunização com o *cawü* é ressaltada por Muratu/*Ümücü* (2020) na sua comunidade da seguinte forma:

> *Aqui no mato de Vendaval, do olho duma árvore a gente tira esse aí. O pessoal raspa, espreme, espreme, aí guarda num sacolinha. No festa do moça nova esse rapaziada rodia a casa do festa e o velho sopra no nariz pra entender que não é pra brincar não, aí a criança e rapaziada cai desmaiado. É pra ter medo pra não ter desobediência com pai e mãe dele e nem ser preguiçoso, né?* (informação verbal).

Convêm lembrar que o processo de imunização nos homens em tempos ancestrais era realizado pelos seguranças da festa *da worecü*, os *Nge'cutü*[61] (isto antes de espancarem e matarem *To'oena*[62] no *Eware*). A imunização era feita para que os homens tivessem a permissão de se aproximar do instrumento musical *To'cü*. Por todos os acontecimentos ocorridos durante as atuações dos *Nge'cutü*, o *To'cü* passou a ser confeccionado pelos feiticeiros-pajés, que assumiram o processo da imunização. A produção do instrumento também pode ser efetivada por um homem da etnia que possua essa especialidade tradicional e já tenha sido imunizado, porém, precisa de um sabedor do mundo espiritual para tornar o instrumento sagrado. Se o pajé produzir o objeto, ele mesmo prepara a aricana para que se torne sagrada[63].

Para o Ticuna de Vendaval, o instrumento *To'cü* provoca reações diversas nas pessoas quando ainda não são imunizadas. Dentre tantas, uma foi destacada e mencionada por Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal): "*Quando esse gente quer olhar To'cü, o*

[61] Ser imortal protetor e guardião do trompete *To'cü* no mundo ancestral *Magüta*.

[62] Primeira moça nova de origem *Magüta* a ser envolvida na festa de transição da puberdade, mas por violar as normas culturais (de se manter reclusa no *turi*) foi atacada e morta pelos os guardiões do *To'cü*.

[63] Torna sagrado ao incorporar o espírito *movi*, de onde vem a vida e a alma do instrumento. Só pode ser tocado pelos homens adultos e preparados pelo pajé. Os instrumentos que não precisam de imunização para o uso podem ser tocados por crianças, jovens e mulheres da etnia.

costa fica branco e seca, se transforma mesmo! Porque faz mal. Não pode olhar qualquer pessoa, só se o pajé ou curador fazer limpeza na gente, aí, sim!".

Há mistérios que envolveram a aricana *To'cü* no tempo em que os *Nge'cutü* reagiram agressivamente com *To'oena* no *Eware* por motivo de sua desobediência. Ela fugiu e se embrenhou na floresta, atraída pelo som da aricana e pela curiosidade em avistá-la (assuntos que serão abordados no item do capítulo IV). Após os acontecimentos com a jovem moça, o seu espírito foi alocado pelos *ü'üne* no referido instrumento musical. A partir de seu canto, *Aicüna* (sua mãe) descobriu a tragédia ocorrida.

Durante o rito da puberdade, o *To'cü* é protagonista da cerimônia. Contudo, quando terminam os rituais da festividade, o pajé o leva para colocar dentro das águas do igarapé como forma de guardar e resguardar o instrumento. Por precaução, eles deixam o instrumento bem amarrado dentro da água. O motivo dessa ação é ressaltado pela Ticuna Rosalina/*Ütchiãũna*, de 64 anos, do clã de Mutum, filha de Calixto Weil (conhecedor da cultura milenar e *tuxaua* do povo Ticuna em São Sebastião/Vendaval no tempo dos patrões): "*tem que amarrar esse To'cü, senão ele vira cobra, escapa, se encanta e vai embora pra* sempre mesmo" (*Ütchiãũna*. 2020, informação verbal).

Com o tempo de permanência dentro das águas, ele se transforma em *Yewae* (cobra grande), animais da natureza ou gente, passando a transitar pelos universos aquático e terrestre. Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal) corrobora: "*To'cü vira bicho e gente, ele transformado em gente, se o animal for fêmea ele aparece como mulher, mas se for macho aparece para o pajé como homem*". Ambos são vistos pelos feiticeiros e pajés do tradicional povo Ticuna.

O palco da festa é cedido para a sincronia de duas danças: a do tracajá[64] (quando a iniciada é do clã de pássaro, de pena) e a do bambu (quando a jovem é do clã de plantas e animais sem pena). Ambas são acompanhadas por tamborim, chocalho, flauta, casco de tracajá, sopro de bambu e outros. Há objetos musicais que são raros e outros não existem mais entre os Ticuna e, atualmente, são apenas peças exclusivas de museu. Isto fez com que a sonorização silenciasse e desaparecesse junto às manifestações simbólicas e funções que os envolviam.

É importante relembrar que o *Ba'ma* (figura 32) e o *Nge'cutü*[65] foram alguns dos instrumentos coletados por Curt Nimuendajú quando esteve no Alto Solimões entre 1941 e

[64] O movimento e a ritmação dos dançarinos na dança do tracajá marcando passo simboliza e tem a função de ampliar o mundo.

[65] Trata-se de uma flauta de embolo com o mesmo nome de *Nge'cutü*, que assumia o cenário festivo junto com os demais instrumentos.

1942 (tema abordado no capítulo IV). Todos fazem parte da estatística das peças raras de grande valor cultural.

Figura 32 - Os instrumentos musicais macho e fêmea *Ba'ma*



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

As características de muitos desses instrumentos são lembradas outrora pelos antigos Ticuna da comunidade de Vendaval e através de narração. Benjamin (1985, p. 220) salienta que "a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito". A narração desperta, de certa forma, grandes lembranças, como aconteceu com Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal): "*antigamente o nosso instrumento musical era tudo completo, hoje não é mais assim e já tem aquele que falta, né*".

No contexto festivo da festa de *worecü*, os seres sobrenaturais do universo mítico se apresentam como mascarados. Suas atuações despertam certos tipos de sentimentos, pois têm a função de divertir, assustar ou encantar os participantes do ritual com suas perspicácias. Sua apresentação requer uma preparação, como roupas (geralmente de tururi[66]), figurinos, instrumentos musicais e outros.

[66] Entrecasca de árvore que serve para fazer adornos utilizados nos rituais com diversas pinturas coloridas.

As máscaras são fabricadas com a entrecasca de várias árvores; algumas fornecem o tururi[67] branco e outras o tururi vermelho ou marrom. Ainda, são usadas tintas naturais de diversas plantas na decoração do adorno. Algumas máscaras têm a cabeça ou a face esculpida em balseira; outras a cabeça trançada em arumã e depois coberta com tururi; e outras sobre o tururi uma pintura com breu, como a cabeça da máscara *O'ma* (GRUBER, 1997).

As diversidades de máscaras reunidas na festividade trazem a simbolização de quando houve a dicotomia entre homens e animais, que aconteceu no período *do'one* (quando a terra estava ainda em formação), no tempo em que tudo era sagrado. Tempo em que as árvores se comunicavam e se transmutavam em seres humanos ou animais e transitavam pela terra, mas em vista desse fato perderam o sagrado natural e biológico, fixando-se definitivamente na terra (*naane*). Por causa disso, existem plantas com nomes e pintas de animais, como a onça, a cobra jiboia - planta e animal e outras também que existem na floresta. Assim, com esse pensamento originário, as árvores passam a ser sagradas existem, ter vida, espírito protetor e "alma".

Enquanto os mascarados protagonizam o cenário festivo, cada um com uma característica diferente e envolvida de simbolismo, os seres antagônicos do cotidiano Ticuna se juntam no mesmo ambiente ritualístico de mortal e imortal. A diferença é que os imortais se apresentam adornados e cobertos com as máscaras (figura 33).

Figura 33 - Mascarados no cenário festivo na comunidade



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

[67] Para esse processo é preciso a retirada a entrecasca do tururi, depois bate com um pedaço de pau para que com o impacto possa amolecer e abrir, tornando-se uma espécie de pano. O mais valorizado pelo coletivo é o da cor branca, onde o colorido e os desenhos ficam mais vibrantes e se destacam.

Na cerimônia do ritual, há os moqueados (*natchitü'ü* ou *nagüü̃*)[68]. Eles são feitos com vários tipos de peixes e carnes de animais (como quelônios, jacarés, aves e outros) na musquenha (como eles falam na comunidade, ou moquém[69]). Para realizar esse processo, é retirada da mata graveto para produzir a grelha onde os animais – caçados ou pescados tempos antes do evento pelo dono do festejo – serão assados a ponto de ficarem tostados (figura 34).

Figura 34 - Moqueados preparados para a festa da *Worecü*



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Envolto ao moqueado, há um mistério que o envolve e se destaca ao revelar como as canções foram ensinadas pelo macaco caiarara ao povo *Magüta*. Observa-se, no discurso do Ticuna, que o animal (que tem conexão e é associado ao *To'ü*) ensinou as letras e as melodias das canções culturais durante a cerimônia de iniciação feminina. Aprecia-se a narrativa de Silbeni/*Tanema* (2020):

> *Foi o macaco caiarara que ensinou canto e o melodia pro moça nova, ele saiu lá do meio daquele outro moqueado que tava no jirau. Assim mesmo moqueado pulou de lá, dançou, dançou sem parar no redor do turi de moça. Depois de horas que dançou cantando o melodia, o moça aprendeu mesmo e depois ensinou pro nosso povo* (informação verbal).

Os moqueados são preparados para serem doados para as pessoas que vem participar da festividade e da cerimônia ritualística. Elas buscam atender o convite feito pela família ou grupo anfitrião do evento, mas para isso têm que fazer máscaras de tururi para trocarem com o dono

[68] Técnica de assar o peixe ou carne de caça através do processo de defumação que gera a desidratação e a cristalização da carne, ocasionando sua conservação por vários dias.

[69] Processo feito com grelhas de paus ou gravetos onde os peixes e carnes são colocados para moquear, assar e desidratar. Muito praticado pelo povo Ticuna do Alto Solimões.

da festa por moqueado. Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal) elucida: "*o dono do festa convida aquele pessoa que sabe fazer máscara e na hora que faz o convite já diz que tipo de mascarado vai representar que pode ser de onça, de macaco, Mawü e outros também, né? Aquele moqueado é dado pra eles*". Portanto, no momento em que os convites são feitos, as pessoas convidadas já ficam cientes de que tipo de máscara devem providenciar para o ritual e, ao chegar no local das festividades, já precisam estar com o item ornamentado. No entanto, deve ser levada escondida para que não seja vista antes da apresentação na festa, pois só será exposta no momento na dança. Nessa ocasião, os presentes se apropriam do cenário: brincam e pulam de todo jeito para apresentar as máscaras aos participantes do evento.

No ambiente cultural regido por tradições, os moqueados são armazenados à espera do momento certo da troca (de máscara por moqueado), a qual só acontece no último dia de apresentação e de festa. Para a máscara de menor qualidade, que eles entendem como ruim ou mal feita no sentido da arte (como textura, pintura e ornamento) serão oferecidos moqueados de carne ou peixe menos apreciados e tostados; enquanto para as máscaras bem feitas, com traçados combinados e bem pintadas, ou seja, de qualidade no adorno e no tururi, a oferta será com moqueado bem assado de carne de anta, queixada, mutum, tracajá e peixes de grandes portes.

A festa é composta por uma série de atos simbólicos e significativos, notando-se de modo especial o aparecimento de muitos dançadores mascarados, representando animais e demônios. As máscaras são vestimentas completas de tururi pintado, com medonhas carrancas pretas, com grandes narizes, dentes arreganhados, orelhas gigantescas e olhos de pedacinhos de vidro (NIMUENDAJÚ, 1977a).

Na ritualização e no cenário, *Õ'ma* é um dos mascarados, esse identificado como pai ou mãe do vento e demônio da tempestade. Por suas atuações, se tornou Deus dos raios e recebeu o poder de julgar os Ticuna que praticam o *Womatchi* na sociedade originária. Conforme a cultura da etnia, Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) explana: "*a atitude de Õ'ma é associado a do Jurupari*[70] *por sua atitude de atacar a pureza das moças nova no ritual na tentativa de deixar elas impuras e também ele julga quem pratica o Womatchi*". Desse modo,

[70] O ser mitológico Jurupari é denominado como demônio, filho do deus Sol, que foi enviado para reformar os costumes da Terra. Na denominação Tupi, é caracterizado como um demônio particular. Esse termo foi utilizado amplamente pelos missionários para designar diversos e quaisquer demônios. É comparado ao diabo cristão nos trabalhos catequéticos dos índios. Na etnia Dessana é realizado o "Ritual do Jurupari" na prática de iniciação masculina.

Õ'ma é o ser cultural que promove o julgamento (uma espécie de juiz), enquanto o Jurupari é legislador das leis indígenas. As funções míticas e atitudes são semelhantes.

O potencial sagrado de referência de *Õ'ma* é o seu pênis avantajado, o qual pode ser visualizado em todos os ângulos, pois fica evidenciado e ostentado o tempo todo durante o ritual. Ele entra em cena para perseguir e ameaçar as mulheres no momento do ritual. Com seu pênis exposto, diverte e faz as pessoas correrem para se defender. Entre emoção e diversão, pode ocorrer a conquista das moças que ele se enamora.

Contudo, na floresta tem outra atitude e se apropria do seu enorme pênis para fazer cócega nas árvores. As ventanias e tempestades são provocadas pelo seu poderoso membro, pois, na concepção da cosmovisão Ticuna, *Õ'ma* provoca muitas cócegas, fazendo com que as árvores não consigam conter o riso e sejam violentamente derrubadas. Referente ao *Õ'ma*, Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020) conta:

> *Õ'ma brinca mesmo com natureza mostrando pra ela que tem pênis grande, é duro, é forte que quando caceta nas árvores como um batedor, mas não é com qualquer árvore que ele faz isso, não. Ele só faz com aquela que tem a sapopema bem grande, é com ele que ele mostra a sua força e derruba mesmo* (informação verbal).

Ainda sobre a atitude de *Õ'ma* e a manipulação de seu volumoso pênis, Silbeni/*Tanema* expressa: "*É dono do vento e o sagrado dele é o pênis e quando vem o vento rodando, rodando, fazendo zoada na mata é o som do pênis batendo, aí a árvore fica fraca e cai*" (ROSINDO, 2020, informação verbal).

Mawü, companheiro de *Õ'ma*, possui um escudo circular de grandes dimensões, o qual usa para movimentar o ar e produzir o vento (BRASIL, 2002). O ser mítico é considerado a "mãe" da mata e é companhia constante de *Õ'ma* na festa. Quando *Mawü* está aborrecido, lança varinhas de buriti nas pessoas, no *turi* da moça ou nas palhas da casa de festa.

Os mascarados passam a representar os tempos remotos, quando ser humano e animais não se diferenciavam nem se distinguiam entre si. No ritual, só aparecem quando a moça sai da clausura para ser submetida à primeira pintura corpórea. Nesse cenário, as máscaras assumem uma representatividade significativa com os mitos de cada nação ou clã, simbolizando os animais da natureza que representam os espíritos com façanhas demoníacas. Juntos, fazem a moça nova relembrar que o perigo existe e é constante naquele recinto, que ela pode ser influenciada por maus espíritos nessa fase de puberdade e que, na circunstância do festejo, a moça tem que se defender.

Segura-se *Õ'ma* por detrás porque, se for pela frente, ele domina a jovem com o poder de sua arma poderosa e sagrada (o pênis). A derrota significaria fraquejar na trajetória de sua vida, portanto, é preciso resistir às suas investidas, segurando-o firme enquanto ele tenta vencê-la a qualquer custo. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, foi possível acompanhar e assistir a peleja da jovem moça no decorrer do ritual (figura 35).

Figura 35 - O sobrenatural *Õ'ma* e a moça nova no cenário cultural



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Entre os mascarados na cerimônia está, também, o ser proveniente das águas, *Yewae*[71]: o ser assusta e intimida com os olhos atenuantes; nos rios, tem a função de proteger os peixes; é dono da argila e da cerâmica. Quem busca essa matéria-prima nas margens do rio ou igarapé, pode despertar a ação de *Yewae*, sobretudo, quando se trata de mulheres grávidas, pois seus filhos podem ter grandes chances de nascerem disformes como forma de punição. Na cosmovisão Ticuna, esse ser não aparece somente nas margens das águas, podendo ser visto em outros espaços.

Quando aparece em forma de arco-íris no horizonte, parte de seu corpo fica fixado no buraco na terra. Na perspectiva da crença cultural, o arco-íris é o arco de *Yewae* (figura 36) ou o próprio animal, que pode lançar flechas quando é apontado no universo.

[71] É a cobra grande, uma entidade mitológica de pele colorida, protetora dos peixes, principalmente na época da desova. É encontrada nas águas e na terra. Pode ser vista no céu em forma de arco-íris.

Figura 36 - *Yewae* em forma de arco-íris no horizonte



Ilustração confeccionada por Sandro Tütchaumücü (2020).
Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

O povo originário possui crenças que são capazes de explicar as ações dos fenômenos naturais. Sobre *Yewae*, Alírio/*De'tanücü* (2020) diz:

> *Quando enxergar aquele Yewae lá no céu na forma de arco-íris, não pode apontar com o dedo porque fica todo feridento. Aquele arco-íris é arco da cobra grande, se você ficar apontando ela flecha teu dedo e também nem pode passar por baixo quando tá chuviscando com o arco-íris, porque pode inferidar a cabeça da criança, principalmente criança recém-nascida* (informação verbal).

Para o debate sobre a festa de *worecü*, também se destacam as bebidas tradicionais, como o *pajuaru*[72] e a *caiçuma.* Para o preparo há um acompanhamento musical realizado pelo tamborim *tutu*[73] e chocalho *Aru*[74]. A participação de ambos no ritual apresenta grandes significações simbólicas. O *pajuaru* e o caldo do *pajuaru*[75] são bebidas que fazem parte da iguaria tradicional Ticuna, são extraídos da natureza e tem tradição milenar (conforme abordado no capítulo III). O hábito alimentar foi deixado pelo *Tchürüne*[76].

Entre os *Magüta*, desde origem da humanidade, existiam os *Yare,* um grupo de animais selvagens muito perigosos que comiam o povo de modo que a geração não aumentava. Se não

[72] É uma bebida mais consistente feita de macaxeira branca muito consumida coletivamente nos pequenos e grandes eventos tradicionais do povo Ticuna.
[73] Tambor confeccionado pelo Ticuna com madeira e couro de animais para ser utilizado durante a festa da moça, na igreja, na escola, bem como para tirar a massa da macaxeira branca do recipiente, armazenada para ser preparado o *pajuaru* para festa da moça nova.
[74] Instrumento formado por pencas (várias sementes de Avaí) penduradas numa vara de taperebá (*womeru*), mas não é qualquer vara que serve, deve ser aquela adequada para formulação das pencas.
[75] É um líquido fino que é feito da massa mole do *pajuaru*. É necessário fazer a técnica para retirar o caldo que pode ser coado na peneira ou espremido com as mãos.
[76] Criador da festa da puberdade, assim como ensinou a todo o povo *Magüta* no mundo ancestral.

houvesse algo para impedir, a geração desapareceria da terra. O imortal encantado *Utüü̃* transportou um guerreiro *Magüta* para debaixo da montanha *Decüãpü* com o objetivo de lhe mostrar os animais que estavam causando o extermínio da geração *Magüta* no mundo ancestral. Apesar da vigilância dos *To'ü,* os grandes guerreiros protetores, os animais devoravam as pessoas com frequência e rapidez.

Esses animais eram seres humanos imortais *Magüta* que, por desobedecer e quebrar as regras de convivência social, se transmutaram em feras carnívoras selvagens e passaram a habitar o fundo da montanha *Decüãpü.* Por orientação de *Utüü̃*, tinha que haver a consagração de moças que entrassem na fase da puberdade para neutralizar a atuação desses animais ameaçadores. Essas feras foram mortas sob proteção do deus cultural (*Dyoi*) através dos feiticeiros mágicos com fumaça de pimenta e à paulada (dentro, na entrada e no entorno da montanha *Decüãpü*) em tempo passados. Essa história é contada nos escritos de Pinto, Vasques e Bastos (2020, p. 33-42):

> [...] os guerreiros feiticeiros mágicos fizeram um roçado de pimenta como plano de vingança para matar os *yare*. Pediram ajuda para cercarem o entorno da montanha com madeira resistente, deixando apenas uma saída livre e após três dias começaram a atear fogo nessa abertura que deixaram. Ao fogo jogaram toneladas de pimentas, o qual formou-se muita fumaça! Abanavam aquela fumaça para o fundo do buraco da montanha em direção ao esconderijo daquelas feras. [...] passada algumas horas, começaram os primeiros efeitos da fumaça de pimenta. Os outros animais a todo custo queriam sair daquele lugar, mas a vingança foi bem planejada e aplicada, não tinha como sair nenhum sobrevivente daquele esconderijo. Ao perceberem que não havia mais ninguém tentando sair, um dos guerreiros foi verificar o fundo da montanha e encontrou todos os animais mortos, tudo parecia ter acabado. Quando de repente, vinha saindo uma pessoa que não dava para identificar direito quem era, sabia que era um homem, e estava todo adornado com penas de gavião, cantando, dançando e batendo tambor, vinha vindo em suas direções. Era *Tchürüne* um grande sábio de grandes ensinamentos como a festa da puberdade de valor cultural intenso entre o povo Magüta [...].

Os antigos Ticuna asseguram que foi após a matança dos *Yare* na montanha *Decüãpü*, que *Tchürüne* saiu todo adornado com penas de gavião. Libertou-se e trouxe consigo os saberes. Cantava, dançava e batia tambor acompanhado de sua equipe, da moça nova e dos instrumentos musicais, ritmando a dança para que as pessoas pudessem aprender a festa da puberdade(figura 37). Na perspectiva das tradições, foi no ritual que se consagrou e purificou, tornando-se um ser encantado que praticou e ensinou ao povo a ritmação e a relevância cultural da festividade, assim como os artifícios da feitiçaria, magia e da pajelança à nação *Magüta*.

Figura 37- *Tchürüne* ensinando ao povo a festa da puberdade



Ilustração confeccionada por Sandro *Tütchaumücü* (2020).
Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Tchürüne era um grande feiticeiro da etnia *Magüta* e entrou na montanha para descobrir os tipos de bichos que lá existiam, bem como para identificar o motivo da transmutação para gente. Após repassar os ensinamentos da cerimônia, parte do rito de iniciação feminina e outros saberes ao povo *Magüta*/Ticuna, seguiu para se estabelecer na montanha *Etagüne* (lugar da estrela). Lá, na concepção cultural, até hoje permanece batendo o *tori* (tamborim ou tambor de carapaça) sem se sentar para que o mundo permaneça vivo, como um povo atuante às práticas culturais.

Pela tradição cultural, quando o criador da festa da puberdade parar de bater seu tambor, a terra diminuirá e desaparecerá para sempre[77]. Através da atuação do *Tchürüne*, os Ticuna explicam a dança, a origem da sincronia da dança do tracajá e os instrumentos musicais que fazem a fanfarra do ritual sagrado. Maffesoli (2003, p. 171) aborda: com "o retorno regular e ritual, à fusão original é um momento de interidade cósmica".

No presente, os rituais seguem uma sequência com toque dos instrumentos, os cantos, as comidas e as bebidas tradicionais, pois *Yo'i* (*Dyoi*) precisa se sentir motivado e feliz com o som dos tamborins, das flautas e outros seguidos pelos movimentos e sintonia das danças. Assim, através dos acontecimentos das festas, o povo pode manter as suas tradições, porque os descendentes dos *Magüta* precisam e devem corresponder a tudo que foi ensinado e deixado

[77] Os Ticuna creem no fim do mundo sob a perspectiva da tradição cultural presente em alguns de seus mitos.

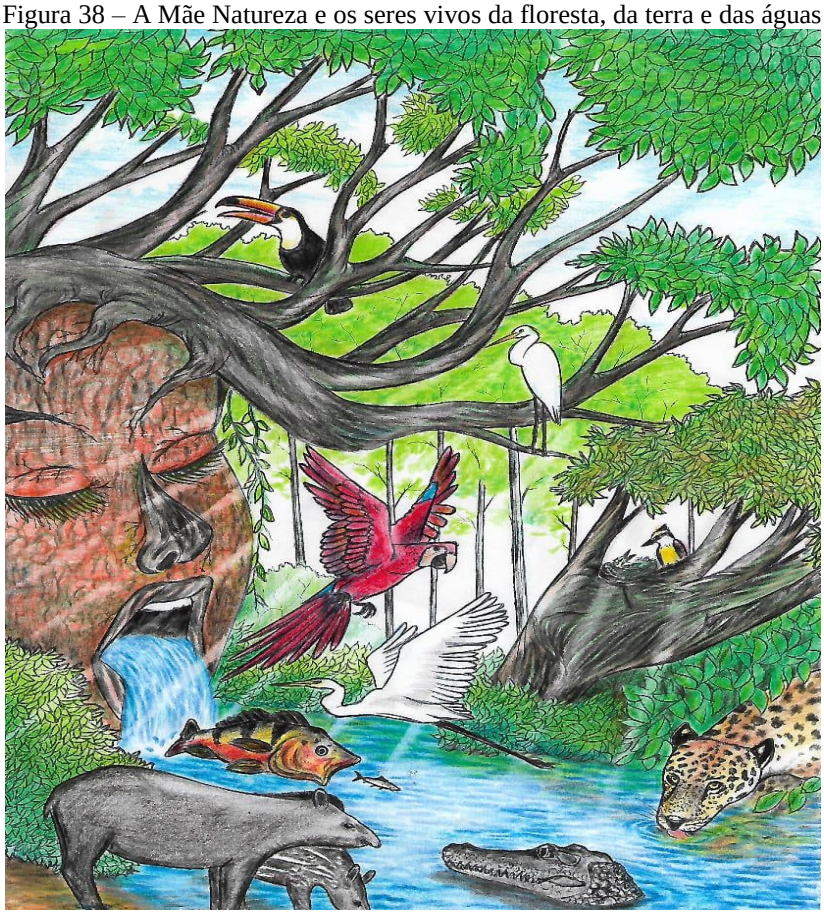
pelo *Tchürüne* para haja a renovação das alianças com o mundo e com as pujanças do ritual para preservar um povo sadio.

Os integrantes da etnia destacam os motivos da realização do rito sagrado das moças novas: pela fertilidade, imortalidade e pela esperança de ascensão ao paraíso celestial (o lugar restrito aos imortais encantados). Para dar sustentabilidade às discussões, toma-se como referência Latouche (2009, p. 55): "é um outro mundo, desejável, necessário e possível se assim quisermos". A história do *Tchürüne* foi imortalizada e é ressaltada no canto para dar ritmação à dança do tracajá durante o rito pubertário da moça nova, a qual ocorre até a atualidade com emoção e respeito, no sentido de reaver a imortalidade perdida (para não envelhecer nem ter vida breve).

No capítulo a seguir, aborda-se a interação com ações humanas e sociais dos sobrenaturais denominados demônios, encantados e imortais que se constituem no universo cultural.

3. CAPÍTULO III – SERES E DIVINDADES QUE SE CONSTITUEM ENTRE O UNIVERSO E A TERRA *MAGÜTA*/TICUNA

Figura 38 – A Mãe Natureza e os seres vivos da floresta, da terra e das águas



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Neste capítulo o centro das discussões são os seres e divindades que se constituem entre o universo e a Terra, denominados como encantados, visagens e demônios. Apresenta-se a maneira como os Ticuna percebem, interagem e dialogam com esses entes – de acordo com as suas concepções culturais – no contexto de suas ações humanas, sociais, culturais e da espiritualidade. Assim sendo, acentua-se: as relações com o sagrado sob a perspectiva cultural; a perda da imortalidade e o sentido de reavê-la; a inserção na vida breve; a significação, simbologia e contação das sabedorias e/ou memória coletiva tradicional.

No debate será destacado os seus mistérios que, mesmo invisíveis aos olhos, são percebidos pelo grupo Ticuna e que se apresentam no cotidiano mediante as ações humanas, uma vez que esses imortais da sobrenaturalidade dos tempos ancestrais ocupavam a *naane* (terra) e assumiam formas humanas. Posteriormente, ocultaram-se, enquanto outros permaneceram em forma de árvore, plantas, animais, coisas e objetos que, por diferentes motivos, se tornaram sagrados. Mesmo inseridos no tempo comum e na contemporaneidade,

não transfiguram em ser humano como em tempos passados (de acordo prisma cultural), porém, manifestam-se de forma oculta em contextos diversos e se relacionam com os Ticuna à luz de suas crenças e tradições. Contextos que permitem a conectividade a partir da sintonia *Magüta* com a vida breve que será apresentada na seção subsequente.

3.1 Sintonia *Magüta* com a vida breve: entre a morte e a imortalidade

No mundo mítico *Magüta*, a terra ao nível *do'one*, tudo era sagrado. Tempo de muita fartura. A alimentação de todos era fornecida por *Yo'i* (ou *Dyoi*), líder civilizador e pai da nação Ticuna; ele cuidava de tudo e de todos para que nada faltasse aos *Magüta*. Reinava o sentido da fraternidade e da coletividade. Tempo de permanência viva e atuante dos seres imortais *ü'üne* e *u'tügü'ũ*, que, na medida de suas ações, atitudes e atuações, encantavam ou se ocultavam no *Eware*.

O primeiro grupo *Magüta* surgido na terra começou a demonstrar atitudes de desobediência e, consequentemente, começaram a infringir as leis de convivência social, normas conjugais e clânicas. Muitas condutas humanas desordenadas eram acompanhadas nas atitudes de *Ipi*, o deus de atributos contrários às normas e regras de convivência, o irmão gêmeo de *Yo'i* (*Dyoi*) que esteve no processo da civilização *Magüta* até ser sumariamente punido e disciplinado pelo irmão (quando foi forçado a ralar-se e ser jogado ao igarapé *Eware* depois de se envolver com a cunhada, amada-amante, e engravidá-la). O nome de *Ipi* não é exemplificado como um guerreiro de boas ações, conduta e caráter, mas aquele que descumpre o tempo todo as leis e as normas que regulam os padrões sociais. Os *Magüta* seguiam os procedimentos organizacionais entre o bem e o mal, sendo o último visto nos atos de desobediência e indisciplina de homens e de mulheres no território ancestral.

É importante salientar que o povo *Magüta* perdeu a sua profícua imortalidade através de um ato de desobediência. A busca da imortalidade é percebida até a época atual entre a nação Ticuna e está vinculada ao ritual de consagração pubertária. Eles realizam com frequência nas comunidades aldeadas, mas não com a mesma intensidade tradicional como antes, devido à evolução e à modernidade. Sobre modernidade, Giddens (1991, p. 20) ressalta:

> Se formos compreender adequadamente a natureza da modernidade, quero argumentar, temos que romper com as perspectivas sociológicas existentes a respeito de cada um dos pontos mencionados. Temos que dar conta do extremo dinamismo e do escopo globalizante das instituições modernas e explicar a natureza de suas descontinuidades em relação às culturas tradicionais.

Embora com os efeitos da modernidade, o rito cumpre uma tradição Ticuna, pois se trata de evento de cunho sagrado que se caracteriza como armadura espiritual para as jovens em processo transitório e ritualístico, bem como para aqueles que participam da festa. O rito é classificado como um marco de passagem que vem desde o tempo sagrado recorrente ao mundo dos *Magüta* e de seus descendentes da nação Ticuna.

No tempo em que o mundo era sagrado, como os antigos Ticuna falam, era época de existência e de constantes intervenções dos *ü'üne*, portadores de diferentes atitudes. "O mundo sagrado é o universo das interdições, enquanto o mundo profano corresponde a das transgressões" (MIELE, 2006, p. 18). Nesse período atuavam os *ü'üne* bons, os ruins e os cruéis.

Os ruins e os malfeitores se aproximavam das pessoas na tentativa de as fazerem cometer erros, desobediências e desvios de condutas. Isso acontecia muito, principalmente, entre as jovens que estavam passando pela fase de consagração e submetidas ao marco de passagem. Elas eram induzidas a errarem nesse ciclo de transição, sendo mais vulneráveis por estarem impuras, portanto, propícias de atrair todo e qualquer ser que lhes faziam praticar atos proibidos.

No tempo ancestral dos *Magüta*, os seres humanos não tinham o conhecimento sobre a morte e, muito menos, acerca da transição e fase, ou seja, não adoeciam e não morriam. Permaneciam sempre jovens até perderem a sua imortalidade e, por conseguinte, se inseriam na vida breve. As agruras da morte foram inseridas por causa de desobediência, conforme já citado. Tudo aconteceu quando uma jovem da etnia *Magüta*, que estava passando pelo período de transição da puberdade, desobedeceu às normas de convivência social e deixou de responder ao chamado dos (deuses) imortais que convidavam os seres humanos a segui-los.

As moças numa fase como essa (do marco de passagem) tinham somente permissão de ter contato com os *ü'üne*, uma vez que as festas eram realizadas em homenagem a eles (para atrai-los). A função desses imortais era dar a imortalidade ao povo que tinha o merecimento, para depois conduzi-lo ao paraíso sagrado. Em uma das festas realizadas, a *worecü* infringiu as regras de convivência social no recinto onde se realizava o ritual de iniciação. Isso ocorreu quando respondeu ao chamado de encantados, com os quais não era permitido ter contato. O mais grave foi se deixar persuadir por ele, causando fatores inconstantes de permanência de vida integral da sociedade *Magüta* e daqueles que os descenderam.

Processos sobre a perda de imortalidade entre os *Magüta* estão contidos nos escritos de Nimuendajú. Entre tantas passagens que ocorreram, sobretudo de caráter e fins diferentes, menciona-se uma para situar e promover maior compreensão sobre o assunto abordado. Na

sociedade *Magüta* ocorreu a cerimônia de consagração de uma moça virgem em processo de sua puberdade. Ela encontrava-se reclusa e pediu a imortalidade ao ser imortal. A festa acontecia e os celebrantes estavam sentados em cima do couro de anta (espécie de tapete) no centro do barracão. O tambor de carapaça de tracajá estava sendo tocado com as baquetas pelos seus tocadores especializados de nação permitida em manusear o instrumento e os convidados estavam dançando. Era o momento ápice da consagração e o ritual da pelação (NIMUENDAJÚ, 1952).

Entre os convidados presentes na cerimônia, havia uma jovem que tinha compromisso de noivado com *Metare* (o jaboti), mas o interesse da jovem era pelo gavião, com quem logo se envolveu. No momento da cerimônia, ela e seu bem-amado gavião se encontravam fora do recinto da festa. *Metare* logo notou o seu distanciamento do local, observava apenas quando a noiva entrava para tomar bebida tradicional e, de imediato, retornava. *Metare*, ao perceber as artimanhas inconvenientes de sua noiva, lançou uma maldição. Repentinamente, o couro de anta (sobre o qual estavam sentados a virgem e os convidados) elevou-se nos ares, porém, *Metare* estava do lado de fora da casa e não teve tempo de assumir o seu lugar de assento, uma vez que a casa estava em movimento. Ficou para trás, assim como o casal (a noiva e o gavião) que estavam se pegando (namorando). Assim que os dois amantes avistaram o couro de anta e seus ocupantes lá no alto, desesperaram-se. Logo perceberam que tinham perdido a oportunidade de seguirem para a imortalidade com os demais, que continuaram obedecendo as normas do ritual da consagração (NIMUENDAJÚ, 1952).

De imediato, os irmãos da jovem jogaram um cipó para que se segurasse e subisse até a casa que já se encontrava bem no alto. A regra era permanecer de olhos fechados conforme fossem sendo conduzidos. Além de desobedecer (não permanecer de olhos fechados), ainda duvidou da resistência do cipó por onde subiria. Mesmo assim, iniciou o processo da subida, quando o fio se decepou e todos foram lançados ao ar; começou o processo de caída ao chão. Ela, antes chegar ao chão, se transformou em pássaro. *Metare* trazia o pote cheio de bebidas e de vermes, que se espalhou pelo chão; as formigas, as cobras e outras criaturas que lamberam o líquido não mais envelheceram e começaram a passar pelo processo de renovação. Na queda, *Metare* transmutou-se em pássaro, voou e foi juntar-se aos demais em direção ao mundo superior. A casa e os convidados seguiram para imortalidade e se tornaram uma espécie de anel ao redor da lua, chamada de auréola lunar, pertencente ao paraíso sagrado (NIMUENDAJÚ, 1952).

Identifica-se no mito que, mesmo contra as normas de convivência, a moça nova se comunicou com o sobrenatural imortal portador da velhice. Por se tratar de um ato censurado e

proibido, ocorreu a troca de pele entre os dois e ela recebeu a velhice como prêmio. Pelo descumprimento às regras, houve o surgimento da velhice e da morte entre os seres humanos *Magüta* e de seus descendentes Ticuna da Terra. Assim, introduziram-se na vida breve, pois se tornaram mortais (*yunatü*). Daí para frente, as pessoas da etnia passaram a adoecer e morrer, tal qual os outros mortais civilizados do mundo comum.

Ao mencionar rituais e cerimônias sagradas que alinham os preceitos que marcam a passagem para a imortalidade (nesse caso, o rito da *worecü*), Atos/*Wipatükü*, conta, a partir da memória de sua parenta, como os animais e árvores ganharam a imortalidade sob a perspectiva do pensamento tradicional Ticuna.

> *Metare e outros Magüta queria a imortalidade pra isso Metare se embrenhou no mata pra buscar água sagrada pra festa de moça nova pra ninguém nunca mais envelhecer e deixar de morrer, mas na falta de confiança caiu e quebrou o pote de água sagrada. A cobra, a cigarra e outro trocam de pele, de couro e a planta mulateiro cai a casca e cria outra bem lisinha, bonita e fica sempre nova, porque beberam a sobra da água sagrada do chão, menos o ser humano. Resultado desse aí, é que nós, Ticuna de hoje, envelhece, enruga tudo e pronto, morre* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

Para Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal), *Metare* não é mais que "*um homem encantado que tem sabedoria e poder de se transformar pra pássaro, só que ele era jaboti que quando queria transformar em pedra, ele fazia né. Disputava mesmo com os animais, porque ele se transformava em qualquer um desse aí*".

A conversa sobre a imortalidade se estendeu e chegou até Muratu/*Ümücü* no espaço amplo do refeitório do Centro Ticuna Pedro Inácio Pinheiro – *Ngematücü*[78], na comunidade Ticuna de Vendaval. Ele contou uma versão de pontos comuns e incomuns de como os *Magüta* se inseriram na vida breve e perderam a chance de se imortalizar no tempo sagrado para permanecer assim no tempo comum, como eles se referem:

> *Na festa da Worecü no tempo de Yo'i* (*Dyoi*) *o pai do moça pediu Tchürüne imortalidade pro filha dele e todos daquele festa porque ele tinha trazido do terra encantada dos imortais um pote cheinho de bebida fermentada, tava sujo com tapuru e vermes e assim mesmo deu né, pro pessoal do festa. Ninguém dispensou, bebeu tudinho, mas cuspiram tudo no chão. A cobra aproveitou e agora pode trocar a sua pele e a árvore de mulateiro passou também a trocar a casca, fica novo de novo, e pessoa nada de se imortalizar, né? Porque num fez direito* (MURATU, 2020, informação verbal).

Em cada narração e opinião expressada, surge uma epifania que é revelada conforme os fatos vão sendo esclarecidos sob o pensamento e a crença de seus narradores. Entre pontos das

[78] A expressão *Ngematücü* é o nome de Pedro Inácio Pinheiro em Ticuna.

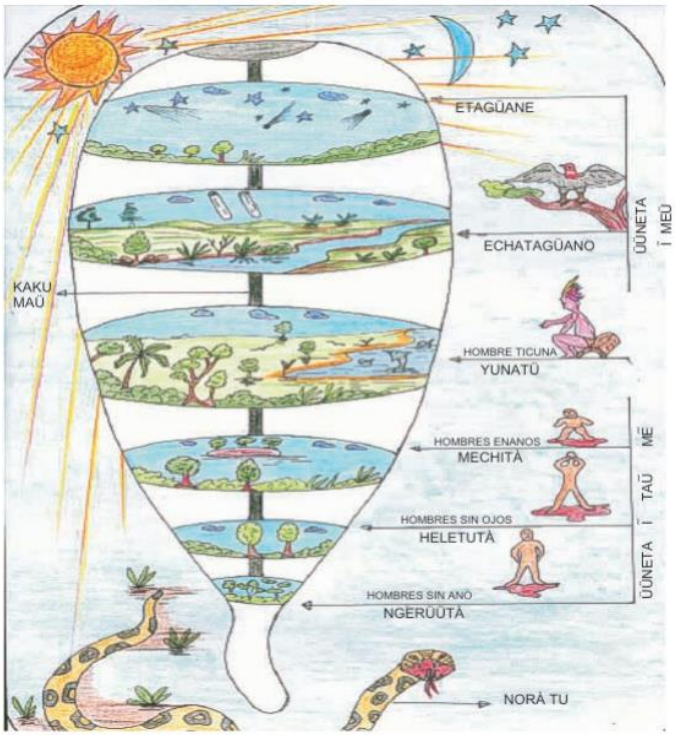
histórias que se convergem ou divergem, os Ticuna nutrem a esperança de recuperar a imortalidade durante a cerimônia da *worecü*, pois o sentido final dessa cerimônia é reavê-la, assim como a ascensão ao paraíso sagrado da imortalidade.

Para o Ticuna Angarita (2010), quando o poder da imortalidade desapareceu neste flexo foi porque *Yo'i* (*Dyoi*) e *Ipi* enviaram para o submundo, permitindo com que outros flexos dos cosmos fossem formados.

> 1) o mundo dos sem ânus, Ngerüütágüane; neste o mundo, a água jorra de fora da cápsula mundi; 2) em cima deles existe o mundo dos sem olhos, Ngeetütáane, existe a água que emana da jibóia Noratù; 3) acima estão os anões, Mẹchitágüane, eles obtêm água deste mundo, da água do Eware; 4) depois é o mundo onde vivemos, o mundo dos mortais, Yunatügüane (duẽtagüane), aqui está a água do Eware e do rio Amazonas (Tàtü); 5) acima está o mundo dos condores, Ẽchatagüane, onde está a água de Yi̱takü̱chiũ̱ e do rio Chowatü; e 6) finalmente, acima de todos encontra-se o mundo das estrelas, ẽtagüane, onde o cosmos flui. Do flexo onde nos encontramos, está o mundo do imperfeito, e daqui para cima a dos perfeitos; ambos os mundos são imortais. O território mortal é onde estamos, onde estão os Yunatütágü, território conhecido como Yunatütágüane (ANGARITA, 2010, p. 309-310).

A partir das discussões teóricas, percebe-se que, com a formação dos flexos dos cosmos no universo, o ser mortal Ticuna tomou a posição em um deles, pelo qual ficou entre os anões e o mundo dos condores. Assim, ocupou o quarto flexo, como é possível observar na figura 39.

Figura 39 - Flexos dos cosmos



Elaborado por Marcelino Noé e Abel Santos.
Fonte: Abel Santos Angarita, 2010.

A perda da imortalidade deixou o coletivo étnico vulnerável às doenças e em sintonia com a vida breve. Para reavê-la, destaca-se o anseio do povo Ticuna pela realização de festas tradicionais é mantido no rito sagrado de onde vem a confiança e aspiração na salvação, de ascensão à imortalidade, a uma terra sem mal, oposta a esse plano terreno em que os seres humanos autóctones estão inseridos atualmente (GOULARD, 2010).

As vibrações culturais indicam ao povo originário que a casa da moça nova, em algum momento durante a festa tradicional, será arrebatada pelos imortais encantados e quem estiver fora perderá a oportunidade de seguir. Essa é a maior apreensão e medo do povo Ticuna. Isto faz com que eles deixem seus afazeres durante os três dias de festividade, se dediquem e concentrem no ritual da festa e no interior da casa, que para eles é o ambiente sagrado onde se encontram reunidos os clãs tradicionais. Portanto, em alguma hora será levantada e conduzida pelos encantados para a sua morada eterna, como nos tempos passados. São crenças regidas pelas tradições seguidas e respeitadas pelos idosos como devoção, porque eles creem num passado mítico que ainda regula as potencialidades humanas.

É comum perceber no ritual do banho e na comida para efeito da imunização ou limpeza do corpo, da alma e do espírito a fim de adquirir permissão para se imortalizar. Nos tempos ancestrais, era preparada a infusão e/ou banho com folhas como do taperebá ou guia nova de buritizeiro e ficava entre a dieta e o jejuar. Quando havia necessidade da alimentação, tinha que ser no sentido de desinfectar o corpo (purificação) e seguia uma dieta especial à base de peixinhos (novo e pequeno de igarapé pequeno ou poço), grãos verdes de milho, mururu e outra larvas. O banho era realizado à meia noite para reforçar e ajudar na limpeza e imunização do corpo e da alma. Episódio como esse é confirmado em Matarezio Filho:

> [...] antigamente as pessoas tomavam um banho de uma mistura para se encantar. O banho era preparado com folha de taperebá, casca de ura, olho verde de buriti e devia ser tomado à meia-noite. A moça nova toma banho todos os dias à meia-noite com esta mistura. Estas pessoas que queriam se encantar deveriam se alimentavam apenas de um verme que cresce no tronco do buriti (*bo'o*) e pequenos grãos de milho [...] (MATAREZIO FILHO, 2013, p. 8).

A imortalidade é idealizada pelo coletivo e a conquista depende de diferentes ações humanas, que vêm desde os ancestrais. A conversa sobre imortalidade se contextualizou quando Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) mencionou a frase: "*O nosso ancestral é que sustenta a nossa vida e a nossa existência como ticuna*". Tentou-se decifrar a referida expressão. A resposta encontrada é que a sabedoria sustenta as potencialidades humanas originárias como um ser que se integra de corpo, alma e espírito a sua existência. Além disso,

há a ancestralidade que gira em torno de sua espiritualidade, assim como a imortalidade que eles buscam. Portanto, acreditam que ela ocorrerá entre o tempo e o espaço, entre o ambiente físico e cósmico.

> O espaço e o tempo [...] são determinados pelo ambiente físico, mas os valores que eles encarnam constituem apenas uma das muitas possíveis respostas a este ambiente e dependem também de princípios estruturais [...] o cálculo do tempo é baseado nas mudanças da natureza e na resposta do quem a elas limita-se a um ciclo anual [...] (FRAXE, 2004, p. 274-275).

Para que exista toda essa conexão entre o ser Ticuna e a imortalidade, tem que haver uma preparação prévia de ações interconectadas ao rito. Em relação a isso, traz-se para o debate as contribuições de Matarezio Filho (2013 *apud* NIMUENDAJÚ, 1952), que sinaliza a importância do rito quando faz o recorte do mito em que duas moças, que estavam reclusas, se salvam do incêndio e conquistam a imortalidade:

> Na história do incêndio e do dilúvio mundiais, apenas duas moças que estava reclusas se salvam do incêndio que consumiu o mundo. Unicamente sua cela de reclusão permaneceu firme, e, enquanto todos os outros estavam morrendo, as duas irmãs permaneceram vivas. Ao final da história, uma das moças vai para a morada dos imortais também. Os mitos que tratam do tema da imortalidade, portanto, narram situações em que ela foi conquistada ou perdida, uma possibilidade que está aberta também na Festa da Moça Nova (MATAREZIO FILHO, 2013, p. 8 *apud* NIMUENDAJÚ, 1952).

Com base na cosmovisão Ticuna, os mortais são grupos de seres vivos que fazem parte da fase do envelhecimento, da morte e, por consequência, passaram a desaparecer de entre os vivos. Para o coletivo, no ato da morte, a sombra e/ou alma saem do corpo inerte e migram para outros seres até seguirem guiados pelas luzes ancestrais para imortalidade ou – dependendo do que praticou em vida – seguem vagueando entre a esfera do universo cósmico.

O ser mortal passa apenas um período na terra, porque o corpo é passivo ao envelhecimento, às doenças e à morte, portanto, tem prazo de permanência no mundo. Ao morrer, silencia e desaparece. A matéria (corpo) é depositada em um lugar específico, fica imóvel; a tendência é apodrecer e se transformar em pó da terra. Ninguém se conforma com o sentido da morte, vem a adaptação daqueles que conviveram, fica a saudade e as lembranças das boas ações – ou más – construídas ao longo da vida e o ciclo continua. Porém, o Ticuna permanece cuidando, chorando, apresentando oferendas e interpretando no universo dos mortais as ações de seus mortos (é possível ver essas particularidades no capítulo I da tese).

> Os seres mortais estão em constante processo de transformações ou mutações que ao longo do tempo dão origem à diversidade da vida, que é produto de uma longa série de eventos de especialização e extinção, conceito entendido em Tikuna como (os corpos estão se tornando ou criando). O conceito se aplica não apenas a formas de vida, mas a ideias ou pensamentos (ANGARITA, 2013, p. 121).

Esse contexto evidencia que os seres imortais são aqueles que não adoecem, não envelhecem nem morrem, contudo, tornam-se invisíveis e permanecem em algum lugar. Angarita (2013, p. 195) afirma que isto acontece porque "tudo é um fluxo dinâmico de energia cósmica".

Entre o diálogo e a reflexão, no que tange à imortalidade, o interlocutor Galdino/*Pü'nagüreĩcü* faz uma relação dessa com a bebida tradicional (ou a bebida da imortalidade, como se referiu). O Ticuna expressa a sua opinião e tece o seguinte comentário:

> *No tempo antigo, a bebida do pajuaru não podia ser negado de beber quando era entregue pra aquele gente. Ele era cheinho de tapuru, modo muito sujo, mas quem jogava perdia a sabedoria e passava morrer e quem aproveitava e bebia tudinho ganhava esse imortalidade, nunca envelhecia e nem morria, mas sempre tinha aquele gente que queria o pajuaru limpo, aí logo ficava velho, não tinha jeito e morria, mesmo*! (COÊLHO, 2020, informação verbal).

As bebidas tradicionais – como o *pajuaru*, *caiçuma* e a *pororoca* – têm conexão e protagonizam a imortalidade, pois apresentam as suas epifanias do enigma, que vão desde a retirada da matéria-prima até o processo de preparação do líquido, que cabe aqui ser ressaltado para que seja compreendido. Nos preparativos do *pajuaru* há regras a serem seguidas, como, por exemplo: a pessoa que faz o processo da bebida não pode comer alimentos ou frutos cítricos, uma vez que a bebida tende a azedar e, assim, estragar e não servir para o consumo em pequenos e grandes eventos.

Preparar o *pajuaru* requer todo um ritual, que passa por fase e o processo é demorado. É preciso cortar maniva, arrancar e tirar a casca da macaxeira, lavar em água limpa, ralar em ralador ou cevar na tarisca[79] movida a motor, prensa ou tipiti para ficar enxuta a massa. Terminado esse processo, a massa é retirada e peneirada. Depois, deposita pouco a pouco da massa e espalha no forno com a ajuda de um remo; vai mexendo até ficar consistente e grudada entre si. De imediato, retira do forno e leva para peneirar novamente, fazendo que se desgrude e forme uma farofa. Retorna para o forno mais uma vez para ser torrada. No final dessa etapa,

[79] É um cilindro em madeira com vários pedaços de serras encaixadas envolto ao cilindro, assim que funciona o motor; o cilindro gira com ajuda de uma correia que o faz girar em grande velocidade. Serve para cevar ou triturar a batata de mandioca ou de macaxeira, com intermediação de uma ou duas pessoas.

retira-se do forno e armazena em um recipiente a espera de outro processo, agora para produzir a bebida tradicional.

Para o preparo da bebida, coloca a farinha numa vasilha grande, que depois precisa ser molhada até que fique uma farofa umedecida. Nessa altura já deve ter destinado um local em que todo o processo irá acontecer. Ali, colocar uma porção de cinzas, sobre elas folhas de bananeira molhada e, na sequência, pôr a farofa de farinha molhada. Após, dispor maniçoba em cima da farofa e, feito isso, colocar a folha de maniva.

Por fim, cobre (em cima e ao seu redor) com a folha de bananeira. Deixa descansando aquela mistura durante três dias. No terceiro dia da massa no recipiente, retira e deposita em igaçaba. Se a bebida foi produzida para festa nas vésperas, retira da igaçaba, peneira e coloca um pouco de água para aguar. Após, volta para ser armazenada na igaçaba (figura 40) novamente. Para protegê-la, deve ser tampada para fermentação e, então, estará pronta para o consumo.

Figura 40 - Bebida tradicional na igaçaba (*barü*)



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

No dia das festividades e do ritual, o *pajuaru* é distribuído em cuia feita artesanalmente para os participantes da festa. A bebida tradicional (figura 41) foi distribuída coletivamente entre os colaboradores e participantes da festa. Foi nessa ocasião que houve a oportunidade de experimentar, acompanhada por uma das damas e acompanhante da moça nova (*worecü*), antes das sessões das pinturas faciais e corporais dos foliões. Compartilhar bebidas na festa da moça nova tem uma simbologia importante, pois elas representam o líquido da imortalidade sendo distribuído entre os clãs, que denotam tradições culturais. O oferecimento das bebidas

tradicionais a todos os que estão na festa significa traçar uma conexão simbólica com a imortalidade, a qual foi extraviada no universo mítico e que buscam recuperar durante o rito de consagração.

Para manter os costumes, crenças e tradições, desafios são enfrentados e resistências são formuladas para a sociedade Ticuna preservar sua cultura frente à tantas interferências e proibições, além das facilidades impostas pelo mercado capitalista, onde se reflete a produção das bebidas com produtos industrializados.

Figura 41 - Consumo coletivo da bebida tradicional



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Durante as festividades na comunidade Ticuna, aconteciam momentos distintos que faziam parte dos rituais, nos quais os participantes estavam atentos e envolviam-se em todas as etapas do evento. Todas foram acompanhadas no desenvolvimento desta pesquisa, inclusive a experiência da pintura clânica corporal pessoal feita por um jovem ticuna, como também as pinturas faciais das damas de acompanhamento e a pintura mítica do *turi* (figura 42).

Figura 42 – Pintura clânica das damas de acompanhamento e pintura mítica do turi



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

No contexto da tradição milenar, tem outra bebida tradicional que é a *Caiçuma* (*tcha'ũ*), típica do povo Ticuna. Ela é preparada com macaxeira branca, que é cultivada nas roças de várzea ou de terra-firme. A macaxeira é arrancada da terra e, depois, colhida em paneiro (atualmente em saco de fibras). Normalmente se conduz para um lugar apropriado onde será descascada, lavada e cortada em pedaços para cozinhar; quando amolecer bem, deve ser retirada do fogo e espera esfriar para peneirar. Essa bebida deve ser guardada na igaçaba depois de pronta. No dia seguinte já está pronta para ser consumida nos lares, festas tradicionais, reuniões e ajuris.

A pororoca (*pururuca)*, assim como as outras bebidas tradicionais, tem sua maneira de retirada, preparada e consumida: ela é feita com o cozimento da banana bem madura; forra-se uma panela com folha de açaí, para não grudar a massa; depois, as bananas são descascadas e colocadas para cozinhar durante três horas ou mais, até que fiquem bem amolecidas, avermelhadas com aspectos escuros; quando estiver no ponto, retira-se do fogo e deixa-se esfriar; após, esmaga-se a banana com um amassador de pau até que a massa fique caramelizada; adoçar, colocar água (se for necessário) e servir. Se preferir fermentado, é preciso esperar por mais dois dias para que isso ocorra, ponderando que fermentada não deve ser ingerida em excesso, pois pode levar uma pessoa ao estado de embriaguez (assim como as outras).

Essa bebida geralmente é muito consumida nos lares e oferecida em reuniões, comemorações, aniversários, rituais e festas tradicionais para dar ênfase às relações culturais, laços étnicos e processos identitários. Além das bebidas tradicionais, atualmente a pororoca pode ser misturada ao *caiçuma*. Quando isso acontece, dá-lhe o sabor e cheiro da cerveja muito consumida por algumas famílias Ticuna.

A coleção de informação repassada pelos velhos Ticuna de Vendaval asseguram que, antigamente, as bebidas tradicionais eram feitas e consumidas cotidianamente em casa. Essa afirmação consta nos escritos de Nimuendajú (1977a, p. 23-25): "frequentemente os Ticuna fabricam em suas casas potes cheios de bebidas alcoólicas feitas de beiju de mandioca (*payauru*), de macaxeira (*caiçuma*) e de milho (*chicha*)".

A mandioca – que produz a farinha – e a macaxeira branca são utilizadas para fazer as bebidas tradicionais. Elas surgiram a partir da mitologia que retrata a origem da maniva, onde o protetor e guardião era o animal veado da floresta ancestral. Considera-se a narração feita por Pinto *et al*.:

> Antigamente só quem tinha maniva era o animal veado. Costumava andar com um aturá (tipo de paneiro) na costa cheio de manivas, pois ele não podia plantá-las e tinha muito medo das pessoas o roubarem. Era perseguido, mas sempre conseguia fugir. Um dia o veado foi tomar água e banho no igarapé, deixando o seu aturá no chão. Sempre que ia ao igarapé um homem poderoso ficava espionando com intenção de roubá-lo. Quando o veado terminou de banhar-se viu que o seu aturá não estava no lugar que deixou, pois alguém já tinha roubado. E o veado vendo que tinha sido o homem poderoso que estava com a maniva falou para ele: - plante tudo o que tem dentro desse aturá para que nunca falte alimento e a humanidade possa sobreviver a todos os séculos e a maniva foi plantada e assim surgiu a mandioca e macaxeira entre povo Ticuna (PINTO *et al*., 2020, p. 21).

Ao abordar temas míticos, é pertinente mencionar o mitólogo Joseph Campbel (2002, p. 23) que afirma: "não existe cultura em que não se tenha utilizado os motivos mitológicos presentes em liturgias, interpretações visionárias, poetas, teólogos ou filósofos apresentados nas artes, exaltados em canções e experienciados estaticamente em visões engrandecedoras da vida". Nesse sentido, incentivou-se mencionar as bebidas, as quais também têm relação com a epifania e seus mitos, bem como a comida típica desse povo, a exemplo do moqueado, da mojica e da pupeca[80]. Todas resistem ao tempo e seguem a tradição, porém, renova-se de acordo com o tempo e com os seus praticantes.

Para os Ticuna da contemporaneidade, assuntos sobre a imortalidade continuam em evidência e permanecem interligados ao ritual de consagração de iniciação feminina, como nos

[80] Embrulha os peixes temperados nas folhas de bananeiras, amarra as extremidades e leva ao fogo para assar.

tempos antigos, citando-se a cerimônia da *worecü*. A percepção é advinda de um olhar apurado para compreender esses aspectos e, na medida de suas aspirações, é revelada pouco a pouco.

Assuntos referentes à imortalidade foram, também, exemplificados no aldeamento de Vendaval a partir da figura do pajé. Foi apontado e afirmado em relação aos rituais de pajelança, que acontece quando um pajé enfeitiça seus pares e/ou parentes. Por se tratar de um ritual que prejudica um semelhante, faz com ele se torne mortal. Quando um feiticeiro, pajé (ou mágico) é conhecedor profundo dos aspectos espirituais e os utilizam em prol da sociedade para o bem, esse não morre, mas se transforma em onça, gavião sucuri ou *Yewae*, em outras palavras, se transmuta em outro ser da natureza ou em algo quando envelhece.

Há pajé que se insere na vida breve precocemente por praticar atos de feitiçaria quando envia *ucane* ou *tchunta*[81] às pessoas escolhidas ou involuntárias. De uma forma ou outra, prejudica as pessoas, assim como provoca o descontentamento de quem é atingido e dos familiares que, voluntariamente, forjam a morte do feiticeiro ou pajé. É muito comum isto acontecer em Vendaval, lócus da pesquisa. Essas mortes acontecem de diferentes formas: tiros, cacetadas ou amarrados e lançados ao rio.

Há aqueles pajés que atuam a favor da saúde dos comunitários e das crianças, quando necessitam ser curados ou protegidos através de rezas. Todos que trabalham para o bem comum são bem vistos e recebidos para fazer as suas curas e benzições (ou bezimentos[82]) nas casas, aquilo que Kopenawa (2015, p. 87) costuma dizer que é "tão comum ver os xamãs trabalhando em nossas casas. Sem eles, seriam vazias e silenciosas".

Como se percebe, são vários os apontamentos que recaem de modo que a imortalidade seja idealizada pelo ser humano originário, dentre eles, o de passar pelo sofrimento da doença, da morte e putrefação do corpo. Tudo isso assusta e faz com que os rituais de consagração (de onde pode se extrair e reaver a imortalidade) sejam intensificados entre eles, embora com muitas falhas humanas e organizacionais, para quem já integrou a sociedade envolvente. Na tradição cultural, o ato de morrer também é compreendido a partir dos erros e da má conduta na sociedade no que tange à sexualidade, conforme dito e confirmado por Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*quando um Ticuna pratica erro de sexualidade, se adoece e vai ter problema com a morte por fazer sexo por aí escondido. Até pode se livrar da doença e da morte, se revelar o erro cometido pro seu grupo*".

---

[81] Espécie de dardo ou pequena flecha invisível, que vai em busca de afetar alguém pelo sopro ou pelo pensamento.

[82] Termo utilizado pelos comunitários ao referir-se ao ato de reza feito pelos benzedores (pajé ou feiticeiro) nas crianças quando estão com quebranto ou em adultos suspeitos de doenças espirituais (causadas por feitiçarias ou mau olhado dos seres encantados).

Nessa mesma linha de pensamento, ainda expressa que:

> *Existe coisa espiritual que é próprio do espírito; o indígena é muito ligado à natureza, à família, à coletividade e à fraternidade. Quando ele não é bem tratado por pessoas na sociedade, no meio em que vive, ou ele for discriminado em qualquer lugar que seja, o seu espírito se enfraquece e adoece* (VASQUES, 2020, informação verbal).

Destaca-se que, antigamente, as pessoas viviam muito tempo e quem tinha posse da imortalidade permanecia vivo, jovem e atuante. Isto se aplicava para homens e mulheres, desde que cumprissem as normas de convivência e as tradições culturais do grupo. A cosmologia Ticuna explica que os *Magüta* viviam infinitamente, contudo, muitos até se cansavam de viver e, devido às circunstâncias, se automutilavam e provocavam a própria morte.

Para melhor compreensão sobre tais circunstâncias, foi dada vez e voz ao senhor Galdino/*Pü'nagüreĩcü,* para exprimir a sua opinião sobre o assunto em questão. Vejamos o relato:

> *No centro da terra tinha lugar matador pra Magüta pra aquele né, que se já tava cansado de viver. Pai de menino contou que nunca morre e diz que que o vovô dele foi lá pro céu sem morrer, chegando lá encontrou o macuchana, o vivo. Macuchana foi olhar e disse que tem um pau grande na altura e um buraco, quem sabe pra onde vai esse buraco lá. Pessoa que quer morrer pega aquele pau e caceta no saco dele e cai dentro do buraco, se mata, mesmo* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Abordar questões sobre a imortalidade vai além de nossas percepções, são interpretações Ticuna contadas sob a perspectiva da crença que levam à diversas compreensões. Eles falam muito sobre o tempo sagrado, quando os etnoconhecimentos e os saberes se disseminaram e perpetuaram para serem contados no tempo comum entre os descendentes dos *Magüta*, nesse caso, os Ticuna. "O sentido do passado e do presente, portanto, está no futuro, ou seja, o tempo secular está a serviço do tempo sagrado" (GOERGEN, 2012, p. 152).

As narrativas que envolvem a morte são repletas de simbolismo, o que merece fazer uma interpretação sobre o plano mítico dos Ticuna e sua relação com a vida breve e a imortalidade. Nas transcorrências históricas sobre o grupo *Magüta* e seus descendentes, há uma riqueza cultural, sobretudo, transmitida na contemporaneidade pelos próprios indígenas à luz das concepções e estilos do povo originário em questão. Eles são os condutores dessas, que mantêm sempre viva a chama da ancestralidade e latente o processo identitário.

Na atualidade, os Ticuna procuram se fortalecer através de suas organizações, federações, grupo parental ou entre nações (*nacüã'*), mas há aqueles que se rebelam por interesses particulares, políticos, religiosos, sociais ou clânicos. Por conseguinte, essas

indiferenças passam a desencadear conflitos entre parentescos, o que interfere nos laços étnicos e comunitários. Conflitos de procedências diversas serão abordados na seção posterior.

3.2 Os *Magüta* e seus opositores: conflito e rivalidades na Terra das tradições

A formação da terra no mundo *Magüta* foi dinâmica, porém, conturbada. É percebida assim nos enredos de muitas narrativas e reafirmadas nas histórias transmitidas pelos Ticuna através da tradição oral em vários lugares das comunidades indígenas – dentre elas, Vendaval (o local da pesquisa) – localizadas em meio aos espaços amazônicos, às margens do rio Solimões. A contação de mitos tradicionais e histórias vividas e vivenciadas acontecia: nas malocas de festas tradicionais, nos momentos de conversas nas casas, em ocasião de compartilhamento do peixe moqueado, nos bancos feitos em madeira ou toras de paus fixados frente às margens do rio, dentro das canoas rumo à roça, nas casas de produção de farinha (de mandioca ou de macaxeira) construídas no meio da floresta ou dentro da comunidade, nos âmbitos de convivências escolares (ambientes bastante frequentados como lugar de escuta dos enredos).

A trajetória do processo investigativo foi importante para que os fragmentos fossem sendo montados como um quebra-cabeça, que, aos poucos, foi sendo construído e tomando formas textuais com ajuda e contribuição do coletivo originário Ticuna. Baseados em seus antepassados, eles reforçaram as informações para, desse modo, contribuir com a tessitura dessas narrativas literárias no tempo presente.

O mosaico formado foi recheado de inúmeras impressões a partir da vivência e convivência com os Ticuna, aldeados e não aldeados, no campo da investigação. Nos enredos narrativos mitológicos é comum o envolvimento e a interlocução entre os *ü'üne* dos tempos passados e os sujeitos sociais durante a constituição da organização social, nos rituais que se encontram as debutantes para aquisição da imortalidade. Em todos os episódios há um propósito, um sentido simbólico e significado em se comunicar. No tempo mítico dos Magüta as situações eram diversas entre eles, viviam entre conflitos e rivalidades, fruto de relações conturbadas imperadas por disputa de poder e lugar de liderança divinal no tempo e no espaço entre guerreiros e os opositores (inimigos dos *Magüta*).

Historicamente, o maior opositor e inimigo dos *Magüta* era o povo *Ãwane*, referência contida como os antigos Omágua (atual Cambeba[83]). As contendas entre essas tribos vêm desde

[83] O povo Omágua recebeu a denominação "Kambeba" justamente pelo costume ancestral de remodelação craniana. O nome foi dado por outros índios falantes da Língua Geral Amazônica, que assim o reconheciam. O

seus antepassados em tempos primordiais, pois, quando *Yo'i* (ou *Dyoi*) e *Ipi* viviam entre seu povo, o conflito já existia. A rivalidade era de tão grande proporção que perpassou para os descendentes Ticuna. Na terra em fase *do'one* e em formação, os dois irmãos estavam disputando a mesma mulher, surgida do coração da samaumeira. *Ipi* estava cumprindo o seu castigo, quando avistou de cima da árvore os *Ãwane,* episódio que se confirma nos escritos de Gruber (2017, p. 10): "quando *Ipi* estava em cima da árvore que *Yo'i* fez a árvore crescer, e lá do alto Ipi avistou os *Ãwane* descendo de canoa no rio Solimões. *Ipi* gritou para o irmão: - os *Ãwane* estão vindos para nos matar e eles já estão no meio do rio".

Para sustentar a ideia sobre os elos conflitivos entre as duas nações originárias, toma-se como base a fala do Ticuna Galdino/*Pü'nagüreĩcü.* Ele confirma o assunto em debate e ainda complementa: "*tem um igarapé, o tal de Maihântã que tem muito pedaço de tijolo assado, Já encontrei tijolo lá desse daí, diz né, que é daquele povo Ãwane que no passado mataro gente lá nesse igarapezinho*" (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Muratu/*Ümücü* reafirma que o povo *Ãwane* era inimigo declarado dos *Magüta* e de seus descendentes Ticuna. O esclarecimento feito pelo sujeito social da pesquisa é de possível entendimento, quando diz: "*os inimigos dos Magüta era o Cambeba mesmo, aquele Ãwane do Pogüta, o primeiro inimigo. Ele matava Ticuna e também branco, o kori"* (MURATU, 2020, informação verbal).

Apesar das discordâncias e brigas tribais frequentes, as duas nações se estabeleceram na região, entretanto, não se uniram, não se entenderam nem conseguiram compartilhar os mesmos espaços pelas guerras travadas. As desavenças permaneceriam acirradas: uma dessas nações tinha forte tendência em desaparecer e/ou continuariam os conflitos existentes entre as gerações futuras.

Todo o caminho percorrido entre as duas nações nos ajuda a entender o desenvolvimento histórico dos Ticuna. Além da tentativa de resistir ao processo colonizador, disputava poderes na selva amazônica brasileira com outros grupos rivais. Os conflitos provocavam problemas internos das gerações somadas às doenças e ao processo civilizador das origens subsequentes. As lutas eram constantes por sobrevivência, espaços e poderes tribais.

Pela lógica, os conflitos entre *Ãwane* e *Magüta* perpassaram e continuaram entre os antigos Omágua (atual Cambeba) com os *Magüta* e seus descendentes Ticuna. Vamos saber um pouco da história sobre eles? O povo da etnia Omágua era de tradição forte, guerreiro e bem organizado (além de preparado) para os combates tribais. Esse grupo vivia em conflito com os

termo vem do *Nheengatu* e significa "cabeça chata" (*akanga pewa*) e data do século XVII (YONARA SANTOS, 2015, p. 24).

Ticuna, como já foi mencionado, pois as tribos rivais guerreavam entre si em nome de suas existências e sobrevivências. Fortemente, sacrificavam-se com rigor em detrimento aos seus grandes embates. Os Omágua/Cambeba foram pressionados pelo grupo Ticuna a se locomover para as ilhas do Alto Rio Solimões por segurança e para melhor se defender dos inimigos.

A disputa era contundente e destemida para os Omágua, como também proveitosa, porque capturavam os Ticuna para serem submetidos ao trabalho em suas lavouras ou oferecidos em sacrifícios aos deuses cultuados pela etnia Omágua. Galdino/*Pü'nagüreʈcü* (2020, informação verbal), a partir de seus conhecimentos sobre a história das duas etnias, ressalta: "*o povo Omágua além de judiar de Ticuna, também botava pra trabalhar, sacrificava pra deus dele e também comia né*".

Os conflitos eram incessantes e permaneceram entre luta, derrota e dominação. Por conta dessas rivalidades e outros conflitos gerados por espaço e opressão, o Ticuna evitava se instalar à margem do rio Solimões. Não havia possibilidade de viverem em harmonia nem muito próximos, pois os Ticuna tinham costumes, hábitos e formas de viver muito diferentes de seus inimigos e opositores. O Alto Solimões serviu de cenário para os enfrentamentos declarados entre essas duas nações.

Os Ticuna combateram e resistiram aos enfrentamentos, mas tiveram que se refugiar em território próximo em razão da resistência, para forçar os Omágua a se moverem. Talvez, por esse motivo, "os Omágua foram obrigados a se deslocar para as ilhas do rio, ocupando novos sítios onde lhes era possível se defender dos ataques com maior facilidade" (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 54).

Por não haver condições de dividirem o mesmo espaço, os Omágua lideravam as margens e ilhas dos rios, enquanto os Ticuna ocupavam as áreas mais altas e de terra firme, nos igarapés situados à margem esquerda da região ou no interior das matas. Nesses espaços, sentiam-se mais seguros das investidas Omágua, bem como da captura de outros invasores. Em detrimento à essa mobilidade, Roberto Cardoso de Oliveira (2002) infere duas classificações para o Ticuna dessa época: índio do igarapé e caboclo do rio. Em seus escritos, é assim definido:

> Os grupos que se denominava caboclo do rio eram compostos pelos Ticuna que moravam no Posto Indígena de Umariaçu e na comunidade brasileira de Santa Rita do Weil. Estes que se identificam como caboclo e não gostavam de ser chamados de índios porque índio é quem usa arco e flecha, nós não usamos, somos caboclo, somos gente Tükúna (OLIVEIRA, 2002, p. 298).

A geógrafa e escritora da etnia Omágua/Cambeba, Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 13), retrata de forma poética o povo de sua nação originária: "Palavra escrita na luta, com

sangue, na dor e na guerra, Palavra dos filhos da terra. Palavra escrita na água, que nem o tempo e o esquecimento apagam, Palavra do povo Omágua".

Os Omágua, etnia de pele clara e de tronco linguístico tupi-guarani, nos modos de ser natural – andavam nus, mas também se vestiam com roupas de tons coloridos confeccionadas pelas mulheres, que exerciam a função de artesãs. Elas plantavam e cultivavam os algodoeiros para, assim, realizarem a coleta de algodão, com o qual teciam seus fios e desses surgiu a indumentária desse povo originário. Caracterizado como um coletivo guerreiro e hostil. Dominavam o rio e tinha dele todo o conhecimento, como também da navegação, pois possuíam habilidades na fabricação de canoas usadas nos deslocamentos entre as ilhas e, às vezes, nas margens do rio Solimões, onde se estabeleciam. Foram os primeiros a adquirir conhecimento sobre a seringa, com a qual fabricavam bolas ou bexigas como objetos de pertencimento e ofertavam aos seus visitadores.

Os Omágua criaram uma grande rede de comércio. Essa tribo guerreira era ambiciosa e buscou dominar um conhecimento que não fazia parte do seu grupo social. Contudo, fez com que os Ticuna ensinassem a preparar e manipular o veneno de potência letal, chamado de *curare*. Essa substância, com alto teor de toxina, se destinava à caça e era utilizada em flechas e lanças para captura dos animais. O *curare*, segundo a mitologia, é uma substância produzida pelo imortal *Yo'i* (*Dyoi*), quando ele se encontrava na entranha do joelho do pai. Ao sair, já trouxe preparado para o povo *Magüta*; faz parte da educação e do etnoconhecimento deixado pelos imortais ancestrais. O *curare*, veneno poderoso e produzido pelos Ticuna, era muito cobiçado. Os comerciantes e missionários negociavam o *curare* com os Ticuna com utensílios de cozinha e de agricultura. Cita-se, também, o interesse acadêmico e científico.

Curare, o antídoto venenoso, era extraído de uma planta da região amazônica identificada de *guré*[84]. Durante as caçadas e pescarias, o tradicional povo Ticuna costumava passar o veneno na ponta das flechas (confeccionadas de osso ou de arame) para serem utilizadas em suas armas manuais. As pontas das flechas variavam de tamanho de acordo com os animais que seriam caçados. O arco e a flecha formam um conjunto de armas, as quais tinham sua estrutura de madeira dura e sua matéria-prima era retirada de árvores, como a pupunheira e a bacabeira, que são plantas da capoeira (PINTO, 2020).

Na feitura de instrumentos manuais, os Omágua/Cambeba fabricavam tambores, tecidos, penas coloridas, panela de barro, pote, colares, pulseiras e plantas medicinais (principalmente a copaíba). Quando houve o contato desse povo com os invasores/estrangeiros,

[84] Planta nativa típica da região do Alto Solimões, das terras brasileiras e amazônicas.

junto vieram as doenças e o contágio entre essa nação originária foi inevitável, além de devastador entre a população indígena. Os que chegavam não sabiam lidar com certas situações, sobretudo, utilizar a floresta em benefício do tratamento de doenças.

No século XVI, a população originária foi acometida com a epidemia de gripe, varíola, malária, febre amarela, poliomielite, entre outras. Isso causou a dizimação de muitos na região do Alto Solimões. "As causas que obrigavam os povos que viviam às margens do rio Amazonas a se dispersar, entre eles os Omágua, foram as violentas incursões portuguesas em busca de escravos e as doenças que devastaram grande parte da população indígena" (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 48).

Os que escapavam das doenças, saíam em retirada. Embrenhavam-se nas matas ou fugiam às margens do rio, indo para a parte alta ou sinuosos igarapés, como é o caso dos Ticuna. Além das terríveis epidemias de doenças que assolavam a região, os indígenas eram capturados para o trabalho, na exploração dos produtos naturais, drogas do sertão e outras especiarias. Muitos conseguiam se esconder na mata, mas outros não tinham a mesma sorte; eram encontrados e trazidos à força, tornando-se alvo da submissão, exploração e servidão. Eram as situações nas quais os povos originários estavam submetidos pelos seringalistas no Solimões.

A Amazônia tem suas facetas míticas e diversidades ligadas à realidade e à ficção a partir do imaginário coletivo do ser humano amazônida, que permite transitar e dialogar cientificamente entre o mundo *Magüta* e o Ticuna, como aquilo que Gondim (2007) se refere e retrata a Amazônia em duas visões: uma representada pelo imaginário europeu e outra pelo contraste dessa com a realidade dos povos originários. Na visão dos povos indígenas, o processo cultural é transmitido pela história vivida e contada através das memórias. O filósofo indígena, Ailton Krenak (2020), diz que se

> trata de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho (KRENAK, 2020, p. 25).

Nessas ocorrências há muito o que desvendar, como o cenário mítico Ticuna da Amazônia. Para Benchimol (2009, p. 17) a Amazônia é "um conjunto de valores, crenças, atitudes e modos de vida que delinearam a organização social e o sistema de conhecimentos, práticas e usos dos recursos naturais extraídos da floresta". Com base nos argumentos amazônicos de Benchimol, continua-se a apresentar os opositores do *Magüta* a partir de olhares permeados pelos elementos do sincretismo cultural do seu universo ancestral. Para eles, nesse

espaço mítico a nível *do'one* e, posteriormente, com a terra já formada e modificada, existiram outros inimigos dos *Magüta*/Ticuna.

A exemplo, destaca-se o grupo: a onça preta, pintada, onça d'água (debaixo da água), gavião grande (comia, ia atrás e furava o olho das pessoas). Também surgiram seres diversos, como: o *U'cae,* um tipo de gente inimigo do Ticuna; e o *Witchicü,* que tinha a prática e costume de comer gente na sociedade *Magüta*; *Dawene,* que se alimentava com os olhos do *Magüta*; *Matchi'i* que matava; os *Yare*, devorador carnívoro dos *Magüta;* entre outros seres perigosos que se forjaram no universo/terra das tradições. Esses eram os inimigos e opositores dos povos surgidos, com diversas características e função no tempo sagrado (ou mágico).

Entre os oponentes, está o grupo de animais selvagens denominado de *Yare*, temidos pelo povo *Magüta* por serem terrivelmente vorazes. Portanto, a geração não se multiplicava, pelo contrário, diminuía na medida em que era devorada por esses animais ferozes, mesmo com a segurança dos *To'ü,* guerreiros treinados para proteger suas aldeias e famílias clânicas. A narrativa que destaca a fúria dos *Yare* contra os guerreiros *Magüta* consta nos escritos dos autores Pinto, Bastos e Vasques:

> Nessa época quem fazia a segurança dos Ticuna viajantes eram os *Toügü*, guerreiros treinados com finalidade de proteger suas aldeias clânicas. Para chegar às outras aldeias ficava cada vez mais difícil e perigoso. Um desses grupos se organizou e saiu bem cedo [...]. Nessa tropa havia dois tipos de guerreiros, um grupo que era feiticeiro-mágico e outro que possuía o domínio e a defesa da arte de guerra, assim os dois grupos faziam a segurança de toda tropa. A noite estava tão calma e silenciosa que dava para ouvir as folhas se desprendendo dos galhos das árvores, em alguns momentos se ouvia também o canto dos grilos, sapos e corujas. Lá pela madrugada, o ambiente começou a mudar. O silêncio deu lugar para uma grande ventania e muito barulho que vinha da floresta. [...] Quando de repente foram invadidos por inúmeros tipos e espécies de animais ferozes que começaram a devorar os guerreiros da tropa. [...]. Os guerreiros começaram a reagir e para se defenderem davam pauladas, socos e lançavam flechas através da zarabatana [...]. Aqueles que cansavam ou esgotavam as suas forças iam sendo devorados pelos animais *yare* em fúria. Quando os guerreiros-feiticeiros perceberam que não tinha fim a quantidade de animais que chegavam e por medo de serem devorados iam se transformando em coisas ou objetos naturais como casa de cupim, paneiro, tipiti, mão de pilão, casa de abelha ferrão, ninho de passarinho e outros. Enquanto que os outros guerreiros que não eram feiticeiros-mágicos e nem podiam se transformar continuaram na luta em defesa do grupo foram devorados [...] (PINTO; BASTOS; VASQUES, 2020, p. 33-36).

Os embates eram constantes e os inimigos ameaçadores não davam sossego aos *Magüta*, que recorriam aos seus deuses para lhes conceder proteção. As investidas dos opositores se não limitavam a esse grupo faminto de carnívoros, pois eram, também, perseguidos por outro animal ameaçador: a caba encantada, denominada de *Matchi'i*. Ela se transmutava em gente, mas em forma de animal era mais perigosa, porque, ao ferrar, matava de imediato e com maior proporção quando os ataques eram em coletivo. Disputava espaço com *Yo'i* (*Dyoi*) e *Ipi* em

meio à civilização. O maior desejo do inseto era matar os irmãos gêmeos, além de querer exterminar por completo a família de *Yo'i* (*Dyoi*). A história foi transmitida através da oralidade por Rosalina/*Ütchiãũna* (2020):

> *No mundo primeiro de Magüta, mesmo, esse igarapé era tudo fechado, mesmo assim povo ouvia barulho pra todo lado do Eware, mas não se via ninguém, só ouvia movimento mesmo. Quando foi um dia, começou a aparecer abertura no igarapé. Era astúcia do pássaro Pupunari, que passava com a sua canoa invisível. Os dois irmãos prometeram de matar Pupunari, mas o pássaro fez Yo'i (Dyoi) e Ipi descobrir que Matchi'i era inimigo. Ele não gostava de conversa de irmã com irmão. Matchi'i cantava pra falar mal dos quatro irmãos, mas Yo'i (Dyoi) não ouvia o canto de Matchi'i. Pupunari foi até lá com eles e descobriu que o ouvido estava cheio de penas de gavião, que parecia pedaço de algodão que não deixava ouvir. Pupunari limpou os ouvidos dos irmãos e logo ouviu tudo aquele zumbido do caba Matchi'i falando mal de Aicüna, a irmã. Yo'i (Dyoi) utilizou de seus poderes e se transformou em passarinho e voou, e foi lá como Matchi'i, e no caminho os pegaram chuva forte, chegarem no local todos molhados, Matchi'i desconfiou que aqueles passarinhos era mesmo seus inimigos, mas Pupunari não confirmou e colocou os dois passarinhos dentro de uma panelinha para se esquentarem do frio. Matchi'i sentiu fome e foi procurar alimento pra ele, mas não conseguiu porque Yo'i (Dyoi) com seu poder de deus prendeu as folhas de embaubeira na árvore, e aí, Matchi'i não se deu bem. Mais estava mesmo agoniado, torturado mesmo pela fome. Foi aí que lembrou do abiu maduro que tinha no seu terreno. Foi até lá e viu que o abiu estava bem baixinho, mas não conseguia de jeito nenhum apanhar da árvore dele, porque a fruta subia e ficava lá, bem no alto. Foi assim, foi assim, até que desistiu e voltou pra a sua casa. Os irmãos só espiando tudo de lá. Matchi'i olhou e viu o fruto do abiu de novo bem baixinho na árvore e correu mais do que depressa pra lá e até que conseguiu apanhar. Só que aquele fruta se gerou numa casa de caba cheia de muito bicho. Aquele monte de inseto saiu e invadiu Matchi'i. Ele desesperado corria, caia pelo chão se contorcendo de dor e até tentou fugir, mas não conseguiu. Aí foi que os irmãos se transformaram em humano fizeram fogo e queimaram Matchi'i todinho e virou cinza. Assim a caba Matchi'i foi eliminada da terra, mas a sua maldade não acabou. Matchi'i subiu e foi lá pro mundo superior* (informação verbal).

Reafirma-se a existência da caba encantada nos escritos de Pacheco de Oliveira (1985, p. 81): "no tempo de *Magüta* ninguém podia falar com irmão ou com irmã. *Matchi'i* ferrava e matava as pessoas que faziam isso. *Matchi'i*, uma caba, mas é encantada, também pode ser gente". É possível detectar, no trecho, que a caba com poder de encante atuava contra relações interpessoais de irmãos consanguíneos, reguladas pelo *Womatchi. Matchi'i* foi eliminado pelos deuses, porém, seu espírito se constituiu no mundo superior. As suas intervenções ainda são interpretadas pelos Ticuna através de conotativo trovejante no universo.

Convém reforçar que o mundo dos *Magüta* era repleto de inimigos com costumes cruéis e violentos, como o de comedor de olhos que deixava o povo *Magüta* completamente cego através de seus ataques. As consequências eram terríveis; as vítimas ficavam vagando sem direção até sucumbir da face da terra. Assim expressa o mito, conforme Galdino/*Pü'nagüreĩcü* apresenta:

> *Vivia no terra de lá o homem Dawene, que atacava pra comer olho de Magüta e deixava o pessoa cego. Quando já tinha arrancado e comido olho de muita gente. Ele mandou esse gente passar pro outro lado do igarapé, mas nem deixou aquele atravessar direito, cortou o cipó e todos despencaram dentro do rio. No meio do sem olho havia um mulher grávida, que com a queda pariu o criança, que assim que afundou foi apanhado [resgatado] pela arraia Ngumaema, que conduziu ele para bem longe e a mãe se transformou em jacaré e seguiu outra direção do rio. O menino cresceu sendo cuidado por esse Ngumaema e foi chamado de Tau'tchipe. Depois de adulto passou a causar destruição, alagação e a derrubação de beira (margem) de rio e de igarapé. O local mais afetado era onde gente comia jacaré* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

À luz das discussões e sob a interpretação do próprio Ticuna, procurou-se saber de um fenômeno que impactou e afundou por completo uma comunidade nas águas do Solimões, o qual ocorreu pelo descontentamento de *Tau'tchipe,* espécie de jacaré. Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal) confirmou: "*Teve época lá no rio Jacurapá tinha muito jacaré e o menino gostava de malinar com aquele jacaré, aí até que flechou, matou, assou e comeu, né. Aí o pai de Tau'tchipe, muito zangado, afundou uma comunidade do Ticuna, aqui mesmo nesse Solimões*".

A história sobre o ser *Tau'tchipe* varia, mas traz à tona o sentido simbólico: ao atuar no mundo, provocava a destruição das margens dos rios amazônicos (o fenômeno de erosão), onde havia pesca predatória de jacaré, fazendo referência à preservação da fauna. São capturados jacarés para os moqueados nos momentos festivos e para os cardápios alimentícios nos lares, pois a carne desses animais é muito apreciada. A história sobre *Tau'tchipe* é reverenciada, respeitada e lembrada até nas pescarias em área ribeirinhas pelo povo Ticuna.

As questões culturais do grupo assumem uma posição de ordem social. Lévi-Strauss (1996, p. 37) discorre que: "A vivência como um todo decorre dos costumes e da filosofia do grupo. É no grupo que os indivíduos aprendem sua lição; a crença nos espíritos guardiões e própria ao grupo, e é a sociedade inteira que ensina a seus membros que, para eles, só existe oportunidade, no seio da ordem social".

Com ênfase nas crenças e pensamentos tradicionais, os Ticuna afirmam que, no tempo sagrado e ancestral, outros inimigos do povo *Magüta* se estabeleciam no território mítico, como é o caso da águia predadora (com habilidade de voo e destemida caçadora). As características desse animal e a história são transmitidas por Muratu/*Ümücü*:

> *A águia era um bicho grande, ninguém podia caçar em outro lugar longe da floresta Êtha, a águia comia Ticuna, ela era igual com um gavião. Quando o pessoa ia mijar ou cagar, tinha que levar quiricá no cabeça pra se proteger, quando vinha esse pássaro só levava o quiricá e a pessoa se salvava, mas tinha que voltar correndo, senão ele voltava de novo, não respeitava ninguém, comia mesmo. Um dia, um homem pensou "de onde vem essa águia" e teve coragem de procurar ele. Tem uma árvore*

> *bem alta, como samaumeira mesmo, lá em cima tinha osso de pessoa, cabeça, canela. O homem teve um ideia de ir pro centro e procurar um âmago de árvore e aí cortou dois braça e fez uma zarabatana, porque antigamente não tem espingarda, não tem nada. Quando esse zarabatana tava pronta, o homem fez um monte de flecha, colocou na ponta da flecha veneno misturado com dente de jararaca, cascavel, escorpião, sapo, aí foi embora pro mata. Aí, o homem se escondeu debaixo desse árvore e soprou o zarabatana e acertou, mas primeiro não sentiu nada e soprou de novo bem no pescoço. Depois de cinco flechadas, ficou esperando duas horas aí o aquele águia grande foi morrendo. Quando caiu ele cacetou com pau. Todo mundo fica alegre, se abraçando com ele. Fizeram um grande festa de moça nova para festejar, porque todo mundo ficou salvo daquele águia que comia Magüta* (MURATU, 2020, informação verbal).

Os relatos mostram como a civilização *Magüta* era ameaçada pelos seus inimigos e opositores de espécies humana e animal. Entre essa teia de intrigas, forjou-se um povo que os seus descendentes buscam fortalecer os processos culturais e ressignificá-los a partir dos *Magüta* de ontem, os Ticuna de hoje e a civilização de amanhã, porque o legado dessa população continua a se disseminar a partir da "velhice". Essa é a forma como os Ticuna antigos de Vendaval se referem aos velhos conhecedores dos saberes milenares; são eles que resguardam e difundem na modernidade a quem demonstra interesse pela cultura. "Cultura é um processo dinâmico que produz comportamentos, as práticas as instituições e os significados que constituem nossa existência social. A cultura compreende processos que dão sentido ao nosso modo de vida" (TURNER, 1997, p. 51).

Para essa "velhice" de saberes potentes, não se pode transparecer dúvidas em relação às tradições que estão inseridas no elo cultural que define as suas crenças. Dúvidas, para eles, significam desrespeito pela cultura. O zelo, o cuidado e o respeito ajudam a fortificar e manter revitalizada entre a sociedade contemporânea. Os diálogos, as interdições e interações entre os Ticuna e os seres do mundo dos encantados serão desenvolvidos na seção posterior.

3.3 Os Ticuna e os encantados: um diálogo amazônico às sombras das árvores

Os Ticuna são sujeitos sociais amazônicos de conhecimentos múltiplos sobre a floresta, as montanhas, o centro da mata, as águas dos rios, o cosmo e outros espaços. O grupo originário possui olhares diversos, de qualquer outro ser humano, sobre os seres da natureza e, com essa integração, sente-se parte dela. Como bem diz o ambientalista, filósofo e indígena, Krenak (2019, p. 17): "do organismo que somos parte, a terra"; é um mito que deve ser combatido, pois "tudo é natureza". Devido à essa relação e integração com a natureza e seus componentes, o Ticuna passa a conhecer, dialogar, proteger e tem condições de resguardar e preservar o que

nela tem para que permaneça ao alcance de seus parentes consanguíneos ou clânicos (filhos, netos, bisnetos, tetranetos e assim por diante), ou seja, as gerações vindouras.

Nas relações, sejam sociais ou não, existe ética e respeito, que excede a fronteira inanimada dos seres invisíveis, os encantados. “Os encantados colocam em evidência múltiplas dinâmicas intra e intercomunitárias, de maneira que as trocas entre os coletivos indígenas acontecem simultaneamente e nos mesmos circuitos das trocas estabelecidas com os espíritos auxiliares dos pajés” (ANDRADE, 2019, p. 85).

Na epifania dos enigmas e seus mistérios, que permeiam a cultura, existem os seres imortais do mundo cultural, aqueles de permanências vivas e que orientam os padrões culturais, de acordo com pensamento Ticuna. Há também os seres sobrenaturais, são os espíritos provenientes do mundo espiritual. Eles não são vistos, mas estão presentes no universo e interagem através de reações e de sinais, umas boas, outras ruins (algumas até perversas e nefastas). Sobre atitudes ruins praticadas por entidades ocultas e espirituais, o antropólogo indígena e líder religioso, Atos/*Wipatükü* (2020) relata:

> *Na aldeia mora uma jovem Ticuna que era abusada pelo seu pai, mas ninguém sabia que a moça era molestada sexualmente pelo seu próprio pai. Um dia esse senhor foi caçar próxima à montanha da Pimenta na aldeia Porto Espiritual, local onde estão os encantados e por lá se perdeu na mata e quando apareceu dias depois, veio todo cortado, judiado e abusado. Todos na comunidade ficaram assustados da forma como ele saiu da mata. A única explicação que os espíritos judiaram, fizeram maldade e se vingaram dele porque praticava ato sexual com a sua própria filha e assim praticava o incesto clânico* (informação verbal).

Na concepção do grupo Ticuna, os seres da sobrenaturalidade são os donos da floresta, da água, das montanhas, do ar, dos horários e das terras. Os espíritos dos horários, por exemplo, foram os mais ressaltados pelos Ticuna durante as conversas sobre o assunto em questão. Asseguram que esses espíritos são aqueles vigilantes, que saem para punir quem está no caminho deles nos horários impróprios dentro da floresta, na água e em outros ambientes (como: cemitérios, na beira do rio e nos igarapés) ou nos horários do descanso da natureza. É o momento em que esses sobrenaturais estão fiscalizando e vigiando o ambiente para não ocorrer perturbação em horas inadequadas. As pessoas que forem encontradas por esses espíritos dos horários do repouso da natureza podem adoecer gravemente, receber punição severa e/ou até desaparecer.

A natureza é o cenário que os envolve, oculta e influencia nas suas ações, reações e em seus mistérios, porque há uma comunicação entre eles, um pacto de convivência se formula e estabelece. Consideram a natureza e a terra como a mãe protetora que lhes fornece alimento, intermediado pelos seres e ambientes cósmicos. Quesnel (2000, p. 43) ressalta que a “natureza,

a Terra-mãe, é objeto de uma veneração constante". Sobre a forma de pacto de respeito com natureza, Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal) infere: "*a natureza dá pra nós alimento, mas tem que ter respeito pelo protetor do trabalho pra quando a gente plantar roça, a macaxeira dar bem bonita mesmo*".

Na linha de pensamento dos seres invisíveis estão os encantados, com quem os Ticuna mantêm regras de convivência e de respeito. A natureza, para eles, é o bem maior, de onde vem as inspirações, a força e a confiança para lidar com as práticas sociais, religiosas e ritualísticas e de trabalho artesanal. No plantio de roça individual ou coletiva, por exemplo, é inevitável a derrubada de árvores de grande, médio e pequeno porte. Nessas práticas é possível notar a comoção entre regra, aproximação com a natureza e o ser Ticuna. Isto é identificado no relato de Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020):

> *Eu sinto assim: quando tenho que fazer meu roça, aí eu sei que tenho que derrubar aquele árvore, aí eu choro, né! Eu peço: ô meu deus! Estou querendo fazer meu roça, mas eu sei que é proibido, o floresta é vivo igual a gente, mas eu tenho que fazer meu roça. Se eu não plantar outro árvore vai cabar, né, aí não ter mais pro nosso filho, nosso neto e outros parentes* (informação verbal).

O diálogo nos permite perceber as relações sociais e de convivência com a natureza. Essas questões foram atentamente observadas no contexto da investigação no tempo em que os fatos aconteciam. Foi gratificante registrar esses momentos na comunidade de Vendaval para entender que não há uma delimitação nesses vínculos. Entretanto, seguem regras de convívio temporárias dentro da floresta e, em outros lugares, se reformulam em cada ação realizada com diferentes graus valorativos.

Nesse contexto, a intenção científica foi promover uma discussão entre o ser amazônida com os seres invisíveis (os encantados da sobrenaturalidade). À vista disso, houve um esforço redobrado para compreender como essas divindades espirituais se manifestam, relacionam e são percebidas pelos seres humanos. É muito comum que isso aconteça através da figura dos pajés ou feiticeiros, que detém os saberes e conhecimentos espirituais herdados dos antepassados.

Entende-se que, na cultura Ticuna, os seres imortais ou espirituais ensinam as pessoas a apresentarem determinadas condutas em relação às pessoas e à natureza. No rio e na floresta sucede algo surpreendente; apenas quem acredita e conhece as suas façanhas e artimanhas consegue decifrar e lidar com as situações que surgem dentro de uma mata fechada. Caso contrário, muita coisa pode acontecer, seja boa ou ruim. Para que as coisas ruins não aconteçam, deve haver muito respeito por parte de quem adentra na floresta, nos rios e outros espaços da

natureza. No que diz respeito à natureza e seus fenômenos, Prigogine (1991, p. 2) define: “[...] sempre se tentou adivinhar a natureza, decifrar o segredo de suas estabilidades e dos acontecimentos raros que pontuam seu curso”.

O pensamento e a percepção Ticuna em relação aos encantados e outros seres da espiritualidade é muito característico e interposto de muita crença conforme a cosmologia tradicional indígena, interligada ao universo oculto de inúmeras observâncias rigorosas interpretativas, que perpassam às pessoas. Elas dominam a arte cultural, esculpem e grafam nos objetos, nos figurinos tradicionais, nos murais das escolas indígenas, no palco ou parador de festa cívica, comunitária e tradicional (figura 43) da comunidade ticuna.

Figura 43 - Simbologia ilustrativa dos mascarados no palco ou parador Ticuna



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

As artes gráficas são supreendentes quando se há interesse de analisar para interpretar. É evidente que as interpretações e as compreensões só fluem quando são acompanhadas por quem conhece e busca traduzir através de sua visão esse universo. As imagens de cunho artísticos estão ilustradas em vários recintos e instituições. Percebeu-se diferentes grafismos e iconografias nos muros dos postos de saúde dos polos bases das comunidades Ticuna (figura 44).

Figura 44 - Símbolos dos mitos Ticuna no muro do posto de saúde indígena



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

Assim, são evidenciados os cenários do universo mítico cultural acompanhados de animais e plantas; símbolos ou simbologias contidas na cosmologia indígena de um contexto cultural como foi detectados também nos potes cerâmicos de bebidas, conforme a figura 45.

Figura 45 - Simbologia dos mitos grafados nos potes cerâmicos de bebidas tradicionais



Fonte: Museu *Magüta*, 2021.

Esses grafismos são produzidos com sentido e com propósito, por intermédio das pessoas, assim como adentram o universo da sobrenaturalidade para destacá-lo. O mundo da

sobrenaturalidade é composto de muitas elucidações e cria as concepções de mundo. Os expedicionários tentam desconsiderar a presença do mítico, mas remetem o leitor a esta viagem espaço-temporal, ainda hoje escrita com a presença do elemento maravilhoso (FARES, 2003).

Ao tecer as discussões sobre a sobrenaturalidade do universo Ticuna, vale mencionar que existem pessoas no meio tradicional desse coletivo que dizem ter contato com o mundo sobrenatural, de onde advêm as "visões". É relevante lembrar que Curt Nimuendajú, quando esteve pelo Alto Solimões, foi envolvido em visões dessa procedência. Em seus escritos é destacada e citada a figura de *Nhoráne*, jovem Ticuna, possuidor de visões sobrenaturais e que mantinha contatos com o personagem mitológico nos rios, igarapés e igapós do Solimões. Verifica-se, nos escritos de sua carta datada em 1941: "[...] *Ngorane*, desde que me conheceu, afirma a todos que querem saber como era a pessoa que lhe apareceu que ela se parece extremamente comigo, e numa nova visão ele me viu em companhia das pessoas mitológicas [...]" (NIMUENDAJÚ, 2000, p. 298).

Complementa-se, baseado ainda nos escritos do autor, que *Nhoráne* teve a primeira visão quando estava pescando no igapó, não distante de casa. Durante a pescaria, apareceu-lhe na canoa que trazia *Tekukirá*, filho de *Ipi*, o irmão do principal herói civilizador *Dyoí*. Tinha o aspecto de um homem branco. Tempos depois, o vidente se referia a *Tekukirá*, tratando-o sempre de *Tanáti* (Nosso Pai). Insistiria, ante a surpresa de Curt Nimuendajú, que o personagem sobrenatural era extremamente parecido com o etnólogo.

A princípio, a família do jovem *Nhoráne* recusou-se a acreditar nas visões; no máximo o rapaz teria encontrado algum demônio "*Ulgar*". *Nhoráne* emprenhou-se na floresta e só regressou três dias depois. Contou que *Tanáti* lhe conduzira ao *Eware*, lugar dificilmente acessível, por onde passa um riacho, do mesmo nome, tributário do alto igarapé. Nesse local misterioso, todos os imortais – que o povo acredita – gozam uma vida de fartura, comendo à vontade carne moqueada e usufruindo os bens da civilização (que os *Tukuna* reputam valiosos). Vivem, mais ou menos, como "civilizados" ricos naquele lugar sagrado de grandes mistérios (NIMUENDAJÚ, 1941).

O campo das relações é muito vasto, envolvido por crenças e intermediado por pessoas que mantêm a chama da ancestralidade ardente entre o povo. Na atualidade, os Ticuna dialogam com os seres ocultos quando necessitam de algo, contudo, tem que haver sempre uma renovação do pacto de convivência com a natureza, com dono dos animais e das plantas. Confirma-se por intermédio do relato de Atos/*Wipatükü* (2020):

> *Eu tenho um exemplo muito real: a minha vó quando vai fazer alguma coisa, ela pede a natureza, ela pede pra não atingir o espírito daquela matéria, daquele elemento, por exemplo, se ela quer um remédio, ela vai dialogar, né? É como se aquela árvore é uma pessoa e sabe que está ouvindo ela, porque no passado esses aí eram seres humanos que se transformaram em árvores, então tem essa ligação, é tratado igual Ticuna, tratado com respeito pra que nada de mal aconteça quando aquele trabalho vai sendo realizado* (informação verbal).

Demonstra-se como o diálogo acontece nos ambientes naturais. O Ticuna age com simplicidade e respeito, pedindo licença aos seres para adentrar em seu *habitat*. O pedido de permissão faz parte do pacto de convivência para passar a outros espaços como: na floresta, no rio, na coleta de frutas, na plantação e até nos sonhos. Na floresta, antes de um caçador embrenhar-se na mata fechada para as suas caçadas, é preciso pedir permissão, conversar e, ao mesmo tempo, ouvir os murmúrios para sentir o estado de espírito dos que nela habitam.

Na perspectiva de sua compreensão e entendimento, assim procede para que não seja atacado, perseguido ou devorado, pois, para eles, quando pede licença, recebe a permissão. Então acontece o livramento das coisas ruins através dos sentidos e percepções. Essa sintonia é necessária para que a onça, o jacaré e a sucuri não vejam a pessoa ou se for vista, por esses ou outros animais, que se torne parecido com eles. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) corrobora: "*minha vó se comunica com os animais na floresta, pede licença porque isso traz livramento pra ela, né. Acontece isso pra que a onça não sinta seu cheiro, que a cobra não lhe veja no mato ou, se enxergar, que seja igual a ela. Isso acontece pra outro animal*". Assim sendo, os animais enxergarão não como um ser humano, mas como um animal de sua espécie e não se tornarão presa fácil de animais selvagens e de insetos peçonhentos.

A escuta e o pedido de permissão vão além dos seres visíveis (os diversos animais selvagens). A regra se compactua com aqueles que são os protetores das árvores e do que nela existe, porque "a floresta é a coberta da terra. É a casa dos animais [...] é onde vive outros seres. Alguns deles são chamados *nanatü*, que significa "pai" ou "mãe" das árvores, dos animais, dos peixes e das águas" (GRUBER, 1997, p. 28). Quando o pacto de convivência não se estabelece com a natureza, algo pode transcorrer com as pessoas que avançam esses limites. Para os seres da natureza, é um intruso, uma ameaça para o ambiente, ficando vulnerável às reações desses seres.

No rio, quando o Ticuna vai tomar ou coletar água, necessita da permissão do dono do líquido para que não haja danos à saúde quando ingerida para saciar a sede ou como processo curativo. Alguém, por desobediência ou por não conhecer os laços de boa convivência, pode se perder, ser vítima de acidentes ou sumir nas águas do rio. Na coleta de frutas, acontece de igual forma. Quando não há consentimento de retirar as frutas, o melhor é deixar os frutos intactos

nas árvores de suas espécies, caso contrário, os donos vão lhe fazer mal ou lhe causar algum tipo de transtorno inesperado. Quando há permissão de colher, retira-se apenas o necessário para o consumo, porque, além das pessoas, os animais necessitam desses frutos para a sua alimentação.

As margens do rio ou dos igarapés na comunidade indígena são ocupadas pelas lavadeiras de roupas nos horários matinais, mas quando elas estão menstruadas não seguem a mesma rotina. No pensamento tradicional do grupo, elas se resguardam para evitar interferências da natureza e dos sobrenaturais, porque, para eles, a mulher nesse ciclo produz um cheiro diferente e serão afetadas. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) explica isto através da cosmovisão: "*o sangue de menstruação de mulher fede e provoca espírito de encantado, de coisa e objeto também, né*". Para os Ticuna, as mulheres menstruadas exalam um odor, pois estão impuras e passam a infectar o *habitat* desses seres, que não ficam satisfeitos com essa situação. Como punição, elas poderão ser flechadas pelos animais como sucuri, boto e outras espécies de animais ou de espírito da natureza.

Antes de realizar a plantação, os agricultores têm que se tornar fértil, passando por um processo ritualístico. Esse poderá acontecer através de rezas e seguido do ritual com rabo de camaleão para que, quando plantar, a batata na terra seja viçosa e bonita. Há outro amuleto feito com o couro de camaleão, é um adereço em formato de bracelete para ser fixado no braço durante o desenvolvimento do trabalho na agricultura. É um processo cultural destacado por Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) a partir dos conselhos dos mais antigos: "*o couro do camaleão usado no braço de Ticuna, é mesmo pra dar sorte. Tudo que fizer na terra quando vai plantar. Tudo vai dar bem bonita. A pessoa que usa vai atrair o bem em tudo que vai fazer na terra*".

A cosmovisão Ticuna vai além daquilo que os olhos definem e a interpretação se constitui a partir da crença, concepções e experiências adquiridas. No contexto das discussões, há o que se refletir sobre o espírito da fome. Sua presença foi cogitada no momento em que houve a preocupação de manter uma tora de pau (chamada de mãe do fogo) sempre acesa no fogão de lenha, onde se preparam os moqueados e os "cozidões" diários. Não é permitido deixar a "mãe do fogo" apagar, porque atrai o espírito da fome se isso acontece. Asseguram que ele vem e se senta no meio da cinza do fogão; quando esse ser se estabelece, a alimentação fica em falta e as pessoas daquela casa (ou do local) podem passar fome. Ele não é visto, mas é percebido quando ocorrem os fatores e as problemáticas.

Ao falar de divindade que se constitui no universo terreno e cósmico, é oportuno lembrar e dialogar com as divindades supremas egípcias, definidas e ressaltadas por Thomas Bulfinch (2002).

> A divindade suprema dos egípcios era Amun, depois chamado Zeus ou Júpiter Amon. Amun manifestou-se por sua palavra ou vontade, que criou Kneph e Ator, de sexos diferentes, e dos quais procederam Osíris e Isis. Osíris era cultuado como o deus do sol, fonte do calor, da vida e da fecundidade, além do que era também considerado como deus do Nilo, que anualmente visitava sua esposa, Isis (a Terra), por meio de uma inundação Serápis ou Hermes é, às vezes, representado como idêntico a Osíris e, outras vezes, como divindade diferente, senhor do Tártaro e deus da medicina. Anúbis era o deus guardião, representado com uma cabeça de cão, símbolo de sua fidelidade e vigilância. Hórus ou Harpócrates era filho de Osíris, sendo representado sentado sobre uma flor de lótus, com o dedo nos lábios, como deus do Silêncio (BULFINCH, 2002, p. 345).

Os ecos dessas divindades chegam ao contexto amazônico e despertam o murmúrio dos encantados. O Ticuna ressalta que lidar com os encantados depende muito das experiências e convívio com a natureza e seus componentes. Para o coletivo, quando uma pessoa entra em contato pela primeira vez com a floresta não vai perceber nada; com o tempo, as experiências e as informações repassadas pelos anciãos, já vai se atentando e aprendendo a forma de lidar, ou seja, como entrar e sair da floresta. Apontam que muitas pessoas, além de não pedir licença ou permissão, ainda realizam a ação de imitar os animais (como os pássaros) e sons produzidos pelo ambiente. Por consequência, acabam se perdendo. Os mais antigos não praticam ações como essa, mantêm a ética, o respeito e os pactos de convivência constante com a natureza e seus componentes.

O diálogo perpassa os sonhos, esses interpretados com propriedade a partir de suas compreensões, como se detectou na fala de Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*quando o Ticuna sonha com canoa velha ou outra coisa que também é velho ou com dente podre, correnteza ou defecando, alguém do espiritual tá contando pra ela que coisa ruim e grave vai acontecer*". Na perspectiva Ticuna, quando isso acontece é porque a pessoa que teve sonhos com essas características vai passar por um processo de sofrimento.

Há sonhos que o grupo caracteriza de "sonho bom", por exemplo: quando um pescador sonha com uma mulher bonita, acreditam que um tambaqui – dependendo da cor da pele, um peixe boi – será pescado; se a função for de caçador, é uma paca, é uma anta. Na ocasião em que objetos belos e bonitos aparecem nos sonhos dos Ticuna, dizem que coisas boas e favoráveis irão acontecer na vida ou na família de quem sonhou, inclusive pescador ou caçador.

Os mistérios passam a permear a cultura Ticuna quando se trata dos seres da invisibilidade dos encantes. Essa vem sempre impulsionada pelo imaginário cultural e social.

“O imaginário quer ainda mais que um presente da narração, a compreensão exige que os contraditórios sejam pensados, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, numa síntese” (DURAND, 2002, p. 352). Neste sentido, é indispensável abrir discussões a respeito: da cosmovisão relacionada a esses seres sobrenaturais; dos regulamentos sociais e culturais que não podem ser descumpridos; e dos espaços em movimento.

Na interlocução com os sujeitos sociais da comunidade de Vendaval, escuta-se que muitas pessoas de dentro do igarapé de sangue (como dizem, referindo-se ao *Eware*) ouvem no centro da mata som de festa e são atraídos; vão em direção, mas nunca enxergam. Acreditam ser festa dos encantes, como é expressado por eles. Afirmam que quando o pajé dorme, o seu espírito sai do seu corpo e vai para outro lugar, assim como também mantém contato com o espírito de outros pajés feiticeiros. Isso acontece através de rituais fundamentados na epifania do enigma, regulados pelo processo curativo que acontece de forma diversa. Uma delas é quando o pajé ou feiticeiro coloca a oração dentro do paneiro *(wotüra*) invisível, pelo qual formula um elo de comunicação do outro pajé feiticeiro de grandes experiências com os mais jovens durante os trabalhos de pajelança (MATAREZIO, 2015).

Daniel Munduruku caracteriza de forma mais particular aos olhares indígenas a função religiosa e social do pajé:

> O pajé é um grande líder religioso. É ele quem preside rituais mais importantes da tribo, pois está investido de um poder que não é dele, mas das forças cósmicas que atuam por meio dos antepassados. Quem ouve o pajé, ouve o próprio Deus, aceita segue conselhos. O pajé é uma grande energia presente na aldeia. Sem o pajé a tribo se enfraquece, já que não terá alicerce que mantém o equilíbrio das forças espirituais. Sem pajé, fica faltando a sabedoria dos anciãos e a tribo se divide (MUNDURUKU, 1996, p. 22).

As forças cósmicas permitem que os indígenas dialoguem com os encantados. Compreendem que esses são seres humanos que não morreram, mas se transmutaram, ocultaram e tornaram encantados. Rosalina/*Ütchiãũna* expressa:

> *Lá no Eware, no igarapé de sangue, existe pessoa que nunca morreu, só desapareceu e aparece às vezes. Lá tem uma casa de festa de moça nova, tem alguém que bate tamborim no meio da árvore da natureza e ninguém enxerga, só escuta o movimento. Muita gente tem medo, porque gente some mesmo no Eware, diz né que é espírito que pega gente vivo lá* (*ROSALINA,* 2020, informação verbal).

Para apoiar as discussões, toma-se o relato do cacique de Vendaval, Geremias/*Mügücü*, de 51 anos anos e do clã Mutum:

> *Já sumiu gente aqui no Vendaval quando foi caçar lá no centro do mata. Aí o curador sonhou e de manhã avisou que tava amarrado e preso e quatro pessoas fora pra lá e encontraram. Ele contou que ouviu grito, choro e já viu o mulher dele como um bicho, tava possuído, quem fez isso foi mãe da mata. Aí o pajé curou ele, soprou bem e voltou como primeiro. Ele contou que tinha alguém parecido com mulher dele chamando. O bicho do floresta transforma como esse pessoa do família* (WEIL, 2021, informação verbal).

Assim como desapareceram pessoas em meio à floresta e no *Eware*, também houve aparecimentos delas, assim como consta na narrativa de Rosalina/*Ütchiãũna* (2020, informação verbal): "*já desapareceu gente, apareceu de novo, todo sujo, cheio de ferida, que parece colega que quer levar ele*".

Vendaval é um lugar de muitas estratégias sociais e cheio de mistérios. No local, os Ticuna dizem que, quando um ser do mundo dos encantes do universo da sobrenaturalidade aparece para alguém, toma forma física e a fisionomia de uma pessoa conhecida, podendo ser amigo, parente ou do grupo familiar, os mais próximos. Os mistérios dos sobrenaturais são diversos como os movimentos míticos dos rios em tempos de enchentes, além da emblemática capoeira de *Yo'i* (*Dyoi*); ambos foram apontados pelos narradores sujeitos desta investigação.

Rosalina/*Ütchiãũna* afirma que, na comunidade, tem um caçador que conta que sempre acontece algo durante as suas caçadas. A partir do relato do caçador, ela nos repassa os fatos: "*tem caçador que vai pro Eware e lá sente muito movimento de seres que está lá, o caçador sabe que tem gente lá, invisível. Se o pessoa tem energia boa fica lá, senão tem que sair. A energia ruim contamina o lugar e incomoda os encantados*" (ROSALINA SOUZA, 2020, informação verbal).

Há uma relação dos Ticuna com os encantados de acordo com a sua crença. Houve a oportunidade de ouvi-los em vários momentos e lugares no tempo real de suas narrações, como ocorreu em conversa com Galdino/*Pü'nagüreẽcü* na área onde são feitos os moqueados (assados) na sua casa em Vendaval: "*Aqui no Vendaval a gente acredita no encantado. Taí né? Porque se preocupar com festa de moça nova. Aqui não fica moça sem pelar o cabeça. Se não fizer festa, quando fazer roça longe vai ser pego pela onça ou vai sumir mesmo. Esse festa já foi recomendado por Yo'i(Dyoi)*" (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Quanto ao mundo dos animais, o coletivo indígena tem a sua maneira de compreendê-lo. Fazem leitura das ações dos pássaros: quando um beija flor voa serelepe, bem animado, para eles representa que alguém que vai chegar na casa, uma pessoa de atitude e coração bom; quando é uma borboleta que passa na frente do Ticuna, interpreta de uma outra forma, para eles é uma pessoa bonita que vai chegar para visitá-los; quando um pássaro chega voando, se choca com a pessoa e morre, interpretam que algo de ruim vai acontecer (aquilo vai atrair doença).

No entanto, se o Ticuna coletar o pássaro morto e queimar, livra-se daquilo que de ruim pode suceder.

A forma de perceber os aspectos simbólicos dos ritos na cotidianidade da vida é manter o olhar profundo sobre as coisas e os animais que se constituem no mundo. É demonstrar que a dinâmica desse ocorre pelo que existe. São olhares profundos e filosóficos que o povo originário desenvolve, que o faz compreender atos de seres visíveis e invisíveis que se compõem no universo. As abordagens sobre as entidades seguirão na seção subsequente, agora, com os demônios e as visagens no contexto amazônico.

3.4 Os Ticuna, os demônios e as visagens no contexto amazônico

Os povos originários amazônicos, dentre eles, os Ticuna (da terra, das águas e da floresta) preservam a partir de critérios culturais os seus territórios tradicionais a rigor e em nome da sobrevivência e do viver harmonioso. Recorrem aos recursos naturais e alimentares como meio de subsistência, pois manejam o plantio da roça, a colheita e a produção da farinha de mandioca e da macaxeira, gerenciam a caça no centro da mata e a pesca ao logo e às margens dos rios. Igualmente, combinam e mantêm diálogos, desenvolvendo linguagens simbólicas ao nível da sobrenaturalidade de aspectos espirituais do contexto social tradicional e envolvendo a natureza e seus intermediadores ou intercessores. Com eles, cultivam relações e laços de bem viver em meio ao contexto amazônico.

Para o Ticuna, a floresta é o revestimento vivo da terra. Em consonância com esse mesmo pensamento, Kopenawa e Albert (2015, p. 468) dizem que: “A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? [...] A água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, ela está bem viva”. Essa vivacidade da floresta faz com que ela seja dinâmica, comunicativa e cercada de um campo vasto de etnoconhecimentos, esse envolto de beleza e encanto pela forma como se manifesta e destaca.

Floresta é o laboratório natural, constituído por um extenso labirinto verdejante que camufla, abriga e esconde uma biodiversidade de fauna e flora invejável do planeta. Entretanto, tem seus mistérios e é rodeada de muita vigilância, pois tudo que nela existe é preservado pelos seus protetores. O povo Ticuna formula pactos com esses “donos” (ou mediadores) para que a convivência com as personificações da terra, da floresta e das águas não se torne abusiva, invasiva e conflitante.

Os seres sobrenaturais, internalizados na tradição cultural, têm uma reação que depende do momento e das razões. Vigiam, cuidam e protegem, mas podem se enfurecer com quem tenta invadir seus espaços ou praticar atos inconvenientes relacionais com seu grupo clânico. A percepção do povo tradicional em relação à essas divindades é muito diferente do não indígena, pois está impregnada na vida de cada pessoa, no grupo familiar e na vida comunitária de forma geral.

Para o coletivo, existem locais míticos subterrâneos e subaquáticos onde habitam os seres sobrenaturais. Entre os seres mitológicos e os visagentos, os do fundo dos rios são os mais significativos para os moradores da região amazônica. Além dos rios, habitam os igarapés, nos locais míticos onde existem pedras, águas profundas e praias de areia, em cidades subterrâneas e subaquáticas, sendo chamado de encante o seu lugar de morada (MAUÉS, 1990).

Os seres sobrenaturais permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas se manifestam de modo visível sob forma humana ou de animais. "Os seres sobrenaturais representam o mundo das realidades transcendentes e sagradas" (VALENZUELA, 2010, p. 86). Em vista disso, fazem sentir sua presença através de vozes, murmúrios, zunzunzuns e outros sinais ou se incorporam nos pajés feiticeiros, curandeiros e pessoas que têm o dom para pajelança. Os espíritos são seres invisíveis diversos que podem ser considerados como demônios ou visagem, mas ambos assumem uma postura no universo de encante e interagem com os seres humanos e se estabelecem na natureza/mundo. Em sua maioria, dão reforços aos feiticeiros e pajés nas ações, sejam boas ou maldosas e perversas.

A visagem é um ser espiritual que poderá aparecer para uma pessoa inesperadamente; na penumbra da noite vai aparecer para dialogar com o ser humano vivo para trazer à tona tudo o que deixou inacabado. Isto é comum quando a pessoa que partiu para outro plano deixou pendência na terra (ficou devendo alguma coisa ou algo incompleto que precisa ser resolvido). Para o ser Ticuna, a visagem toma forma de outra pessoa ou qualquer outro ser para transmitir a mensagem. Para melhor compreensão, destaca-se o relato de Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020, informação verbal): "*uma vez uma visagem apareceu igual filha do meu parente pedido pra ele não chorar, porque ele chorava pelo seu filho que morreu enfeitiçado*".

A visagem, para o povo originário, tem significado quando esses entes aparecem ou são percebidos no rio, na mata, no igarapé, em outros lugares da comunidade ou fora dela. Os Ticuna associam o aparecimento dessas criaturas aos seres humanos como um indicativo (palavra dita por eles), por exemplo: quando um sujeito pesca sozinho e, de repente, ouve sons ou algo se movendo, mexendo, mas não vê nada. Contudo, os ruídos são percebidos e interpretados como indicativo de algo que possa vir a acontecer com a pessoa que se depara

com os murmúrios do ser desconhecido (tratado como demônio ou visagem), que vem avisar que algo ruim irá acontecer, seja doença ou outra coisa.

As visagens são percebidas como seres que emitem sons, ecos, murmúrios ou outras formas de sinais, como se apresenta no argumento de Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal): "*aqui no Vendaval vovó Ticuna estava caçando cutia. Ela escutou cortando na frente dela, pensava que era alguém fazendo caminho, igual assim, né? Mas era visagem mesmo*". A visagem para eles, no sentido literal, toma a forma de um pássaro. Essa história é relatada por Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020):

> *O meu pai foi pescar, assim que passou por debaixo de um pau viu um pássaro e mais logo ele sentiu o peso na canoa e quando focou com lanterna, ele não enxergou mais o pássaro o que viu foi gente sentado no popa do canoa dele. Mais do que depressa remou, remou e o pássaro voou de sua canoa, mas ele já sabia que era o visagem que estava ali* (informação verbal).

O coletivo ainda salienta a presença de um pássaro identificado por "Finfin", que canta muito nas madrugadas. Ele não pode ser imitado, contudo, pode ser visto pelos feiticeiros. A visagem Finfin, quando assobia na comunidade, é para avisar que algo de ruim vai acontecer em breve ali. Em valorização à educação e ao pensamento tradicional, Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020, informação verbal) acentuou que: "*antigamente eu acompanhava meu pai e a gente sempre passava debaixo da samaumeira e ele me dizia: filho tu tem que passar bem devagar debaixo desse árvore pra não adoecer, porque o pai desse samaumeira é pajé e pode fazer mal pra gente*".

Apesar da interferência da religião, Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020, informação verbal) não consegue desprender do seu credo cultural, como se percebe ao discorrer: "*hoje sou evangélico, tenho outro pensamento porque a minha religião tem um Deus, mas eu acredito né, que os espíritos da terra têm muita importância pra nós Ticuna*".

Os seres, divindades ou criaturas são respeitados pelo ser amazônico Ticuna. Suas histórias de vida se cruzam com essas personificações, seja às margens ou no fundo dos rios, na floresta, na maloca de festa, na residência ou em outros lugares. Em qualquer circunstância, o respeito é a base das relações, mesmo com àqueles que não são bem vistos ou que são invisíveis aos olhos (vivem em outras dimensões).

Para o povo tradicional, os demônios são seres malignos, identificados por *ngo'o*[85], que conduzem todo e qualquer tipo de atitude perversa. Na comunidade indígena de Vendaval, as pessoas vivem o cotidiano em constante vigília aos ataques dos demônios que se fazem presentes na cultura Ticuna. Dialogam, interagem e formulam pactos de como conviver, ocupar e dividir o ambiente, porém, tomam as devidas precauções em relação às investidas, ações e reações dos seres com o grupo social.

Ao tratar de personificações que se consistem em meio à sociedade tribal Ticuna, consideradas por eles de atitudes sinistras a nível espiritual, são categorizados de espíritos malignos, perversos e do mau. Igualmente, atraem energias negativas existentes entre o universo (céu) e a terra, os quais pertencem ao grupo dos *Ngo'o*. Desses, cada um tem atitudes que, na sua maioria, não são agradáveis, como é caso do *Yureu* (pertencente ao grupo dos demônios). Na cultura, o *Yureu* é um ser encantado que perambula pela natureza e pode fazer maldade às pessoas, assim como torná-las vítimas do processo recorrente às suas próprias ações humanas e culturais. Os *Yureu* se transformam em pessoas, aparecem e fazem perversidade; até matam pessoas, principalmente, quando praticam algo que a sociedade não permite ou censura.

Ao mencionar o ser de façanhas diabólicas do universo originário, buscou-se entender com exatidão de quem se trata e o que provoca no grupo a partir do esclarecimento de Atos/*Wipatükü*: "*o Yureu é mesmo um ser encantado muito ruim e mau mesmo! Ele carrega uma arma bem afiada, igual um terçado, que usa pra fazer maldade, né, pra quem pratica Womatchi*" (VASQUES, Atos, 2020, informação verbal).

A palavra *yureu* originou de judeu e foi dada ao povo Ticuna pelos portugueses, referindo-se à traição, maldade e morte de Cristo, conforme mencionado no diálogo com Atos/*Wipatükü* (2020), antropólogo, teólogo e líder da etnia Ticuna. Assim sendo, o indígena relaciona a figura de *Yureu* com a de um ser muito perigoso e nefasto, o qual se estabelece e perpetua na cultura a partir de uma criatura que vagueia entre o mundo dos espíritos e dos seres humanos. No fluxo de movimentos entre esses dois universos, *Yureu* pode atacar, ferir e matar quem pratica atos que não são aceitos pelo grupo, como *Womatchi* ou incestos clânicos (relações proibidas). Por efeito, aqueles que cometem tais ações são atacados pela criatura perversa e maléfica.

Os mitos são importantes entre o coletivo porque dão pistas para decifrar o sentido das coisas que acontecem no universo, portanto, a cosmologia indígena Ticuna se explica com o

[85] Todos os espíritos ruins que atuam no mundo físico e espiritual. Suas ações são nefastas e podem ser materializadas e mandadas para outras pessoas para provocar o mal. São vários espíritos ligados a uma pessoa (feiticeiro) e as atuações relacionadas a esses seres podem ser aprendidas (mestre).

passado mítico. Faz sentido apontar e explicar “Mitos” e “Logos”, que, em uma concepção tradicional, são dois tipos opostos de linguagem, duas formas de o espírito humano se manifestar: “Logos” é a “linguagem da demonstração” e o “Mito” é a “linguagem da imaginação”, “da criação”. Atualmente, entretanto, o mito já é encarado como um fenômeno que comunga do “Logos” (COELHO, 2003, p. 12).

No vigor e tear das discussões, Avelino/*Metemaũcü rü Metchique'ecü* revela detalhes e características desse ser cultural na perspectiva Ticuna:

> *O Ngo’o Yureu faz parte de um exército ruim que vaga no Terra, dentro da floresta. Ele acha quem pratica incesto pelo cheiro, pois como está fazendo coisa errado com mesma nação, o cheiro é diferente e assim o Yureu encontra o pessoa e faz maldade. Ele tem uma arma igual espada afiada dos dois lados. Com essa arma, ele tora o ser humano bem no meio. Yureu é de todo jeito, pode parecer como cachorro, onça. Tem aquele que é homem enorme, mas também pode ser de todo jeito com muita força. Tem esse que é homem grande, tem braço muito longo, é musculoso e tem dente de ouro que produz um reflexo forte, e aí o Ticuna quando é atingindo com aquele reflexo, cai. Te mata mesmo* (SAMPAIO, 2020, informação verbal).

Ouviu-se, também, narrativa transmitida pelos sujeitos da pesquisa nos momentos em que se estava saboreando fruto de manga e ingá à beira do barranco na comunidade de Vendaval. Um dos enredos foi repassado à luz do estilo próprio, vivenciado por Geremias Calixto/*Mügücü*, cacique de Vendaval. Vejamos o relato:

> *Um dia desse aí fui buscar palha de caraná, aqui mesmo, atrás de Vendaval. Saí de manhã. Foi uma hora de viagem pra dentro do centro do mata. A gente catou e cortou a palha e fizemo um feixe de caranã bem grande e quando a gente ia voltando, ouvi gritando como um macaco cairara lá em cima no mata alta. Aí eu ia matar o macaco pra gente comer. Vi até o galho do pau balançando e aquilo gritando e não via nada, aí fiquei encabulado com aquilo, né? Mais logo, ouvi nadando no baixo como um cutia. Mas aí já fiquei com medo e meu cabelo arrepiou. Pensei logo no Yureu. Fiquei com medo porque ele some com pessoa. Lembrei também que yureu se gira pra qualquer animal da floresta. Botei o feixe de caranã no meu costa mais que depressa e corremo pra casa.* (WEIL, 2020, informação verbal).

A conversa informal e os enredos continuaram em meio à descontração, enquanto as histórias sobre *Yureu* surgiam entre um posicionamento e outro. Dessa vez foi conduzida e relatada por Muratu/*Ümücü*, a partir de sua vivência:

> *Na estrada, perto do centro da mata aqui mesmo no Vendaval. Olha que era um dia bonito, chamei meu mulher, peguei farinha, espingarda e linha. Foi pescar no igarapé Tunetü, num demorou ouvi no meio do buritizal, parecia porco do mato. Me perparei pra atirar, mas não tinha nada, só aquele grande barulho e movimento. Tenho certeza que era o yureu que estava rondando a gente. Mais que depressa procurei o caminho de casa* (MURATU, 2020, informação verbal).

Para exemplificar as ações de seres, divindades ou grandes guerreiros sob a ótica cultural Ticuna, destacam-se as práticas dos guardas que viveram em tempos primordiais, dentre eles os protetores do instrumento *To'cü.* Eles mataram *To'oena* (a primeira jovem *Magüta* envolvida na festa de transição feminina) no *Eware* pelo ato transgressor às leis culturais e às condutas de desobediência (assunto que será abordado no capítulo IV deste trabalho). A tragédia com a jovem foi praticada pelos *Nge'cutü* em função de cumprir a ordem, os bons costumes e as tradições culturais.

Depois desse ato, os *Nge'cutü* formaram um grupo de "bichos", chamados de *Ngo'o.* Isto aconteceu quando os heróis responsáveis pela criação e civilização ainda viviam entre seu povo. Alírio/*De'tanücü* é enfático quando fala desse grupo de demônios que se estabeleceram em tempo *Magüta*. As ações perniciosas desse ser cultural do mundo obscuro permanecem no cenário da sociedade Ticuna:

> *Ngo'o é um bicho. É o mesmo que o Diabo que faz coisa mau, o que é que o diabo faz? Persegue as pessoas, faz ser assassino, roubar, faz a gente virar mau. É um grupo de bicho ruim mesmo. Tudo que é praticado na nossa cultura de perversidade fica entre os Ngo'o. Ele traz a destruição, desunião, enfeitiça, enforca e persegue as pessoas, é coisa do diabo, mesmo!* (MORAES, 2020, informação verbal).

Os *Ngo'o*, do grupo dos demônios que são severamente perversos (considerados assim pelos Ticuna), desempenham ações com alto grau de maldade, envolvidas por facetas diabólicas que, no mundo Ticuna, são identificadas por *Tchatchacuna*[86]. É um espírito sinistro que trabalha pelo feiticeiro especializado; esse espírito é capaz de se materializar para cometer maldade e sofrimento às pessoas. Assume a forma e aspecto de parentes próximos, pois é responsável por suicídio de enforcamento na sociedade Ticuna.

É extremamente temido, porque tem grande domínio em persuadir as pessoas, além de atuar sob o psicológico e fazer praticar atitudes ruins consigo mesmo comandado por ele (depois que o espírito está infiltrado no corpo físico). *Tchatchacuna* faz parte do universo desconhecido sob a perspectiva de crenças que interferem na prática cotidiana, tornando-se impactante sob a nossa percepção, que é o suicídio[87]. Por mais que esses assuntos estejam arraigados na

[86] É um ser do mundo espiritual, conhecido entre os Ticuna como o espírito da morte. É enviado por outro ser especializado que manipula as forças negativas.

[87] As causas do suicídio entre os Ticuna são diversas, ocasionadas por: decepções relacionadas à discriminação em diferentes níveis e modalidades; vítimas de *bullying*; quando chamados de forma pejorativa de "índio" em espaço público ou tratado ironicamente em contexto individual; por necessidade de conquistar algo que não consegue; quando não há aceitação por parte da família e da sociedade de casamento endogâmico e de consaguinidade entre as mesmas nações clânicas; envolvimento com bebidas alcóolicas; disciplinado pelo pais ou criticado pelos parentes por motivos diversos. O suicídio também pode ocorrer motivado pelo consumo de

cosmologia e seus mitos, de alguma forma interagem com o mundo comum, uma vez que a prática do enforcamento (que leva ao suicídio) ainda acontece com frequência entre as pessoas da etnia Ticuna.

No contexto social das comunidades indígenas Ticuna, o *Tchatchacuna* pode tomar forma física quando é construído pelo pajé feiticeiro sobre efeitos de práticas ritualísticas do espírito mau, para depois realizar as ações diabólicas em favor do feiticeiro. Para desenvolver tal ação, deve ser instruído e bem preparado por quem é especialista em *Tchatchacuna*, pois transporta as energias do mau para a figura de um boneco. Depois de o boneco receber todas essas cargas de energias, é enviado sob efeitos de rituais às pessoas escolhidas que se tornarão alvo e sofrerão as consequências (que, muitas vezes, são fatais).

É relevante enfatizar que existem várias maneiras de efetuar a feitura desses bonecos. Algumas delas cabem aqui ser ressaltadas, como: para arquitetar e fazer, o pajé procura uma bananeira para tirar o miolo, o qual se encontra na parte interna do centro do caule e serve para fazer o braço, perna e cabeça do boneco. Depois de pronto, adota a figura de uma criança (de dois, três ou quatro anos) ou uma moça, sempre com semblante de uma mulher. Após tomar forma, o pajé sopra e dá-lhe vida espiritual. Então, aprende a falar, chorar e passa a se integrar às coisas do mundo terreno, sempre sob o comando do pajé feiticeiro. Quando toma forma e vida espiritual, manda o boneco (cheio de cargas e energias do mau) para a pessoa que não simpatiza. Sobre esses efeitos e questões Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020) exprime:

> *Tchatchacuna é um espírito que carrega com ele o força do mau. Ele é fabricado pelo pajé feiticeiro. Esse aí, o pajé, tira daqui da boca e sai de lá igual um boneco pequenino. Quando o pajé quer maldiçoar uma pessoa, aí ele manda aquele boneco para aquele pessoa e faz ela se furar ou se enforcar, porque esse que chegou naquela pessoa foi espírito mau mesmo. Quando existe outro pajé que sabe fazer oração, aí ele faz, aí ele manda pegar, prender aquele espírito. Só assim não vai acontecer nada, porque outro pajé curandeiro vai conseguir livrar o pessoa. Mas quando não, o pior acontece mesmo, aí não tem jeito, né!* (informação verbal).

É muito comum ser enviado quando ocorre festa de moça nova ou qualquer outra festa realizada na comunidade. Esses momentos são propícios, pois o espírito de *Tchatchacuna* se infiltra, induz as pessoas a beberem, brigarem e até se matarem. As ações de brigas provocadas pelas pessoas sob o efeito de *Tchatchacuna* são explicadas pelo Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020) nos seguintes termos:

---

drogas, pela feitiçaria, pelo homossexualismo, inveja e por problemáticas de envolvimento familiar, social, religiosa e pessoal que tenham causa de efeito que desagrade, promova vergonha, perda de algo e outros.

> *O pessoa fica muito brabo, quebra panela, corta porta do casa de pai quando o pai dele não gosta do ele tá fazendo. Ele pega uma corda e vai embora. O espírito tá do lado dele, aí que não tem medo de nada. Quando chega debaixo de uma árvore, recebe a corda e coloca no galho do árvore e se enforca. Quando o pai procura, a vida já foi* (informação verbal).

Há um diferencial antes da atuação do *Tchatchacuna* para atrair as suas vítimas: ele produz um som associado ao choro. Galdino*/Pü'nagüreẽcü* (2020) exemplificou como *Tchatchacuna* é encomendado e enviado à maloca de cerimônias culturais durante as festividades e ritual de transição da puberdade:

> *No festa de moça nova aquele pajé aproveita pra mandar esse Tchatchacuna, por causa desse lá vai esse pessoal encrencar, brigar, mesmo, se furar e se matar entre eles, aí o dono do festa já ouve Tchatchacuna chorando na cumeeira da casa. É aquele choro de criança pequena. Pode contar que ele está pendurado aí no maloca de festa. Por isso aqui no Vendaval acontece muita briga e muito enforcamento* (informação verbal).

Identifica-se que o perverso ser *Tchatchacuna* – de função e nível espiritual – não se apresenta de uma forma única. Há mais estratégias para atingir um quantitativo maior de vítimas na sociedade Ticuna. Ele também ataca pessoas através de seus sonhos. Depois de todo o seu processo de atuação, a pessoa desperta do sono e, um tanto atordoada, pratica o tal ato do enforcamento. Vejamos outra narrativa que envolve *Tchatchacuna*, coletada e registrada no diário de campo dessa investigação:

> *Tchatchacuna é o espírito do suicídio que provoca enforcamento dos Ticuna. Um dia uma mulher estava sozinha na maloca, esperando o seu marido chegar da pescaria, já preparava lenhas e as grelhas para moquear os peixes. Passaram as horas e nada do marido chegar. Decidiu preparar e atar o mosquiteiro e dormir, afinal, já era tarde da noite. Agasalhou-se no mosquiteiro. Com algumas horas dentro do mosquiteiro, ouviu choro de criança por perto da maloca, ficou receosa. Como estava sem sono, saiu do mosquiteiro e foi tecer aturá e outra vez ouvia de novo o choro da criança, ela até imaginou que o choro viesse de outra maloca vizinha. Como o choro se tornava mais alto, sentiu medo e voltou para debaixo do mosqueteiro, ficou bem quieta e de repente adormeceu. Logo sonhou com uma menina com roupa branca, cabelos compridos, usava faca, cipó, espingarda e uma porção de veneno em um pequeno frasco pendurado na sua cintura. Era o Tchatchacuna na figura de uma mulher. Tchatchacuna ofereceu caiçuma numa cuia pequena para ela tomar, dizendo que era gostoso, mas ela não aceitou, alegando que havia jantado. De repente Tchatchacuna, na figura da mulher, ofereceu uma linha de tucum para que ela colocasse no seu pescoço. Foi aí que acordou toda atordoada, sentia uma força que fazia com que ela colocasse o fio de tucum no seu pescoço e se pendurasse e já era quase amanhecendo. Foi quando o seu marido chegou da pescaria e bateu com muita força na porta, que abriu. Ela já estava pendurada como o pescoço amarrado no fio de tucum. O marido que estava com o terçado nas mãos cortou o fio de tucum e salvou a sua vida, ele deu a água para beber, o seu corpo já estava frio e queixo dela já estava duro, o seu marido soprou nos seus ouvidos, no seu nariz e de repente ela abriu os seus olhos, mas ainda asfixiada. Foi chamado o pajé curandeiro para combater o espírito mau do Tchatchacuna. Realizou os procedimentos do ritual para afastar o*

> *mau espírito de dentro de suas vidas e disse ainda que aquele choro era um sinal do dito espírito mau, que estava vagueando pela noite em busca de vítima. E o pajé deu as suas orientações e pediu que tomasse cuidado, porque esta é a função do Tchatchacuna, de fazer as pessoas se matarem por enforcamento e que é típico dele induzi-las a fazerem isso durante os sonhos. Ele pode fazer isso e desvirtuar atitudes e comportamento das pessoas em família. Tchatchacuna é um espírito mau e assim age em diversos contextos nos suicídios por enforcamento entre os Ticuna* (Diário de Campo, 2020).

Outra prática provocada pelo malfeitor espiritual é apontada por Muratu/*Ümücü*:

> *Quando um pessoa derruba pau no mato que está com espírito encostado nele, o machado dele fica preso no pau e o pessoa não consegue arrancar fácil não e quando puxa com toda força, aquele machado preso pula do nada contra o corpo daquele pessoa e corta o pescoço ou outra parte do corpo. Mas pode se livrar. Quando esse machado prender, não puxar e tentar arrancar na força, é só bater com um pedaço de pau no machado que se desfaz na hora a força do espírito, aí não acontece mais nada* (MURATU, 2020, informação verbal).

De acordo com o pensamento Ticuna, à luz do enfoque cultural, o *Tchatchacuna* apresenta formas diversas de atuar no mundo terreno e conduz às armas que simbolizam a morte nas suas atuações, como fio de tucum, cordas, timbó, veneno faca, machado e outros objetos cortantes e asfixiantes. Percebe-se que, na maioria das vezes, as forças do mal intermediadas pelo *Tchatchacuna* são manipuladas por um feiticeiro, afetando a vida e levando ao ápice da morte. Ainda, essa força pode ser transportada a outros elementos que também podem causar danos à vida.

Na derrubada de árvore, por exemplo, cuidados devem ser tomados, porque o ser espiritual poderá entrar em ação ali. Para eles, é um momento favorável de acontecer acidentes fatais com as pessoas que estão praticando a derrubada. O espírito impossibilita a pessoa de escutar as toras de pau caírem, correndo o risco de ser esmagada sob o efeito das forças espirituais malignas. Além disso, segundo os Ticuna, quando uma pessoa sobe em árvore que tem muita fruta (como abiu, manga ou qualquer outra), algo abominável poderá acontecer se o espírito se apossar do corpo de quem irá subir. O ser provoca a queda da pessoa e a deixa sem chance de sobreviver, pois no tombo – que parece ser acidental – quebra o pescoço e, consequentemente, morre.

Além das citadas, existem outras ações e atuações de *Tchatchacuna*. Todas elas fazem com que o povo Ticuna tenha pânico do ser espiritual diabólico, sobretudo, porque pode ser enviado pelo pajé (por isso é muito temido). Quando se questionou sobre como as pessoas convivem com as ameaças do ser espiritual na comunidade indígena de Vendaval, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) expressou a sua opinião da seguinte maneira:

"*Digo verdade mesmo! Todo mundo aqui no Vendaval tem medo do Tchatchacuna, diz todo tempo: cuidado com Tchatchacuna, ele é um satanás, mesmo! Quando uma pessoa tá bêbado, o espírito se aproveita, sempre acontece aí de pessoa se enforcar*". Ele acrescentou:

> *No Vendaval já teve muito enforcamento por causa desse espírito mau perseguindo gente, tudo isso já aconteceu com família de gente aqui, né? Depois que já com contou a história com filha, com mulher e com marido. Disso que aconteceu aqui, parente me contou que ele já sentiu presença desse Tchatchacuna nele, sentia como uma criança carregando no pescoço dele. Muita gente já escutou choro de criança, pendurado lá no casa de festa.* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Muitas ações de seres ou divindades imortais estão contidas na memória cultural e se apresentam nas narrativas. Algumas delas estarão presentes na seção posterior, que segue a trilha das recordações Ticuna.

3.5 No rastro da memória Ticuna: polifonia e vozes da sabedoria

> "*Tudo acaba, mas aquilo que te conto através de minha memória, continua. O que é bom é bom! O melhor ainda não foi escrito, porque o melhor está dentro da minha cachola*" (Avó Iralina Ticuna, 2020).

Na cultura Ticuna há um repertório amplo de significativas histórias advindas das memórias culturais coletivas e sociais, transmitidas através da oralidade pelo grupo. São histórias fundamentadas nos saberes (considerados vivenciais) e princípios culturais (suas relações, funções e significados), tanto dos tempos sagrados quanto do tempo comum. Parte delas trazem estratégias de bravuras de guerreiros mediadores, civilizadores e outros que se constituíram do mundo *Magüta*. Há, também, outras narrativas que denotam e trazem os murmúrios, os ecos da floresta, dos rios, das montanhas, dos animais dos povos e de seres inanimados. Os enredos são interpretados e transmitidos pelos narradores natos Ticuna, que protagonizaram esse repertório; guardam e resguardam essas sabedorias, bem como disseminam na sociedade contemporânea.

Os enredos narrativos culturais, trazidos por intermédio deste escrito, advêm dos saberes e experiências que até então estavam guardados e mantidos nas memórias (onde entendem que estão bem protegidos) de homens e mulheres de procedência originária.

> A memória como função social é descrita como o vínculo com outra época, com a consciência de ter vivenciado tantos desafios e conquistas que traz para o idoso a alegria, satisfação e oportunidade de mostrar sua capacidade. Isto gera um sentimento de pertencimento, onde sua vida enche-se de valor a espera de ouvidos atentos às suas narrativas (SOARES, 2018, p. 51).

Na lembrança e na memória desse povo, estão as mais surpreendentes histórias de seu coletivo, de suas vivências, de suas conquistas, de suas resistências e de seus ancestrais. Na trilha deste estudo, houve a oportunidade de fazer várias escutas em diferentes lugares até chegar o momento de transcrevê-la. A complexidade dessas histórias é reconhecida, pois são narradas por pessoas experientes: os antigos, os sábios, chamadas por eles de velhice.

O termo "velhice" exprime grandes sabedorias ou saberes a quem já desenvolveu, ao longo de suas experiências, uma postura humana de como lidar com as coisas da natureza, da cultura, da vida e ainda domina de forma integral o idioma materno (exclusivo de seu povo). Tratar com essas pessoas requer paciência, saber ouvir e esperar. Eles não têm pressa e não gostam de ser interrompidos, repetem várias vezes; é na repetição que transmitem os saberes para fortalecer e garantir a educação tradicional. Não se detêm em controlar horas e minutos em suas contações de histórias ou numa conversa, porque o tempo é deles.

As narrativas pertencentes ao grupo de procedência originária desafiam os repertórios canônicos de tradição literária europeia, os quais foram perfilados a partir do olhar dos viajantes em suas trajetórias pelos rios da Amazônia. Surgiram muitas histórias narradas, como foi o caso das narrativas sobre as Amazonas[88], mulheres valentes e sempre prontas para o combate: certamente é uma invenção, um fato não bem observado ou delírio regido pelo imaginário social, mas é válido mencionar para enriquecer as discussões. Referente a isso, Gómez Platero (2011, p. 16) infere: "Frei Gaspar de Carvajal, escrivão da frota, relatou a aventura e as mulheres de cabelos compridos e dispostos em tranças dobradas no topo da cabeça foram chamadas de As Amazonas". A forma como se descreve a história das Amazonas denota a presença da força das índias guerreiras e heroínas, uma demonstração da presença feminina.

Essas narrativas se constituem como uma das mais surpreendentes, entretanto, equivocada para o leitor que se debruça sobre os contos que permeiam a literatura amazônica. As histórias sobre as Amazonas destacam como essas mulheres escolhiam seus parceiros para manter relações sexuais, na ótica do imaginário social dos navegadores, conforme mencionada por Pizarro (2012, p. 72): "São mulheres celibatárias que levam consigo os homens quando querem sexo, deixando que partam em seguida". Quando engravidam e a criança nascida é homem, matam o filho e o remetem ao pai, mas, se for mulher, será convertida em bela e valente guerreira.

[88] As Icamiabas são as protagonistas por ter dado origem, no século XVI, ao mito da presença das lendárias Amazonas na composta por mulheres típicas de uma sociedade matriarcal oriunda da região Norte do Brasil.

A autora Pizarro (2012) demonstra muito bem e exemplifica a maneira como os europeus tentavam inventar a Amazônia e, desse modo, dar sentido às culturas da "selva tropical", como são conhecidas, além de compartilhar formas de relação com o mundo das diversidades culturais, transpassando a vida dos povos. Muitas narrativas fantasiosas apareceram e fazem parte da literatura amazônica, como: o Lobisomem, Caipora, a Boiuna ou Cobra Grande, monstros das águas, Boitatá, o Boto e outras. Ademais, há diversas que são encontradas em várias línguas e em versões de diferentes grupos, não apenas indígenas, mas também caboclos, afrodescendentes e outros de determinados lugares (PIZARRO, 2012).

Nesse sentido, os europeus tentavam arquitetar a Amazônia no âmbito e destaque da ficção interpretativa, bem como da realidade conduzida e descrita a partir de estudos sobre as ocorrências históricas na ótica de imagens distorcidas que não se enquadram nem condizem com o ambiente Amazônico, o que recai a uma ficção invisível contida no imaginário dos europeus. "As potencialidades que os autores de ficção pensam existir na Amazônia ainda guardam o vigor dos tempos primeiros dos navegadores de águas turvas e cristalinas do Rio das Amazonas e de seus tributários no bordado de suas estradas líquidas" (GONDIM, 2007, p. 329).

A Amazônia é retratada sob as perspectivas de duplas visões: uma representada pelo imaginário social europeu e outra pelo contraste dessas com a realidade dos povos originários, que busca incessantemente desmitificar o discurso e a imagem expressa pelos europeus (re)contando o inverso da história (GONDIM, 2007). Os textos redigidos pelos europeus ganharam importância notável e o discurso escrito adquiriu modalidade científica e literária. "O discurso visa às coisas, aplica-se à realidade, exprime o mundo" (RICOEUR, 2008, p. 64). Muitos desses textos foram impulsionados pelas impressões e percepções desses europeus, os quais fizeram história e permaneceram, mas, atualmente, cabe que esses materiais sejam reflexionados e transportados pela cultura de quem faz a sua leitura.

É importante ressaltar que o espaço amazônico é constituído por inúmeras representações e configurações, o que revela grandes mistérios, causando encanto, fascínio, admiração e medo ao olhar da mitologia. Assim, é possível descrever de forma fantástica a crença do homem amazônida através de seus processos culturais já estabelecidos ao longo dos tempos. Na visão dos povos indígenas, o processo cultural é transmitido pela história interpretada, vivida, vivenciada e contida na memória. Nessas ocorrências há muito o que desvendar, como o cenário mítico amazônico. O povo Ticuna interpreta, narra e escreve as suas literaturas de textualidades e valor literário – indígena e amazônico – oriundo do cerne de uma cultura que se fortalece de forma simultânea a partir dos laços étnicos, culturais e identitários.

Com propósito de fortalecimento, buscou-se coletar entre os Ticuna de Vendaval as memórias vivas com as características próprias do povo, providas de fontes culturais de onde eles fazem parte como protagonistas. Isto é evidenciado nas palavras de Márcia Kambeba (2020, p. 20), que diz: "o rio que corre em mim é um rio de memórias". Quando Daniel Munduruku escreveu *Meu Avó Apolinário,* singrou e fez um mergulho no rio de sua memória cultural, ocorrido no chão de sua realidade indígena e na voz de experiência de seu avô: "resgatar a história de meu povo me dar mais entusiasmo e aceitação da condição que não pedi a Deus, mas recebi dele por algum motivo" (MUNDURUKU, 2009, p. 7).

Portanto, é em um rio simbólico como esse que se irá navegar, conduzido pelos narradores indígenas que fizeram questão de estar à caráter (como rege às tradições), ou seja, culturalmente adornados de seus figurinos culturais, traçados de grafismos e simbologias clânicas. O Ticuna Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) bem menciona: "o *meu cocar, o meu pintura clânica e o meu roupa cultural é meu escudo porque me deixa fortalecido pra contar o meu história e a história do meu povo*".

Fundamentado nessa frase, destaca-se a sabedoria indígena, fonte de experiência e de grandes aspirações da "velhice". A primeira a ser apresentada advém de experiência vivida e vivenciada por Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü*. Tudo começou com a necessidade de caçar para alimentar a família que morava em Barro Vermelho, dentro do igarapé *Tunetü,* nas proximidades de Vendaval. A história foi intitulada de "Caçada no *Eware* e o diálogo com o Sagrado" em consonância com o próprio interlocutor Ticuna. Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* e seus parceiros Ticuna se prepararam para uma exaustiva pescaria; pegaram seus apetrechos de caça e de pesca, as armas manuais, remos, linha de pesca, malhadeira, espingarda, terçado e outros. Entraram na canoa e começaram a navegar pelo sinuoso igarapé *Tunetü*, em direção às terras do *Eware*. Vejamos seu relato:

> *Para a caçada, a gente foi pelo igarapé Tunetü, a viagem demorada, né. Porque a gente tinha que chegar até Eware, lugar longe, difícil de chegar. A gente remou, remou o dia inteiro e na metade de viagem, começou a nossa caçada, aí matamo um caititu. Nessa altura, a gente já estava com fome e então fizemo parada e a gente assou o bicho pra comer, foi a nossa janta. Assim que terminou, embarcamo na canoa de novo, mas como já era noite ficamo foi ali mesmo, na beirada do igarapé. Se ajeitemo bem pra dormir na canoa. A viagem no outro dia ia começar bem cedo. Assim eu deitei num cantinho da canoa, fui logo dominado pelo cansaço, dormi pesado. Foi então que eu sonhei que estava chegando no porto do Eware e vi a gente ser recebido pelo dono do lugar, que foi logo perguntando:- Quem é você? Eu respondi pra ele: - sou o Ticuna Raimundo. Vim para caçar nesse terra. Aquele homem tinha aparência antiga, mas Ticuna. E ele disse pra mim - Eu sei quem você é, pode ficar! Tire desse terra o suficiente para alimentar a sua família. Eu senti que meu espírito estava fora do meu corpo e aquela conversa era muito real e assim que acordei, sentei no banco da canoa e fiquei pensando no que a velhice contava que o*

> *lugar é sagrado e realmente ali mora os ancestrais* (BITENCOURT, 2020, informação verbal).

Na vida do povo Ticuna há abordagens que se destacam entre as histórias vivenciadas e os saberes ancestrais que permeiam a vida, o cotidiano do Ticuna e do seu grupo social, no qual a transmissão muitas vezes é repassada em forma de: conselhos e ensinamentos por pessoas antigas ou discurso de permanência vivencial, difundido através da tradição oral. Conforme Bauman (1986, p. 3), esse aspecto se transforma numa "literatura como prática social". Tudo o que se ouviu, percebeu e vivenciou faz excursionar ao tempo que nos leva a transcender da ficção para reflexão, buscando nos envolver sob a perspectiva da pesquisa na busca de sentidos para o campo da ciência.

Sabe-se que as narrativas indígenas são estratégias discursivas da oralidade que estão presentes na contação de histórias e nos textos indígenas, o que motiva e pode promover a sensibilidade linguística e leitora de pessoa de diversos grupos em lugares distintos. Acerca da oralidade e transmissão de saberes, apresenta-se a contação da "história do fogo", repassada (em língua materna), gravada e traduzida por *Wipatükü*:

> *Antigamente, as crianças eram orientadas para não se comunicar e nem pensar em brincar com os espíritos que tinham voz na natureza. Era época dos encantados. Nesse tempo se vivia isolado, mas as crianças, jovens e velhos sabiam que era proibido mexer com qualquer elemento existente na natureza. As pessoas viviam em jejum, mas já sentiam necessidade de comer e com isso tinha que aprender fazer fogo. Até que uma criança, sem consentimento dos pais, desafiou fazer o fogo. Quando cortou o galho do pau que já estava seco e parecia morto, gritou, gritou da cortada, escorreu puro sangue. Era como gente, pois era época dos encantados. A criança tomou um susto com que viu. Entre acontecido mais orientação recebeu as crianças. O encantado tanto de manhã como de tarde, andava pelo mesmo caminho, por lá passavam também formigas, caba, lagartos, insetos e outros indo pra local verde. Todos vinham cantando e às vez gritando. Nesse tempo ninguém podia arremedar ou desejar alguma coisa. Tudo se transformava em pessoa. Dentro da oca, o povo ficava em silêncio e nem luz tinha. A partir daí que o ancião ficou pensando de como poderia ter fogo, porque quando cortava a natureza ela grita como ser humano e não podia fazer nada. Mas entre as crianças estava um rapaz mais esperto, curioso. Esse rapaz disse pra quem tava na oca - Agora é eu que vou pra esse encantado. Mas velho impediu essa loucura do garoto. É daí o velho se preparou e se escondeu atrás de uma madeira próximo a passagem dos encantados para derrubar e matar o espírito do fogo que veio gritando pelo caminho indo ao local verde. O encantado mais perigoso andava sempre na frente e do fogo vinha gritando atrás de todo mundo. Esse encantado tinha cocar de pena de arara, mas por dentro era só fogo. O encantado de fogo gritava assim: - üüne,üüne ngúúúú.....!!!!!! Mas a pessoa tinha que saber identificar qual era o voz do encantado do fogo, não podia errar, mas dava pra confundi porque zoava muitas vozes diferentes, como a do tipo da velhice que também gritava assim:-ya ya ya ya. Se alguém gritasse para o encantado Ya logo ia murchar. O velho se preparou na passagem do caminho para derrubar o encantado do fogo que vinha gritando üüne üüne, nguuuuuu. Quando gritava, dele saia um montão de lenha pronta já com fogo aceso. Nesse caminho também tinha encantado de toda cor: azul, preto, amarelo, vermelho e verde. O caminho que toda gente e encantado andava ia pra Taiwegüne local sagrado. O encantado que era de cor verde se pintava,*

> *era antigo Magüta esse não se envelhecia e se encantava no Taiwegüne e já fica imortal pra toda vida* (tradução de ATOS VASQUES, 2021).

Quando uma história está sendo transmitida oralmente pelos Ticuna, o narrador fica motivado, fixa o olhar, gesticula, se movimenta e revive com entusiasmo os acontecimentos. Valter Benjamin (1985, p. 220) teoriza que "a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos [...] que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito".

Com as narrativas míticas e outros saberes culturais, que ajudam a constituir a cultura, os Ticuna aprendem, manifestam e interpretam o mundo. Essas interpretações acontecem porque provêm do cunho histórico para o vivencial. Os próprios Ticuna, normalmente, não demonstram apreensão em registrá-las, porém, há uma enorme preocupação em protegê-las a fim de serem resguardadas para a sua permanência. O interesse em fazer esse registro está nos mais jovens, principalmente, aqueles que tiveram contato mais intenso com o pai, convivência com os avós e bisavós e, na contemporaneidade, estão em processo de formação a nível de graduação (*latu* ou *strictu*) ou que já têm livros sobre mitologia tradicional de autoria própria publicados ou compartilhados.

Para eles, a herança ancestral deve permanecer, como também resistir para continuar a existir entre as gerações que, muitas vezes, passam por outras interpretações filosóficas do indivíduo moderno. Anervina Souza (2009, p. 28) descreve que:

> O homem moderno, a mitologia encontra-se oculta em seu inconsciente ou é vista de forma camuflada nas distrações atuais: Nos livros, o cinema que vive recriando a forma míticas (o herói e o monstro, a donzela, as paisagens, o céu e o inferno e etc). Estes são os meios do homem moderno, imaginar, procurar explicações que simplifiquem a dura realidade da vida atual.

Há uma riqueza cultural que pode ser explorada nos textos indígenas, conforme se pode averiguar na passagem da história de "*Mitchicanatü*, pai ou dono da doença". Ela foi transmitida em Vendaval e registrada no diário de campo deste estudo.

> *No tempo antigo, tinha um Ticuna que morava com a família na aldeia fazendo roça, plantando assim tipos de plantas e uma das suas filhas foi lá no porto para tratar ou limpar os peixes. Bem ocupada com seu trabalho, mas logo percebeu que no meio do rio havia vários homens dentro de canoa, remando na direção da margem do rio onde ela estava. Com medo, ela correu para avisar a família. Logo foi todo mundo se esconder na mata e lá bem de longe ficou só observando aqueles homens. Com aparência grosseira (rústica), todo aquele vestido com roupa longa e preta, de chapéu grande na cabeça e uma sacola nas mãos. Com olhos avermelhados e os rostos cheio feridas e muitas moscas ao redor. Aquele lá era o pai ou dono das doenças. De repente abria a sacola e soltava as doenças no meio do vento. Daí para frente as pessoas do lugar e do mundo começaram a adoecer de sarampo, varíola,*

> *tuberculose, dengue, febre amarela, úlcera e outras enfermidades. Quando as pessoas adoecem é porque o pai ou dono está agindo por intermédio do vento, distribuindoas as doenças entre as pessoas* (Diário de Campo, 2020).

A integração do Ticuna no mundo é demonstrada a partir de suas histórias sagradas oriundas das reflexões e interpretações. Essas narrativas são imortalizadas no pensamento de cada ser Ticuna. Eles se integram e passam a explicar sua existência a partir de uma linguagem simbólica mitológica agregada aos vínculos indissociáveis com a sua vida cotidiana. Nos escritos, busca-se a base para a valorização das memórias vivas, repassadas por meio dos discursos sob a perspectiva da oralidade desses indígenas para o contexto literário amazônico.

As memórias são desveladas pelos sujeitos sociais de Vendaval com esmero e seriedade. Assim aconteceu na transmissão da narrativa que envolve o personagem Beru, em seu desfecho cosmológico, transmitido (na língua materna), gravado e traduzido pelo Ticuna Muratu/*Ümücü*:

> *Beru vivia entre o povo Magüta e tinha costume de pegar criança. Todos os dias sumia uma criança e quando já, sumia três. O velho da casa ia procurar no mesmo lá onde se perdia. Sempre acontecia debaixo do pé de mocabu. Aí o velho se ia, quando chegava lá também foi pego por Beru. E Beru levou pra casa dele e o matou e comeu o velho. Mas quando Beru comeu o velho Ticuna, teve diarreia, porque o velho era feiticeiro. Foi atrás de criança que achava na casa ia falando, mas criança já desconfiava que Beru que comia. Esse Beru era cabeludo, que tampava seu rosto com cabelo cumprido. Depois pessoa deu ordem cortar os cabelos de Beru. No mesma criança se preparou com dente de piranha. Ele se sentou numa tora de madeira e a outra criança começou cortar malmente o cabelo. Aproveitou pra arranhar com o dente de piranha em forma de pente todo corpo de Beru até sangrar. Em vez quando o Beru pedia que já estava bom o corte. A resposta que ouvia: - Ainda não vovô, falta um pouco. Enquanto a cortador enrolava com conversa, outra cavava um buraco grande e fundo, depois encheu todinho de breu quente. Beru nem olhava pro rosto de quem estava cortando seu cabelo. Outra vez ele pediu se já estava pronto cabelo e menino disse - sim, vovô. E no mesmo momento empurrou Beru com toda força pra dentro do buraco, que já tava cheinho de breu quente, pensando dar fim no comedor de pessoa. Mas esse não morreu. Com o forte empurrão passou pro outro mundo abaixo e lá continuou e ainda ficou dizendo de lá mesmo: - Ngucu, Ngucu* (tradução de MURATU).

No campo das sabedorias, elas são buscadas nas lembranças do povo em questão e transmitidas pelos velhos dotados de experiências, os quais buscavam a todo o momento fazer uma releitura do passado com base no tempo sagrado ou tempo *Magüta*. Assim sendo, transmitem, ensinam, educam e aconselham os mais jovens no tempo Ticuna, na perspectiva de fortalecer os laços familiares e espirituais e, desse modo, garantir a vivacidade e a permanência neste universo.

Em diversos enredos aparecem as epifanias do enigma, muitos aparecem nos saberes de fontes ancestrais que faz emergir um caráter polifônico, trazendo à tona e aflorando as interpretações à luz da crença, oriunda da cultura e de acordo com a tradição. Entende-se que

tais narrativas, ocorridas em vários tempos históricos, são ocasionadas por um conjunto de representações e um sistema de significados que constituem a vida social, espiritual, cultural e política do povo Ticuna. Formular um diálogo sobre as narrativas originárias de um povo que constrói o seu processo histórico literário a partir de heranças ancestrais nos permite exemplificar a presença de estratégia versada em outras culturas originárias da tradição oral no texto *O Sumiço da Noite*, escrito pelo ativista indígena Daniel Munduruku (2006, p. 5):

> Há muito tempo, dia a noite não caía no coração da floresta. Homens, mulheres, animais, todos estavam agitados, pois faltava a calma da escuridão para eles poderem dormir. O Sol ardia o tempo todo. Ninguém tinha ânimo para fazer nada. Nem mesmo os moradores da aldeia estavam sendo feitos, e o cansaço tomava conta de todos.

Verifica-se, através do escrito de autoria indígena, alusão ao cosmo, à floresta e as suas relações com os seres humanos da terra. Sentido e significado nos fazem reportar, novamente, ao povo tradicional Ticuna para mencionar as epifanias sob a ótica da cosmologia e seus mitos do passado e do presente, que se manifesta através de enredos de permanência viva e sob o prisma cultural, para melhor compreensão. Na história da saúva entre os Ticuna, o elo memorialístico é enfatizado pelo ancião Raimundo de Vendaval, na área de convivência da escola Centro Ticuna Pedro Inácio Pinheiro, e traduzido do idioma nativo por *Wipatükü*. A narração é assim apresentada:

> *No tempo do sagrado tinha quatro irmãos que um desse tinha vontade de visitar a saúva que estava fazendo o festa. De longe ouvia som de tamborim, o que atraiu ainda mais esse irmão. Aí todos juntos foram rumo a floresta até alcançar o local. Quando chegaram lá, eles enxergaro logo todos dançando e embriagados e entre o grupo se encontrava uma anciã da saúva, era quem distribuía bebida aos participantes daquele festa. O nome dela era Ngugu, a rainha da saúva. Mas antes, o mais velhos dos irmãos já orientava que não podia tomar a bebida servida na festa porque era proibida e, mas o irmão mais novo não acreditou na conversa do irmão mais velho, que era o encantado do grupo. Todo aquele rapaz tinha pote pequeno amarrado na costa e quando vinha aquele anciã do festa dar bebida jogava dentro do pote. Irmão mais novo recebeu a bebida de Ngugu, na sua visão era chicha de milho. Nem pensou muito, foi logo bebendo tudo. E mais horas depois os irmãos vinheram pra sua casa e, quando chegou, cada qual foi abrir seu potes e de dentro só saia saúva. Aquele irmão que tinha engolido a bebida oferecida pra ele tentou vomitar, só saiu sangue e logo morreu, porque saúva viva lhe tinha cortado todo o estômago. Sendo que do pote de outros irmãos surgiu grande quantidade de saúva e foi se espalhando* (tradução de *WIPATÜKÜ, 2021*).

Quando os Ticuna falavam de forma panorâmica sobre as suas histórias e suas particularidades perceptíveis sobre as coisas, ouvia-se atentamente e aquelas vozes soavam de forma polifônica, mas em idioma materno. Naquele contexto, desencadeavam diversas interpretações a partir de seus gestos e tom da voz, que chegava a despertar o imaginário e, ao

mesmo tempo, conduzir ao campo literário pelo qual fazia vislumbrar o nosso encantamento pelo estilo vivencial característico de um povo guerreiro, que honra seu patrimônio cultural e histórico. Esse é permeado de crenças e simbolismos baseados na religiosidade sob a perspectiva da cultura, pela qual se atreve a caracterizar como religião mítica típica do povo Ticuna, dotada de muito sincretismo (o que mantém a chama cultural viva).

Entende-se que as narrativas do coletivo originário são formadas por um conjunto de representações e um sistema de significados que constituem a vida social, espiritual, cultural e até política. Tais histórias se sustentaram, resistiram ao tempo e perpetuaram, garantindo que os saberes acumulados fossem conservados na memória para que as gerações futuras pudessem ter acesso a eles. Esses saberes profundos são de valores fundamentais para a existência de um povo, pois nortearam a vida de seus antepassados e buscam situar a vida na sociedade e no mundo Ticuna. O mundo desse coletivo exprime muitas compreensões que cabem ser decifradas. "Nestas construções, as histórias, os temores e as expectativas das comunidades vão se juntando num imaginário que incorpora as vidas individuais ao destino do povo" (PIZARRO, 2012, p. 194).

Entre uma transmissão e outra, aproveitou-se a oportunidade e referenciou-se o mundo Ticuna a partir da interlocução, no desenvolvimento dos trabalhos, com Wipatükü para melhor entendimento de como o ser indígena se compreende dentro dele. Ele entendeu o tal aspecto à sua forma, dando ênfase ao lugar de onde o Ticuna se estabelece como ser social, ou seja, o mundo originário que se constitui desde a sua existência. A partir de sua perspectiva, ele destacou o seguinte: "*depois que o Ticuna rompe o mundo dele, perde a visão geograficamente e não consegue ultrapassar*" (VASQUES, 2020, informação verbal).

Essa afirmação se refere ao fato de que, quando o Ticuna sai do mundo originário (onde construiu a sua identidade étnica) para vivenciar a sociedade do não indígena, ele obtém outros conhecimentos, conceitos e visões. Mesmo assim, não consegue se sentir, de fato, parte dessa sociedade. Ao retornar para o seu espaço e vivenciar a identidade grupal, passa a se sentir estranho. Muitas vezes começa a negar aquilo que rege a cultura e que a maioria valoriza. Atos/*Wipatükü* assegura:

> *Quando o Ticuna sai do seu mundo nativo e vai pro mundo do branco, começa a absorver outra cultura da sociedade envolvente, mas não consegue de fato se sentir parte dela, aí volta para o mundo nativo e passa vivenciar a identidade grupal, também já se sente estranho e passa a não mais valorizar as coisas da cultura como os outros, aí começa a ter restrição e até a negar. Aí que não consegue ultrapassar uma barreira impostas pelo mundo do branco e nem se firmar mais naquilo que é da sua cultura, aí fica deslocado* (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

Nota-se que o Ticuna não consegue se sentir confortável e realizado fora de seu mundo originário, porque não é capaz de se reconhecer como membro de outro grupo nem consegue absorver a outra cultura na sua integralidade. Ainda, isto causa a interferência e deixa confusa a sua identidade étnica dentro do seu grupo social, onde as pessoas se fortalecem e buscam o sentido de existir. O capítulo a seguir irá discorrer sobre a comunidade indígena de Vendaval e suas particularidades, desde o surgimento até o contexto atual, ponderando a trajetória de desenvolvimento versada nas lutas, perdas e resistências.

4. CAPÍTULO IV - COMUNIDADE DE VENDAVAL: TERRA INDÍGENA DO *EWARE* II

Figura 46 - Comunidade de Vendaval e o rio Solimões



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

O quarto capítulo versa sobre o local da pesquisa, Vendaval, situada na terra indígena do *Eware* II, constituída à margem do Alto Rio Solimões, na região da fronteira brasileira. A trajetória histórica aborda: o povoamento da comunidade; a vida comunitária, econômica, política e social; as proibições referentes aos propósitos religiosos originários; meios de sobrevivência; trabalhos forçados; maus tratos dos patrões; atenuação dos saberes culturais e tradicionais; e a força tarefa e resistência do coletivo (são providas de autoridades a partir de suas lideranças e cacicados).

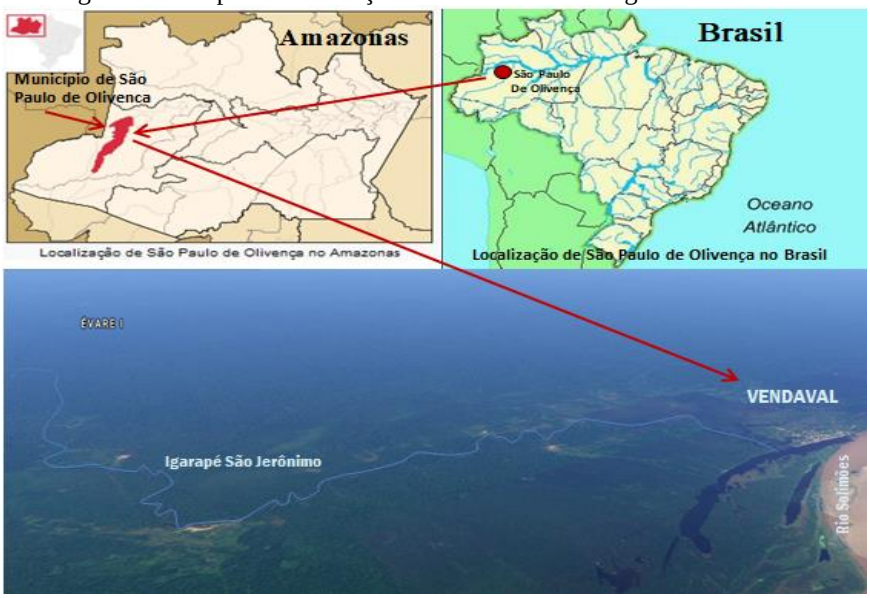
Todos vivem de forma simples e lutam em prol de melhoria, visando a coletividade para o grupo social, o que é ainda é muito presente nessa comunidade aldeada. Os avanços nos setores sociais e o protagonismo do povo são frutos de suas lutas sociais frente aos seus processos culturais identitários e territoriais, assim como na saúde, educação, política e outras. Os legados são vistos atualmente em vários departamentos indígenas dessa localidade.

O *Eware* será apresentado e terá destaque por se tratar da Terra imemorial de cunho sagrado, considerado pelo Ticuna – de acordo com a cosmovisão e crença cultural – como lugar de referência onde os *Magüta* foram pescados, depois consagrados e permanecem como deuses da imortalidade. Há grandes epifanias dos mistérios relacionadas à proteção, acolhimento e crenças do povo no que diz respeito ao local que os Ticuna utilizam para fazer seus ritos aos deuses, às divindades encantadas e aos espírítos que protegem as águas, a extensão das terras e a floresta.

4.1 Comunidade Indígena Ticuna de Vendaval: trajetória, histórias e contextos

A comunidade de Vendaval (figura 47) fica à margem direita do rio Solimões, a cerca de 1055 quilômetros em linha reta de Manaus, a capital amazonense. O aldeamento pertence ao município de São Paulo de Olivença, Amazonas. Situada na adjacência do igarapé pertencente ao território tradicional dos Ticuna, próximo ao local concebido pelo grupo como a terra dos seus heróis míticos, o *Eware*.

Figura 47 - Mapa de localização da Comunidade Indígena de Vendaval



Fonte: *Google Earth*, 2020 (adaptado pela autora).

A escolha do nome Vendaval foi, primeiramente, motivada por um forte temporal, que aconteceu no local no ano de 1935, o qual derrubou muitas plantações, arrancou as coberturas das casas (outras foram destruídas pela ventania) e tombou árvores nativas centenárias. Depois, esse fenômeno passou a acontecer com frequência, o que, posteriormente, influenciou a escolha do nome da comunidade. Assim sendo, a propriedade São Sebastião deu origem a Comunidade Indígena de Vendaval.

Pelo termo do vocábulo, Vendaval significa vento forte advindo das curvas do rio mediante ao impacto e fúria do fenômeno da natureza. Retorce as árvores que ficam próximas ao rio, ao igarapé e outros ambientes, por isso que, em Vendaval, a ventania é constante. Culturalmente, sob a perspectiva da cosmologia e seus mitos, essa força – resistência – foi herdada de fortes guerreiros da imortalidade, que vivem próximos, protegem e cuidam das terras de Vendaval e seus igarapés.

As margens do rio Solimões são constituídas por vários aldeamentos que se encontram nas áreas ribeirinhas. Algumas dessas áreas vêm sofrendo com os fenômenos de terras caídas, modificando o ambiente natural dessa região. Esse tipo de fenômeno ocasionou o desbarrancamento das margens do rio Solimões e a formação de praias e ilhas, alterando a posição geográfica da comunidade indígena de Vendaval.

No passado, esse lugar estava situado na margem esquerda do Solimões, mais acima da entrada do lago Curanã (atualmente comunidade pertencente à Tabatinga), na cabeceira, e da entrada do Igarapé São Jerônimo, logo abaixo da gleba chamada Santa Cruz, onde ficava o antigo barracão da empresa seringalista (que tinha o domínio desses espaços e das pessoas que se fixavam nas adjacências e dentro dos igarapés). Mais tarde, com a erosão, o lago passou a desembocar diretamente no rio Solimões, surgindo uma ilha de grande extensão em frente à Vendaval; chamou-se de Boa Vista ao Paranã. Recentemente, a acumulação de terras praticamente fechou uma das entradas do Paranã da Boa Vista, sendo hoje a área chamada de Lago Vendaval, por meio da qual se tem acesso ao Igarapé São Jerônimo e ao aldeamento de Vendaval, ambos ficando protegidos, assim, do trânsito normal de navios no Solimões (OLIVEIRA, 2015).

No final do século XIX e meados do século XX, o tradicional povo Ticuna do Alto Rio Solimões foi marcado por inúmeras ocorrências. Os indígenas já viviam nas terras e na região, mas essas propriedades nos confins amazônicos eram um atrativo para os aventureiros que se constituíam de direito. Eram comerciantes ambiciosos e visionários oriundos da região do Ceará, que chegavam e assumiam as terras, tornando-se donos. Ainda, adquiriam licença com direito de exploração. Com o tempo de permanência às custas de trabalho exploratório e opressor, tornavam-se influentes na região do Alto Solimões.

Historicamente, no lugar chamado São Sebastião, no ano de 1929 – muito antes da constituição da denominação de Vendaval – as terras passaram a pertencer ao senhor Abrãao de Souza Mafra, o qual fundou e atribui-lhe a denominação. O nome São Sebastião ainda é visto em alguns locais como forma de homenagem à propriedade que deu origem à comunidade. São Sebastião era propriedade particular desde o surgimento. No local, além do proprietário e familiares, vivia uma família indígena da etnia Ticuna, apadrinhada pelo patrão; era a do senhor Manoel Mariano, que trabalhava naquelas terras. Abrãao de Souza Mafra, como proprietário, era o possuidor de fazenda, tinha casa com estilo e muitos bens; fez fortuna no local. Liderou suas terras e propriedades em São Sebastião até o ano de 1934.

Para manter a tradição familiar no local, em 1934, Abraão de Souza Mafra repassou ao seu primo, Quirino Mafra, suas terras para que ele tomasse posse, assim como de todos os bens

adquiridos e construídos naquele espaço. Como já estava idoso, os negócios da família tinham que continuar e evoluir. Ao receber a propriedade, Quirino Mafra tornou-se o dono das terras, incluindo os rios, lagos, igarapés, barco, fazenda, casa grande/barracão e outros. Chegou em São Sebastião para fixar moradia e administrar as terras e o patrimônio. Quirino começou intensivamente os trabalhos na propriedade recebida no ano de 1935. Passou a ocupar o lugar juntamente com seus parentes (a cônjuge Bete Alves Mafra e o filho, Benedito Mafra) e as demais famílias não indígenas, que se constituíram no contorno do barracão e prestavam serviços ao proprietário.

Anterior a esse período, durante a sua integração, já tinha certeza que aquelas terras eram prósperas e, quando iniciou com a sua administração, as estratégias de trabalhos já estavam definidas para enriquecer e adquirir poderes à custa do povo Ticuna. As terras de São Sebastião eram produtivas, porque, além da extração da borracha, o trabalho era baseado na agricultura e na agropecuária. Eram tantas formas de produção que, quem tinha ganância por poder, logo demonstraria a empolgação e atitude desumana, a exemplo de Quirino Mafra.

No local havia uma extensa fazenda, com muitas cabeças de gado. Na agricultura havia o plantio de cana-de-açúcar, arroz, milho, mandioca, banana, macaxeira, batata doce, abacaxi, cará, feijão e outros produtos. Com a cana-de-açúcar, ele produzia rapadura, mel e cachaça. Toda a produção era em grande quantidade, bem como o retorno financeiro. Com o resultado do trabalho, Quirino adquiriu dinheiro, poder e muita influência na época, pois ganhou visibilidade comercial. Quem passou a ser o responsável por essa significativa produção, desenvolvendo todos os trabalhos e cuidando da propriedade (e de tudo que nela tinha) foram os Ticuna.

Nesse período, a convivência comunitária e ajuda mútua entre os Ticuna da localidade eram bem acentuadas e os rituais eram praticados com fervor. A culinária era de base tradicional, como: o moqueado, a mojica e a pupeca de rã, peixe, aves ou larvas[89]. Como complemento havia frutas, legumes, raízes e as bebidas tradicionais. Os artesanatos[90] eram produzidos em grande quantidade, pois havia interesse de pessoas que vinham de fora. Muitas peças que foram produzidas apenas naquela época, como as vestimentas Ticuna, eram feitas à

[89] Refere-se ao mururu, que é uma broca ou larva que se encontra nas buchas apodrecidas dos buritizeiros. Normalmente os Ticuna cortam o buritizeiro, deixam na mata por uns dias (ou meses) e depois vão retirar as brocas, que servem como base alimentar. A pupeca é preparada para comerem no dia a dia em Vendaval.

[90] Feitos de fibra de tucum, de arumã, de penas de arara mutum, maguari, gavião, japó, papagaio e outros. Os artefatos eram produzidos de diversas maneiras. Eram feitas esculturas em madeira, muirapiranga, semente de tento, incluindo miniaturas de animais (como peixes e aves). Confeccionavam máscaras de casca de tururis branco, roxo, vermelho e enfeitadas com casca e objetos diversos, como zarabatana, tala de inajá, remo, canoa etc.

base de entrecascas de árvore de tururi (da floresta próximo ao local ou dentro dos igarapés). Eles preparavam tintas naturais a partir de várias plantas da floresta e, assim, faziam a pintura nesses tururis, tingiam as fibras de tucum, as tiras de arumã e outras peças. Eram trabalhos tradicionais realizados pelas mulheres e homens, os artesãos de São Sebastião/Vendaval.

Os serviços prestados ao patrão eram diversos: plantavam roçados, colhiam, produziam a farinha, tiravam madeira, cortavam e extraíam o látex das seringueiras e caçavam para o patrão. Além disso, eram submetidos a outros tipos de trabalhos forçados, com pouco retorno, pois o patrão comprava a preço insignificante ou os produtos eram trocados por outros de baixa valia. Quanto à produção agrícola, as famílias Ticuna eram impedidas de vender ou comprar de outros regatões, marreteiros, comerciantes de Santa Rita do Weil e dos patrões de Laureaninho, na boca do Cajari I, e Ribeiro.

O patrão monopolizava os produtos retirados das terras. Os Ticuna, na busca pela venda desses produtos aos patrões que pagavam um preço mais elevado e aquisição de objetos que não eram disponibilizados no barracão de Quirino Mafra – mesmo sabendo que eram proibidos de fazerem a transação comercial fora do barracão do patrão –, realizavam tentativas e passavam no período da noite. Entretanto, eram punidos severamente ao serem pegos pelo senhor Quirino Mafra. Muitas vezes chegavam a ser castigados só pelo fato de serem suspeitos de vender os produtos aos outros comerciantes. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020) relembra muito bem esse fato e relata:

> *O patrão comprava baratinho coisa de Ticuna, mas quando ia vender o produto pra outro que pagava melhor, aí, quando o patrão descobria, aí castigava, mesmo, mas as vezes nem era verdade, até o próprio Ticuna fuxicava pro patrão, mesmo. De nenhum jeito escapava daquele castigo. Ah! Como Ticuna sofreu nesse tempo* (informação verbal).

As ações dos donos dos seringais estiveram orientadas a transformar costumes e práticas dos indígenas que dominavam ou ameaçavam minar o ganho da empresa, disciplinando-os num ritmo de trabalho julgado adequado para eles e numa modalidade de transação comercial que resultasse proveitosa à empresa, porque os índios Ticuna trabalhavam, mas o retorno de sua produção era um fracasso (PALADINO, 2010).

Nas severas punições atribuídas aos Ticuna, distintos tipos de castigos eram aplicados, como relembra Galdino/*Pü'nagüreĩcü,* que presenciou parte desses momentos. Ele afirmou: "*aqui mesmo no Vendaval, patrão mandava fazer pente de ferro pra castigar Ticuna. Era passado com força no costa do Ticuna, chega saía sangue e mais logo mandava passar salmoura de sal, isso era pra Ticuna não fazer mais, né?*" (COÊLHO, 2020, informação

verbal). Outros castigos eram aplicados: atos de humilhação, seguidos de surra com a bainha de terçado; cortar ou raspar a cabeça dos Ticuna e pintar com piche[91], seção de chicotada. As sanções eram dadas para servir de exemplo para aqueles que se mostrassem resistentes ao sistema do seringal e desobedecessem às expressas ordens impostas pelo patrão.

Todos os castigos possíveis eram praticados pelo ambicioso e poderoso patrão, o qual fazia ameaças de morte, destruição das roças e expulsão das famílias do local. Isso era feito para garantir a obediência, a exemplo de mandar fazer buraco grande na terra e deixar as pessoas de dois a três dias. Ninguém se atrevia a questionar nada, porque, se fizesse isto, também era castigado com muito rigor pelo patrão. Essas crueldades, alicerçadas nas punições, eram por ganância do patrão, que almejava a todo custo obter lucros sobre o sofrimento alheio.

Pedro Inácio Pinheiro[92] presenciou muitas dessas penalidades, porque foi criado pelo patrão, que também era seu padrinho. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) afirmou: "*Pedro Inácio via o sofrimento do Ticuna porque vivia junto com o patrão, se criou com ele mesmo*". Na aplicação dos castigos aos Ticuna, via-se obrigado a participar por medo de represália por parte do patrão. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* relatou um caso envolvendo a si, seu parente e Pedro Inácio: "*uma vez Pedro Inácio me disse: - Birota mandou surrar nesse teu parente aí e senão gostar ou se meter tu vai panhar também*!" (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Quirino Mafra fazia as piores atrocidades com os Ticuna, mas também havia Ticuna que trabalhava para ele e que o ajudava a castigar os parentes, pois eram obrigados a proceder assim, como ressalta o senhor Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal): "*o Cícero Romaína Tananta Ticuna, que se criou junto com Pedro Inácio aqui no Vendaval, batia no Ticuna mandado do patrão. Taí, tá velho hoje. É meu compadre, mas dava peia no Ticuna mesmo. Acho que era obrigado fazer isso, né?*".

Os castigos eram aplicados ao Ticuna pelo patrão seringalista de várias formas e graus, como mandar amarrar ou acorrentar os pés e as mãos do Ticuna e, depois, colocar no tronco da árvore e deixar debaixo do sol quente. Muitos não suportavam os maus tratos e vinham a falecer. Os tais patrões eram insensíveis; faziam os indígenas trabalharem sob pressão e dominação na extração da seringa, na roça, na agricultura, na agropecuária e na propriedade. Entre poder, ganância e sofrimento, as transações comerciais e os trabalhos nos seringais iam acontecendo e o patrão enriquecendo, aumentando seu patrimônio. Muitas vidas foram sacrificadas na comunidade de Vendaval na trajetória desse processo social e histórico.

[91] É espécie de grude preto, feito de breu de calafetagem de canoa.
[92] Grande líder, lutava em defesa do povo Ticuna. Tornou-se porta-voz do povo Ticuna do Alto Solimões.

No local, a empresa seringalista estabeleceu seu barracão na cabeceira (ou entrada) do Igarapé São Jerônimo. Surtiu com produtos de várias espécies para venda com atrativos, para que os Ticuna fizessem troca com os produtos do mato, como: seringa, tucum (fibra), couros de animais, breu, batata e farinha. Cada chefe de família que trabalhava, abria crédito de contas no barracão, controlado por uma caderneta. Eram anotadas e controladas as suas produções no retorno do trabalho, bem como as mercadorias que eles pegavam no armazém do barracão. Em meio à troca dos produtos, se as dívidas ultrapassassem os limites, os objetos de trabalho e outros pertences eram tomados à força. O risco maior era quando o saldo era favorável aos Ticuna, pois, além dos itens tomados, eram obrigados a fugir. Se questionassem algo, eram mortos.

A comercialização entre patrão e empregados era desigual. Além de serem controlados e enganados, ainda eram submetidos a uma carga exaustiva de trabalho. Dessa forma aconteciam as negociações com os tais patrões. Bueno (2014, p. 22) diz que "da última década do século XIX até o início dos anos 1940, os 'patrões' exerceram domínio no Alto Solimões, tanto sobre a população indígena quanto sobre a não-indígena".

Em meio ao contexto conflituoso e aos atos de dominação, no mês de junho de 1972 chegava à propriedade São Sebastião, o missionário José Francisco da Cruz, procedente nesse momento do Peru, mas com passagem por vários outros lugares do rio Solimões. Vinha evangelizando os cristãos, pregando a palavra de fé ao povo e profetizando o fim do mundo nas áreas ribeirinhas do Alto Solimões. Chegando ao local, juntou-se ao senhor Benedito Mafra e fundaram a Irmandade da Santa Cruz. No mesmo ano, o patrão assumiu o cargo de grau superior em nível de autoridade da irmandade: o de diretor da igreja Cruzada. "Este e outros cargos existentes no que era o Diretório de cada "Irmandade" foram ocupados pelos antigos patrões seringalistas" (OLIVEIRA FILHO, 1977, p. 71). Com essa autoridade na irmandade, impôs mais regras ao povo Ticuna, agora, também, de cunho eclesiástico.

No dia 22 de junho de 1972, o povo Ticuna começou a povoar as terras de São Sebastião por motivo profético, pois só se salvariam aqueles que morassem próximo a uma congregação da Santa Cruz. A notícia deixou os Ticuna em alerta. O motivo religioso e a convocatória feita pelo patrão fizeram com que os Ticuna do Igarapé Preto, do Igarapé São Jerônimo e outros lugares aceitassem ser transferidos para São Sebastião pelo Benedito Mafra, conhecido popularmente por "Birota". Desse modo seriam inseridos na irmandade da Santa Cruz. Ao serem transferidos do igarapé e de seus lugares de morada, as suas malocas clânicas eram dissolvidas e passavam a vivenciar outro estilo e modo vida.

Com a chegada das famílias nucleares ao local, Quirino e Benedito Mafra começaram a doar lotes de terra, contendo trinta metros de largura com quarenta metros de fundos. Isto para que os Ticuna trabalhassem em razão de seu benefício e, paralelamente, seguissem os preceitos religiosos cristãos. Esses motivos deram origem ao aldeamento de Vendaval.

A partir da comunidade[93] constituída, o patrão convocava os Ticuna para fazer grandes roçados comunitários para produção da farinha. Eles se ajudavam através da prática coletiva dos ajuris (*waiyuri*). Na época da colheita, intimavam as mesmas pessoas para colherem o plantio e, depois, entregavam toda a produção no barracão de Quirino Mafra.

A cachaça era um dos produtos mais consumidos. As causas são explicadas por Galdino/*Pü'nagüreʔcü* (2020, informação verbal): "*no tempo de patrão, Ticuna bebia muita cachaça pra aguentar trabalhar duro no roçado, na fazenda e no seringal. Tudo pra patrão Birota*". A bebida alcoólica servia para os trabalhadores Ticuna como um energético, para dar-lhes disposição e agilidade no desenvolvimento dos trabalhos, pois tinham que produzir em grande escala para abastecer o barracão de produto de subsistência para atender as classes madeireiras e os mercados da região.

Com a comunidade estruturada, mais pessoas de vários lugares das áreas ribeirinhas do Solimões eram atraídas para Vendaval por causa da doutrina salvacionista, o que aconteceu até 1973. Nessa época, os Ticuna desconheciam as leis que lhes amparavam e, em virtude disso, os seringalistas aproveitavam, tratando-os como animais selvagens. Em tal ocasião foi criado um novo papel político pelo patrão: a figura do *tuxaua*, cuja definição nada tinha a ver com os interesses do povo. Isso repercutiu como mais um cargo de confiança para reforçar o favorecimento da dominação sobre os Ticuna, pois o *tuxaua* não dispunha de nenhuma autonomia para conduzir e liderar seu povo, uma vez que apenas repassava as ordens impostas pelo ambicioso patrão. No momento em que os trabalhos seriam realizados, ele exercia a função de convidar e garantir a presença de todos, era como um intermediador, capataz, que coordenava e vigiava o desenvolvimento das atividades na propriedade.

Nessa ocasião em Vendaval, a função de *tuxaua* dos Ticuna foi dada ao senhor Calixto Weil[94]. Ele não tinha espaço nem oportunidade para fazer alguma coisa pelos parentes Ticuna, pois, igualmente, estava sob o domínio rigoroso dos patrões Quirino e Benedito Mafra. A relação entre eles era conflituosa, acompanhada de dominação e violência. Caso tentasse fazer

[93] O termo "comunidade" (como em "comunidades de minorias étnicas") reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos (HALL, 2003, p. 65).

[94] O senhor Calixto Weil era um grande conhecedor da cultura Ticuna. Era o único que sabia manipular o *curare*, veneno potente. Chegou a fazer esse veneno para o etnólogo Curt Nimuendajú, para quem foi o principal informante, quando ele esteve no Alto Solimões.

algo fora das ordens ou interferir no desmando dos influentes e arrogantes patrões, era castigado cruelmente (também).

À base de muito castigo, o povo Ticuna seguiu trabalhando forçado para os patrões e ajudando na aquisição de mais bens e poder. A violência era provocada de todas as formas, como fazia o filho de Quirino, o Benedito Mafra ("Birota"). Esse senhor, além de ter a prática de castigar o Ticuna impiedosamente, ainda abusava das filhas do Ticuna. Tinha a conduta de embebedar os pais das moças e as violentar. Muitos desses abusos aconteciam na presença dos pais, os quais se encontravam em situação vulnerável e impossibilitados de ajudá-las. Se, porventura, algum pai intervisse, era castigado terrivelmente, como relembra o senhor Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal): "*ele fazia muita maldade com Ticuna, pai de moça, né? E pra elas também e ninguém podia fazer nada. Tudo era dominado mesmo, o pai era ruim e o filho também, né?*".

Por essas e outras práticas, a comunidade de Vendaval ficou conhecida, porque foi palco de muitas violências, submissões e dominações do patrão seringalista. Ainda, serviu de cenário das discussões das lideranças nas assembleias dos movimentos indígenas, que lutavam pela demarcação dos territórios, pela saúde, pela educação do povo tradicional Ticuna e outras reinvindicações.

Foi nesse período, na década de 70, que se deu início ao movimento indígena com várias reuniões e intensas discussões, as quais reuniam várias pessoas com ideias e ideais de conquistas, pois a luta em vários setores era com o objetivo de melhorias para o povo Ticuna. O movimento repercutiu em Vendaval como uma luz no final do túnel, esperança de dias melhores. É dessa maneira que o povo do local exprime seus sentimentos quando relembra do momento. Ainda, reforça que assistiam de perto e participavam da luta guerreira, determinada pelas antigas lideranças em favor do coletivo.

É válido destacar que as primeiras situações históricas impostas aos Ticuna foram o sistema seringalista e o regime tutelar instituído pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI e FUNAI. Esta foi criada em 1967, no governo do presidente Costa e Silva, para substituir o SPI, o qual existia desde 1910. No período crítico de brutalidade por parte dos proprietários, chegaram: o SPI, a FUNAI, a Pastoral da Prelatura Apostólica do Alto Solimões e o Comando de Fronteira do Solimões. Todos esses órgãos passaram a ser os agentes intermediadores em prol dos indígenas. Foi quando amenizou a situação do sofrimento do povo, que estava em situação de vulnerabilidade nas mãos dos proprietários e patrões de São Sebastião/Vendaval.

O Ticuna de Vendaval sempre foi considerado um povo bravo, valente e resistente. Resistente às imposições sociais e religiosas, pois foram alvo delas por muitos anos, deixando-

lhes marcas profundas e contínuas. O trabalho forçado e, de certa forma gratuito, continuava na comunidade indígena de Vendaval, o qual persistiu entre os anos de 1972 até 1975; fora os anos anteriores, quando o local ainda era propriedade São Sebastião (1935 a 1971).

Ainda no período de 1972, na comunidade de Vendaval, surgia a figura de um cacique. O primeiro a exercer essa função foi o senhor Ângelo Bibiano e, como vice cacique, o senhor Mariano Zacarias Luciano. Ocuparam esse cargo por indicação de Benedito Mafra, que ainda era um dos proprietários das terras. Quando o cacique e o vice assumiram, nenhuma mudança aconteceu, pois, mesmo com as lideranças, eles continuavam a trabalhar na agricultura (plantação e colheita) junto com os demais indígenas.

Com a função de lideranças, adquiriram mais demanda. Ao final de cada mês, tinham que realizar reuniões com os comunitários como estratégia de melhoria das condições do trabalho. Tudo acontecia sob o controle do patrão, visando o progresso do labor coletivo, mas de interesse particular dele, que tinha o domínio. De 1976 a 1993, para assumir como cacique na comunidade, era a partir de indicação de não indígena, mas, mesmo exercendo o cargo, não o eximia de fazer roça comunitária e trabalhar nas plantações.

O medo imperava entre as famílias que continuavam totalmente dominadas, mas algumas famílias indígenas não se entregavam, espalhando-se pelo vasto território do Rio Alto Solimões e, muitas vezes, refugiando-se por dentro dos rios e igarapés na tentativa de não serem alvos das investidas do patrão.

Na comunidade indígena de Vendaval, a FUNAI chegou em 1973. O prédio para o seu funcionamento foi construído de madeira, tendo como chefe desse posto um não indígena, Wellington Gomes Figueiredo. No ano de 1975, no referido posto da Fundação, criou-se e construiu o posto de saúde indígena na comunidade para atender a demanda local. Posteriormente, entre 1976 e 1981, a FUNAI instituiu mais postos nas comunidades indígenas de Umariaçu, Feijoal, Campo Alegre, Betânia, Belém do Solimões e Nova Itália (Amaturá). Para Vendaval[95], foi trazido pelo chefe do posto Wellington, em junho de 1976, o monitor de saúde Galdino Ramos Coêlho.

Ele fez curso em Manaus, juntamente com outros parentes Ticuna. Trabalhou por quatro anos consecutivos nesse posto de saúde sem remuneração. Contudo, no ano de 1979, Galdino Ramos Coêlho foi contratado pela FUNAI, quando passou a usufruir do direito salarial. No ano

[95] O senhor Paulo Mendes foi chefe do posto da Fundação Nacional do Indio - FUNAI em Vendaval de 1986 até 2009. É uma liderança indígena de grandes forças políticas e grupais que sempre esteve envolvido nos movimentos indígenas do Alto Solimões, Amazonas.

de 2000, assumiu como Conselheiro Distrital. O trabalho pioneiro de conselheiro foi reconhecido, pois, em 05 de dezembro de 2020, foi inaugurado um novo prédio para o posto de saúde que, em homenagem, recebeu o nome de Galdino Ramos Coêlho em Ticuna (*Pü'nagüre'icü Rü Daũwanhacü*). O local passou a ser de alvenaria e ter novas instalações.

Retomando as discussões sobre os movimentos messiânicos instaurados e/ou revelados na região, esses pautaram novos eventos referentes à relação interétnica imposta aos Ticuna. Em meio a tudo isso, Quirino Mafra e Benedito Mafra comandaram com rigor a comunidade nos anos de 1972 a 1975. No último ano de sua administração, houve grandes conflitos por causa de roçado e roubos noturnos da produção do plantio. Como forma de combater e ato de vingança aos Ticuna, o patrão soltava os bois dos cercados; para resistir, conter os prejuízos e proteger os roçados, os Ticuna de Vendaval matavam os referidos animais.

Essas atitudes geraram mais conflitos e revoltas entre patrão e os Ticuna por causa de bois, roçados e produção. O levante serviu para que o povo Ticuna tomasse força e poder de decisões, intermediado e comandado pelo grande líder do coletivo, o senhor Pedro Inácio Pinheiro, que já estava tomado pela revolta, cansado de ver o sofrimento de sua gente. Os Ticuna se reuniram e decidiram tomar medidas drásticas contra o patrão. Esse episódio é relatado por Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020):

> *O patrão foi obrigado a sair daqui do Vendaval no força porque não queria, não. Aí, Pedro Inácio Pinheiro chamou o pessoal para reunião com as comunidades de Campo Alegre, veio um bocado de gente aí. Se não sair, vai morrer aqui mesmo. Com o punhal, o pessoal saiu matando os animais do campo do patrão na violência mesma. A coisa foi feia mesmo. As pessoas arrumaram o flutuante com as coisas dele e mandaram ele sair na marra, né. Tudo o que patrão fazia era na força. Então pessoal aqui tava brabo mesmo* (informação verbal).

Os Ticuna asseguram que esse foi um tempo difícil de adaptação dos resquícios da brutalidades e maus tratos sofridos. As pessoas do lugar se rebelaram de tal forma, que fabricavam as suas próprias armas. É possível observar tantas violências sofridas e vividas pelo povo Ticuna de Vendaval, que eles se tornaram agressivos e violentos até entre a parentela. Sobre esses fatos na comunidade, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020) acrescenta:

> *Aqui no Vendaval, em 1975, o povo fazia lança, punhal pra ferir ou matar gente. Alguns ia lá em Leticia, comprava aqueles terçado grande, partia em três e fazia lança, afinava bem, fazia cabo. E já! E no dia de festa, principalmente, ia pra matar o outro. Eles eram bem brabo mesmo! Aí o pessoal do Umariaçu dizia que eu morava no meio do povo brabo e já era brabo também, mas eu que conversava com o povo aqui pra não fazer isso.* (informação verbal).

Na comunidade, os acontecimentos de submissão deram lugar à resistência aos desmandos autoritários sofridos ao longo dos tempos. Circunstância em que Pedro Inácio Pinheiro, com apoio dos caciques das comunidades ribeirinhas e lideranças, ordenava ao seu povo que quebrasse as casas das famílias não indígenas que moravam às margens do rio Solimões, expulsando-as. O ato era comandado pelo cacique geral, Pedro Inácio/*Ngematücü*, e os alvos eram os seguintes locais: Paraná do Ribeiro (como é chamado atualmente); Acaratuba, terra do *Eware* I, localizado em frente à Vendaval; Cajari I, acima de Vendaval; e Chupão, terra indígena do *Eware* II.

À vista disso, os não indígenas foram tomando outros destinos: uns se mudaram para Tabatinga e Benjamin, enquanto outros foram para São Paulo de Olivença. Todo o trabalho do cacique geral era a favor da melhoria de vida para o povo Ticuna: fazia reuniões (que foram tomando proporção) e, na sequência, entrou na luta pela demarcação de terras para defender o seu direito e de seu povo. Ainda, realizava a limpeza da comunidade e, assim, ia ganhando prestígio junto a outras comunidades.

Nesse período as lideranças estavam com um trabalho efetivo nos movimentos indígenas lutando em favor da demarcação dos territórios indígenas. A organização do Conselho Geral da Tribo Ticuna - CGTT já existia fundada em 1982, após uma segunda assembleia geral (que ocorreu em Belém do Solimões). Nesse encontro surgiu a preocupação das comunidades, pais, responsáveis e lideranças com os avanços nas condições de vida, bem como pelo reconhecimento dos seus direitos nas terras demarcadas, saúde e educação. A OGPTB foi fundada em 1986, na comunidade indígena Paraná Ribeiro, no município de São Paulo de Olivença. CGTT e OGPTB foram as duas primeiras organizações a serem fundadas nessa região pelo povo Ticuna.

A OGPTB foi criada com objetivo de melhorar a situação dos professores indígenas Ticuna do Alto Solimões (esses tinham a formação incompleta) e dos professores brancos que trabalhavam nas escolas das aldeias. O trabalho da organização beneficiou os Ticuna das comunidades indígenas, uma vez que muitos conseguiram avançar nos estudos. Na ocasião foi eleita a diretoria que comporia por dois anos a organização: presidente, Alírio Mendes Moraes; secretário, Santo Cruz Mariano Clemente; vice-presidente, Reinaldo Otaviano do Carmo; tesoureiro, Quintino Emílio Marques; vice-secretário, Nino Fernandes. Em dezembro de 1988, essa comissão aprovou o estatuto da organização. Desse período em diante, as organizações foram crescendo e fundando outras, como consta nos escritos da antropóloga indígena Mendes:

> 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 (MENDES, 2014, p. 55).

Falar de movimentos das organizações, Conselho Geral e cacicado nos remete às pessoas que já assumiram a representatividade nas terras de São Sebastião/Vendaval. Os primeiros proprietários das terras e donos dos seringais foram, conforme citados anteriormente, Abrãao de Souza Mafra (1929-1934), Quirino Mafra e Benedito Mafra (1935-1975). Posteriormente, outros assumiram como líderes comunitários, conforme quadro 6.

Quadro 6 - Líderes Comunitários de Vendaval

1972-1975	Cacique: Ângelo Bibiano Vice-cacique: Mariano Zacarias Luciano
1976-1993	Cacique: Alfredo Santiago Vice-cacique: Jordão Custódio
1994-1998	Cacique: Miguel Santiago Vice-cacique: Roberto Manoel Rancharo
1999-2005	Cacique: Wilmar Augusto de Souza Vice-cacique: Geremias Calixto Weil
2006-2008	Cacique: Geremias Calixto Weil
2009-2015	Cacique: Virgílio Jesuíno Filho Vice-cacique: Celso Jordão Antônio Auxiliado por: Crisólio Henrique Valdemar Com a substituição legal do vice, o 2º Cacicado foi assumido por: Fernando Manoel Rosindo (em março de 2013)
2016 até os dias atuais	Cacique: Geremias Calixto Weil Vice-cacique: Crisólio Henrique Valdemar

Fonte: Elaborado pela autora, 2021.

Escolhido em 1984 como capitão geral, Pedro Inácio Pinheiro tornou-se líder, mas, antes disso acontecer, teve um antecedente histórico de vida marcado pelo sofrimento. Ele nasceu no Igarapé São Jerônimo (*Tunetü*) no ano de 1944 e cresceu em Vendaval. O líder faleceu, na cidade de Manaus, em 2018, aos 74 anos. O corpo foi levado para Vendaval, porém, foi sepultado em São Paulo de Olivença por situações familiares e internas (ligadas à doença e morte a nível espiritual).

Conforme já mencionado, ele foi criado pelo patrão seringalista e seu padrinho, Quirino Mafra. Na convivência com o padrinho, acompanhou e participou do sofrimento do povo originário. Sobre Pedro Inácio Pinheiro, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* comenta:

> *Pedro Inácio viveu com padrinho dele, até mais ou menos dezenove anos, ficava espiando os parentes panhando, Aí depois no ano de 1967, ele foi embora pro*

> *Colômbia. Ficou lá um tempo trabalhando, fazendo campo. E depois que ele cansou, voltou pra cá pro Vendaval, aí já tinha esse cruzada. De lá já veio com outro pensamento, né? E já foi contra padrinho dele,. Foi capitão daqui do aldeia do Vendaval e em 1984 foi eleito capitão geral do CGTT e no ano de 1988 junto fundaro o museu Magüta e depois em 1991 ajudou fundar de novo esse museu e como cacique geral e já tratou da demarcação desse Terra aqui. Eu lembro que ele ia de canoa até Amaturá, tratando da demarcação da terra* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Pedro Inácio tornou-se uma grande liderança Ticuna, fazendo história em defesa do coletivo, símbolo de luta, resistência e conquista. Tinha postura guerreira na busca pelos direitos de seu povo. Desempenhou um papel fundamental na união do povo Ticuna e na luta pela demarcação das terras. Na década 1970, Pedro Inácio, da nação de Onça, nutria as aspirações de retomar as terras indígenas ocupadas pelos patrões, como enfatiza Mendes (2014, p. 53):

> 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.

No contexto das lideranças, em reunião de capitães sediada em Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro foi escolhido capitão geral do CGTT, como versa no trecho do documento (figura 48) a seguir.

Figura 48 - Trecho do documento que reivindica apoio à Ordem dos Advogados do Brasil

Todo o avanço da organização dos Ticuna acabou por exi
gir um organismo mais definido que canalizasse as reivindicações
e representasse o povo Ticuna. Foi criado então, numa reunião de
capitães Ticuna na aldeia de Vendaval, de 25 a 30 de abril de
1984 (doc. nº 38), o Conselho Geral das Tribos Ticuna-CGTT, sen
do escolhido como "capitão geral" do Conselho o já destacado PE
DRO INÁCIO PINHEIRO. Uma das primeiras providências tomadas pe
la CGTT, foi buscar apoio junto ao Conselho Federal da Ordem
dos Advogados do Brasil (Doc. nºs. 39 a 41).

Fonte: Instituto Socioambiental, 2014.

No que diz respeito à área da educação, tudo indica que havia escola dentro do igarapé São Jerônimo nos finais dos anos de 1950, mas ela era destinada apenas aos filhos de não indígena. Sílvio Coelho dos Santos, através de seus escritos, vem confirmar a presença de uma escola estadual na região supracitada, destinada aos filhos dos seringueiros “brancos”. Essa

escola ficava isolada de Vendaval e não eram permitidos filhos de Ticuna como alunos (SANTOS, S. 1966).

No ano de 1976, chegava à comunidade indígena Reinaldo Otaviano do Carmo (*Mepaweecu*), da nação Mutum. Ele veio para Vendaval no mês de junho para atuar como professor, lecionando por mais de três anos sem orientação pedagógica e sem salário. Recebia dos pais dos alunos, como contribuição, paneiro de farinha, carteira, paxiúba e outros objetos. Tempos depois, começou a ser pago pela prefeitura do município de São Paulo de Olivença, ficando por mais três anos. Isto o possibilitou a participar, em 1978, da capacitação ofertada pelo projeto Rondon[96].

No ano seguinte (1977), veio para Vendaval a coordenadora do Movimento Brasileiro de Alfabetização - Mobral para dar ao Reinaldo a orientação de como se alfabetizava. Depois, veio o coordenador do Movimento de Educação de Base - MEB[97]. Essas contribuições pedagógicas aconteciam através da prelazia, por intermédio do pároco de Belém de Solimões, Arsênio Sampalmieri. O frei era da província de Úmbria, Itália; fundou e manteve escolas em algumas comunidades ribeirinhas do Alto Rio Solimões, assim como apoiou outras escolas (como a de Campo Alegre e São Domingos, em 1976, e de Vendaval, desde 1977).

Eram subsídios de grande relevância no reforço às práticas dos docentes dessas comunidades. Era comum que os treinamentos pedagógicos acontecessem na cidade de São Paulo de Olivença e, após, iam para as aldeias repassar os conhecimentos aos professores. Nessa época tudo era dificultoso, principalmente, para os indígenas, mas eles continuaram firmes e atuantes.

Nos anos de 1979 até 1982, a senhora Marina Kahn, esposa do chefe de posto (na ocasião, o senhor André Dias da FUNAI) lecionou em Vendaval. Ambos vieram de Brasília e essa professora fez um trabalho significativo na comunidade, pois no desenvolvimento do seu trabalho pedagógico formou os professores[98]. Produziu duas cartilhas, na língua portuguesa e materna. Contudo, não houve continuidade por falta de apoio ao trabalho.

De 2000 a 2001, a busca foi pela implantação da 5ª a 8ª séries junto ao Secretário Municipal de Educação de São Paulo de Olivença, a qual foi alcançada em 2003. Ademais,

[96] É um projeto criado em 11 de julho de 1967, que teve grande repercussão nas décadas de 1970 e 1980. Tinha como objetivo a integração social que envolvia, de forma voluntária, estudantes universitários na realização de muitas atividades de cidadania, bem-estar, desenvolvimento sustentável e educacionais nas comunidades de maior carência em serviços sociais. Era coordenado pelo Ministério da Defesa. Com reconhecimento a nível nacional pelo trabalho de franca atividade. Foi extinto em 1989 por falta de incentivo do governo federal.

[97] A atuação educativa do Movimento de Educação de Base no Alto Solimões e nas comunidades, como foi o caso de Vendaval, era realizada por intermédio do trabalho das equipes de educação de base, as quais eram organizadas na Prelazia.

[98] Esses professores eram chamados de monitores bilíngues nas comunidades indígenas Ticuna do Alto Solimões.

houve a implantação do Ensino Médio Mediado por Tecnologia de Informação (Ensino Médio tecnológico), conquistada no ano de 2009 e que permanece funcionando na comunidade a contento até o momento presente.

Atualmente, o cenário educacional na comunidade é composto da seguinte forma: Escola Municipal Indígena Ticuna *Taiwegüne* (antiga escola, tinha o nome de São Jorge), fundada em 13 de setembro de 1987; Escola Estadual Indígena *Pogüta*, inaugurada em 2010, construída na gestão do cacique Wilmar Augusto de Souza e o vice-cacique, Geremias Calixto Weil; e Escola Municipal Centro Ticuna Pedro Inácio Pinheiro (*Ngematucü*), inaugurada em 27 de abril de 2019.

Na realidade atual, quem lidera a comunidade é o cacique Geremias Calixto Weil/*Mügücü*. Ele vem trabalhando em favor da comunidade e de seu povo. Diante do trabalho das lideranças, muitas conquistas já ocorreram entre os povos indígenas. Os Ticuna da comunidade de Vendaval ainda continuam preservando os seus costumes e tradições. Seguem conservando a organização regulada pelo casamento, a bebida tradicional, os rituais do marco pubertária, a dança, os mitos, cantos, alimentação e outros.

A maloca já esteve erguida em outros espaços, como no bairro São Jerônimo (1979). A nova maloca (*Tchuegune*, cujo significado é local sagrado que muda de lugar, destino à imortalidade) ocupou o bairro da Colônia e atualmente localiza-se no centro de Vendaval conforme a figura 49. Há outra maloca que se localiza no final do aldeamento, onde também ocorrem os eventos tradicionais.

Figura 49 - Maloca de festa e rituais na rua principal da comunidade de Vendaval



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

No momento presente, os Ticuna de Vendaval realizam com frequência as atividades culturais na maloca de festa da moça nova, que é o evento tradicional mais significativo para eles. De acordo com as pessoas antigas da comunidade, a festa da moça nova traz prosperidade e fartura para o local, deixa o povo imune às doenças e ajuda a preservar a cultura. Essa festa, em tempo passado, era realizada em noite de lua cheia (não como é feita na atualidade, em qualquer tempo e estação do ano).

Na comunidade há a presença atuante dos pajés ou feiticeiros, que assumem a função de médico tradicional. Lá existem os consagrados, que já tem a permissão de se transmutar em espírito de animais. São considerados especialistas, porque já adquiriram mais experiências a nível espiritual e têm a capacidade de curar feitiço que é feito e colocado por outro pajé (afirmado assim em Vendaval). Os feiticeiros têm um poder social como forma de controle determinado por respeito ou por medo decorrente das ações de feitiçarias.

No ano de 2011, o posto de saúde indígena passou à SESAI, como melhoria para a saúde desse coletivo. Com essa secretaria, houve avanços significativos para o polo básico e, também, para a comunidade de modo geral. A medicina tradicional na comunidade Vendaval é muito acentuada através dos remédios caseiros que vem da floresta. Há diversas plantas medicinais dentro e nos arredores da comunidade, na terra firme, no igapó e nos igarapés.

As pessoas de Vendaval, em sua maioria, são falantes da língua materna e poucos são os que falam e entendem a língua portuguesa. Quem mais domina a língua portuguesa são as pessoas do polo base de saúde, a exemplo de médicos, enfermeiros, pessoal de laboratório e docentes da escola estadual (o maior número são professores não indígenas).

A comunidade sente o impacto da modernidade, pois muitos jovens saem do local e absorvem as coisas – boas e ruins – que o mundo ocidental oferece. Nesse sentido, Hall (2003, p. 83) diz que “ao se fazer um movimento em direção a maior diversidade cultural no amago da modernidade deve-se ter cuidado para não se reverter simplesmente a novas formas de fechamento étnico”. Os antigos são os que mais trabalham na agricultura, vendem seus produtos agrícolas e outros itens para as cidades de São Paulo de Olivença, Santa Rita do Weil, Benjamin Constant, Tabatinga e Leticia (Colômbia). O lucro das vendas serve para o sustento da família e compra de objetos para melhoria do trabalho comunitário

Na população da comunidade de Vendaval, observam-se marcas profundas dos momentos intensos na vida da sociedade Ticuna. Destaca-se o período colonial, que culminava com a catequização e imposição europeia (enfraquecimento da cultura ameríndia). Menciona-se, também, o ciclo da borracha no século passado, as ameaças aterrorizadoras dos patrões seringalistas que faziam os Ticuna migrarem para áreas de difícil acesso, de onde muitos

retornavam atraídos pela religiosidade cristã, enquanto outros se mostravam mais resistentes e buscavam abrigo nos confins dos igarapés.

O igarapé São Jerônimo (*Tunetü*), nascente do *Eware*, era um espaço de refúgio por se tratar de um lugar propício para os esconderijos de quem buscava se proteger das ameaças; poucos sabiam chegar até lá devido à sinuosidade do igarapé, sobretudo, os não indígenas. Em *Tunetü* existem três comunidades: Novo *Eware*, Barro Vermelho e Nova Esperança. O lado esquerdo pertence à Tabatinga e o lado direito a São Paulo de Olivença. As comunidades que ficam entre essas divisas pertencem a um município ou outro (a comunidade *Derugüne*, fundada pelo Pedro Inácio Pinheiro, pertence a São Paulo de Olivença).

Na contextualização de Vendaval, muitos fatos e acontecimentos se destacaram; houve avanços e conquistas significativos. Nesse cenário histórico, aponta-se o empoderamento desse povo por meio de suas lutas, resistências e fugas de suas terras para evitar a integração, exploração e extinção de suas culturas. Tal empoderamento foi determinante nas batalhas travadas para conquista dos direitos adquiridos legalmente hoje, inclusive, na educação, saúde, política, demarcação de seus territórios e direitos coletivos. A comunidade indígena de Vendaval também é fruto dessas conquistas, em vista de muitas outras que vem acontecendo, porque a luta do grupo social Ticuna do Alto Solimões é contínua.

Na referida comunidade transitaram muitos pesquisadores em busca daquilo que era de seus interesses pessoais e do campo da investigação. Na seção a seguir será contemplada a circulação de Nimuendajú entre os Ticuna do Alto Solimões: trajetórias, intenções e atuações.

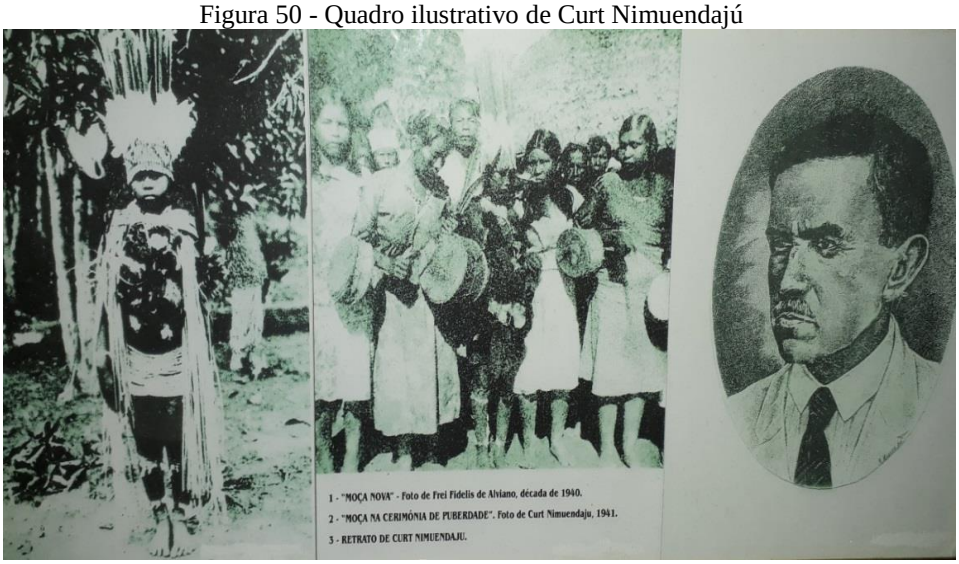
4.2 Trajetórias de Curt Nimuendajú entre os Ticuna e sua passagem por Vendaval

Os grupos étnicos do território brasileiro mantêm-se diferenciados por apresentar traços culturais diversificados com saberes, costumes, crenças e tradições que, apesar de todas as incoerências vividas nesse continente, resistem ao transcurso do tempo. São trajetórias de lutas e resistências por parte desse povo originário com o propósito de firmar sua existência e preservar a sua cultura (mesmo com as influências europeias, à margem das configurações assumidas pelas missões e, depois, com a cobiça de desbravadores, ambiciosos, invasores, aventureiros e grandes pesquisadores). Muitos passaram pela região, alguns com interesses semelhantes e outros com objetivos diferentes.

A intenção não é falar de todos os que transitaram pela região do Alto Rio Solimões e que fizeram contato com o povo Ticuna. Reporta-se ao etnólogo e antropólogo alemão, Curt (Unckel) Nimuendajú (figura 50), pelo fato dele ter passado por São Jerônimo desde sua

primeira viagem em 1929 e nas posteriores. Pondera-se, também, o marco de sua trajetória em São Sebastião/Vendaval com contato direto com o patrão e dono da propriedade, Quirino Mafra, com quem trocava correspondência quando se encontrava fora do Alto Solimões. A abordagem sobre a passagem de Nimuendajú pelo Alto Solimões não pretende evidenciar atos de heroísmo, porém, apontar os interesses que motivaram seus deslocamentos.

Figura 50 - Quadro ilustrativo de Curt Nimuendajú



Fonte: Museu *Magüta*, 2020.

Curt Unckel Nimuendajú era oriundo da Alemanha, nascido em Jena no ano de 1883. Era órfão de pai, o qual faleceu antes de seu nascimento. Teve um curto período de convivência com a mãe, que faleceu vítima de tuberculose quando ele tinha dois anos de idade. Foi criado e educado pela avó. Quando cresceu, tornou-se um aventureiro viajante estrangeiro. Adotou o nome Nimuendajú[99].

As trajetórias pelo Alto Solimões foram motivadas desde a primeira viagem por grandes ambições, o que lhe impulsionou a traçar estratégias de seguidos deslocamentos. Para melhor compreender a vinda de Nimuendajú, menciona-se Faria (1981, p. 14-15), que retrata a forma como o etnógrafo pagou a sua primeira viagem e a que situação se submeteu: "quando fez a sua primeira vez para o Brasil, pagou a sua viagem trabalhando como cozinheiro, no ano de 1903".

Nessa primeira viagem pela região, com duração de 15 dias, compareceu a ofício pelo Serviço de Proteção aos Índios. Fez visita e teve contato com pessoas em lugares estratégicos, porque veio fazer o reconhecimento da situação em que os Ticuna se encontravam em razão do trabalho que desenvolveria. As observações dessa viagem aos Ticuna, a primeira de quatro,

[99] Nome dado pelos índios guarani de modo a adaptar-se como membro do grupo, passando a utilizá-lo como sobrenome.

foram apresentadas em um relatório ao SPI, datado de 10 de dezembro de 1929 (NIMUENDAJÚ, 1977b). Sobre a viagem, o próprio etnólogo descreveu:

> Em novembro de 1929, Nimuendaju passou cerca de quinze dias entre os Índios do Igarapé Preto (identificado também como São Jerônimo - *Tunetü*), Igarapé do Caldeirão (afluentes esquerdos do rio Solimões, entre Tabatinga e São Paulo de Olivença) e do lago Cajari (NIMUENDAJÚ, 1977b, p. 4).

Era um período crítico para o povo Ticuna, pois estavam entregues à própria sorte nas mãos dos dominadores seringalistas, os poderosos da floresta, os patrões. No transcorrer dessa viagem ao Alto Solimões, Nimuendajú manteve contato com as pessoas de seu interesse em Belém do Solimões e na adjacência de Vendaval, dentro do igarapé Preto, principalmente, aquelas que estavam nas redondezas dos seringais. Aproximou-se de pessoas possuidoras de saberes artísticos milenares da floresta, da terra e da magia. No relatório que escreveu para o SPI sobre essa viagem, percebeu que os proprietários estavam com total controle e domínio do povo. Apesar de tantas ocorrências negativas que aconteciam em terras indígenas sob a determinação dos patrões, impressionou-se e interessou-se pelas diversidades das riquezas culturais do grupo Ticuna.

O interesse foi tanto que retornou ao Alto Solimões no ano de 1941, em sua segunda viagem, com apoio de Robert Lowie. Dessa vez o interesse era pelo reconhecimento ao território dos Ticuna e já agia, efetivamente, na coleta de artefatos, objetos e peças referentes à cultura Ticuna. Veio por Belém do Pará no dia 22 de novembro de 1941, aportando em Manaus em 03 de março. Com duas semanas, chegou à Tabatinga, desceu o rio em canoa e fez parada no barracão de Quirino Mafra; depois seguiu viagem para dentro do igarapé São Jerônimo, pois o destino era a maloca de Calixto Weil, que passou a ser seu informante por ser grande artesão, conhecedor da feitura do *curare* e de outros saberes milenares da cultura Ticuna. Rosalina/*Ütchiãũna* (2020, informação verbal) destaca: "*Esse Curt aí, branco, ficou lá no nossa maloca dentro do igarapezinho, lá mesmo no Tunetü São Jerônimo. Meu pai contava que ele tava fazendo desenho desse aldeia de Ticuna pra levar, eu acho né. Eu ainda não entendia nada direito, né*".

Curt ficou entre o povo Ticuna o tempo suficiente para percorrer o seu trajeto, desbravar os lugares, fazer seus contatos nas malocas clânicas e conhecer espaços consagrados, divinais e míticos. Depois desse período foi embora, mas no ano de 1942, com apoio e financiamento do Museu Nacional, regressou ao Alto Solimões, realizando a sua terceira viagem. Ela durou,

aproximadamente, seis meses e o foco era os Ticuna. Prosseguiu com a coleta de materiais e deu ênfase aos estudos.

Convém ressaltar que, entre 1941 a 1942, Curt Nimuendajú tinha vínculos com o indigenismo de Estado, pois foi exatamente nesse período que ficou mais tempo entre os Ticuna. À vista disso, presenciou muita violência, castigo, dominação e trabalho forçado dos Ticuna por parte dos patrões seringalistas; momento de muito sofrimento para esse povo, que trabalhava para enriquecer o patrão e, ainda, era tratado como animal nas terras dos patrões e nos seringais. Sabendo do que acontecia, ele observava as atitudes dos grandes poderosos e, de certa forma, interferia, porque em seus infortúnios denunciava essas práticas exploratórias acometidas aos indígenas. Isto despertava o descontentamento dos proprietários e patrões.

Além das finalidades políticas, que perpassaram para o interesse pessoal de coletor de objetos e artefatos entre os Ticuna, culminou as intenções de cunho científico. Realizou seus estudos e, por intermédio deles, ganhou reconhecimento e visibilidade a rigor da ciência como pesquisador com os povos originários. Faulhaber (2008, p. 23) ressalta:

> Nimuendaju tornou-se reconhecido como antropólogo principalmente após a publicação, em inglês, das monografias sobre os Apinayé (1939), Sherente (1942), Timbira (1946) e, em 1952, da monografia póstuma "The Tukuna", editada por Robert Lowie na Universidade da Califórnia. Ocupou, entre 1920 e 1922, o cargo de chefe da divisão de Etnologia e Arqueologia do Museu Goeldi. Ministrou, no fim de sua vida, cursos de especialização no mesmo museu (1941-1943) e no Museu Nacional (1943).

Durante o tempo em que esteve entre o Ticuna do Alto Rio Solimões, o etnógrafo, de certo modo, aproveitou a sua influência entre o povo para coletar peças e artefatos, usando-os para benefício próprio (com fins lucrativos). Apanhou muitas peças raras nas imediações de Vendaval, dentro dos igarapés, como se pode captar na fala de Rosalina/*Ütchiãũna*, filha do cacique e responsável pelo igarapé São Jerônimo da época:

> *Meu pai* [Calixto Weil] *foi tuxaua daqui desse igarapé do São Jerônimo. Curt Nimuendajú, procurava sempre pelo tuxaua, porque naquele época se chamava assim, agora é cacique, né! Ele vinha pra dentro do igarapé porque o queria nosso artesanato, mas não era qualquer um. Ele levava aqueles mais usado naquele época no ritual tradicional. Naquele tempo meu pai era responsável pelo igarapé são Jerônimo (Tunetü), daqui de Vendaval, né! Ele pegava muita coisa, ele escolhia esses coisas. Tinha muito artesanato bonito e até os que nem tem mais hoje na comunidade. Muitos não era nem conhecido por pessoa branca. E o significado de cada um só o Ticuna sabe e conhece mesmo!* (ROSALINA SOUZA, 2020, informação verbal).

No percurso de Nimuendajú nas viagens ao Solimões, constam as suas impressões de convivência com a população Ticuna da região. O etnógrafo coletou muitas peças, objetos e

artefatos raros (muitos deles já não existem mais e os que existem não tem mais as formas como os da época) que eram utilizados pelos Ticuna em seus rituais, o que possibilitava ao etnógrafo fazer grandes transações comerciais dentro e fora do país (mercado internacional).

> Ao ser analisado as peças do povo Ticuna com as características das coleções formadas por Nimuendajú tem a ver com o trabalho que ele fazia para os museus internacionais e nacionais coletando objetos ditos tradicionais dos indígenas brasileiros, que então corriam o risco do "desaparecimento" (FRANÇA, 2020, p. 74-75).

É fato que os interesses do etnógrafo iam além dos estudos, como se pode identificar com a coleta dos pertences tradicionais utilizados para comercialização. É algo tão marcante que, ainda, é lembrado e mencionado pelos Ticuna mais antigos das comunidades indígenas ribeirinhas do Alto Rio Solimões. São muitas vozes que ecoam sobre essas ocorrências, as quais houve a oportunidade de ouvir em Vendaval e analisá-las, porque denotam fatos impressionantes e intrigantes sobre a etnia. Em relato, a anciã Rosalina/*Ütchiãtüna* narra sobre a época dos patrões:

> *Meu pai* [Calixto Weil] e nós *morava lá igarapé do Eware, São Jerônimo (Tunetü). Lá num igarapé pequeno. Eu era pequena mesmo, né! Esse pessoa branco procurava muito meu pai, até o veneno curare, que meu pai sabia fazer, ele também levou. Meu pai dava pra ele, mas voltava de novo pra buscar mais coisa, né, como zarabatana, máscara do nosso povo e outro objeto também, mas ele levava material pro meu pai também para fazer coisa. O meu pai fazia tudo pra ele, né! Assim era!* (SOUZA, 2020, informação verbal).

Curt Nimuendajú transitava, frequentemente, por via terrestre e pelos igarapés em canoas, apanhando peças com a ajuda dos próprios Ticuna, conforme esclareceu no trecho anterior Rosalina/*Ütchiãtüna.* Assim, ele fazia o seu trajeto pelos igarapés e pequenos caminhos nos arredores da comunidade indígena de Vendaval, fazendo suas coletas. Em alguns momentos o contato com os Ticuna era nas grandes e pequenas malocas, segundo Galdino/*Pü'nagürefücü* (2020):

> *Aqui no Vendaval esse senhor branco procurava meu sogro Calixto, porque ele era responsável do igarapé e tinha todo conhecimento tradicional de magia que aprendeu com seu avô, sabia fazer mesmo muita coisa, como o veneno curare que só ele mesmo sabia fazer. Quando ia embora do igarapé levava aquele monte de coisa de cultura. Esse senhor só queria mesmo coisa de Ticuna* (informação verbal).

Conforme apresentado, o etnógrafo realizou grandes coletas de objetos e artefatos Ticuna. Muitas dessas peças – grandes e significativas da coleção etnográfica – eram

conduzidas até São Sebastião/Vendaval. Foram agrupadas e guardadas dentro do barracão com a permissão do patrão dos Ticuna (Quirino Mafra), mas foram danificadas por animais, resultando em perdas e prejuízos.

Muitos dos itens apanhados já não existem mais e os que existem não tem mais as formas como os da época. Referente às peças coletadas com características do povo originário, muitas perderam o sentido e os aspectos tradicionais dos tempos em que foram coletadas, em outras palavras, foram tiradas de seus donos para serem comercializadas. As coletas feitas por Curt Nimuendajú aconteceram com maior impulso nos anos de 1941 a 1942, conforme o destaque nos escritos de França (2020, p. 74-75) ao analisar as peças dessa coleção, contidas no setor de etnologia do Museu Nacional: "Em 1941, Nimuendajú entregou 298 peças ao Museu Nacional [...]. Em 1942, foram entregues 92 peças".

Nas comunidades indígenas de onde saíram essas informações e objetos, os mais novos nem chegaram a conhecer, como evidencia Rosalina/*Ütchiãũna* (2020, informação verbal): "*jovem de hoje não conhece mais coisa de cultura como antigamente, coisa que era usado no ritual antes eles não sabe mais, só velhice que ainda lembra bem desse coisa mesmo, né*".

É importante destacar que os diversos objetos, artefatos e artesanatos utilizados pelos Ticuna em seus rituais na época e coletados por Nimuendajú na sua trajetória pelo Alto Rio Solimões são, hoje, peças que se tornaram acervos de domínio exclusivo de museus: no Brasil, Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém do Pará) e Museu Nacional (Rio de Janeiro); fora do Brasil, Gotemburgo, na Suécia e Berlim. Muitas peças, artefatos e documentos históricos já nem existem mais, pois foram queimados quando houve o incêndio no Museu Nacional (02 de setembro de 2018).

Assim como o etnógrafo Curt, outros transitaram pela região do Alto Rio Solimões, fizeram história como coletores de peças e objetos Ticuna e até formaram coleções na contemporaneidade, destinadas ao Museu Nacional. Cita-se, nesse sentido:

> As coleções de objetos Ticuna do Setor de Etnologia do Museu Nacional, as que tinham o maior número de peças eram as formadas por Jaramillo Taylor, com 26 peças; por Antônio Carlos Teixeira, com 35 peças; as coleções constituídas por Roberto Cardoso de Oliveira, que chegam a um total de 67 peças; a coleção composta por João Pacheco de Oliveira, com 118 peças; as coleções formadas por Jussara Gruber, com um total de 150 peças; e as coleções organizadas por Curt Nimuendajú, com um total de 381 peças (FRANÇA, 2020, p. 43).

Seria importante que houvesse uma nova coleta dos artefatos, assim como já foi feito anos atrás pelos Ticuna Nino Fernandes e Pedro Inácio com a participação dos caciques e líderes das comunidades indígenas Ticuna do Alto Rio Solimões. É devido a isso que ainda há

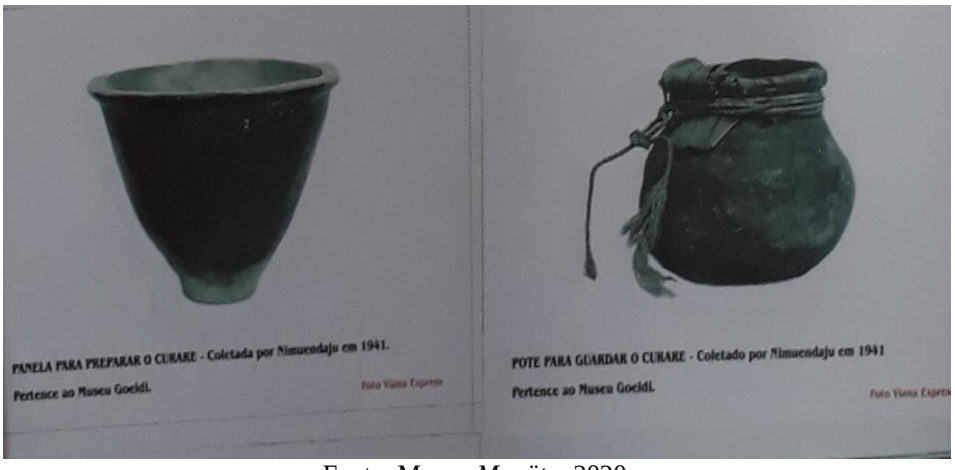
muitas peças no Museu *Magüta*, as quais estão sobre o comando dos Ticuna. É evidente que, nesse novo tempo, materiais e objetos não estariam mais com as mesmas características da época anterior, a não ser que houvesse parceria efetiva com os museus para que fosse feita uma reformulação e reconstituição das peças, baseadas nas antigas que ainda permanecem.

Isso seria possível, pois os velhos das comunidades e dos igarapés ainda recordam dessas peças, considerando, também, que muitos velhos que sabiam fabricar já se foram para ancestralidade. Com persistência e esforço de remontar estas peças com quem ainda está vivo, seria um trabalho de ressignificação com a contribuição dos anciãos, o que teria um resultado positivo para a etnia Ticuna. O Referencial Curricular Nacional das Escolas Indígenas (BRASIL, 2002, p. 22) afirma que "cada povo indígena que vive no Brasil hoje é dono de universos culturais próprios". Portanto, uma vez próprio, podem ser reconstituídos por quem lhe é de direito.

Em se tratando das peças contidas em museus, há pequenas demonstrações delas no Museu *Magüta* (em Benjamin Constant, Amazonas). Elas estão asseguradas como acervo e servem para estudos, inclusive dados sobre as trajetórias de Nimuendajú pelo Solimões. Durante a realização deste estudo, tive a oportunidade de observar algumas peças que se encontram no museu *Magüta* e algumas fotos de itens do Museu Nacional tiradas pelos indígenas Ticuna que estudam no Rio de Janeiro.

As peças apresentadas na figura 51 são a panela de preparar o veneno *curare* e o pote de armazenamento. Quem coletou (Curt Nimuendajú) foi envolvido em suspeita de morte por envenenamento.

Figura 51 - Panela para preparar e pote de guardar o veneno *curare*



Fonte: Museu *Magüta*, 2020.

A presença do alemão Curt Nimuendajú entre os Ticuna no Solimões foi extensa e intensa, o que ocorreu nos anos de 1929, 1941, 1942 e 1945. Em meio ao fluxo das suas viagens,

circulava por Vendaval e seus igarapés. Em 1941 visitou o território mítico sagrado Ticuna, o *Eware* (impulsionado pela efervescência do movimento messiânico), onde o etnógrafo participou de romaria com objetivo de conquistar simpatia e incentivar os indígenas a produzir peças e artefatos para as suas comercializações no Brasil e no exterior. A atitude de Curt é sumariamente criticada pelos Ticuna da atualidade pelo fato da venda das peças e artefatos indígenas no mercado de museus como meio de sobrevivência.

Nesse período, os patrões seringalistas tinham o controle total sobre os Ticuna; essas atuações contribuíram, também, com a imposição de regras e as proibições nos rituais culturais, entre outras atividades do povo Ticuna de Vendaval. Os patrões autoritários atuavam de diversas formas: uns tinham propriedades onde os indígenas trabalhavam para enriquecer os proprietários; outros eram regatões que navegavam no rio Solimões e seus afluentes. Nos portos aconteciam compras e vendas de produtos entres comerciantes, seringalistas, proprietários, seringueiros, agricultores, pescadores e caçadores. A transação comercial entre a etnia era realizada sob a forma de escambo, na qual os produtos dos Ticuna eram trocados apenas por mercadorias, como uma pequena quantidade de itens de necessidades básicas. Nessa operação, somente os patrões tinham o direito ao lucro dos produtos e, assim, obtiveram o maiores investimentos e lucros financeiros.

Entre os patrões e os Ticuna era um período conturbado de grandes conflitos e práticas abusivas nas áreas ribeirinhas em meio à floresta, mesmo diante dessas práticas constantes, Curt Nimuendajú manteve firme as relações de boa convivência com os patrões pelo fato de precisar de concessão para a sua investigação junto aos Ticuna do Solimões.

Como se percebe, havia interesse nessa boa relação (entre Nimuendajú e o patrão, Quirino Mafra). Vejamos no discurso de Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal): "*o patrão Quirino Mafra e Curt se dava bem, né. Era patrão que entregava carta dele pra meu sogro Calixto Weil e aquele Nilo lá do Santa Rita do Weil, entregava pra Nino Ataíde que morava lá dentro mesmo do igarapé*".

Nessa época, o povo Ticuna estava vivendo as agruras das punições e, para suprir a demanda do campo religioso, as famílias indígenas estavam sendo conduzidas dos igarapés (onde se estabeleciam) para São Sebastião a fim de se tornarem membros da Santa Cruz e trabalhadores dos seringais e da agricultura.

Nesse meio, apesar de Curt Nimuendajú nutrir boa relação com o seringalista (e patrão), quando os Ticuna foram convocados a trabalhar no seringal se viu obrigado a deixar a hospitaleira casa de Calixto Weil (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013). Na referida ocasião, Quirino e Benedito Mafra estavam no auge de seus poderes autoritários. Para o etnógrafo, a

opção foi se deslocar para fixar estadia dentro do igarapé da Rita. Foi acolhido na maloca do Ticuna Nino Ataíde, que lhe tinha empatia e respeito e, também, era seu informante. Para Curt foi uma estratégia que lhe deixou distante dos embates conflituosos entre seringalistas e os Ticuna, pela qual permaneceu a partir da segunda viagem e as posteriores ao Solimões.

Evitou, desse modo, a permanência nas propriedades próximas aos seringais onde os Ticuna trabalhavam arduamente e sofriam as opressões. A jornada deles era exaustiva e eram submetidos a castigos, torturas, prisões, além de serem despojados de suas Terras e impedidos de praticar ritos e costumes culturais. Apesar de Nimuendajú evitar conflito com os patrões pelas práticas exercidas e os ritmos da extração da borracha, os seringalistas não viviam contentes por causa de seus relatórios. De qualquer forma, ele jamais passava despercebido ou livre de qualquer suspeita entre proprietários e patrões dos Ticuna.

Na trajetória da quarta viagem, e última, o etnógrafo chegou a São Paulo de Olivença em 06 de dezembro de 1945, ano em que havia terminado de escrever a sua última monografia[100]. Quatro dias depois de sua chegada foi acometido por uma crise hemorrágica a qual ceifou a sua vida às dezenove horas no igarapé de Santa Rita do Weil. O acontecimento chocou e deixou muitas pessoas surpreendidas pela forma como sucedeu. Foi feito o translado para a vila de Santa Rita do Weil para o velório, sendo sepultado na tarde do dia 11, no cemitério de Santa Rita do Weil, Amazonas.

A inesperada morte do etnógrafo/antropólogo foi envolvida por muitos mistérios. O seu diário de campo, que lhe acompanhava diariamente e onde constava os seus inscritos e as suas impressões sobre a população Ticuna, também estava cercado de mistério. Houve muitas especulações, investigações e interesses em torno deste. Depois, silenciaram. Onze anos se passaram e, em 19 de fevereiro de 1956, tudo veio à tona novamente com a exumação dos restos mortais de Curt para ser transportado ao Museu Paulista[101], onde ficou armazenado por vinte anos numa *barü* (igaçaba) até ser sepultado na Alemanha (em 1981).

O episódio que envolveu a morte de Nimuendajú aconteceu no igarapé da Rita, na maloca do senhor Nino Ataíde, onde estava hospedado. Era um homem de muita popularidade entre os Ticuna, pois transitava e participava do cotidiano efetivo das famílias, realizando seus trabalhos de pesquisa. No dia da tragédia, teve contato com várias pessoas – indígena e civilizado – de Santa Rita do Weil e do igarapé. O enigma sobre a morte do etnógrafo "vai desde morte natural, envenenamento até vingança pelo envolvimento de Curt com mulheres

[100] Foi traduzida para o inglês e publicada em 1952 pela Universidade de Berkeley.

[101] O responsável por transportar os restos do cadáver de Curt Nimuendajú foi Harald Schultz, motivado por Herbert Baldus. Na exumação do corpo, o irmão de Curt acompanhou o processo (WELPER, 2016).

ticuna" (FRANÇA, 2020, p. 74). O mistério prevaleceu permeado de muitas versões e desfechos entre o povo indígena e não indígena. Envenenamento é a causa mais evidenciada, mas com diferentes esclarecimentos.

Curt Nimuendajú tinha problemas com os alemães no igarapé da Rita e com os patrões seringalistas; ambos não gostavam do etnógrafo por motivos diversos. Com os Ticuna, aparentemente, havia empatia na convivência. Diante de tantas versões inexplicáveis sobre a sua morte e fatos, há uma que envolve os seringalistas, pois o etnógrafo, por intermédio de seus relatórios, denunciava as práticas abusivas, exploratórias e desumanas cometidas com os Ticuna, o que interferia nos planos dos poderosos da floresta.

Sobre esse assunto, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) comenta: *"Foi envenenado porque pessoas do Santa Rita não gostava dele, né! Por falar muita coisa, né, pra manipular gente, aí, o pessoal vem e não gosta, né! Aí deixa veneno no café, aí morre mesmo, né!*". Acrescenta: *"Ele visitava casa de 'branco, casa de Kokama e casa de Ticuna e foi numa dessa casa aí que foi envenenado, né"* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Nesse sentido, a senhora Rosalina/*Ütchiãũna* (2020) afirma:

> *Quando esse homem branco morreu no igarapé da Rita, surgiu uma conversa que ele foi envenenado por Ticuna porque o pessoa falava, mesmo que ele mexia com o filha e sobrinha do senhor Nino, né! Lá no igarapé da Rita, o pessoal sabia, né. Outro disse que bebeu café quando passou na casa dum tal de Barcellos, assim a pessoa dizia, né. Lá mesmo, no Santa Rita do Weill. E quando chegou no maloca também comeu e bebeu, aí a gente já não sabe. Surgiu foi muita conversa nesse tempo. Porque nunca a gente soube direito o que aconteceu porque foi muito falatório, né?* (informação verbal).

Os fatos desse acontecimento no Alto Solimões, apesar do tempo transcorrido, são lembrados até os dias atuais, sobretudo, pelos antigos moradores das comunidade mais próximas de Santa Rita do Weil, a exemplo de Campo Alegre e Vendaval. Nestes lugares, houve a oportunidade de conversar com algumas pessoas antigas sobre o ocorrido da época. Uma delas foi Rosalina/*Ütchiãũna*, que se permitiu recordar a partir da memória de sua mãe (dona Hilda Laurentino de Souza[102], da etnia Ticuna), uma das mulheres do senhor Calixto Weil (*tuxaua* da época dos patrões). Ela narra uma história sobre a atitude de Nimuendajú com as mulheres Ticuna com as quais se envolvia. Eis o relato: "*Só velhice, como minha mãe e outros que ainda é vivo, sabe também que esse homem branco aí, era cheio de segredo. Velhice fala né, que*

[102] A mulher de Calixto Weil ainda se encontra em Vendaval. Está com 105 anos de idade (2020). Não caminha de forma ereta; segura-se e apoia com um pedaço de pau, é lúcida, atuante. Fala e compreende apenas o idioma materno, assim, o diálogo com ela precisa da participação de intérprete que seja do meio familiar. É uma das pessoas mais antigas, vivenciou os fatos aqui evidenciados sobre a constituição de Vendaval, atitudes severas dos patrões e a passagem de Curt Nimuendajú por Vendaval e adjacências.

quando fazia coisa com a menina moça era tudo escrevido no caderno dele. Era homem que sabia das letras, né?" (ROSALINA SOUZA, 2020, informação verbal).

Essa afirmação sobre Nimuendajú, encontra-se nos escritos de Welper (2016, p. 573) que diz: "[...] o diário não apenas continha a descrição das aventuras eróticas de Nimuendajú, mas também uma coleção de pelos pubianos, que eram cuidadosamente guardados em folhas nomeadas". Apesar dos anos em que tudo ocorreu, em estudos foram realizados pequenos desdobramentos, mas carece de fazer devidas reflexões, assim como em outros assuntos relacionados à sexologia indígena (que também era de interesse de Curt Nimuendajú com os Ticuna do Alto Solimões).

Ao tratar sobre esse tema, impulsionada pelo pensamento e inquietações, questiona-se qual seria o interesse de Curt Nimuendajú quando firmou promessa de compromisso com a filha e a sobrinha de Nino Ataíde? Ou seria uma jogada, envolvendo os aspectos amorosos para conquistar algo de seu interesse? O fato é que o alemão, naturalizado brasileiro, era visionário, esperto e muito ambicioso.

Nota-se que muitos antigos não gostam de comentar sobre esses acontecimentos, enquanto outros contam como se tivessem vivido a história (sempre baseados na memória de um parente que vivenciou o momento). Constata-se, através do relato das pessoas, que esse episódio tem uma relação de amor e ódio: alguns relembram com saudosismo por parte das famílias que recebiam presente, dinheiro e benevolências; outros destacam o etnógrafo como uma pessoa oportunista, que se aproveitava da situação para conquistar o que almejava entre os Ticuna.

Tantas perdas referentes aos processos culturais (e outras) nos permitem afirmar o quanto esse coletivo indígena foi explorado, saqueado, dominado e humilhado ao longo dos tempos. Há quem acredite nas "boas intenções" daqueles que, de alguma forma, estiveram entre o povo originário Ticuna, mas diversos desses acontecimentos são descritos nos manuais numa visão cartesiana que nos fazem duvidar da versão verdadeira da história, principalmente aquelas transmitidas em outros pontos de vista pelos próprios protagonistas.

As abordagens sobre os Ticuna seguem o percurso até a terra imortal sagrada de origem do povo *Magüta*/Ticuna, nas imediações de Vendaval, apresentada na seção subsequente.

4.3 *Eware*: território de origem dos *Magüta*/Ticuna, santuário de tradição cultural

Margeado pelo rio Solimões, encontra-se o *Eware*, Terra imemorial sagrada. No centro da floresta amazônica do Alto Solimões, região de fronteira, está situado na nascente do igarapé

São Jerônimo (*Tunetü*)[103], no extremo entre Tabatinga e São Paulo de Olivença nas proximidades da comunidade indígena de Vendaval. Está localizado entre a confluência das fronteiras políticas: Brasil, Colômbia e Peru. Por estar localizada e pertencer a essas três nações culturalmente diferentes, possui o propósito de reafirmar a identidade étnica Ticuna através desse território ancestral.

O termo *Eware* é composto por "*E*", que significa jenipapo, e "*ware*", junção do resíduo do jenipapo com a água; o que vem dar sustentabilidade e atribuir os aspectos simbólicos. Da combinação desses elementos (bagaço do jenipapo, sangue e água), resulta o emergir de um povo pescado por *Yo'i (Dyoi)*, que os Ticuna consideram como "deus" e dotado de saberes e poderes culturais.

Em conversa descontraída com Galdino/*Pü'nagüreĩcü*, na ribanceira do barranco da comunidade de Vendaval, pediu-se que ele falasse sobre o *Eware*. O Ticuna caracterizou assim: "*é no Eware que o povo Magüta mora e aí mesmo foi pescado do água, lá tudo é sagrado e misterioso como a árvore de jenipapo grande. O caniço de Yo'i (Dyoi) o povo que vai lá diz que está virando cobra*" (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Os *Magüta* e seus descendentes são originários do *Eware*, santuário de imortalidade, de tradição cultural e de permanência das espécimes ocultas e sobrenaturais (regidas ora por santo, ora por demônio e ora por visagem que transcende a cultura Ticuna). De acordo com Santo Cruz/*Pucüracü* (2020, informação verbal): "*o Eware é importante, eu não posso desviar o meu olhar dele porque foi de lá veio nossos ancestrais*". É fato abordado e assegurado pelos mitos, até os dias atuais, que o povo *Magüta* e seus descendentes Ticuna são originários do *Eware*, considerado pelo Ticuna como um lugar protegido por forças ocultas e resguardada pela floresta e seus membros espirituais.

Na paisagem natural do *Eware*, interno e externo, encontram-se vidas em constantes movimentos, tanto naturais (com a capacidade de serem vistos) quanto espirituais (de alguma forma podem ser percebidos ou sentidos). Na visão de mundo indígena, os domínios humanos (natural e espiritual) não são separados.

Nesse ambiente há os seres vivos em ritmos e agitações frenéticas, pois a floresta não é inerte. O ambiente é livre, mas compartilhado. Os pássaros, os insetos, os animais grandes e pequenos se encarregam de dinamizar o recinto; os bichos selvagens tomam contam do centro da mata; o vento e a brisa se ocupam de provocar o frescor, que dá leveza ao ambiente. É o fascínio da vida que movimenta a floresta e tudo que se estabelece no mundo. "Nosso mundo

[103] O igarapé *Eware* é afluente de *Tunetü*.

está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a sim mesmo. Quem não reverencia os seres da natureza não merece viver" (MUNDURUKU, 2009, p. 33).

Os Ticuna se sentem responsáveis por esta floresta viva. Nesse espaço caçam para garantir o sustento da família e de seu grupo social e, desse modo, cumprem o sentido da coletividade. Ainda, recorrem como o seu laboratório medicinal natural para os processos curativos. Nesse ambiente natural existe a intervenção de espírito (*ã'ẽ*) que interage com o mundo dos humanos, pois a natureza aos olhos indígenas é um universo repleto de seres inter-relacionados e interdependentes que circulam no ambiente (BRASIL, 2017).

Em se tratando do *Eware*, convém destacar que as inter-relações entre seres e divindades de forças ocultas (ligadas à sobrenaturalidade) são capazes de atrair e/ou capturar as pessoas, especialmente aquelas desprotegidas espiritualmente. Nesse sentido, o Ticuna Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) afirma que: "*no Eware não é bom andar sozinho, porque a gente pode ser atraído por coisa bonita, né? E aí de distrai e segue pra espiar e pode desaparecer lá mesmo. Quando vai na primeira vez, tem que se preparar bem, espiritualmente, né?*". Sejam por questões como essas ou outras, o local é pouco visitado em razão da distância, dificuldade de acesso e pelos fatos que acontecem antes, durante e depois de chegar ao local.

Lá existem as montanhas *Taiwegüne* e *Weupü*, que estão erguidas e protegidas por inúmeras forças ocultas sob a vigilância de sobrenaturais e imortais. Galdino/*Pü'nagüreĩcü,* provido de suas experiências, descreve a montanha *Taiwegüne:*

> *Taiwegüne é montanha grande. Tem entrada, mas a gente sobe por cima, tem o teto preto e muro grande. Foi de lá que Yo'i pescou a nação Ticuna. Esse igarapé do Jerônimo (Tunetü) passa bem na beira da montanha. No porto da montanha não é fundo não, é puro pedra lá, mas quando passa por baixo é fundo. E pra chegar no local sagrado de canoa é quatro dias, mas se for de motor 40 é um dia, isso em época de enchente. Eu já fui até lá várias vezes. Conheço bem aqueles bandas de lá!* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Taiwegüne é norteada pelos princípios simbólicos da cosmologia mitológica e, aos olhares Ticuna, de lá emana e provém grandes mistérios. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) salienta: "*Taiwegüne é montanha sagrada de povo Ticuna, é lá por perto tem campo de natureza*". É nesse lugar que existe a casa de *Yo´i*, ou seja, a morada dos encantados. As crenças compõem o cotidiano dessas pessoas, que constantemente vivenciam essas experiências. Na perspectiva da cosmologia e seus mitos, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020)

afirma que no *Eware* existe o "campo da natureza" (ou "campo encantado"), o qual aparece e desaparece.

O campo de natureza, o qual o interlocutor refere, trata-se de uma vegetação imortal cercada de muita epifania e regada de mistérios. São plantas de características diferenciadas e baixas, dentre as quais existem: mapati, açaí, ingá do mato, sapota, bacuri, sorva araçá, cupuí etc. O agrupamento de árvores de frutas e de espécies de flores é identificado por *bunecü*, caracterizado assim porque são miniaturas imortais da floresta do *Eware*. Gruber (1997, p. 22) assegura que "essa vegetação do Eware se chama *bunecü* porque é sempre pequena e nova como uma criança, *bue*".

Há de se perceber que a cultura é repleta de formas de saberes e interpretações, que integram a sua identidade. Os Ticuna asseguram, a partir de suas experiências, que o "campo de natureza" só pode ser visto uma vez por pessoa ou por grupo e, para isto acontecer, é preciso a permissão dos imortais encantados e da natureza. São princípios estabelecidos pela mãe natureza para cuidar e proteger o lugar de onde advém os mistérios à luz da epifania, como versa no repertório cultural desse povo originário.

Na imediação do mesmo lugar espacial próximo à *Taiwegüne*, sendo um pouco mais para cima, está a montanha *Weupü* (também chamada de Montanha do Papagaio). Essa, por sua vez, é envolvida de mais mistérios. Na concepção Ticuna, é nesse local que permanece todos os antigos *Magüta* que foram puxados do igarapé e que, de peixe pescado pelo deus da nação ao alcançar o chão da terra, viraram seres humanos, formando a civilização da qual descende o povo. Esse coletivo ganhou visibilidade cultural, pois os saberes típicos da etnia se propagaram no cerne do mundo cultural, pelo qual se perpetuaram entre os Ticuna.

Muratu/*Ümücü* (2020, informação verbal) discorre: "*é lá na montanha do papagaio que tem todo encantado do floresta. Lá é cheio de mistério e muda de lugar*". Já o Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) discorre da seguinte forma: "*Nesse lugar ainda não chegou ninguém. Tem muito mistério lá, né! Tem um portão, uma caverna. Dentro onde vive muito porco do mato*". São mistérios que o interlocutor atribuiu e fez inferência à festa de moça nova (*worecü).*

> *Quando acontece festa do moça nova, ela traz a fertilidade, aí todo esse porco do mato sai para a comunidade de Vendaval e enche de fartura, mas quando não tem festa, porco fica lá mesmo no montanha, num buracão com lama. Entra todo aquele porco do mato lá debaixo da montanha* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Em relação à montanha *Weupü,* o cacique Geremias/*Mügücü* relembra um fato que seu pai contava quando morava dentro do *Tunetü*, nas imediações de Vendaval:

> *Meu pai contava que no cabeceira do igarapezinho, toda sexta feira, escutava barulho de festa vindo de lá, mas ninguém via nada, só escutava porque pra lá no cabeceira do Eware tem a montanha Weupü e pra lá tem campo de natureza. Meu pai contava muita coisa de mistério que acontecia lá nesse lugar, ele conhecia bem por lá* (WEIL, 2020, informação verbal).

A cultura Ticuna é revestida de inúmeras manisfestações presentes no cotidiano, rituais, ceremônias sagradas, ornamentos, bebidas tradicionais, canto, dança, intrumentos musicais e sabedoria dos velhos. Essas manifestações se incorporam nos mitos e suas epifanias, se constituindo no mundo cosmogônico. Tudo que existe tem relação e advém da Terra sagrada e símbolo da imortalidade, o *Eware*. Ele ganhou reconhecimento, fruto das lutas travadas pela organização política articulada pelo Conselho Geral da Tribo Ticuna.

Liderado pelo cacique geral, Pedro Inácio Pinheiro, o local foi reconhecido em 05 de janeiro de 1996, por intermédio da Constituição Federal de 1988, que instituiu aos povos indígenas direitos constitucionais e respeito à coletividade. A partir de incessantes lutas desses povos e com a promulgação do marco legal, conquistaram "os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo a União demarcá-las, proteger e respeitar todos os seus bens" (BRASIL, 1988). O Estado brasileiro assegura ao povo indígena Ticuna a posse e proteção de suas terras habitadas e as imemoriais, onde desenvolve suas atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social.

Conforme mencionado anteriormente, nos arredores do *Eware* existe o campo da natureza, o qual já foi visto por caçadores durante as caçadas no interior da floresta. São episódios que se repetem em meio à natureza provida pelo princípio da religião. Para as crenças interligadas à natureza, o cenário se apresenta como um grande templo recheado de espíritos. A devoção é imensa à mãe terra, a grande "pachamama", que lhes fornece a fonte de vida e inspiração. A partir da perspectiva Ticuna, foram eles que receberam a missão de zelar por tudo o que há na natureza, pois ela simboliza a mãe que sempre lhes acolheu, que orienta, educa, alimenta e cura seus males. Galdino/*Pü'nagüreĩcü* explica o porquê dessa relação mútua e íntima com a natureza:

> *A gente tem a relação de intimidade com a natureza porque ela está dentro de nós, né? Quando transformou aquele massa de jenipapo, que foi jogado naquele igarapé pela Tetchi arü Ngu'ũ, aí deu origem os peixe e depois deu origem aquele povo Magüta. Então nós foi criado do resto daquele jenipapo misturado com carne e*

> *sangue, né. E o jenipapeiro mesmo é da natureza* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Para o Ticuna, o respeito e o cuidado com a natureza são fundamentais. Conforme já referenciado, nas caçadas, pescas, plantios e colheitas, é comum os Ticuna pedirem permissão, assim como escutar a natureza e atentar para os seres ou personificações da floresta. Asseguram que dentro da mata e em outros lugares naturais há espíritos que os habitam, os quais se enfurecem quando sentem a presença de algum intruso. Fúria como essa foi percebida por grupo indígena que avistou o campo da natureza, que se transmutou em um grande temporal por adentrarem em ambientes sagrados e protegidos por forças enigmáticas.

Fato relacionado ao desrespeito com ambientes naturais e sagrados aconteceu com o sobrinho de Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü*, que morava nas margens do igarapé São Jerônimo (*Tunetü*), quando o acompanhou em uma de suas caçadas nos arredores do *Eware*, próximo a *Bunecü*. Em tom de brincadeira, ele subiu numa árvore e de lá começou a gritar para *Yo'i (Dyoi)*. Para o Ticuna, nenhum tipo de brincadeira que desrespeite a natureza é permitido e quem faz recebe o retorno punitivo, de imediato. Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü* (2020) conta como tudo aconteceu:

> *Teve um vez quando fui caçar no Eware, eu levei meu sobrinho junto. Quando chegou lá, ele subiu na árvore e de lá gritava bem alto: - olha lá, canoa de Yo'i! Rapaz! Pra que ele fez isso!!! Ele pegou uma doença lá e quase morre lá mesmo, no Eware. Com essas coisas ninguém brinca e quando faz taí o resultado* (informação verbal).

A cosmovisão permite afirmar que se o povo *Magüta* deixar de existir, será o fim do mundo cultural e de uma humanidade surgida, formulada e organizada no contexto mítico. O teólogo e antropólogo Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) garante que "*Eware é um lugar de descanso, um paraíso que todo Ticuna busca entrar e permanecer para sempre*". No pensamento Ticuna sobre o mundo cultural, os mortais buscam entrar no paraíso para descansar e rejuvenescer, ou seja, transcender ao nível da imortalidade.

Quando destacado pelo sujeito social como lugar de descanso e paraíso, remeteu à reflexão sobre o paraíso, lugar imortalizado e presente nos livros sagrados judaico-cristãos. Esses protagonizam e originam polêmica sobre Eva, a primeira mulher e companheira de Adão (dada por Deus), como versa no mito da gênese da criação do universo/mundo do cristianismo. A ideia da criação do universo por Deus e de tudo que há nele está contida na Bíblia (Gn 1, 27-28) da seguinte forma:

> No princípio Deus criou o céu e a terra. [...] E criou Deus o homem a sua imagem e semelhança; criou-o à imagem de Deus, e criou-os varão e fêmea. E Deus os abençoou, e disse: Crescei e multiplicai-vos, e enchei a Terra e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes domar e sobre os pássaros do céu, e sobre todos os animais que se movem sobre a Terra.

No paraíso descrito no mito judaico-cristão, o texto bíblico demonstra que Eva e Adão saíram do paraíso por desobediência de Eva, ao comer e dar ao companheiro o fruto proibido. Por consequência disto, o criador divino amaldiçoou a serpente motivadora da violação e causadora do pecado da humanidade. Como consta na Bíblia, eis as palavras ditas por Deus ao amaldiçoar o animal no paraíso: "maldita é tu entre todos os animais domésticos e o és entre todos os animais selváticos; rastejarás sobre o teu ventre e comerás pó todos os dias da tua vida" (BÍBLIA, Gn 3, 14). São situações que podem ser analisadas nos termos que aparecem no mito dos bororos:

> O "desaninhador de pássaros", que compreende e explica as narrativas em quatro etapas: a transgressão do tabu (o pecado original), o castigo social (a expulsão do paraíso), a conquista do fogo (a plenitude da liberdade) e a vingança da exclusão através da destruição generalizada (o apocalipse) (GOMES, 2017, p. 55).

O Jardim do Éden é cercado de simbolismo, destaca o lugar como lindo e tranquilo, porém, há o aparecimento do ser malévola, a serpente. "A serpente é um dos símbolos mais importantes da imaginação humana" (DURAND, 2002, p. 316), tornando o ambiente cheio de controvérsias. A alternância entre os enredos é admissível, pois os do Ticuna têm uma íntima ligação com as narrativas bíblicas: o grupo originário destaca, a partir de sua cosmovisão e espiritualidade, um local específico onde houve a criação da humanidade *Magüta*, assim como um lugar de descanso, um perfeito paraíso para o povo permanecer até eternidade. Muratu/*Ümücü*, a respeito da criação do mundo cultural e da humanidade *Magüta*/Ticuna, é enfático quando diz: "*nós Ticuna, nascemos da água do Eware e lá vamos viver pra sempre, assim como o criador nosso planejou pra nós*" (MURATU, 2020, informação verbal).

Observa-se que o *Eware* é o lugar que os Ticuna consideram como o paraíso; acreditam que nesse local irão voltar a ser jovens e viver sem sofrimento. Contudo, para ter merecimento de entrar e permanecer para sempre, terá que participar, essencialmente, da festa de moça nova: esse é o processo e parte da purificação que os Ticuna devem passar ainda em vida. O estado de purificação contido na Bíblia Sagrada se refere ao purgatório, onde acontecem os castigos temporários após o ser humano morrer, porque são as almas dos que morrem que passam pelo processo de preparação e/ou purificação para ter acesso ao Reino dos céus. São diálogos feitos

com base nas narrativas do mito da cultura Ticuna e no mito judaico-cristão da Bíblia Sagrada; ambos de cunho sagrado para o seu povo.

Para o sociólogo Émile Durkheim (1990, p. 588), há duas formas de sagrado: "um fasto e outro nefasto", de maneira que é na "possibilidade de transmutação que consiste a ambiguidade do sagrado". Segundo Mircea Eliade (1992, p. 17), "o sagrado se manifesta por uma hierofania[104] qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo". Para Rudolf Otto (2005, p. 149), "o sagrado seria, no sentido completo da palavra, é, portanto, para nós, uma categoria composta. As partes que a compõem são, por um lado, os seus sentimentos racionais e, por outro lado, os seus elementos irracionais".

Os fatos do universo mítico, que os Ticuna consideram "sagrados", são cercados de diversos mistérios e permanecem vivos à luz da cultura. Alfredo Bosi (1996, p. 95) destaca cultura como "o conjunto de práticas, de técnicas, de símbolos e de valores que devem ser transmitidos às novas gerações para garantir a convivência social".

Referente aos processos da purificação para que haja a permissão de permanência no *Eware,* a espiritualidade Ticuna é que os define. Isto é explicado no discurso de Santo Cruz/*Pucüracü* (2020):

> *Um dia o Ticuna pode voltar pro Eware sim, mas de uma forma diferente. O que tem que fazer primeiro, tem que se guardar espiritualmente, é bater tamborim e fazer festa do moça nova quando aquela família, aquela pessoa se dedicar espiritualmente que ele quer ir pro Eware fisicamente, ele tem que jejuar muito. E quando for se alimentar, não pode comer certas comidas, vai comer aqueles peixes pequenos do igarapé né, pra não se contaminar, então isso é a nossa religião*. (informação verbal).

Raimundo/ *Meêtücü rü Meparacü,* que conhece as Terras sagradas do *Eware* e esteve no local por duas vezes consecutivas, conta sua experiência:

> *Eu conheci terra de Eware, vou contar o que vi lá. É um lugar muito bonito, é uma visão que impressiona a gente. Tem árvores cheia de frutas, só que é diferente, bem baixinha. Lá também tem um tipo de batata em cima da terra, mas essa a gente não pode tirar e nem comer. É proibido mexer porque não é da gente. Se mexer, os donos, os antigos guerreiros Magüta vai atrás, vem onça da água e macaco buri-buri. São animais brabo mesmo e muito feroz mesmo. Lá eu vi num igarapé bem pequeno com água de cor puro sangue. Eu ficava espiando horas e horas aquela água no igarapé, tão vermelha, mas quando eu tirava na minha mão mudava de cor. Não sei porque né?* (BITENCOURT, 2020, informação verbal).

[104] É onde todo e qualquer item pode ser tomado como objeto sagrado.

Na visão dos velhos indígenas, o lugar é protegido por animais e seres encantados. Lá ainda permanecem os vestígios deixados pelo seu criador e seus antepassados. É um espaço que muitos almejam ter permissão de permanecer para sempre, mas há quem pense diferente, apesar do respeito constituído de acordo com a sua cultura. Alírio/*De'tanücü* (2020, informação verbal). afirma: "*quando se pensa hoje no povo Ticuna, não dar mais para viver no Eware por causa da evolução e de muita coisa também que já absorveram do contato com os brancos. Além disso, o povo Ticuna se evoluiu e se multiplicou muito*". São diferentes visões e interpretações, todas são respeitadas e reflexionadas.

Sob a ótica dos Ticuna mais velhos, o *Eware* é encoberto e protegido pela floresta, onde ainda existem as marcas deixadas pelos primeiros povos vistos nos objetos antigos (presentes no interior da floresta, cercados de muitos mistérios e proteção), sem o olhar e a intervenção do homem. As histórias sobre essas questões são guardadas na memórias, mas uns repassam e outros não.

Rubem Alves (2005, p. 13) afirma que "Memória é onde se guardam as coisas do passado". Na memória é possível verificar uma história social bem desenvolvida, ponderando que já atravessou um determinado tipo de sociedade, com características marcadas e conhecidas, já viveu quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecível. Enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade (ECLEA BOSI, 1979).

É comum a nação Ticuna buscar refúgio no *Eware*, sobretudo, nos momentos difíceis de aflições, frustações e outros. Comprova-se isto no diálogo com Muratu/*Ümücü*, que nos relatou um episódio ocorrido com ele e a família na sua casa, a qual foi queimada por um parente na comunidade Vendaval. Quando isto aconteceu, ele buscou imediatamente ajuda no *Eware* para descobrir quem havia feito aquela ação criminosa. Vejamos o seu relato:

> *Minha casa foi queimada quando eu e meu família estava lá mesmo no cidade, era final de mês, que é o tempo que todos aqui no Vendaval sabe que vamo pra cidade resolver coisas e receber salário. Foi aí que tudo aconteceu. Quando eu voltei, não existia mais casa, só tava o lugar. Fiquei triste é muito. Aí mesmo fui me embora mesmo pro Eware, porque nosso Eware é sagrado. Fui lá orar com grande emoção, falando com esse água, com esse terra, com esse floresta e quando vai dormir em sonho vem o dono do floresta pra depois descobrir quem fez, né, esse coisa. Aí veio o homem como um Deus no sonho e ele fala como aconteceu tudo. Diz tudo mesmo, a gente vê, mas para fazer isso tem que ir sozinho e também tem que respeitar, né? Aí tem resposta mesmo.* (MURATU, 2020, informação verbal).

Tal afirmação reforça e retrata a crença deste povo com seus ancestrais e seu deus cultural, manifestando: como se comunicam com as divindades, como reverencia a floresta, quais as relações ainda existentes e a visão dos Ticuna sobre o espaço que caracterizam de sagrado. “O mundo sagrado é o universo das interdições, enquanto o mundo profano corresponde a das transgressões” (MIELE, 2006, p. 18). À vista disso, identifica-se que há um apelo aos seus ancestrais, dos quais vêm as respostas para as suas angústias e problemáticas. É uma sintonia que demonstra a essência de seus credos e espiritualidades, onde a natureza é a única testemunha, bem como cenário desses acontecimentos culturais. “Toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (ELIADE, 1992, p. 13). O simbolismo cósmico do território sagrado do *Eware* é retratado através de uma estrutura dimensional de santuário cultural.

No que diz respeito ao *Eware*, Geremias/*Mügücü* (2020), cacique de Vendaval, expressa sua opinião sobre esse lugar de referência:

> *O Eware é um tipo de santuário sagrado, protegido pelo nosso ancestral. Tem povo aí trabalhando, cuidando e vigiando a gente escuta como um barco ou navio né? Se ouve o barulho, o movimento de festa tradicional e também a gente vê o banzeiro no igarapé, ninguém sabe muito o porquê disso, mas o que a gente sabe é que lá mesmo tem povo Magüta* (informação verbal).

Vendaval é uma comunidade indígena privilegiada por estar próxima ao *Eware*, o santuário onde os moradores mantêm contatos para evocar o seu Deus cultural e sentem a energia cósmica da ancestralidade. Essa permite engendrar o homem e a mulher em várias esferas da vida para buscar compreender as manifestações culturais em diferentes vertentes. A diversidade de manifestações culturais que o povo Ticuna cultua, revitaliza as chamas ancestrais dos tempos sagrados, aquele em que os deuses se manifestaram e criaram. É evidente que a Criação do Mundo é a mais completa manifestação divina, assim como a mais gigantesca criação (ELIADE, 1992).

Os Ticuna asseguram que no *Eware* é proibida a entrada de pessoas que tenham praticado incesto clânico. A energia é tão negativa que pode sugar a energia dos imortais e desvirtuar as estruturas espirituais; pessoa assim carrega consigo grandes impurezas e pode contaminar o ambiente sagrado, além de incomodar os encantados. Nesse local sagrado não se pode aferir ou evocar palavras indevidas de qualquer procedência para não contrariar os encantados. Tem que emanar energias positivas e manter o pensamento bom sobre as coisas, objetos, plantas e animais. Consequentemente, o acolhimento se torna fraternal e casual, mantendo-se a sintonia entre o ser e o espaço.

Nessa perspectiva, o *Eware* se imortalizou e representa a essência da crença e espiritualidade humana da sociedade Ticuna, uma vez que sustenta suas vidas, educação dos filhos, trabalhos coletivos e individuais, manifestações culturais, credo, valores éticos morais e familiar e outras atividades (demonstradas através das expressões religiosas e culturais nas cerimônias ritualísticas).

As discussões transcendem para seção sequencial ao abordar a água do *Eware*, no sentido simbólico de onde emergiram os filhos das águas, assim como o reflexo e a mudança na coloração versada na cosmologia Ticuna.

4.4 Águas do *Eware* e os filhos das águas: elixir da imortalidade *Magüta*/Ticuna

Para compreender um pouco sobre a essência da cultura Ticuna, foi necessário nos desprender de alguns valores pessoais (até religiosos) e cruzar os olhares para outras dimensões e realidades culturais. Foi uma das formas que se encontrou para que pudesse adentrar no mundo da cosmovisão do grupo que, de certa forma, está conectado às ações da sobrenaturalidade. O fio condutor para conectar se dá a partir das energias ancestrais irrigadas pelas águas vermelhas do *Eware* sobre os efeitos da espiritualidade, na perspectiva mítica.

A água, no sentido universal, é um recurso natural de grande importância e simboliza a vida; é um bem precioso e essencial para a sobrevivência humana na Terra. Esse líquido tem despertado, nos últimos tempos, preocupações e gerado debates em todo o mundo. No entanto, o debate aqui versa sobre as águas no sentido mítico (figura 52) de onde emergiram os *Magüta* e os seus descendentes Ticuna.

Figura 52 - A energia e a proteção divinal de Deus sobre as águas



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Ao mencionar a água no contexto da mitologia oportunizou-se destacar a formação do Rio Amazonas que se sucedeu por intermédio das lágrimas de Lua - proveniente de um amor ardente (entre Sol e Lua), porém impossível, versada na mitologia descrita por Gómez Platero e Ehrichs Palma (2011, p. 12):

> Muito tempo atrás, quando os animais ainda falavam, o Sol se apaixonou pela Lua e teve seu amor correspondido por ela. Eles perceberam em bem pouco tempo, entretanto, que ao se aproximarem, um destruía o outro: o Sol derretia a Lua e Lua apagava o Sol. Eles perceberam assim, ser este amor impossível, pois com a aproximação dos dois, o planeta Terra, tão dependente desses grandes astros, seria totalmente destruído, pois o amor ardente do Sol, derretia a Lua, e as águas da Lua inundariam a Terra. Foi então que eles resolveram se separar. A Lua inconformada com a separação chorou dias e noites seguidas. Suas lágrimas abundantes correram por cima da Terra até chegar ao mar, mas lá chegando, foram rejeitadas por serem água doce e as águas do mar salgadas. Assim essas águas que eram lágrimas da Lua, e que foram devolvidas pelo mar, se transformaram em nosso grandioso rio Amazonas.

A água é – e sempre foi – um personagem de destaque no conto da mitologia de muitos povos. É, ainda, tal como era para as civilizações mais antigas, considerada geradora de vida. Para os egípcios, o dia da inundação do Nilo marcava o primeiro dia do seu calendário; no limo e lodo das águas, gestava-se, também, a crença na existência de seres habitando o mundo líquido. Porém, mais que em qualquer outro lugar ou região brasileira, são as águas que determinam na Amazônia o comportamento da população (FRANZ PEREIRA, 2001).

Segundo o diálogo com Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal), possuidor de grandes sabedorias: "*Magüta e Ticuna é filho de água sagrada porque surgiu de Eware e filho de árvore de natureza* – aquele *jenipapo*". Assim, é possível constatar como o ser Ticuna se reveste e insere no domínio simbólico quando se permite considerar filho das águas por sua descendência ancestral e por se estabelecer, no princípio do mundo, em um território sagrado como humano.

Na relativa gênese da origem, o povo *Magüta*/Ticuna surgiu das águas sagradas do *Eware* ao ser pescado pelos seus deuses imortais. Em referência ao termo e às discussões, os *Magüta* e os que descenderam são filhos das águas. Esse sentido levanta a questão que "a água, fertilizou o farelo do fruto e deu origem à vida humana. Da água vem a vida e os homens Tikuna" (ANGARITA, 2010, p. 313).

No debate, as visões e discussões se cruzam e convergem, o que leva a crer que:

> A água tem poder de cura na cultura indígena. Muitos rituais acontecem perto do rio. Quando a criança nasce, as mulheres mais velhas trazem flechas e essas são medidas

> conforme o tamanho da perna da criança, cortam e em seguida vão até o rio e soltam na água corrente. Acredita-se que esse ritual é para que a criança tenha agilidade nas pernas para correr e também para que as pernas não fiquem tortas [...] (KAMBEBA, 2020, p. 13).

O debate sinaliza o que concerne à valorização religiosa das águas e isto acontece por duas razões: a primeira está em torno de que as águas existiam antes da Terra se consolidar, conforme é explicitado em Gênesis: “as trevas cobriam a superfície do abismo, e o Espírito de Deus planava sobre as águas” (BÍBLIA, Gn 1, 2). Na segunda, ao analisar os valores religiosos das águas, percebe-se melhor a estrutura e a função do símbolo. O simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade; graças aos símbolos, o Mundo se torna “transparente”, suscetível de “revelar” a transcendência.

Portanto, as águas simbolizam a soma universal das virtualidades: são *fons et origo*, o reservatório de todas as possibilidades de existência; precedem e sustentam toda criação. Uma das imagens exemplares da criação é a ilha que subitamente se “manifesta” no meio das vagas. Em contrapartida, a imersão na água simboliza a regressão ao “pré-formal”, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência. A emersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das águas implica tanto a morte quanto o renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um “novo nascimento”; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida (ELIADE, 1992).

Os Ticuna são convictos que os seres e/ou divindades do universo líquido visitam as pessoas, mas elas não os veem; somente quem tem essa permissão são os pajés (mágico e feiticeiro), pois só eles são capazes de sentir a presença, vê-los em sonhos e evocá-los. Nesse meio cultural existem espíritos maus, caracterizados de demônios e que vagueiam no mundo ou no submundo; apenas os pajés podem controlá-los com bases de seus rituais.

Mencionar seres demoníacos, na perspectiva da epifania do mistério, reporta a um ser da mitologia grega que desempenhava a função de barqueiro no submundo. Ele era o condutor de Hades e navegava nas águas pesadas do submundo, de acordo com a mitologia grega. O barqueiro Caronte tinha a função social de conduzir os mortos até o inferno (GOMES, 2017). São questões culturais totalmente opostas, que nos proporcionam uma interpretação transgressora, mas que busca elucidar pontos inerentes, atuações de mundos e cosmovisões diferentes.

A cultura Ticuna é envolvida de simbolismo que comanda e direciona a vida e cotidiano da sua população. Houve a oportunidade de acompanhar e vivenciar a rotina na comunidade

indígena de Vendaval. São energias ancestrais que os movem e orientam nos trabalhos nas roças, plantações, colheitas, pescarias, lavagens de roupas, banho das crianças no rio e coleta dos frutos das árvores. Sabem definir e interpretar o tempo e a hora pelas estações e pela posição do sol, mesmo estando nas roças ou meio do rio, igarapé, igapó e lagos. São capazes de se orientar através do canto dos pássaros, dos grilos, dos sapos, dos gafanhotos, das cigarras, da coruja e assim por diante. Estão aptos a enxergar a sua cosmologia nos corpos celestes e nas constelações[105]. Tal conhecimento se baseia na cosmovisão Ticuna que correlaciona o que acontece no céu e na atmosfera com os ânimos dos donos da floresta, da chuva, do rio.

São saberes de mundo incapazes de serem decifrados na sua integralidade por quem não adquiriu essa particularidade, que, para os Ticuna, são natas. O povo Ticuna percebe, compreende, se comunica, decifra, explica e sabe lidar espontaneamente.

O santuário imortal *Eware* tem sua magia de águas misteriosas, as quais refletem vermelho com referências e sintonias divinais, de modo que os Ticuna identificam como "igarapé de sangue" (figura 53). Para compreender simbolicamente essa cor refletida, é preciso um mergulho no universo mítico em tempos ancestrais.

[105] Para entender a cosmologia nos corpos celestes e nas constelações, ver *Céu Ticuna* (FAULHABER; DITTZ; NADER 2012).

Figura 53 - Igarapé *Eware*, fonte sagrada e santuário das origens *Magüta*



Fonte: Robson Ticuna, 2019.

Foi lá que os seres encantados imortais, chamados de *Nge'cutü*, fizeram essas águas mudarem de tom e reflexo quando praticaram atos violentos com a jovem *To'oẽna*. Esse episódio aconteceu nas terras do *Eware*, quando *To'oẽna* passava pelo marco de transição de sua puberdade, no ciclo da sua primeira menstruação. Em cumprimento ao ritual, iniciava-se a cerimônia da festa da moça (*Worecü*). Por tradição do povo *Magüta*, puseram a jovem no curral (*turi*) e iniciavam, ali, os procedimentos tradicionais dos rituais. *To'oẽna* transgrediu, literalmente, as regras de convivência e as normas culturais da consagração. Na metade da cerimônia do rito, ao ouvir muito próximo o som triste da aricana (*To'cü*), saiu do seu recinto de clausura sem autorização da mãe e das damas de acompanhamento. Ela ouvia insistentemente som de vozes de pessoas que cantavam e batiam os *tutus* na floresta. A curiosidade em descobrir quem e o que produzia aqueles sons (inclusive como era a pintura do instrumento *To'cü*, que produzia aquela sonorização melancólica) motivou o ato de desobediência de se manter quieta no seu *turi*. Fugiu em direção à mata para ver o desfecho daquilo e assistir de perto a movimentação.

Contudo, para visualizar melhor, subiu na ingazeira à beira do caminho, onde seu tio *Yo'i* (ou *Dyoi*) e os *Nge'cutü*[106] (os guardas e protetores do *To'cü*) passariam com o grupo tocando o instrumento, acompanhados dos dançarinos e das máscaras (tradicionalmente, os acompanhavam em todo o trajeto). Assim que conseguiu visualizar a todos do grupo, o que mais lhe chamou a atenção e impressionou foram os atributos de *to'cü*, por se tratar de um instrumento proibido às mulheres *Magüta.* Isto se dá porque o instrumento fica submetido aos comandos dos imortais *ü'ünne* do mundo invisível que, ao vislumbrar a beleza, som e cores, se transmutou em um jacaré enorme diante da sua visão. Ao surpreender-se com o episódio, o susto foi tanto que ela não conteve o fluxo urinário e, ao cair, foi vista e localizada pelos *Nge'cutü*.

Os encantados foram até a jovem, espancando-a, impiedosamente, até matá-la como punição. Alocaram o espírito dela no instrumento musical *To'cü*. O sangue de *To'oẽna* escorreu e espalhou-se pelas águas do igarapé *Eware.* Assim, tingiu completamente as águas com o sangue da jovem, tornando-as sagradas, vermelhas e modificando as cores de tudo que existia no fundo do igarapé. Gruber (2017, p. 17) diz: "os peixes que vivem no igarapé *Eware* têm cores mais bonitas e fortes. Foi o sangue de *To'oẽna* que escorreu pelas águas e tingiu o igarapé". O tingimento das águas do *Eware* simboliza a forma como o coletivo se espalhou pelo mundo para se estabelecer como um povo originário, donos da terra, da cultura e das tradições.

Os Ticuna de Vendaval e os demais têm veneração pelo lugar caracterizado como "igarapé de sangue", onde a natureza faz jorrar o líquido ou elixir da imortalidade *Magüta*/Ticuna. Devido às punições dadas à *To'oẽna* para manter a harmonia do rito no mundo dos ancestrais, os *Nge'cutü* sofreram as consequências do tal ato, o que levou a se transmutarem em um maléfico grupo de bichos (*Ngo'o*), alterando definitivamente os aspectos e as estruturas de seus pés (tornaram-se medonhos). As ações desses encantados são temidas nas festas tradicionais até atualidade. As causas e as orientações sobre como proceder para evitar os ataques estão presentes nos argumentos de Rosalina/*Ütchiãũna* (2020):

> *Nge'cutü é um bicho malvado por isso o dono do festa sempre orientava o pessoa pra não mijar sozinho fora do maloca, porque o guarda ou policial que olha tudo no festa podia desmaiar pessoa soprando tabaco no nariz ou pegar pra matar quem ficava aí, desobedecendo. Todo esse pessoa tinha que ficar dentro do casa de festa* (informação verbal).

[106] O termo *Nge'cutü* é composto por *Nge* (corte) e *cutü* (pé). Traduzido para a língua portuguesa, significa pé partido. Na interpretação Ticuna, é aquele que se transforma, literalmente, para bicho.

Os Ticuna afirmam que os *Ngo'o* podem se transmutar em vários seres com atitudes malévolas e reafirmam que, quando o grupo de *Nge'cutü* sacrificou *To'oẽna*, fatiaram o seu corpo em pequenos pedaços e o transformaram em alimento com característica de carne de caça. Moquearam e ofertaram aos foliões (fortaleceu-se o sentido da coletividade) que se faziam presentes no rito de passagem da jovem. A mitologia versa que o espírito de *To'oẽna* se expressou quando se transformou em alimento para o povo.

A interação com a mãe através de canção, a composição sobre a punição aplicada e o desfecho sobre a saga vivida pela *Aicüna* foram narrados pela anciã Rosalina/*Ütchiãũna*:

> *Foi pelo cantiga que o espírito de To'oẽna falou com o mãe dele Aicüna, que o carne que os brincante tava comendo no festa não era de caça do mato, era dela. Ficou triste, né! Mas na verdade, a Aicüna, a mãe do menina não cuidou direito do filha To'oẽna no festa da worecü dele e nem viu ela sair do turi. Por isso o irmão dela deu aquele punição quando ela quis chorar a morte do filha dela. Yo'i (Dyoi) passou carvão no seu zolho pra ela não derramar nenhuma lágrima, senão ia pretejar o cara dela e de todo outro da família. E aí o Nge'cutü ia achar eles e matar também* (SOUZA, 2020, informação verbal).

Há muitas premissas em relação ao *Eware* e as águas do igarapé. Isto denota quando se dialogou com pessoa que pertence a etnia, que assegurou que o *Eware* tem as águas vermelhas e que possui seus mistérios. Essas afirmações são identificadas no discurso do Ticuna Galdino/*Pü'nagüreĩcü*:

> *O água do Eware é vermelha, eu tô dizendo porque eu vejo quando sempre vou lá assim como os outros parente. As águas de lá é bem vermelhinha, mesmo, até agora é assim. Pra essa água ficar com esse cor, foi porque lavaram aquele banda de To'oẽna lá no Eware. Nosso parente Ticuna aqui no Vendaval tem medo de acontecer coisa ruim, por isso quando faz festa Worecü, cuida mesmo do moça que está aí pra pelação* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Assim, as águas do *Eware* e os filhos das águas protagonizam uma história de tradição milenar alicerçada e mantida nos antepassados, mas que ainda direciona a vida dos Ticuna de Vendaval e de outras comunidades até os dias atuais. A história de *To'oẽna* é relembrada em todos os ritos de passagem. Por causa desse acontecimento, na sociedade *Magüta* em tempo milenar, o povo indígena passou a considerar o período da transição da puberdade para vida adulta um ciclo sagrado, arriscado e perigoso para as jovens iniciadas. Elas necessitam de cuidados especiais por causa dos espíritos demoníacos que as rodeiam e podem atacá-las. Esse é o motivo pelo qual as pessoas idosas da família das jovens em processo do ritual de puberdade entram em cena: cuidar as suas adolescentes para que nada de ruim lhes aconteça, como houve com *To'oẽna*.

Na atualidade, as terras do *Eware* são, de vez em quando, visitadas pelos próprios Ticuna. Dizem que a melhor época para chegar com mais facilidade é no período de enchente dos rios. Os que chegam até ao local dizem sentir uma energia diferente e que há algo misterioso por lá. Uns contam e outros não. A revelação é espontânea, dependendo do estado de espírito, do tempo e da hora que queira fazer. Assim aconteceu com Raimundo/*Meêtücü rü Meparacü*, que já foi ao *Eware* e confirmou o fenômeno mítico que se compõe nas águas do igarapé:

> *Na minha caçada lá no terra do Eware, eu achei um igarapezinho, a água é como tu ver sangue mesmo. Aí eu peguei água na minha mão e pensei, será que isso é sangue, mesmo? Aí quando eu tirei do igarapé o cor desapareceu, joguei de volta lá e aí ficou vermelhinha mesmo! É invocado isso. Eu vi lá e ainda tirei a água pra ver, não foi ninguém que me contou* (BITENCOURT, 2020, informação verbal).

Galdino/*Pü'nagüreɨ̃cü* relata como o povo da comunidade de Vendaval age de acordo com as concepções e crenças em relações ao *Eware*:

> *Aqui no Vendaval povo acredita muito mesmo no Eware, respeita e no ritual sagrado fala mesmo desse Eware. O pessoal aqui tem que fazer festa do moça nova. Se não fizer esse pelação, se vai pro mato assim trabalhar, aí some porque tem mãe do mato que pode levar. Por isso que muita gente de Vendaval que tem medo e leva muito a sério porque não é brincadeira coisas de cultura, né?* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Na cosmovisão Ticuna, há uma explicação para todos os fenômenos naturais, sejam bons ou ruins. Faz conexão às ações humanas, pois na comunidade há um grande esforço por parte dos indígenas para o cumprimento das regras da sociedade tribal; cumprem as exigências para que não despertem a ira dos espíritos maus e evitem, dessa forma, os acontecimentos ruins que possam atingi-los em terras aldeadas ou fora delas.

Pode-se destacar e afirmar que santuário do *Eware* existe sim, assim como todos os mistérios que são apontados e transmitidos. Os Ticuna creem que lá vivem o povo *Magüta* e outros imortais e/ou divindades. Os mais antigos retratam que muitos desses seres se tornaram sagrados e divinais, protegidos no interior da floresta amazônica brasileira. Para os Ticuna, as águas do *Eware* deram visibilidade aos seres humanos e animais. Nesse processo ganharam o sopro da vida, dado pelas obras e atuações divinas. São crenças baseadas na espiritualidade, que se renova a cada ritual para dar o sentido da existência e de pertencimentos sobre as obras do criador nesse universo terrestre.

Sobre as águas e o território do *Eware*, os Ticuna mantêm a tradição deixada pelo seu criador divinal e pai da nação. Isto é regido pelas convicções e fé, reguladas pela crença e pelo simbolismo cultural tradicional. Muitos buscam visitar o local para receber e emanar boas

vibrações. Além disso, o Ticuna contempla a natureza, pede proteção das divindades imortais e ouve sons das águas vermelhas – misteriosas e purificadoras, que jorram e transcursam no igarapé – sob a proteção dos espíritos, dos encantados e dos deuses. Esses sustentam os processos religiosos e das tradições do povo originário das águas, da floresta e da terra.

Os diálogos interculturais continuam na seção a seguir, demonstrando a latência dos conhecimentos ancestrais mitológicos dessa etnia como propósito de educação familiar tradicional e aprendizado a partir do contato e da percepção do meio (natural e social) na infância.

4.5 Saberes ancestrais e mitologia na infância Ticuna: sentido e significado

Os saberes e os conhecimentos ancestrais são, essencialmente, subjacentes entre a etnia Ticuna e a sua cosmovisão, que está conectada com a natureza e a espiritualidade humana. Há quem possua o domínio dos conhecimentos do universo cultural mítico-religioso, permeados de crenças que norteiam as práticas. Elas são revestidas de simbologias significativas de vivências e experiências.

Os velhos são excelentes narradores das histórias antigas, considerados sábios guerreiros, educadores e conselheiros, bem como sabem lidar com a medicina tradicional. Desempenham esse papel na aldeia com as crianças, ainda no período da infância, pois é a fase em que elas estão em desenvolvimento e abertas ao aprendizado da vida cotidiana e dos ancestrais. “Os ancestrais representam a memória da aldeia, mas de que vale a memória se não houver uma comunicação entre os mais velhos e os mais novos? Comunicação é importante para que haja a transmissão do legado para que permaneça viva” (COUTO, 2007, p. 92).

Alírio/*De’tanücü* repassa a compreensão de saberes tradicionais na perspectiva do entendimento e da visão originária:

> *Saber ancestral é o conhecimento que o velho tem sobre tudo, principalmente sobre a natureza, porque com ela se comunica, conhece e tem com ela uma grande sintonia espiritual. Quando coleta planta medicinal, como ervas, aliás, tudo né, eles sabe mesmo o que tem que fazer dentro dessa natureza. Ela é a vida pra nós, ensina a gente o que é bom e o que é ruim, ela é importante. Árvore dentro dela tem um dono, lá tem árvore sagrada que não pode tá brincando com elas. Existe lá um saber natural e especial que o velho possui sobre a natureza que depois repassa pra gente* (MORAES, 2020, informação verbal).

Sobre o saber originário faz sentido definir que “o conhecimento tradicional é tudo que o próprio homem desenvolveu para sobreviver: ele classifica o mundo em saberes, de forma a controlar a própria vida. Desta forma, todos os saberes tradicionais são baseados em

experiências vividas. Por exemplo, os saberes dos Ticuna da engenharia de canoas são baseados em uma extensa experiência de aperfeiçoamento transmitida de pai para filhos". (VASQUES, p. 108, 2021).

Para o povo Ticuna deste trabalho, existem dois tipos de conselheiros que compõem o universo social: o conselheiro antigo (constituído de experiências, detém os saberes tradicionais e ancestrais) e o letrado (é o estudado, adquiriu outros conhecimentos do mundo ocidental). Atos/*Wipatükü* (2020) explica a diferença:

> *No nosso meio tem o conselheiro antigo, que é aquele que tem muita experiência e o conselheiro que a gente chama lá de letrado, porque já sabe ler e já sabe outro tipo de conhecimento, aquele da sociedade moderna, como ler a Bíblia e outras coisas, mas tem uma grande diferença entre eles na nossa sociedade. Quando o letrado fala na aldeia, não tem muita credibilidade, mesmo que seja coisa científica, mas quando o experiente fala, ele é mais acreditado, porque fala com autoridade, porque sabe e defende o conhecimento que está incutido na cultura* (informação verbal).

No meio tradicional da etnia, a família exerce uma função fundamental na educação das crianças, porque a primeira preocupação é relacionada à forma de agir socialmente com o parentesco e com quem não é parte de sua parentela. Entre as famílias isso é prioridade, pois a criança precisa incorporar as regras, além de respeitar as diferenças em relação ao outro do seu grupo de pertencimento. Paralelamente, a primazia é conhecer a história do povo e seus mitos. Desse modo, desencadeia um costume que Bourdieu (1992) caracteriza de "*habitus* étnico". Com os Ticuna isso acontece na fase de sua formação pessoal, ainda no período da infância.

Quando um desconhecido chega na casa do Ticuna, ele tem que oferecer alguma coisa, a exemplo de farinha e peixe. É uma forma de estar compartilhando com o estranho, caso esteja em sua casa para que ele não se sinta humilhado, mas bem recebido. Por exemplo, quando estão torrando farinha e chega alguém, tem que entregar farinha na cuia para que ele se sinta bem recebido. A mesma coisa acontece quando eles pescam peixe, tem que compartilhar para evitar uma palavra negativa; caso ocorra, o pescador fica sem sorte e, quando vai pescar novamente, não pega mais peixe.

O povo Ticuna se constitui em um grupo fechado quando se trata da educação indígena no ambiente familiar. Cada família tem responsabilidade de repassar desde muito cedo os saberes, os conhecimentos, a cosmologia mitológica do povo e as regras de socioculturais dentro da sua própria família, o que não perpassa a parentela do outro. Quando uma criança é órfã, os ensinamentos dos saberes (tradicionais, ancestrais e familiares) ficam comprometidos, porque quem os repassam são os pais.

Os avós reafirmam a educação no convívio familiar, segundo Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal): "*o nosso avô já entra pra reafirmar a educação dada pelos os nossos pais, pois quando a gente erra eles vêm e exortam, como: - Ei! Tu tá fazendo coisa errada, num sabe que vai te acontecer? Tu já não foi orientado? Eu tantas vezes fui exortado pelo meu avô*".

A partir das observações e conversas com os interlocutores, cabe registrar que um avô ou uma avó não ensinam a todos os seus netos os saberes tradicionais da etnia; ensinam somente aos preferidos e aos mais próximos deles (na sua maioria, é o primogênito da parte do filho). Isso explica o porquê de muitos conhecimentos tradicionais não serem transmitidos, perdendo-se no decorrer do tempo e ocasionando uma perda gradativa dos saberes. Além disso, salienta-se que nem todas as famílias são constituídas por netos primogênitos. Ainda, percebe-se que essa forma de lidarem no meio familiar é uma questão de gênero, até porque os homens indígenas desenvolvem um tipo de atividade e as mulheres outra. Cada membro da família educa seus pares de mesmo gênero mediante as suas tradições. Atos/*Wipatükü* (2020) declara:

> *Meu avô gosta muito de mim, ah! Isso acontece porque meu pai foi primogênito dele, aí sou filho primogênito aí vai gostar mais de mim, ele não vai gostar da parte materna, ele não vai contar nada o que aconteceu pra menina, ele educa o menino, mas não é qualquer menino também, daquele que realmente gosta e portanto esse vai ser o guardião daquele saberes e conhecimentos tradicionais. Será então o escolhido da família. É difícil achar líder natos dentro da etnia Ticuna. Um sai como líder que foi ensinado pelo avô. Ensina coisas ocultas como feitiçaria, como fazer canoa, remédios pra pescar (puçanga) e outras coisas também, porque ele sente prazer em repassar os seus saberes pro neto predileto, mas quando não tem aquele pessoa predileto ele não repassa seus saberes pra ninguém* (informação verbal).

A infância Ticuna é livre, mas é preciso ouvir os mais velhos e respeitar os primos e irmãos clânicos para que não haja maldição na família. Igualmente, é necessário ouvir a mitologia do povo e entender como se constituem os espíritos ancestrais que dão proteção divina ao povo, porque estão ligados às raízes genealógicas de cada ser humano e do grupo. Ademais, o respeito à natureza é primordial, pois, para o grupo originário, é uma preciosidade, um bem maior, atribuída como patrimônio de herança para os filhos, netos e bisnetos que darão continuidade à etnia.

Eles sabem que a natureza tem valor significativo e o conhecimento deve ser profundo e intenso, porque é ela que fornece alimentos e a cura através de seus processos medicinais. Isso é fundamental para que haja uma relação de harmonia, por isso que as crianças são orientadas o tempo todo a não perturbar a natureza enquanto brincam. São libertos para se divertir, mas precisam manter o respeito e os horários determinados, pois há limites que ultrapassam as dimensões terrenas.

Na visão cosmológica do povo, o contato com as águas dos rios no momento do banho tem suas regras e horários de encerramento, pois, caso desobedeçam e perturbem os espíritos (ou os donos deles), as sombras das crianças correm o risco de serem levadas pelos espíritos dos sobrenaturais por qualquer descuido (essa crença é muito forte na comunidade). Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) relata a partir de sua própria infância: *"quando eu era criança, meu pai dizia que não era pra ficar tomando banho até tarde na beira do rio pra não ficar perturbando os espíritos de Yewae, do boto, dos peixes pra não perder a minha sombra*".

A volta da sombra para o corpo de uma criança só é possível através de um trabalho intensivo do médico da etnia (o pajé), uma vez que apenas ele tem permissão de dialogar com espíritos de diversos mundos e dimensões. Há uma forma de afugentar os espíritos antes que tudo isso aconteça: pode ser feita a defumação com ervas, breus, cascas de árvores para espantar espíritos ruins de perto da criança, assim como os banhos serenados de ervas para combater as doenças (KAMBEBA, 2020).

A aprendizagem de vida que acontece na infância tem ritmo próprio, conduzida e norteada pelos pais em diversos espaços. A criança aprende experimentando, vivendo o dia a dia na aldeia e, acima de tudo, acompanhando a vida dos mais velhos (imitando, criando, inventando).

Nessa lógica, há a valorização da convivência entre esse povo. A criança pode circular em todos os espaços, pois é dessa forma que o aprendizado se formula junto ao seu grupo, apropriando-se do seu próprio universo de brincadeiras. Circunstância como essa foi observada em Vendaval, em brincadeira de se arremessarem bolas de barros (feitas na hora, em meio a correria), sujando-se entre si até alcançarem a beira do rio.

Assim, inventando e reinventando, aprendem a conviver em grupo e com as situações rotineiras, inerentes à cultura. "As raízes da grandeza do mundo mergulham numa infância. O mundo começa, para o homem, por uma revolução de alma que muitas vezes remonta a uma infância" (BACHELARD, 1996, p. 97). Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020) exemplificou uma situação que vive uma criança Ticuna:

> *Na fase da infância, a criança de quatro e até cinco anos gosta de andar sem roupa, nu mesmo, brincando por aí, não tem vergonha de nada, brinca com a mãe, ele mostra suas partes íntimas, costume nosso. Mas quando é menina, é diferente, porque a mãe não deixa. Criança nessa fase também gosta muito de perguntar, é muito curiosa mesmo* (informação verbal).

Acompanhar a família na roça é uma forma de diversão com propósito de aprendizado. Através da observação vai aprendendo as técnicas do plantio e de manuseio dos instrumentos utilizados na agricultura. Igualmente, é o lugar onde se divertem com a natureza e brincam com as árvores e animais. Portanto, é comum o Ticuna conduzir os filhos – na fase de quatro a cinco anos – à roça para começar a observar e entrar em contato com a natureza. Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal) diz: "*o menino quatro anos já vai pra roça com o pai pra ter contato com a natureza. Lá ele gosta de fazer flecha de pauzinho para flecha folha de árvore, lagartixa que tem lá na mata já imitando o pai flechando peixe. Assim já vai treinando e aprendendo*".

À vista disso, começam a treinar o manuseio dos instrumentos tradicionais de caça e despertar a percepção da natureza (dos rios, das pedras, dos animais, das árvores), bem como o sentido do trabalho na roça. Há momentos em que pegam a canoa entre o seu grupo, singram e atravessam o rio, distanciando-se dos adultos para explorar os espaços. No universo natural, onde se integra e cria relação com a natureza, a criança exercita como forma de brincadeira os trabalhos realizados por adultos, assimilando o alto grau de significado que eles possuem para a sobrevivência e para a cultura.

Educar o filho no meio tradicional significa incentivar e orientar a partir das situações mais simples do cotidiano, que perpassa a exploração do mundo através das percepções e sentidos. Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal) fala como transmite tal educação ao filho no espaço da natureza: "*eu, pai, ensino meu filho de cinco anos como ele fazer o arco e a flecha e dizendo sempre que pau ele vai usar pra fazer esse coisa pra quando crescer já saber mesmo coisa de cultura*".

Os ensinamentos, mantidos até hoje, contribuem para constituição de identidade, da noção de pessoa, dos valores e crenças, do coletivo social, da relação com a natureza, do respeito ao outro, do entendimento de partilha, da percepção de cada indivíduo dentro da sociedade indígena e da responsabilidade que cada pessoa carrega consigo (KAMBEBA, 2020).

Uma criança Ticuna aprende a nadar dos três aos quatro anos de idade através da convivência e relacionamento que tem com o rio. Quando aprende a nadar, começa a andar de canoa para aprender a lidar com as águas no caso de sobrevivência. Muitas vezes alaga, emborca a canoa – na brincadeira – e fica nadando sobre ela. Para Kambeba (2020, p. 13), "é comum ver as crianças andarem de canoa, faz parte das primeiras lições de sobrevivência na vivência com o rio". Quando a criança está aprendendo, o pai se torna um mediador e observa atentamente o filho para ajudá-lo em uma situação de risco. Essa forma de conduzir é para as crianças

aprenderem com liberdade, mas desenvolvendo senso de responsabilidade, cuidado, atenção e respeito.

No grupo Ticuna, as crianças de dois ou três anos também têm a sua forma de educação e de interagir com o mundo, apresentando um comportamento diferente das maiores. Por exemplo, quando uma criança nessa idade sai com a sua mãe e faz dengo (chora ou cai no chão), muitas vezes tira a paciência da mãe, a qual tem a sua estratégia para corrigir: ela se afasta e deixa a criança para traz, mas ao longe fica cuidando e protegendo. Sem a intervenção da mãe, a criança se levanta e vai atrás; mesmo distante e chorando, acompanha a mãe. Dessa forma, e aos poucos, a mãe vai corrigindo e a criança aprendendo, sem agressão.

A percepção baseada na epifania do enigma envolve a catação de piolho, realizada pelas mulheres na cabeça das crianças. Nimuendajú (1977a, p. 44) afirma que "não existem parasitas fora dos piolhos que os Tukuna costumam comer". Na catação, elas costumam morder os parasitas para que não haja proliferação, porém, para a cultura existem outros significados. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) explica: "*Quando mulher morde lêndea o filho de grávida nasce bem bonito, mesmo*".

A prática tradicional de catação de piolho na cabeça dos pequenos é um ato de amor, espécie de cuidado e procedimentos de educar. Constitui o momento em que as crianças escutam das mães, tias e avós: os mitos, histórias sobre a família, os enigmas da cultura, os saberes ancestrais e os conselhos. Nessa perspectiva, vão internalizando esses saberes e conhecimentos tradicionais. Assim sendo, a criança vive a integração familiar com os parentescos clânicos, os animais e a natureza.

Os saberes tradicionais, guiados pela família de forma livre e intermediados pelos aspectos mitológicos e ancestrais, marcam e definem o período da infância. Narrar histórias na fase infante Ticuna é uma forma de educar, aconselhar e repassar os valores culturais e sociais do seu grupo. Essas histórias mantêm uma relação de afetividade e respeito entre os velhos providos de alteridade e os mais jovens. Tudo isso tem um caráter educativo.

Contudo, as crianças indígenas sentem o impacto cultural quando se deparam com os desafios do mundo contemporâneo. Entre essas circunstâncias vividas na infância, Atos/*Wipatükü* (2020) fala de sua experiência ao viver em comunidade:

> *Quando nossa família passou a viver em comunidade, pra gente foi uma novidade, mas também foi um impacto, porque não era comum e nem tradição viver todo junto dividindo o mesmo espaço, a não ser familiar. Não era comum viver muitas famílias no mesmo lugar e em casa separada. Naquele tempo as famílias viviam uma distante da outra. Aí quando a gente se juntou, formou a comunidade* (informação verbal).

Os Ticuna também utilizam o medo e a lição para educar. Por exemplo, na perspectiva da crença, os pais orientam seus filhos a não pegarem objetos alheios. Atos/*Wipatükü* informa como isto acontece sob a concepção da educação indígena tradicional: "*meu pai ensinava pra a gente não pegar as coisa dos outros, porque senão a nossa mão ia entortar ou ser enfeitiçado pelos donos dos objetos*" (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal). O interlocutor ainda expõe: "*quando eu era criança queria comer dentro da panela e meu pai dizia pra gente não fazer isso, se não no futuro a gente ia casar com velha*" (*WIPATÜKÜ*, 2020, informação verbal).

A partir do que foi exposto, nota-se que a educação indígena vai acontecendo no contexto da sociedade Ticuna, entre uma forma e outra. Contudo, a igreja passou a interferir na educação indígena familiar. O povo originário assegura que os saberes ancestrais na infância foram, de certa forma, enfraquecidos pela influência da igreja, dando lugar às desobediências e rebeldias, principalmente nas comunidades próximas aos centros urbanos. O que estava relacionado às proibições, repassado dos pais aos seus filhos a partir da exemplificação, passou a ser duvidado e questionado. Para entender melhor isto, Atos/*Wipatükü* (2020) esclarece:

> *Tudo aquilo que os pais repassavam pra nós que não era permitido dentro da crença e da cultura, onde algo poderia acontecer a partir de nossa desobediência. Lá vinha a igreja e desautorizava, afirmando que nada ia acontecer, que tudo aquilo era besteira e coisa do passado, então essa educação foi ferida, né. A afirmação dos antigos foi ferida e enfraquecida, daí começou a rebeldia. Os jovens que já nasceram na influência da religião e da sociedade envolvente não têm mais temor pela cultura. Eles estão mais rebeldes e desacreditados. Esse é um lado muito negativo dessa influência, porque veio de encontro naquilo que a educação familiar repassava e que estava de acordo com a cultura* (informação verbal).

Tais interferências podem desautorizar os velhos guerreiros, pois os saberes são repassados por essas pessoas, uma vez que têm a confiança e o respeito de todos pelo seu vínculo social e por possuir o maior entendimento da cultura. O Ticuna diz que o velho é memória e tem olhar profundo, assumindo a função de historiador tradicional, como cita Avelino/*Metemaücü rü Me'tchique'ecü* (2020, informação verbal): "*quando vamos contar a história da comunidade é o velho que é procurado pra ser ouvido. Ele é testemunho da comunidade, é respeitado mesmo*".

Quando o Ticuna assume a vida adulta, deve dar continuidade aos saberes ancestrais no sentido de pertencimento, mantendo-os permanentes entre coletivo e transpassando às diversas gerações. Portanto, é necessário entender que os ensinamentos feitos pelos mais velhos no período da infância perpassam a vida adulta, segundo o relato de Alírio/*De'tanücü*:

> *Os velhos têm uma contribuição com a história do povo, é a preservação ainda da cultura e da história que a gente hoje não conhece, seja espiritual, seja material, seja ela cosmológica, assim, as coisas que só eles conhecem, né. A confecção dos materiais, como que é, como surgiu, de onde vieram, essas histórias é contada por eles e repassada pra gente. Muitas vezes eu digo assim, hoje nós temos que escrever mesmo, porque muitas a gente não sabe mais, porque era passado pai pro filho, pro neto era passado verbalmente, né, não era escrito, tem nada escrito. Se hoje eu sei muita coisa, porque foi repassado pelos velhos* (MORAES, 2020, informação verbal).

O grupo preserva a história de seus antepassados, mantendo-a viva e repassando no meio familiar. Alírio/*De'tanücü* (2020, informação verbal) saudosamente enfatiza: "*a caça, a pesca, né, eram o lazer que ensinavam a gente pra conhecer as coisas da mata. Eu vivi esse tempo de conhecer cada coisa, eu tenho saudade disso. Como era a arte de pescar, arte de caçar e muito mais*". Assim, identifica-se o sentimento de saudade dos tempos de convivência e de aprendizado ao ouvir as histórias dos tempos de infância. Nessas lembranças são destacados pais, avós, bisavós e outras pessoas mais velhas do convívio familiar. Alírio/*De'tanücü* (2020) relembra um fato marcante em sua vida:

> *Eu tenho na lembrança um ensinamento quando me perdi no mato, me perdi no mato duas vezes caçando, aí a gente se lembra do ensinamento dos velhos, como é que você deve se prevenir quando de repente você se perde né, aí eles diziam que o curupira engana a gente. Meu pai e o meu avô dizia que quando você se perde assim, de repente no mato, é porque a mãe do mato que fez você se perder, então o que você faz? Ele ensina pra gente tirar a camisa e vestir do avesso, aí você caminha e fica procurando que você vai achar o caminho, porque o curupira não vai mais te conhecer que você é você, aí vai pensar que é outra gente. Então isso ficou sempre marcado na minha memória e na minha vida esses ensinamentos* (informação verbal).

Ao tratar de histórias, é importante enfatizar que os Ticuna são fundadores e proprietários do Museu *Magüta* em Benjamin Constant, onde, além de peças, artefatos, artesanatos e instrumentos, existe uma biblioteca com excelente acervo sobre a história desse povo tradicional. Contudo, o acervo não está disponível para pesquisas atualmente, pois foi confiscado por Paulinho Manuelzinho Nunes (membro do museu até 2016, antigo integrante do CGTT). Santo Cruz/*Pucüracü* (2020) explica:

> *Ele se apossou de uma parte do museu Magüta para lhe servir de residência e também lá ele pratica a cura das pessoas, fazendo a pajelança dele no local. Ele ficou, se apossou também de todo acervo da biblioteca e muitos materiais importantes do museu está lá naquele pedaço que ele mora. [...] Ele se apossou do local, porque naquele tempo foi feito um trato com as lideranças das comunidades que todo mês ia ficar um líder das comunidades no museu e assim que terminasse o mês de uma liderança vinha outra. Foi pensado fazer uma gestão coletiva onde todos participassem. Aí teve um tempo que chegou a vez do senhor Paulinho Manuelzinho Nunes, ele veio da comunidade de Otavare no Ribeiro/Eware II pra ficar aqui no museu pra cumprir o tempo dele aí e não quis mais sair e a comunidade dele ficou lá*

> *esperando ele voltar e ele não voltou mais e está até hoje aí e agora quer assumir como diretor do museu, está brigando pra isso* (informação verbal).

Diante do exposto, há uma disputa interna entre eles por causa da direção do Museu *Magüta* e a não aceitação por parte desse senhor supracitado a gestão atual. A forma de interferir é se apossar dos artefatos antigos, de parte do espaço e da biblioteca, a qual não pode ser visitada pelo público externo. Tentou-se visitar a biblioteca, mas houve impedimento pelo fato desse ambiente ser considerado um espaço particular. Essa situação de conflito gera negatividade, pois há inúmeras memórias do povo Ticuna sobre suas histórias e que deixaram de ser utilizadas como fonte de pesquisas.

Há um tempo que os membros da sociedade Ticuna vivem em conflitos por interesses particulares, resultando, muitas vezes, no individualismo. "As sociedades tradicionais não são, portanto, 'reservas culturais'. Portam desigualdades e contradições, já contêm em si o germe do conflito e da história" (ARRUDA, 2019, p. 235). Constata-se que, atualmente, brigam entre si por espaço e poder, enfraquecendo os laços comunitários e as lutas coletivas que foram motivadas e realizadas por antigos guerreiros, os quais levantaram essa bandeira em prol de todos. Destacam-se essas questões em razão da participação junto ao coletivo indígena em reuniões nos espaços do museu onde esse assunto era muito debatido entre o coordenador atual e lideranças.

Em Vendaval são evidenciados os saberes ancestrais que são utilizados nos espaços da comunidade. A educação acontece cotidianamente entre as gerações, ou seja, entre os mais velhos (dotados de experiências, saberes e conhecimentos) e mais os jovens (as crianças e aqueles que estão perfilando a vida adulta). Destaca-se o papel do idoso, que ensina os conhecimentos tradicionais, os quais passam do convívio familiar para o social. A tarefa do idoso é ensinar os mais jovens a confeccionar canoas e remos, arco e flecha, escultura de madeira e outros. A atribuição da idosa é repassar os saberes, como: tecer rede (maqueira), pacará, aturá; tecer palha, tipiti, peneira, bolsa; produzir objetos em barros; e preparar bebidas tradicionais.

As distribuições do trabalho eram baseadas na coletividade e cada um desempenhava uma função importante na educação familiar dos filhos. Em tempos remotos, em Vendaval, o tradicional povo Ticuna trabalhava com artesanato em sua residência, repassado de pai para filho. O pai aproximava os filhos das atividades atribuídas aos homens, como o manuseio de instrumentos de pesca e caça, enquanto a mãe conduzia as filhas aos afazeres atribuídos às mulheres, a exemplo de manejo dos alimentos e zelo das normas de conduta. Para as mulheres,

as atitudes e saberes das mães serviam para que as meninas tivessem boa maneira quando se tornassem genitoras.

Observou-se atentamente as crianças na comunidade: pulando nas águas do rio, alagando e remando nas canoas, subindo nas árvores, andando nus, brincando e acompanhando os pais (na roça, nas atividades culturais e na igreja). Foram experiências que levaram a refletir sobre o sentido e a importância da vida infante. Nessa fase, o Ticuna vive o sentido de ser criança; tem liberdade de brincar e aprender pela curiosidade. É feliz no seu convívio familiar e, desde cedo, começa a adquirir o senso de responsabilidade e o domínio da cultura e da natureza (mundo). Assim, ao observar, experimentar, brincar e se adapta às dinâmicas do espaço onde vive.

O capítulo seguinte tratará da religiosidade – cristã, messiânica e tradicional – entre o povo Ticuna. Discorrerá sobre o desfecho dessa trajetória religiosa, envolvimento e os impactos dessa relação no contexto do Alto Solimões e na comunidade indígena de Vendaval.

5. CAPÍTULO V - A RELIGIOSIDADE CRISTÃ E OS TICUNA DE VENDAVAL

Figura 54 - Deuses míticos e cristão no altar da igreja católica em Vendaval



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Neste capítulo será contemplada a religiosidade cristã e os Ticuna de Vendaval, evidenciando a presença religiosa no Alto Solimões sobre os aspectos: percursos dos missionários religiosos, breve memória sobre o processo de contato com os indígenas da referida etnia e descrição das igrejas Missão Cruzada, Católica, Evangélica (irmandade da Santa Cruz) em Vendaval.

Igualmente, será contemplado o período intenso à luz das práticas religiosas dentro da comunidade e como isso aconteceu, paralelamente, às práticas tortuosas dos patrões (os donos da propriedade e dos seringais). Os desmandos e as proibições estabelecidos por homens rudes (que atuavam com leis próprias) faziam as famílias se mudarem para a propriedade em busca do evangelho. Além disso, obrigavam os Ticuna a confessarem os pecados diante de grandes cruzes como forma de castigo para, assim, prometerem lealdade à religião e às produções agrícolas de seus roçados.

Tratar-se-á, também, sobre o trabalho da igreja Ticuna, o propósito da evangelização da concepção e ideologia na perspectiva do pensamento e valor cultural do grupo indígena. Ainda, almeja-se apontar a ressignificação dos mitos na espiritualidade, a valorização do pensamento coletivo, inclusão da unidade e fraternidade, trabalho em conjunto e reconhecimento dos princípios culturais clânicos, como: a pintura, o canto, os rituais sagrados e os instrumentos

musicais. Esses elementos, de certa forma, foram negados nas outras igrejas pelos missionários e, atualmente, a igreja genuinamente indígena busca fazer a ressignificação para fortalecer e reafirmar a fé em seus deuses tradicionais e, assim, cultuá-los sem medo de serem subjugados. Desse modo, busca-se atribuir novos significados aos aspectos culturais que foram enfraquecidos frente às proibições reguladas pelas igrejas ligadas ao cristianismo.

5.1 A presença religiosa no Alto Solimões: cronologia e caminhos percorridos

As discussões levam a tratar sobre a religiosidade cristã e indígena na trajetória da presença religiosa no Alto Solimões e, posteriormente, o diálogo prossegue sobre a religiosidade entre os Ticuna da comunidade indígena de Vendaval.

A religiosidade brasileira tem características híbridas, porém, muito apego aos santos e às imagens que os caracterizam, fruto dos vestígios e heranças culturais portuguesas que ainda permanecem fortemente entre os cristãos católicos. A influência é tão presente, que cada pessoa demonstra de diversas formas o seu credo, a fé e a espiritualidade, variando conforme suas crenças, devoções e tradições. As manifestações são percebidas em atitudes como, por exemplo, pedir proteção divina: uns se benzem para obter uma espécie de escudo ou revestimento protetor; alguns fazem o sinal da cruz; e outros evocam os espíritos.

A concepção popular vai além do gesto de um pedido de proteção ou daquilo que a igreja propõe. Muitos até se superam, o que varia na medida de suas concepções e espiritualidades. É típico dos fiéis se converterem, mudarem seus hábitos, manterem vela acesa, fazerem promessa, realizarem procissão pelas ruas e nos rios aos santos de devoção, entre outros. Aos santos até realizam extensos festejos, rezam novenas ou terços e recolhem donativos. Em contextos diversos, o povo demonstra a sua fé cristã.

Para cumprir uma promessa, um indivíduo recorre aos familiares, amigos, parentes ou os vizinhos para rezar, dançar com ele ou participar das festas e dos leilões organizados na localidade em que vive, oferecendo seu trabalho ou parte de seus bens ao santo festejado. Ao fazê-lo, não estava apenas se aproximando do santo, mas, também (através da mediação dele), da entidade suprema ordenadora do universo.

Há pessoas que cultuam os santos e por eles têm grandes devoções, a ponto de os colocarem no canto das casas, construírem oratórios ou capelas, participar efetivamente de romarias, festa e orações novenais etc. Existem dois tipos de orações: no meio familiar são as do convívio cristão, como Padre-Nosso, Ave-Maria, Salve-Rainha e Credo; as tradicionais são

aquelas que se constituem a partir das convicções e crenças de cada povo, que perpassa do visível ao invisível sob o grau do manifesto (CASCUDO, 1985).

Todas essas ponderações ajudam a refletir sobre religião. O termo "religião" originou-se da palavra latina *religio*, cujo sentido elementar indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência à divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas. Assim, o conceito "religião" foi construído histórica e culturalmente no Ocidente, adquirindo um sentido ligado à tradição cristã.

No contexto da religiosidade cristã, o povo originário apresentava algum tipo de resistência, desde a forma como se organizava socialmente até as suas demonstrações culturais, as quais eram diversas, pois a sua religião é conectada aos mitos e às divindades que permeiam as suas crenças. Nesse sentido, os indígenas, por sua vez, foram agentes no dinamismo cultural com os europeus, reinterpretaram a cultura europeia na medida em que a cultuava.

Nos dias de hoje, é raro que se encontre um grupo originário sem contato com missionários os não contactados), sejam eles católicos ou evangélicos, ou que não tenham tido esse tipo de contato no passado (que ainda persiste no presente). No Brasil, vem desde os tempos da Colônia apoiando as Missões, fundamentado em uma ideologia que equaciona a catequese à civilização.

A presença religiosa foi instituída no Alto Solimões nos anos de 1541 e 1542, quando ocorreu a entrada da expedição de Francisco de Orellana, com a presença do missionário frei Gaspar de Carvajal. Ele narrou a viagem e tudo que detectou na rota durante a passagem, havendo, de certa forma, contato com os indígenas dessa região. Posteriormente, em 1637, foi a vez dos missionários franciscanos Domingos de Brieva e Andrés de Toleto, os quais desceram o *Marañon* e o Solimões, rumo a Belém. Esses não passaram despercebidos e houve o contato com o povo originário dessas redondezas.

Os primeiros contatos em terras brasileiras e os posteriores estão assegurados nos relatos dos viajantes e nas pesquisas de cunho etnográfico e demais documentos históricos. Destacam-se nesse contexto histórico, as expedições do português Pedro Teixeira que em 1639 viajou em sentido contrário ao de Francisco Orellana. Esta foi uma viagem oficial do capitão português Pedro Teixeira, na qual veio a serviço da coroa portuguesa e que foi relatada pelo padre Cristóbal de Acuña. "Acuña foi encarregado pelas autoridades espanhola, incomodadas com a presença de Teixeira em Quito, de acompanhá-lo em sua trajetória de volta ao Grão Pará. Partem no dia 16 de fevereiro de 1639 e chegam ao Pará em dezembro daquele mesmo ano". (PIZARRO, 2012, p.58).

O padre Cristóbal de Acuña, da expedição Pedro Teixeira quando passou pelo Solimões relatou o cenário natural e nativo que observou ao longo dos rios. Pedro Teixeira trouxe os religiosos da Ordem dos Mercedários de Quito para Belém. "Além dos Jesuítas, a Amazônia recebeu vários missionários de ordens diferentes como os Franciscanos, Carmelitas, Mercedários" (BASTONE; REIS, 2018, p. 73).

No trajeto pelos rios da Amazônia os viajantes não só registravam os fatos sob a perspectiva de suas imprensões como também faziam contatos em terras brasileiras com muitos grupos originários.

Para sustentar a ideia sobre a presença dos missionários na Amazônia, temos a contribuição de Marilena Silva (1996, p. 24), quando infere que "em 1945 na Amazônia, a Companhia de Jesus deu origem a 24 cidades; os carmelitas, 17; os Mercedários, 6; os capuchinhos, 21 cidades. Capuchinhos e Mercedários foram expulsos da Amazônia em 1758 e 1759".

O padre Alonso de Rojas também transitou na região no ano de 1639, quando relatou sobre a viagem de Quito a Belém de Pedro Teixeira. De 1647 a 1651, o frei franciscano Laureano de La Cruz atuou na área. Tornou-se missionário dos povos tradicionais Omágua, deixando, também, contribuições através de relatos sobre as obstinadas tentativas dos franciscanos para catequizar os indígenas; rivalidades nos relacionamentos da ordem franciscana com a dos jesuítas; as intrigas da corte em Quito; detalhes da expedição de Teixeira; e outros dados da missão e do regime colonial daquele período vigente.

Os escritos feitos pelo espanhol franciscano foram os primeiros depoimentos de um europeu em situação de contato com o povo indígena na região. Todas essas informações apresentam dados de significativos contatos com os povos originários da região do Solimões, são histórias que se manifestam ao longo dos estudos, também expressas em outras escritas, a exemplo da descrição feita por Ferrarini (2013, p. 50): "o franciscano frei Laureano desceu de Quito no ano de 1647, para trabalhar com os Omáguas". Essa etnia, fortemente guerreira, esteve envolvida em grandes combates em defesa de seu território e sobrevivência.

No período de 1686 a 1720, aproximadamente, o missionário jesuíta da Companhia de Jesus, Padre Samuel Fritz, trabalhou no *Marañon* Solimões. A serviço do governo espanhol, missionou ao longo de quarenta anos e, dessa forma, seguiu fundando as missões nessa região. Durante a intervenção de seus trabalhos religiosos, Fritz foi até chamado de "Apóstolo dos Omáguas" – considerado, também, "Apóstolo do Amazonas" – por sua vasta ação evangelizadora em todo o Rio Napo e Solimões. O trabalho catequético foi de grande relevância pela forma como desempenhou junto ao povo originário.

Entre as missões fundadas em 1689, estão: São Paulo Apóstolo, São Paulo dos Cambebas, São Cristóvão (ou Castro de Avelães) e outras em Tefé e Coari. Foram muito feitos, pois a ordem era povoar e expandir. Assim, seguiu desenvolvendo seus trabalhos e administrando as missões. Houve estreito relacionamento com povos nativos da época durante a realização de seus trabalhos eclesiásticos, em 1704. Nesse mesmo ano, foi nomeado superior das missões. Era o auge da colonização, existiam muitos interesses políticos e econômicos por intermédio do estado monárquico espanhol, o poder eclesiástico e a monarquia lusitana. Todos tinham interesses particulares por essa e outras regiões.

Depois da expulsão dos missionários jesuítas de Portugal e das colônias feitas por Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal) por determinação e anuência da Coroa portuguesa, vieram para a região os Carmelitas. No final do século XVII, o governador do Maranhão solicitava a presença dos frades carmelitas no Alto Solimões para barrar a expansão espanhola por causa das missões de Samuel Fritz. Onde se falasse língua portuguesa, seria de domínio português. O superior carmelita, frei Vitoriano Pimentel, subiu o Solimões com objetivo de verificar as missões e afastar Samuel Fritz das missões.

Com a retirada das missões dos jesuítas espanhóis do Alto Solimões, a Coroa portuguesa, no intuito de estabelecer seu domínio definitivo na região e por uma questão lógica, entregaria essa tarefa a uma missão religiosa de inteira confiança do rei, os Carmelitas. Dessa forma, assumiu a ordem Carmelita e as missões fundadas pelo Padre Samuel Fritz lhes foram entregues. Por determinação do governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, os nomes de todas as missões foram trocados para não deixar nenhum vestígio das denominações atribuídas pelo Padre Samuel Fritz.

> Com a expulsão dos jesuítas, outras ordens religiosas assumiram alguns trabalhos com os índios. Assim, em 1749, os carmelitas mantinham oito missões no Solimões, das quais cinco resultaram da continuação de um trabalho anterior dos jesuítas. Eram estas: Santa Ana do Coari (atual Coari), Santa Tereza de Tupé (atual Tefé), Nossa Senhora de Guadalupe (atual Fonte Boa), São Paulo dos Cambevas (depois São Paulo de Olivença), São Cristóvão (mais tarde Castro d`Avelans, atualmente, Amaturá) (GUARESCHI, 1985, p. 29).

Dessa forma, os missionários da ordem Carmelitas seguiram seus trabalhos religiosos pelo Solimões. López Garcés (2014, p. 23) considera que “foram os Carmelitas portugueses que iniciaram as suas tarefas evangelizadoras entre os indígenas do Alto Solimões e impuseram a língua geral conhecida como *nheengatu* em 1626”. Assim que os padres carmelitas foram embora, a região era visitada, esporadicamente, por sacerdotes enviados pelo bispado do Grão-

Pará ou pelo próprio bispo. O governo do Pará e do Amazonas contratavam trabalho missionário, sobretudo para a catequese da população indígena.

"Em 1909, ocorreu a constituição da Prelatura Apostólica do Alto Solimões. Também havia o documento de criação da Prelatura, a Bula *Cum ex Nimia Diocesis* de 26 de maio de 1910" (TOSTI, 2012, p. 51). O trabalho apostólico fluía entre a pregação do evangelho, catequese e preparação dos adultos para o sacramento. Assim, os capuchinhos úmbrios levavam avante as missões na região do Alto Solimões. A Província da Úmbria, fundada em 1535, manteve esse marco histórico religioso no Solimões.

"O início da seráfica missão deu-se com frei Domingos de Gualdo Tadino, do primeiro grupo de quatro missionários que chegaram para as diferentes as localidades da região do Solimões" (FERRARINI, 2013, p. 109). Os frades pioneiros foram: Ludovico de Leonissa, em Benjamin Constant; Ambrósio de Caifana, em Santo Antônio do Içá; Pio de Casa Castalda, em Amaturá; Diogo de Ferentilo, em Tonantins; e Fidelis de Alviano, em Belém do Solimões.

Ao chegar, em 1934, o Frei Fidelis Alviano foi logo qualificado como vigário cooperador. Ele estudou a língua dos Ticuna, chegando a publicar uma gramática-dicionário e um artigo com informações etnográficas na revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB. Ainda, organizou três coleções etnográficas para serem exibidas em exposições missionárias. Sua atuação foi destacada numa revista eclesiástica de divulgação. Frei Alviano foi até considerado com um ser religioso Ticuna por dominar o dialeto materno e por sua proximidade com os indígenas.

O povo Ticuna teve contato com os católicos e por muito tempo, tendo exclusividade até a década de 1940. No século XX, no decênio de 1950, os Missionários da Igreja Batista Regular norte-americana chegaram à região do Alto Solimões com a intenção de fundar missões religiosas para converterem a população local. Escolheram, para isso, dois lugares que, na época, eram vilarejos: Santa Rita do Weil e Santo Antônio de Içá. Eles vieram com a intenção de permanecer entre os povos originários, fato que se justifica pela compra de terreno nas margens do rio Solimões e pela fundação de comunidade Ticuna, como é o caso de Campo Alegre (pertencente ao município de São Paulo de Olivença).

O intuito era evangelizar os indígenas, estudar a sua língua e ajudá-los na área educacional. Nesses lugares, a princípio, apenas os regionais não indígenas participavam dos cultos e das aulas dos pastores. Pouco mais tarde, também os índios, quando noticiada a sua presença. Além de pregarem o evangelho, os missionários batistas orientavam sua ação para o que entendiam representar uma "ajuda" para melhorar a vida dos índios (PALADINO, 2010).

Os missionários batistas norte-americanos, assim que chegaram ao Alto Solimões, se instalaram no Peru, no espaço chamado de *Cuchillo Cocha*. Lá fundaram o primeiro local, atraindo para o território peruano muitos dos Ticuna, que partiram em direção ao Peru na esperança de reencontrar *Yo'i (Dyoi)*, o deus cultural civilizador, porque viviam dominados pelos patrões. Para o grupo, o seu deus estava chegando para libertá-los. O povo Ticuna buscava incessantemente uma figura divinal, ou seja, um deus que pudesse protegê-los e conduzi-los nos caminhos.

Os missionários norte-americanos, ao se instalarem no Amazonas, perceberam que os Ticuna estavam sob o domínio dos patrões seringalistas e ninguém tinha liberdade de se expressar ou ter vontade própria. Praticamente tudo estava preso nas terras dos patrões. Os Ticuna se sentiam desprotegidos e entregues à própria sorte nas mãos daqueles que se consideravam seus donos. Apesar das resistências, das debandadas para os igarapés e centro da mata e do refúgio, eram perseguidos e caçados como animais selvagens. Muitos não eram encontrados, pois eram abrigados e protegidos pelas terras firmes e altas, floresta profunda e a sinuosidade dos igarapés.

As primeiras Igrejas Batista Regular norte-americanas no Alto Solimões se fixaram em Santa Rita do Weil (na época, chamado de igarapé da Rita ou Dita, chamado assim pelos Ticuna). Durante o tempo que eles moraram nesse lugar, ensinavam as palavras de Deus para os indígenas Ticuna e, também, as primeiras letras, alfabetizando as pessoas. Tinha um missionário por nome de Paulo, quem criou uma escola só para os Ticuna com a colaboração das pessoas nativas. Assim que a escola ficou pronta, deram o nome de Batista em homenagem à missão. Com a fundação de outra comunidade, a igreja mudou-se para Campo Alegre no ano 1958. À vista disso, o estudo parou em Santa Rita do Weil para continuar em Campo Alegre.

Os Ticuna foram se aglomerando naquele local, que se tornou comunidade. Posteriormente, chegou a missão cruzada em 1972, responsáveis pela fundação de outras comunidades Ticuna. Essa induzia os Ticuna a se inserirem com as promessas de salvação, os quais não tinham opção de escolha: entravam ou eram castigados rigorosamente (ou deportados). Isto culminava com os castigos por desobediência comercial, ou seja, quando eram pegos comercializando os produtos agrícolas fora da empresa seringalista. Na década de 1980, chegou a Assembleia de Deus, que se instalou na comunidade indígena Ticuna de Feijoal e depois se expandiu. Uma década depois, chegaram os missionários coreanos das igrejas presbiterianas, da Coreia do Sul.

Com a chegada das denominações religiosas, diversos pontos negativos se despontaram. Todas elas proibiam processos e manifestações culturais, principalmente, a festa da moça nova,

porque era denominada como cerimônia diabólica e de princípios satânicos (pelo fato da existência do rito com o consumo das bebidas tradicionais, o que levava com frequência à embriaguez). Isto posto, começaram a intensificar as proibições e fazer um trabalho contra os princípios culturais, tendo a igreja como pano de fundo.

Com a presença dos frades capuchinhos, consolidou-se, em 1950, a elevação da prelazia no intuito de construir a catedral em São Paulo de Olivença, tendo como primeiro Bispo Prelado do Alto Solimões, Dom Adalberto Domênico Marzi (de 1961 até 1990). Durante seu bispado, propagou-se uma nova pastoral indígena da Igreja. O bispo Marzi, em carta dirigida à FUNAI, visava estabelecer um convênio para a assistência educacional dos Ticuna de São Paulo de Olivença.

Dom Alcimar Caldas Magalhães foi o sucessor. Ele foi transferido para assumir a função da Prelazia do Alto Solimões em 18 de novembro de 1990. O bispo emérito era filho de seringueiro, natural da comunidade de Ourique (município de Benjamin Constant) e ordenado sacerdote desde 1967, na Itália. Em 16 de fevereiro de 1992, a Prelazia foi oficialmente instituída Diocese e Dom Alcimar foi nomeado bispo diocesano, onde ficou até se aposentar, aos 74 anos. A missão de Alcimar esteve pautada e marcada pela dimensão social, contribuindo e ajudando a promover projetos a serviço de melhores condições de vida em comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia.

Dom Adalberto faleceu em 2001 e foi enterrado na igreja São Sebastião, em Manaus. Os restos mortais foram deslocados com honrarias em urna mortuária no dia 18 de setembro de 2021 para São Paulo de Olivença, em reconhecimento por seu trabalho eclesiástico na região, onde atuou por 39 anos. Foi considerado guardião da fé e defensor dos direitos do povo. O bispo Alcimar faleceu em 20 de junho de 2021, em Manaus, e o sepultamento ocorreu em Tabatinga, numa capelinha construída adjunta à matriz dos Santos Anjos.

No contexto da religiosidade cristã, é importante aqui destacar a presença dos irmãos Maristas, que também fizeram parte da presença religiosa católica na região com a criação do *Campus* Avançado da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em 1972. Isto culminou em uma intensa atividade social no Alto Solimões e Javari, atendendo a população ribeirinha em vários setores, como explica Ferrarini (2013, p. 210):

> No setor da saúde atendia às populações ribeirinhas e Ticuna como o barco próprio bem equipado. No tempo em que atuou na região (até 1990), realizou 88.635 atendimentos médicos e 12.405 atendimentos odontológicos. No setor da Educação, além de centenas de iniciativas em vários setores deu atendimento ao grupo Ticuna capacitando professores, estudando a língua e a cultura Ticuna; estudando os movimentos messiânicos no seio da sociedade Ticuna e documentação das

> manifestações culturais Ticuna. Além do Campus, os Irmãos Maristas tiveram uma comunidade em Benjamin Constant e outra em Atalaia do Norte. As necessidades pastorais do município de Tabatinga eram grandes, o que levou os Irmãos Maristas abrirem uma comunidade na sede. A isso se juntava a necessidade de ter um Centro de Formação para candidato à vida Marista. Mas a ideia primeira era outra. Por ocasião dos encontros dos novos Provinciais em Roma, no final de 1994, o superior da Província de Porto Alegre, Ir. Antônio José da Silva teve a ideia de construir uma Comunidade Marista Internacional, com os irmãos do Peru, da Colômbia e do Brasil. A sugestão foi em acolhida, mas não teve prosseguimento por parte dos países vizinhos.

Posteriormente, tornou-se aberta à comunidade católica, integrando os irmãos Valdir Raymundo Gobatto, Silvino Susin e Olívio Domingos Santi. O trabalho principal foi a Pastoral da Juventude e o fortalecimento das comunidades de base entre as cidades de Tabatinga, Atalaia do Norte e Benjamin Constant. Os irmãos católicos Maristas não realizaram grandes trabalhos nas áreas ribeirinhas com as populações tradicionais, mas, de certa forma, tiveram longos contatos.

Não se pode deixar de mencionar o frade Arsênio Sampalmieri, de Belém do Solimões, que teve atuação importante como liderança junto à pastoral dos Ticuna. Era um trabalho com o intuito de fortalecer a fé cristã da população indígena, bem como seguia dando apoio nas áreas educacionais, como produção de literaturas e auxílio aos professores na escrita de livros. Foi considerado como Ticuna, porque falava fluentemente a língua materna.

Segundo a informação dos Ticuna, houve um tempo em que os movimentos estavam no processo de demarcação das terras. O frade saiu da comunidade em meio à violência, porque surgiram boatos de que ele era contrário às demarcações, segundo as informações que se ouviam na comunidade de Belém do Solimões. As lideranças dessa época ficaram descontentes com essa situação e se reuniram para eliminar o Padre Arsênio. Cercaram e invadiram a casa dele, que saiu com apenas com a roupa de dormir e escondido. Devido a esse episódio, foi embora para Itália. Conforme a versão dos Ticuna, foi dessa forma (negativa) que o frade Arsênio saiu da comunidade. Ele foi um padre que fez muito pela etnia Ticuna, a exemplo da escrita de literaturas que ficaram como acervos de pesquisas.

O sucessor do frade Arsênio foi o frei Paolo Maria Braghni. Ele desenvolve, até a atualidade, um importante trabalho com os jovens. Faz movimento indígena cultural, festival de dança, competição de jogos indígena da juventude, projeto de ensino profissionalizante, além do ensino de violão aflauta e outros instrumentos no âmbito da igreja e comunidade.

É importante enfatizar que, após o Concílio do Vaticano II, os missionários católicos trouxeram outras formas de reflexão à religião católica e de conduzir os povos indígenas (de maneira mais consciente). Nesse contexto, foi instituído em 23 de abril de 1972, o Conselho

Missionário Indigenista - CIMI, entidade ligada à esfera da igreja católica e à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. Com a fundação do CIMI, a sociedade brasileira e as igrejas locais não acreditavam na possibilidade de que os povos indígenas teriam futuro próprio como povos e nações. Esperavam que o desenvolvimento e o progresso pudessem solucionar a questão indígena (HÜTTNER, 2007). Novos trabalhos de evangelização foram impulsionados com os povos indígenas.

Nas trajetórias religiosas, o povo originário estava no cenário. Todos os que passaram pelo Alto Solimões foram envolvidos, de alguma forma, em situações de contato ou de convivência com as sociedades indígenas da região. Portanto, os processos da constituição do trabalho missionário no Alto Solimões contribuíram com a fragmentação da cultura Ticuna e do modo de viver em seu ambiente cultural e tradicional. As atuações das igrejas que haviam sido implantadas na comunidade não correspondiam aos princípios culturais dos Ticuna.

Na década de 1990, chegou o momento de reflexão coletiva. As lideranças Ticuna das comunidades onde foram implantadas as igrejas se reuniram em razão das inúmeras brigas internas por denominação entre membros das igrejas nas comunidades aldeadas. Um determinado grupo não aceitava os Batistas e outro não aceitava Assembleia de Deus ou Presbiteriana e outras. Por causa do conflito declarado entre os membros das igrejas, ocorreu uma nova reunião entre as lideranças: pastores, missionários e comunitários.

O resultado do encontro foi a criação da Organização da Missão da Tribo Ticuna do Alto Solimões - OMITAS, assunto que será abordado na seção 5.1.4 deste capítulo. O objetivo seria que todas as igrejas trabalhassem em unidade e valorizassem as suas culturas, mas não deu certo, porque cada igreja e local manipulavam as lideranças. As problemáticas em torno das questões culturais continuaram. No ano de 2009, despontava-se uma nova missão religiosa com características, preceitos e traços indígenas com a finalidade de descontruir a ideologia do cristianismo implantada pelos missionários pelas igrejas já existentes (ponto também contemplado na seção 5.5).

Com a convivência cotidiana com os Ticuna de Vendaval e nas passagens pelas comunidades ribeirinhas do Alto Solimões, percebe-se como a religião, nestas comunidades, é embaralhada com as práticas ritualísticas dos indígenas Ticuna aldeados, como a que será enfatizada na seção posterior, a irmandade da Santa Cruz.

5.2 Missão Ordem Cruzada Católica Apostólica Evangélica em Vendaval

Nas áreas ribeirinhas do Alto Rio Solimões, quando surge a figura do patrão, os indígenas Ticuna viviam dentro dos igarapés por questões históricas do passado (conflito com a nação Omágua; cada família tinha razões para que a debandada para o interior dos igarapés acontecesse com frequência). O tempo prosseguiu, mas ainda continuavam a se refugiar de conflitos gerados por guerras, epidemias, investidas e ações de quem chegava para fazer contato. A figura dos patrões era a mais frequente e temida nesse período; eles eram tomados por ganância e ambição, recrutando à força os indígenas para trabalho nas lavouras e seringais.

Isto acontecia nas imediações dos igarapés Preto e São Jerônimo (*Tunetü*), no lugar conhecido como São Sebastião/Vendaval, propriedade de Quirino e Benedito Mafra. Essa localidade, instituída pelo patrão como particular, tinha leis próprias, as quais eram administradas com o uso de muita violência. As pessoas viviam aterrorizadas pelo sofrimento e, assim, seguiam constantemente submetidas ao regime do seringal. Exatamente nesse período, chegava o "irmão José da Cruz". Plantava cruz nas comunidades indígenas e não indígenas do Alto Rio Solimões e, junto à palavra de fé, disseminava profecias ao povo amazônico.

Afinal, quem era o "irmão José da Cruz" (ou profeta José Francisco da Cruz)? Seu nome de batismo era José Fernandes Nogueira e o nome espiritual era José Francisco da Cruz. Era um brasileiro, filho de Roque Mariano Nogueira e Eliza Maria José, nascido no município de Cristina, Minas Gerais, em 03 de setembro de 1913. Quando ainda era criança, foi entregue aos cuidados dos padres no seminário da paróquia de Vila Lambari, na cidade de Jesuania. Lá ficou até 1937, quando se casou. Foi pai de sete filhos e se tornou comerciante, mas continuou participando das atividades religiosas, tais como: novena, procissões, peregrinações e romarias. No final do decênio de 1950, abandonou a família e saiu pelo mundo realizando as pregações apocalípticas, tendo como sua missão evangelizar e difundir o culto e devoção à Santa Cruz pela remissão dos pecados. O senhor José Francisco da Cruz dizia-se dotado de visão celestial divina.

Oro (1977, p. 102) diz que a missão do profeta era "seguir pelo mundo com a Cruz e o santo evangelho". Em meados de 1960, José Francisco da Cruz – caracterizado também como o "Messias" – iniciou a sua peregrinação pelo mundo. Era típico fazer andanças sozinho, mas ia conquistando seguidores e adeptos religiosos à medida que chegava ao longo dos rios amazônicos, tanto do Brasil quanto do Peru.

Em 1972, ele partiu para Iquitos, levando a palavra evangelizadora e realizando suas atividades missionárias na companhia de muitos seguidores. No trajeto pelo país estrangeiro,

tentou entrar na Colômbia, mas foi impedido de passar ao ser acusado de comunista e subversivo pela adesão de multidões aos seus movimentos religiosos. Foi detido no posto do Exército colombiano de Tarapacá, enviado imediatamente para o quartel do Exército brasileiro. Após, foi ordenado a voltar para Matintin, no rio Içá e Yavari, na margem peruana da Tríplice Fronteira.

O transtorno na Colômbia não interferiu em nada nem teve repercussão no lado brasileiro, pelo contrário, os números de seguidores aumentavam a cada peregrinação. Ele continuou conclamando a palavra de Deus pelos rios amazônicos. O profeta José Francisco retornou ao Brasil pelo povoado do marco divisório (Tabatinga), no dia 19 de maio de 1972, acompanhado de muitos adeptos em canoas conduzidas por motores rabetas (conhecidas na região como peque-peque) e com bandeiras brancas, sendo recebido com grande cortejo, emoção e devoção. Seguiu para a Rua Marechal Rondon, lado brasileiro de Tabatinga, onde fundou e implantou a irmandade da Santa Cruz no mesmo ano. Em cada lugar que chegava, não permanecia por muito tempo, pois o propósito era dar sequência a sua peregrinação.

A notícia da chegada do grande líder da irmandade da cruzada no Alto Solimões não foi bem aceita por parte do Bispado, porque era considerado como herege e cismático, portanto, fora da comunhão da igreja conforme os cânones do Direito Canônico. Na época, o profeta chegou a desconsiderar Dom Adalberto Marzi como Bispo Prelado do Alto Solimões, o que fez com que alguns católicos deixassem a irmandade por insatisfação.

O profeta seguiu a sua caminhada para Atalaia do Norte e todo o Alto Solimões. Nesse período de efervescência, passou pelas margens ribeirinhas plantando as cruzes benzidas. Muitas comunidades Ticuna surgiram nessa temporada. Durante sua trajetória, o missioneiro José Francisco chegava na propriedade São Sebastião em junho de 1972. Em grande estilo, surgiu aquele homem magro, de barba longa, vestido com batina, carregando uma Bíblia e uma cruz. Foi um momento sublime e histórico para o povo, porque até então se encontrava em suas moradias nos igarapés.

Ao chegar em São Sebastião, juntou-se ao senhor Benedito Mafra, patrão seringalista, e fundaram juntos a irmandade da Cruzada, erguendo em Vendaval a enorme cruz como símbolo do movimento messiânico. Quirino Mafra foi instituído ao cargo de diretor da irmandade, o que lhe atribua mais poderes. Dessa forma, iniciou-se a irmandade da Santa Cruz sob a perspectiva do movimento messiânico[107] na propriedade dos patrões. No ensejo e fervor do momento, o filho do patrão Benedito (o "Birota") transportou as famílias étnicas do igarapé Preto e do

[107] Para aprofundamento detalhado sobre o movimento messiânico, buscar Ari Pedro Oro (1978-1989).

igarapé São Jerônimo para a propriedade São Sebastião para que trabalhassem na agricultura e, ao mesmo tempo, fossem inseridas na Cruzada. Essa situação favorecia Quirino Mafra.

Com a chegada e instalação das famílias em quantidade significativa, o nome de São Sebastião foi trocado para comunidade indígena de Vendaval. O movimento messiânico foi o motivo para o crescimento populacional de forma acelerada e, paralelamente, os interesses particulares. Como diretor da igreja Cruzada, Quirino Mafra logo se muniu de mais autoridade e passou a ditar regras; impôs as proibições nos rituais culturais e outros do tradicional povo Ticuna do local e das adjacências. O simbolismo da fé era visto mediante as cruzes erguidas nos aldeamentos do Alto Solimões, conforme a figura 55.

Figura 55 - Igreja da Irmandade da Santa Cruz, em construção



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Com a implantação da cruz na comunidade, ficava mais fácil o controle, ponderando que, no movimento, se pregava a obediência e não era aceito o consumo de bebidas tradicionais, assim como ficou outras práticas culturais entre o povo Ticuna. Nimuendajú (1952, p. 52) faz referência ao caso a partir de seus escritos:

> Em seus banquetes, homens, mulheres e crianças bebem, e talvez metade dos homens e um décimo das mulheres e crianças fiquem intoxicados. Muitos continuam a dançar mesmo quando bêbados, batendo um tambor e cantando sem incomodar ninguém; mas alguns se tornam problemáticos e ofensivos. Outros, exclusivamente homens, bebem até desabarem em uma rede ou em algum canto, ou até mesmo no quintal, onde vomitam e dormem; outros ainda crescem brigando, provocando brigas mais ou menos graves que resultam em ferimentos ou até mesmo mortes.

Sobre a irmandade das cruzes, Oro (1989, p. 174) revela como o Ticuna era percebido:

> Tikuna era considerado criança. Tikuna foi sempre considerado ignorante. Tikuna era tratado como "bicho do mato". Em nossos dias, ao contrário, eles não permanecem mais silenciosos, no fundo das igrejas, mas estão diante do altar e têm direito à palavra. Isto os torna orgulhosos de pertencer à Irmandade. Agora, "Tikuna é gente".

Nessa época, os indígenas pouco dominavam a língua portuguesa, era o senhor Galdino Ramos Coêlho que lia e interpretava a Bíblia para os parentes Ticuna para que entendessem a palavra de Deus a mando do patrão: "*o patrão mandava eu ler Bíblia pros parente entender a palavra de Deus, né! Eu lia na língua Ticuna, aí eles entendia bem, né*" (COÊLHO, 2020, informação verbal). O povo Ticuna atribuía a imagem do irmão José "à figura de Cristo, pois o tinham como sósia da pintura de Cristo, familiar aos Ticuna: homem alto, magro, barbudo, vestido com uma túnica branca e carregando sua cruz [...] (ORO, 1977, p. 101).

Foi um período intenso à luz das práticas religiosas em Alto Solimões. Muitos não foram trazidos pelo patrão no primeiro momento, porém, depois foram mudando para o local em busca do novo evangelho. O profeta realizava milagres, curava enfermidades, fazia com que o povo confessasse seus pecados, pregava o fim do mundo e a salvação para aqueles que se juntassem ao movimento e seguissem rigorosamente seus mandamentos.

Em certas comunidades Ticuna, chegou-se a comentar que o profeta era o próprio *Yo´i (Dyoi)*, um dos heróis criadores da humanidade Ticuna. Isto despertava mais interesse aos Ticuna pela busca do evangelho, impulsionava a praticarem fervorosamente a sua fé e seguiam trabalhando para Quirino e Benedito Mafra. Ambos tinham atitudes radicais e se valiam dos aspectos religiosos para promover a obediência; seguiam com as proibições para que os Ticuna tivessem dedicação exclusiva para os trabalhos e a igreja.

É importante enfatizar que os Ticuna sempre se deixaram envolver em anúncios e chamamentos baseados em profecias, certamente com a convicção de encontrar um Deus ou entidade sagrada que lhes apoiasse ou direcionasse ao longo das ações humanas. Assim, destacam-se as fases de manifestações transcorridas entre o messianismo e a cosmovisão.

Quadro 7 - Fases de manifestações que transcorreram entre o messianismo e a cosmovisão Ticuna

(continua)

Fases	Período	Local	Cosmovisão	Ocorrência/Destino
1	Início do século XX	Território peruano	Uma jovem Ticuna teve visões proféticas. A notícia espalhou-se e os Ticuna se juntaram em torno dela.	Civilizados atacaram a balas o local. Ocorreu espancamento e morte. A moça vidente teve destino desconhecido.
2	1930	Cujaru, no rio Jacurapá	Rapaz Ticuna, chamado de Aureliano, feitor de rabecas e violas, começou a ter visões e se comunicar com os espíritos.	Foi preso por não indígena, acusado de não pagar impostos pelos instrumentos manuais fabricados.
3	Por volta de 1932	Auati-Paraná	Os Ticuna se reuniram no Auati-Paraná para esperarem a vinda de Deus.	Os grupos reunidos foram acometidos de epidemias, que mataram muita gente.
4	1938 e 1939	Igarapé São Jerônimo (*Tunetü*)	Uma onça teria transmitido a uma criança Ticuna mensagem profética de uma grande inundação inclusive nos seringais, de propriedade dos patrões.	Os Ticuna fizeram maloca e roçados coletivos dentro do igarapé para não faltar alimentação durante uma catástrofe anunciada; não ocorreu, voltaram.
5	Final de 1940 e princípio de 1941	Igarapé São Jerônimo (*Tunetü*)	O jovem Ticuna de 12 anos, chamado de *Nhoráne*, começou a ter visões. Afirmou que *Tekukira*, filho de *Ipi* tenha o levado até os imortais identificados como *tanatű* "nosso pai". *Tekukira* pediu ao *Nhoráne* que anunciasse aos Ticuna que se reunissem na Montanha *Taiwegüne*, porque ocorreria um dilúvio que eliminaria os civilizados. Escapariam os Ticuna que tivessem junto com os demais em *Taiwegüne*.	Quando o patrão e seringalista das Terras de São Sebastião (Vendaval) ficou sabendo da tal ação e do movimento, temeroso de perder o controle e o poder sobre os Ticuna de Vendaval e dos igarapés, ridicularizou as profecias e fez ameaças de deportar *Nhoráne* para o Rio de Janeiro e repassou aos Ticuna que o governo ia matar a todos com bombardeio aéreo.
6	1946	Umariaçu	O filho do pajé Ponciano teria recebido um aviso/mensagem na floresta de um homem branco que ocorreria enchente de água quente que mataria os viventes na Terra. Teriam chance de sobreviver aqueles alojados nas terras do posto indígena (Umariaçu, Tabatinga). Os Ticuna abandonaram suas casas, agriculturas e parte dos pertences e vieram para o local. Estavam convictos que antes do cataclismo chegaria um navio do governo com mercadorias diversas para Tabatinga para suprir a subsistência no período da enchente fervente.	Com o ajuntamento de grande quantidade de pessoas nas terras em que a SPI havia transferido o posto indígena, surgiram as dificuldades, doenças e conflitos. Em decorrência disso, muitas famílias migraram para os territórios da Colômbia e Peru, outras permaneceram em Tabatinga e algumas na comunidade do Umariaçu.

Fonte: BUENO, 2014 (interpretado e adaptado pela autora).

Quadro 7 - Fases de manifestações que transcorreram entre o messianismo e a cosmovisão Ticuna

(conclusão)

Fases	Período	Local	Cosmovisão	Ocorrência/Destino
7	1956	Os Ticuna migram do Igarapés Belém, Takana e São Jerônimo para o rio Assakaia	O pajé curandeiro, Ciríaco, foi aclamado pelos Ticuna de homem-Deus", o próprio *Yo'i* em pessoa. Profetizava a chegada de navio carregado de mercadorias, assim como anunciava o surgimento de uma cidade encantada que surgira magicamente. Esses fatos atraíram os Ticuna que trilhavam a floresta para chegar ao local.	O seringalista Quirino Mafra mandou seu administrador ao local. Agrediram os Ticuna e trouxeram dois para a delegacia de igarapé da Rita. Posteriormente, Ciríaco foi acusado de ter assassinado o seu sogro (pai de suas duas mulheres), o que resultou na revolta de seu cunhado, que tentou matá-lo. Isto fez Ciríaco fugir.
8	1972	Rios Amazôni-cos, Alto Solimões	A profecia contida de visões celestiais. A propagação do fim do mundo, promessa de salvação e implantação das cruzes nos aldeamentos e centro urbano na região do Solimões.	Implantação de cruzes benzidas por José Francisco da Cruz, irmão José da Cruz, nos aldeamentos Ticuna. Seguiu para a Vila Alterosa-Juí, onde permaneceu até a sua morte.

Fonte: BUENO, 2014 (interpretado e adaptado pela autora).

Em Vendaval, no ano de 1978, o líder Pedro Inácio Pinheiro/*Ngematücü* se rebelou contra as leis e regras religiosas ditadas pelo patrão. Tirou a cruz e fundou outra igreja messiânica, assumindo o sacerdócio. Ficaram duas igrejas: a do patrão Benedito Mafra e a do Pedro Inácio Pinheiro, o que dividiu a congregação e os fiéis. Com o tempo, a cruz que era do patrão foi levada de Vendaval para a comunidade de Ribeiro no *Eware* II (1980), porque houve a morte de um homem por feitiçaria, segundo os Ticuna. Isto aparece no relato de Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal): "*Toda aquele pessoa tava bem na igreja, mas quando morreu esse homem enfeitiçado, aí gente saiu e aí levaram a cruz que era do patrão para o Ribeiro e a do Pedro Inácio ficou aí mesmo no Vendaval*".

Depois que os Ticuna levaram a cruz para a comunidade de Ribeiro, ela foi assumida pelo Ticuna Paulino Manuelzinho Nunes. A que ficou em Vendaval, foi a da cruzada que Pedro Inácio Pinheiro implantara. Sobre o líder Pedro Inácio Pinheiro, Rosalina/*Ütchiãtüna* (2020, informação verbal) infere o seguinte comentário: "[...] *mudou muito, formou outra comunidade, foi para Deregüne em Cajari II, depois foi para comunidade Ribeiro, passou um ano e depois foi para Enepü porque gostava de beber, de fazer festa então pra lá sozinho formou uma comunidade só de família dele*".

Quando os Ticuna de Vendaval cismam que alguém morreu por causa de feitiço, dificilmente o pajé feiticeiro acusado por tal ato fique vivo, isto acontece até os dias atuais. A comunidade vizinha de Vendaval também realiza essa prática; durante a pesquisa, um pajé feiticeiro foi queimado e morto por causa de acusação de feitiçaria. Em relação à função do pajé, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) acrescenta: "*o pajé tinha muita força*

mesmo, isso era cultura. Hoje perdeu força por causa de feitiçaria. Lá no Campo Alegre queimaro um pajé. Agora na comunidade de Vendaval a saúde está querendo aproveitar o trabalho do pajé, mas não sei como vai ficar isso, né".

Situações de violência com pajé feiticeiro já ocorreram no passado em vendaval, e outras comunidades indígenas do Solimões, conforme os escritos de Nimuendajú (1977a, p. 39):

> Fato ocorrido há poucos anos quando dois Tukuna, depois de urna luta desesperada mataram um outro índio suspeito de ter causado com os seus feitiços a morte de várias crianças cadáver do feiticeiro foi despedaçado e os destroços atirados ao rio, não tanto por excesso de crueldade como pensaram os civilizados provavelmente para aniquilar com o corpo do feiticeiro também a sua alma, julgada perigosíssima depois da sua.

É curioso que as pessoas têm muito medo de ir ao velório de feiticeiro, pois temem ser atingidas pelos espíritos com quem os pajés realizavam as suas práticas de pajelança ou ser amaldiçoadas por eles durante o ritual fúnebre. Na comunidade indígena de Vendaval, as questões envolvendo feitiçarias são tão fortes que, no ano de 1982, acabou a cruzada de Pedro Inácio por causa do suposto feitiço que as pessoas acreditavam que o pajé havia feito, causando a morte de crianças. De acordo com Galdino/*Pü'nagüre ĩcü*: "*Nesse época morreu 70 crianças, né! Aí o pessoal falava que era por causa de feitiço do pajé, queriam até jogar o pajé no água do rio. Eu que não deixei, aí até queriam me jogar também*" (COÊLHO, 2020, informação verbal). Por causa desse episódio relacionado à mortandade das crianças, as pessoas saíram da Missão Cruzada e passaram à igreja católica.

No que diz respeito ao Serviço de Proteção ao Índio, Cardoso de Oliveira (2002, p. 274) ressalta que "o SPI trouxe nova perspectiva para a relação dos indígenas com os brancos. O SPI era soberano; porém em reservas controladas pelo órgão federal. Nos igarapés Tükúna, o poder não estava com o SPI, mas com os seringalistas. O SPI mantinha seu poder exclusivamente em Umariaçu, Posto Indígena Ticuna". Galdino/*Pü'nagüre ĩcü* (2020) relembra fatos no tempo em que o Serviço de Proteção ao Índio atuava na região:

> *No tempo da SPI o pessoal queria acabar com quem sabia feitiçar gente, o povo queria jogar o pajé dentro do água eu gritava, ele é igual nós, tem fome, sente dor, é humano, mesma coisa. Não, ele tá feitiçando nosso filho, eles dizia, né. Agora vamos acabar tudo. Acho que não é isso, ele é gente igual vocês, vamos amar. Agora você vai pagar, mesmo de estar defendendo esse pajé ruim que está matando nosso filho, vamos marrar teu braço e te jogar na água. Eu salvei o pajé, mas quase que me jogaram na água também!* (informação verbal).

Lévi-Strauss (1996, p. 194) diz que "existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a crença do doente que ele cura e a confiança da coletividade". Com

tantos fatos que aconteceram, a crença na cura das doenças feitas pelo pajé foi se modificando, levando em consideração a introdução em grande quantidade dos medicamentos farmacêuticos (e não mais a cura pelos trabalhos dos pajés) e o temor do grupo social (de ser atingido pelos dardos lançados pelos feiticeiros ou pelos trabalhos de feitiçaria).

A história de Vendaval está interligada com a religiosidade cristã: católicos, protestantes e os movimentos messiânicos. O lugar não apresenta somente momentos de glória, teve, também, episódios de depressão, dias difíceis e interferências negativas para cultura do lugar. Houve a ascensão pela formação social do local, porém, aconteceram diversas perdas culturais e sociais, que denotaram o declínio para o povo Ticuna, o qual às duras penas resistiu. As resistências foram marcadas por conflitos, o que resultou numa cultura violentada. Ficaram sequelas no rito, na dança, no canto e nas práticas culturais ritualísticas. Essas ações culturais eram consideradas "do bicho feio", "da coisa ruim", como se referiam os comunitários.

A Irmandade da Cruzada não proibia só os rituais, mas também as bebidas tradicionais (inclusive as utilizadas no cotidiano das reuniões coletivas, como os ajuris ou mutirões). Para eles, o rito era uma cerimônia satânica e isto era incutido nos fiéis da igreja. Outrossim, nenhum tipo de maquiagem ou uso de joias era permitido às mulheres, como expressa Galdino/*Pü'nagüreĩcü*: "*no tempo de cruzada era proibido as mulher pintar boca, usar joia, mesmo, elas tinham que vestir vestidão, era assim mesmo que era, né*" (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Para endossar as discussões, Oro (1989, p. 174) salienta: "nós não tínhamos um conselheiro: o índio não deixou de beber, de fumar, de brigar. Durante esse tempo, o índio era explorado pelos patrões e os freis não faziam nada. Irmão José precisou só de dez anos para mudar os Tikuna, e hoje ninguém bebe, não fuma, nem briga mais".

Diante de tantas proibições por causa da religiosidade, os únicos símbolos permitidos na comunidade eram uma enorme cruz colocada na frente da igreja e o crucifixo pendurado no pescoço dos fiéis. Eles usavam a vestimenta estilo uniforme, de cores brancas, calça e saia compridas e camisa longa de mangas compridas. Quem não obedecia às regras da irmandade, recebia o castigo de se ajoelhar em frente à cruz por 12 horas e debaixo do sol escaldante, sem poder sair, comer ou beber água, ou seja, sem direito a nada. Havia guarda que vigiava para que o Ticuna não saísse dali. Essa era a forma do diretor punir os fiéis Ticuna na irmandade Cruzada, para que os membros não se desvirtuassem nem desobedecessem às normas (as da igreja deixadas pelo fundador e as que o patrão inventava para coagir os Ticuna).

Muitas pessoas da comunidade indígena de Vendaval foram diretores da igreja Cruzada, enquanto o irmão José da Cruz, o profeta dos últimos tempos, continuava seu movimento

messiânico. Destacam-se as principais lideranças: Fidelis Plácido, Alfredo Santiago, Daguimar Bibiano, Aristides Anacleto, Bibiano Jordão, Manoel Honorato e o senhor Herculano.

O irmão José da Cruz, posteriormente, fixou moradia no meio da floresta, à margem do igarapé Juí[108], pequeno afluente do rio Içá. Esse foi caracterizado por ele como o lugar prometido e terra consagrada, chamando de Lago Cruzador e Vila Alterosa (os dois nomes significam U.P.A.[109] de Jesus).

A missão não tinha vários pastores, mas apenas um que administrava; chama-se, atualmente, de diretor. A missão tem seu diretório: diretor, presidente, vice-presidente, secretário, vice-secretário, tesoureiro, vice-tesoureiro, porta voz, capitão evangelista, delegado geral, diretor disciplinar e sacerdote. Dessa forma, foi instituída pelo missioneiro[110] José Francisco da Cruz, como missão de Cristo composta por seus doze apóstolos.

Nas margens do igarapé Juí existe um local chamado de Portela, aonde chegam todos os barcos e caravanas que vêm do Alto Solimões e outros lugares para adentrar em Vila Alterosa, lugar fundado pelo profeta José Francisco da Cruz.

É em Portela (figura 56) que todos se reúnem. Somente saem ao vir as autoridades da Vila Alterosa, que dão a ordem de entrada aos visitantes ou fiéis a mando do pastor/diretor da irmandade local. A entrada dos barcos e caravanas têm horários marcados, conforme os ensinamentos e ordem deixada pelo fundador da missão. Quando a autorização chega até Portela, todos se preparam para a entrada; os visitantes seguem cantando, louvando e glorificando ao senhor até chegarem à Vila Alterosa. Muitos fiéis da irmandade da Cruzada, algumas famílias Ticuna seguem para Vila Alterosa ou Lago Cruzador na busca da terra consagrada para assegurar a salvação.

[108] "Jesus Unido a Igreja", significado espiritual dado ao Juí por José Francisco da Cruz.
[109] "União de Paz e Amor" significado deixado pelo fundador, José Francisco da Cruz.
[110] Missioneiro é a expressão utilizada pelos fiéis atualmente, os moradores de Vila Alterosa, Juí.

Figura 56 - Portela



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

O missioneiro José Francisco da Cruz seguiu para a Vila Alterosa depois que cumpriu a missão de implantar as cruzes nas comunidades indígenas e não indígenas do Alto Solimões. Lá ficou distante dos povoados e de seus seguidores, porém, a sua influência religiosa continuou mesmo a distância, assim como a sua missão profética. Nesse lugar permaneceu por vários anos, onde comandava os seus seguidores e pensava edificar a sede espiritual de sua Irmandade. Os fiéis ainda recordam com saudosismo e devoção o canto ensinado pelo missioneiro, o qual foi registrado no diário de campo deste trabalho (2020): "*nesta selva abandonada uma voz sonora se ouviu. Lá no céu de luz suplicando, uma estrela sonora irradia! O rio Juí todo jubiloso traz um anjo de alegria, nasceu, Jesus menino filho da virgem Maria!*".

Cita-se um milagre realizado por José Francisco da Cruz, a partir da narração do presidente da irmandade e morador da Vila Alterosa registrado no diário de campo:

> *Meu sogro pegou uma enfermidade que se chamava varicela que fazia cair o couro das pessoas. Quando meu sogro adoeceu o pastor missioneiro fez milagre na vida dele. Tinha catorze anos nessa época. Muito doente ali deitado em cima da folha de bananeira por não poder se enrolar em pano que grudava tudo. Ao contar isso ele até chora, porque a doença fazia ele ficar fedido e em carne viva que só a mãe dele suportava o cheiro e mais ninguém. Foi aí que sua mãe levou ele até o missioneiro Francisco José da Cruz e ele deu-lhe uma pastilha de melhoral e chá. Ele tomou de manhã e de tarde, o missioneiro deu carne de porco assado pra ele comer. Ele só comeu porque era ordem do fundador, mas se pudesse teria jogado fora, porque já sabia que não ia dormir de noite porque carne de porco é reimosa. A dieta dele foi sete dias comendo carne de porco e pirarucu. Depois disso, digo dos sete, começou a cair aquele cascão seco de ferida. Depois dos sete dias o missioneiro deu-lhe um terçado e mandou ele roçar. Ele deu umas três terçadadas e depois ficou em pé, pensando e aí, o missioneiro disse que ele já estava bom. O milagre havia se realizado na vida dele* (Diário de Campo, 2020).

Nos meses de abril e maio, pouco antes de falecer, irmão José pediu para que seus sacerdotes anunciassem a sua partida de comunidade em comunidade, mas se referia a uma viagem que iria fazer. Poucos meses depois, no dia 23 de junho de 1982, ele faleceu aos 69 anos de idade. Foi sepultado no cemitério da Vila Alterosa com todas as honrarias (figuras 57 e 58).

Figura 57 - Capela onde consta a sepultura do José Francisco da Cruz



Fonte: Geovane Moraes, 2020.

Figura 58 - Jazigo de José Francisco da Cruz



Fonte: Geovane Moraes, 2020.

A morte de José Francisco da Cruz causou decepção em muitos fiéis Ticuna da irmandade da Cruzada por seguir um Deus que morre. Para eles, o profeta era um Deus dos cristãos, portanto, imortal. A partir de então, os membros da doutrina da Santa Cruz em

Vendaval não tiveram mais o mesmo grau de fanatismo como antes da morte do missioneiro e fundador da missão.

O profeta legitimou um sucessor antes de falecer, o senhor Valter de Souza Neves, da etnia Kokama, o qual levou adiante o desejo e projeto do irmão José da Cruz: construir a Vila Espiritual da Missão Ordem Cruzada Católica Apostólica Evangélica, dando continuidade às práticas e ações do movimento messiânico na região. Como sucessor de Valter de Souza Neves nos trabalhos da igreja e da irmandade, ficou Dalmácio Pinheiro de Castro.

É válido enfatizar que a Missão Ordem Cruzada Católica Apostólica Evangélica continua a impulsionar o cenário das manifestações messiânicas. As práticas religiosas da Irmandade das Cruzes continuam firmes no local. Nesse novo tempo, muitas famílias migram de suas comunidades Ticuna para a Vila Alterosa, Juí, na esperança da Terra prometida e salvação eterna. Nesse local a missão cruzada ainda está presente entre o povo Ticuna, mas não com o mesmo vigor. Mencionou-se o Lago Cruzador e/ou Vila Alterosa para mostrar para onde caminhou José Francisco da Cruz depois de sua passagem pela comunidade Ticuna de Vendaval.

Atualmente, foi erguido em Vila Alterosa o novo prédio da igreja Madre Central do Brasil (figura 59), ladeado pela floresta amazônica, tornando-se um ponto turístico. Ela foi inaugurada em 06 de janeiro de 2020.

Figura 59 - Vista aérea da Igreja Madre Central do Brasil



Fonte: Duarte, 2020.

Em toda a comunidade indígena do Alto Rio Solimões há uma igreja erguida em prol da manifestação messiânica. Influencia a vida religiosa das pessoas, embora não com o mesmo extremismo. No entanto, permanecem as marcas profundas deixadas na cultura, na vida e na

história desse povo, como o movimento que está inserido entre as manifestações de catolicismo popular. “O catolicismo popular é compreendido como um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, da qual fazem parte as classes subalternas e as classes dominantes” (MAUÉS, 2005, p. 17).

É um tipo de catolicismo não institucionalizado, não romanizado. São consideradas manifestações espontâneas das populações dos meios rurais e brasileiras, que, por necessidade, criam e organizam as suas devoções à margem da igreja católica. Muitos Ticuna ainda não foram contagiados por práticas externas do catolicismo popular nem de outras, seguindo os preceitos tradicionais da espiritualidade cultural. Aqueles que de certa forma foram influenciados, retornam escondidos às práticas ritualísticas da cultura. “Cultura corresponde ao conjunto das regras relativas e particulares a cada lugar” (GOMES, 2017, p. 53).

Em relação à cruzada, a nova igreja da Missão Ordem Cruzada Católica Apostólica Evangélica se tornou uma realidade e um atrativo para os fiéis católicos e evangélicos das áreas rurais ribeirinhas do Solimões e Yavari. A igreja e seus seguidores preservam os preceitos criados e ditados pelo fundador da missão, José Francisco da Cruz. Quando ele passou pelas áreas ribeirinhas do Alto Solimões, poucas comunidades indígenas haviam sido formadas. Muitas se constituíram a partir de sua passagem com a implantação das cruzes.

Era um período de escassez de padres nas matas, nas margens dos rios e nos seringais; a realização de sacramentos (batismo, casamento e eucaristia) era rara. Com o tempo, quando chegavam para realizar o batismo, as crianças já eram crescidas. Quando isso acontecia, realizavam-se comemorações festivas patrocinadas pelo patrão do povo Ticuna. Era muito comum acontecer isto na comunidade indígena de Vendaval, fatos que serão abordados na seção seguinte.

5.3 A Igreja Católica São Sebastião na comunidade indígena de Vendaval

Os grupos humanos são dotados de doutrinas, costumes, atitudes, comportamentos, culturas e diferentes modos de vida pelos quais reúnem uma diversidade de religiões. Contudo, ainda é expressivo o número de católicos, apesar da redução nos últimos tempos. A igreja católica é uma organização que funciona com um ministério chamado Deus. Neto (2008, p. 47), destaca como “[...] uma organização de combinação intencional de pessoas e recursos materiais voltados para a consecução de um determinado objetivo”.

Na comunidade de Vendaval, há vestígios religiosos a contar de 1950 com a presença do cristianismo, portanto, o tradicional povo Ticuna dessa localidade recebia a influência da

religião católica. De modo geral, o coletivo iniciou em 1500, intensificado com as atuações dos missionários jesuítas, posteriormente com os carmelitas e outros. Na época dos patrões seringalistas, os padres eram convidados a realizarem o sacramento da eucaristia, casamentos, o batismo das crianças e, assim, apresentarem a fé católica, a devoção ao santo sacramento e Deus através da pregação do Evangelho para os Ticuna de Vendaval.

Nesse período, os Ticuna da referida comunidade viviam amedrontados pelas situações, pois trabalhavam incansavelmente e eram tratados como se não tivessem sentimentos e domínio próprio. Eram tratados como uma classe de ora animais ora criança ingênua. Paralelamente às atitudes animalescas do patrão, a religião católica exigia que todos fossem batizados para deixarem de ser pagãos e se tornarem cristãos diante de Deus, conforme era dito pelos missionários católicos na ocasião.

A dificuldade na comunicação era bastante devido ao povo de Vendaval utilizar o dialeto materno, sem fazer esforço de falar a língua portuguesa. Tal circunstância levou alguns missionários da igreja católica a aprenderem a língua materna para melhorar a comunicação entre eles, porque tinham que ouvir a confissão de seus pecados. Além disso, as orações intermediadas pelos missionários eram obrigatórias entre os Ticuna para se cumprir o ato religioso do cristianismo.

Essa forma de religiosidade e preceito perduraram desde o período jesuítico. Era uma maneira de catequizar o povo para seguir a devoção ao santo Evangelho. Assim, os missionários seguiam com os trabalhos eclesiásticos sem levar em consideração os aspectos ancestrais, as crenças e convicções dos indígenas, uma vez que era vista como a forma que ia de encontro aos princípios da igreja na perspectiva da religiosidade cristã. Os missionários não se basearam na cosmovisão indígena para o desenvolvimento de sua atividade religiosa. Ao contrário, desconheceram-na e sobre ela projetaram outra estrutura religiosa de forma que os povos iam sendo inseridos por vontade própria ou não. As práticas culturais tradicionais passaram a ser condenáveis como se não tivessem valor algum, além de serem marginalizadas pelas formas com eram percebidas e, assim, desvalorizadas (ORO, 1977).

Como se percebe, os missionários não levavam em conta os aspectos míticos-religiosos, a não ser que tivessem interesses particulares. Foi possível identificar nas falas dos interlocutores a desvalorização dos aspectos culturais do grupo por parte dos missionários, pois os Ticuna apresentam formas de viver as suas crenças religiosas fundamentadas nos conjuntos de mitos que fazem parte do seu universo tradicional. Em tempos remotos, essas convicções religiosas incomodavam os missionários, motivo pelo qual foram consideradas abissais e deixaram de ser praticadas a partir das proibições.

Sobre essas convicções religiosas, Alviano (1935, p. 151) afirma que:

> Os índios possuem suas convicções; convicções religiosas e morais, pelas quais se revelam humanos, serem dotados de razão, responsáveis por suas ações. Eles sentem, de fato, a força de uma lei natural, a força de uma sanção por parte de um Legislador supremo, que eles temem os seus castigos.

Os Ticuna viviam em conflitos religiosos de identidade. Eram desamparados de proteção e viviam as práticas do que mais temiam, que eram os castigos. Pela severidade com que eram praticadas as punições, muitos não resistiam. Mediante à tantas torturas e mortes, o coletivo procurava as igrejas como forma de proteção e se deixavam inserir na religião.

Quanto aos batizados, esses eram realizados anualmente na comunidade indígena de Vendaval. Era comum que acontecessem em momentos especiais, como o dia 20 de janeiro, homenagem a São Sebastião, o padroeiro da localidade. Nas datas festivas em que ocorriam a realização dos batizados na comunidade, o patrão Quirino Mafra ordenava a matança de boi para comerem juntos (todos) em solenidade aos batizados coletivos das crianças. Apesar de os Ticuna não terem o que comemorar na época dos patrões, era um período do ano em que todos se divertiam. Essa atividade religiosa se tornou tradição por muitos anos no local. As atrações se modificaram, mas as datas dos festejos permanecem até o presente.

A igreja católica dividia seus fiéis com a Missão Católica Apostólica Evangélica, Irmandade da Santa Cruz. Quando esta passou a ser administrada por Benedito Mafra, muitas pessoas saíram da igreja católica e foram para a cruzada do patrão, fosse por vontade própria ou obrigação. Nesse tempo existia apenas a irmandade cruzada do patrão, mesmo assim, ele apoiava os eventos da igreja católica, principalmente, na época dos festejos e dos batizados (conforme supracitado). Afinal, ele era dono de tudo. Outrossim, era o momento propício para movimentar e realizar comercializações entre os Ticuna e seus familiares.

Em tempo atual, é comum a liderança local dar apoio às igrejas e suas atividades. O mesmo acontece com as atividades culturais. As vozes dessas lideranças têm força e poder de decisão nos momentos coletivos. Procura-se manter a neutralidade nos ambientes diversos das práticas religiosas. O envolvimento maior acontece nos eventos de cunho cultural, pois é uma participação e interação diferenciada nos rituais e nas assembleias comunitárias.

O templo católico era construído em madeira. Nesse pequeno espaço os membros católicos se reuniam para os cultos nas manhãs de domingo e nas comemorações religiosas promovidas. O espaço da igreja se tornava cada vez menor e insuficiente para acolher os fiéis

religiosos. Por mais que o prédio ainda se encontrasse em perfeitas condições de uso, o espaço ficou acanhado para agregar todos.

Como todas as decisões são tomadas em comum acordo com as lideranças, eles prezam a opinião dos mais velhos. Fizeram, então, o movimento com os líderes antigos e o cacique geral, Pedro Inácio Pinheiro, para mobilizarem e fazerem acontecer a construção de um novo templo da igreja católica em Vendaval. A ação que recebeu o apoio de todas as lideranças, comunitários e parceiros, que firmaram acordos.

Ao falar de Pedro Inácio, necessita-se saber um pouco mais sobre as suas atuações no campo religioso. Antes de se tornar cacique geral, teve a história marcada por um passado sombrio e tortuoso, o qual foi transformado em força, união e resistência. Em demonstração de resistência, no ano de 1978, esse líder fez uma cruz (símbolo da cruzada) e implantou outra igreja da Santa Cruz na comunidade de Vendaval, que funcionou até 1982. Apesar das diferenças de ideias e ideologia, o líder Pedro Inácio não desemparava o seu povo e ajudava em qualquer circunstância. Quando os comunitários de Vendaval decidiram construir a igreja católica de alvenaria com o dízimo e ajuda dos parceiros, Pedro Inácio estava ali e se comprometeu a ajudá-los. Todos uniram forças para construírem o novo prédio da igreja católica, juntamente com o Centro Comunitário Católico *Tchurüãpu* (figura 60).

Figura 60 - Centro Comunitário Católico *Tchurüãpu*



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

Vale destacar que o Centro Comunitário *Tchurüãpu* é frequentado pelos moradores. No período da manhã realizam atividades de cunho artesanal pela amplitude e extensão que o espaço oferece, assim como, para se proteger do sol e da chuva no desenvolvimento de seus trabalhos manuais. No horário da tarde, as pessoas mais antigas se reúnem para interagir, como

um ponto de convivência para as conversações, contação de histórias e trabalho. O ambiente é utilizado, também, para pequenas reuniões e encontros religiosos católicos. As lideranças indígenas da época lutavam incansavelmente e as suas sabedorias faziam entender que estavam escrevendo uma nova história para o povo Ticuna do Alto Solimões.

O prédio da igreja católica foi erguido. Foi um trabalho comunitário que levou um tempo para se consolidar, porém, conseguiu-se concretizar. A conquista foi compartilhada com todos os membros da comunidade indígena de Vendaval diante de um momento festivo. A inauguração ocorreu em 20 janeiro de 2017, ano mariano (conforme figura 61).

Figura 61 - Placa de identificação da nova igreja católica de Vendaval



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

Nessa data, foi entregue aos líderes locais o templo da Igreja Católica Apostólica São Sebastião. Para a comunidade religiosa foi um marco histórico, uma vez que o povo e a comunidade construíram através de ajuda mútua. O nome da igreja faz referência ao antigo nome do local (antes de ser Vendaval), quando ainda era propriedade de Quirino e Benedito Mafra. Com a terra demarcada, passou a ser de direito do povo Ticuna, fruto das intensas lutas políticas das lideranças indígenas dessa época.

Com o novo prédio da igreja (figura 62), os fiéis católicos decidiram compor uma equipe que passaria a gerenciar a catequese e os cultos dominicais.

Figura 62 - Novo templo da igreja católica São Sebastião



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

Daí para frente, houve mais organização com o pagamento de dízimo e os trabalhos passaram a ser coordenados por um dirigente, catequista e outros membros. Na função de primeiro dirigente está Floristo Marques Manoel; o segundo é Ortêncio A. Cândido. Ambos da etnia Ticuna, começaram a tomar conta da igreja e se constituíram dirigentes dos cultos religiosos com anuência dos demais membros católicos. O dirigente da igreja, além desenvolver trabalhos sociais, busca trazer e manter os fiéis católicos na igreja, bem como dirigir os cultos aos domingos pela manhã (figura 63).

Figura 63 - O culto dirigido em Vendaval, na igreja católica São Sebastião



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Há atividades religiosas que não são de competência do dirigente promover, como sacramento eucarístico, batizados, confissões e casamentos. Quem já internalizou, sente falta e, de certa forma, se afasta. Isto leva as pessoas a migrarem para outras igrejas, uma vez que são gerenciadas por pastores que realizam todas as cerimônias religiosas, residem na comunidade e mantêm relações interpessoais e de convivência com as famílias dos Ticuna. Esporadicamente, a igreja recebe a visita do frei Paolo Maria Braghni, que atende em Vendaval, Jerusalém de Maité e outras comunidades ribeirinhas para cumprir as tarefas religiosas e os rituais católicos (batizado, casamento, eucaristia e outros).

Quando as pessoas se desviam da Irmandade da Santa Cruz e da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, é fato que usam o discurso católico, mas, na maioria das vezes, nem comparecem na igreja. Para os membros da igreja católica, essa situação é vista como ponto negativo. Algumas pessoas que se dizem católicas, muitas vezes bebem, fumam, brigam e praticam outras coisas erradas; quando são indagadas a que religião pertencem, se intitulam católicas. Para a comunidade e para os fiéis, tais atitudes afastam membros da igreja, o que não é bom para a religião, uma vez que a "religião é empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado" (BERGER, 2004, p. 38).

Com as novas instalações da igreja católica, a sua estrutura ganhou um aspecto peculiar no cenário e que não tem nas outras: o estilo. Há grafismos e sentidos clânicos, ou seja, estão presentes ali as características indígenas. Tais aspectos adotados fizeram com que muitos membros retornassem para a igreja católica. Ao entrar, depara-se com a arte indígena (figura 64) grafada na parede do templo com a simbologia dos doze clãs tradicionais (fortes na comunidade). Na interpretação dos católicos comunitários, eles estão representando os doze apóstolos que seguiam Jesus Cristo na terra. Certamente o local tem essas características por ser conduzida por pessoas da etnia Ticuna, são pautadas na sua própria religião. Esse estilo é bem aceito, tanto pelo sacerdote responsável pela localidade quanto pelos católicos e lideranças. Eles sentem que, nesse novo tempo, a igreja católica está mais flexível em relação à cultura.

Figura 64 - Os clãs tradicionais Ticuna na árvore da vida



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

Outro aspecto que chamou atenção é constituído pelas gravuras no altar e no púlpito da igreja. Destacam-se o deus onipotente (evidenciado pelos fiéis católicos Ticuna de Vendaval como *Tupana*) e os deuses culturais *Yo'i (Dyoi*) e *Ipi*, caracterizados como indígena: de cocar, braceletes e roupas tradicionais, ou seja, com a presença dos aspectos mítico-religioso cultural. Nos espaços da igreja católica, ao conversar com Galdino*/Pü'nagüreɨ̃cü* sobre esse grupo de deuses mitológicos na igreja, levando em conta que isto sempre foi negado pelos missionários católicos, ele se expressou da seguinte maneira: "*Frei Paolo aceita a gente trabalhar na igreja assim, diz que todo mundo é criatura criada por Deus"* (COÊLHO, 2020, informação verbal).

Buscou-se saber qual era o sentimento de cristão, contendo esses deuses presentes dentro da mesma igreja. Galdino/*Pü'nagüreɨ̃cü,* que é membro praticante da igreja católica desde a época do patrão seringalista, manifestou: "*a gente se sente mais protegido e também se sente bem como indígena, porque não tem que está escondendo nosso deus, ele tá ali junto na mesma igreja*" (COÊLHO, 2020, informação verbal). Quando o Ticuna se insere nesse ambiente – com a presença de aspecto cultural – não se sente estranho em virtude da aproximação mais efetiva de seu universo religioso. Acredita-se que permitir os atributos de seus deuses e os princípios culturais dentro da igreja é um avanço significativo para o povo originário, que vem comungar com a ideologia da igreja indígena (como veremos na seção 5. 5 deste trabalho) no sentido de entender a essência do sentido religião para o Ticuna.

No contexto das religiões, todas estão passando por constante mutação. Cada região varia (para mais ou para menos) o número de católicos, pentecostais, espíritas, sem religião e

outras denominações religiosas. Contudo, as realidades são as mesmas para a maioria dos países da América Latina: tem-se uma maioria que se identifica com a fé católica, seguida pelo crescente número de evangélicos (pentecostais ou não) e gradativa quantidade dos sem religião. Em seus processos históricos, cada país tem explicações específicas sobre as transformações dos seus campos religiosos (REIS; MANDUCA; CARMO, 2018).

Na comunidade Ticuna de Vendaval, houve a chegada de mais igrejas e cada uma delas com o propósito de converter fiéis. Isto resulta numa disputa constante por membros, espaço e poder entre elas, acabando em conflito. Igualmente, acarreta pontos negativos para a comunidade, pois os próprios parentes que são membros praticantes das igrejas de diferentes denominações se desentendem, ocasionando uma problemática social e de parentesco (familiar e clânico).

A presença religiosa é muito forte e influencia a vida das pessoas da etnia Ticuna da comunidade, mas o fato é que o espaço é pequeno para agregar tantas igrejas denominacionais, com propósitos religiosos e ideologias diferentes. Nesse sentido, a religião cristã sob a perspectiva ocidental, seja ela qual for, interfere na vida dos comunitários Ticuna, chegando a causar conflitos pela discordância de ideia religiosa que cada uma possui, ultrapassando as famílias.

Geralmente, os conflitos religiosos são gerados por dois fatores. Em primeiro lugar, pela defesa da identidade pessoal, que ignora qualquer possibilidade de relação e conhecimento recíproco. A pertença a um determinado grupo religioso se torna motivo para contrapor-se aos que a ele não pertencem, com sentimentos de superioridade e preconceito, que em períodos difíceis se tornam perigosos. Em segundo lugar, a violência entre as religiões deriva do uso político da identidade religiosa (SORRENTINO, 2018).

No local, muitos se rebelam com os conflitos entre as igrejas, se desviam e voltam às práticas culturais. É muito comum os Ticuna entrarem nas congregações, mas, de vez em quando, migram de uma para outra, de forma que nunca estão satisfeitos. Assim, de repente, retornam ao espaço do mítico-religioso cultural. Demonstram respeito e cultuam o seu deus cultural, desenvolvendo as práticas tradicionais.

Aqueles que permanecem em outras denominações religiosas também têm a sua forma de migrar para a tradicional: eles vêm sigilosos, praticam escondidos as ritualizações culturais e voltam como se não tivessem saído. Essa atitude era muito presente na época dos patrões seringalistas, mas permanece nos dias atuais. Exemplo disso acontece com pajés: à noite praticam a pajelança de forma oculta e de dia são membros da igreja. Não adianta as acirradas proibições, pois eles se rebelam à sua forma.

Outra atitude acontece na educação familiar, a qual está puramente voltada à educação tradicional, fundamentada nos princípios culturais, sobretudo, quando é composta por membros antigos. Quando o Ticuna se insere no mundo cultural, está ligado, efetivamente, ao seu universo religioso permeado de sincretismo, recebendo as múltiplas influências espirituais do seu grupo social. Isto define que os indígenas têm uma visão diferenciada de sua existência, que se traduz por suas crenças, mitos e ritos religiosos. Desse modo, para o indígena, o mundo vivido é a obra de um grande espírito. Todas as formas de vida, desde a árvore até o homem, passando pelos animais, atestam sua existência (QUESNEL, 2000). Nesse propósito de pensamento, eles têm o seu modo de conceber e decifrar o mundo cultural e se identificar diante dele, seja na rebeldia (como maneira de resistência) ou na harmonia.

A religião na comunidade indígena de Vendaval é misturada aos rituais indígenas e ao sincretismo fundamentado nos saberes locais, dentre os quais muitos são trazidos por agentes externos. Esses estão em constante contato com o local, trazendo suas interferências e alterando a forma de agir e pensar de moradores, principalmente, daqueles que permanecem constantemente na comunidade.

Na realidade atual, fazer mudança radical nas concepções religiosa Ticuna é um ato complexo, uma vez que a crença é permeada de simbolismo e espiritualidade adversa. Por mais que a vida seja direcionada por uma religião, não se consegue dominar nem fazer com que os Ticuna abandonem definitivamente os princípios culturais, porque é através deles que fortalecem os laços identitários. São eles que norteiam os processos educacionais tradicionais, bem como regulam a vida familiar e social.

A denominação religiosa católica compartilha os espaços e os fiéis, mesmo que não seja uma relação muito harmoniosa entre os membros. No entanto, outras igrejas são realidades, como é o caso da Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Madureira, que será apresentada na seção posterior.

5.4 Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Madureira em Vendaval

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Madureira (figura 65) desenvolve as suas atividades na comunidade de Vendaval, porém, a sede central se encontra em Tabatinga. No delinear desta escrita, a intenção é mostrar como se constitui a sua funcionalidade dentro dos espaços de Vendaval, uma vez que é gerenciada, atualmente, por pastor da etnia Ticuna.

Figura 65 - Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Madureira



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2020.

A década de 1950 era o tempo em que aconteciam mudanças no contexto religioso cristão. Nesse período findou a exclusividade da religião católica no Alto Solimões, como, também, nas comunidades indígenas com a chegada dos missionários de ordem evangélicos. Eles vieram com o propósito bem definido para as populações tradicionais do Alto Solimões e das áreas ribeirinhas: inserir os povos originários no protestantismo. Estavam instalados com pouca distância de Vendaval, no Distrito de Santa Rita do Weil, onde foi erguido o templo. Em 1959, os pastores norte-americanos da *Association of Baptists for World Evangelism* fundaram a comunidade Ticuna de Campo Alegre e, no ano de 1965, compraram as terras e passaram a desenvolver os trabalhos religiosos com mais tenacidade na região.

Com a chegada da Igreja Batista Regular norte-americana, os frades dividiram seus espaços religiosos com pastores/pastoras, protestantes norte-americanos e brasileiros. Todos empenhados ao processo de catequização dos povos originários, mas sem nenhuma consulta prévia para entender o processo de sua religiosidade tradicional, espiritualidade e contemplação à natureza-templo. Assim como os demais, chegaram impondo regras, fazendo contato, se inserindo e tomando posse dos territórios como se fossem donos (prática do passado que ainda se interpõe no presente de forma disfarçada, ou seja, com outras finalidades).

Os missionários chegaram lentamente e envolveram todos ao protestantismo. Também atuaram na área de educação. Apesar das boas intenções, ficaram marcas profundas nos princípios culturais Ticuna e de outros povos indígenas da região do Alto Solimões pela forma como as ações foram conduzidas, sobretudo, diante de tantas proibições. Tudo o que os Ticuna faziam para fortalecer seus processos identitários culturais era considerado errado, fazendo-os negar para se enquadrar naquilo que o protestantismo definia como certo e, assim, torná-los

cristãos nos moldes da igreja evangélica. Dessa forma poderiam segui-la, de acordo com os comandos que os pastores de área definiam dentro da comunidade.

Quando os missionários batistas chegaram, era a época exata em que os patrões seringalistas e donos das terras estavam no auge de suas autoridades e havia selvagismos sobre a população Ticuna das áreas ribeirinhas e dos igarapés.

> A vida do povo tradicional ribeirinha na Amazônia que produzia seu espaço a partir de suas práticas cotidianas construídas e estabelecidas historicamente, em sua relação com o meio e com os processos globais da produção do espaço, dando ao gênero de vida ribeirinho um caráter singular (FERREIRA, 2013, p. 27-28).

A vida desses Ticuna poderia ter sido tranquila e harmoniosa, mas não foi possível em razão das ambições dos patrões da época. Em meio às ocorrências religiosas ligadas às constituições das congregações, os aglomerados, as vilas e os pequenos povoados foram se formando nas áreas ribeirinhas. Hoje constituem algumas das comunidades aldeadas Ticuna de maior expressão populacional, como Campo Alegre, Vila Betânia e Vendaval.

Os evangélicos visitavam as comunidades ribeirinhas Ticuna realizando seus trabalhos pautados na evangelização e na questão educacional. Em vista disso, seguiram por muitos anos com esse objetivo religioso e, atualmente, os pastores permanecem como moradores na comunidade. Assumem uma postura social e desenvolvem laços afetivos com as pessoas, envolvendo-as nas atividades de evangelização. Agora de uma forma diferente, tornando os próprios Ticuna pastores dessas congregações, embora sejam intermediados por pessoas com alto grau de alteridade, ou seja, inserem os pastores indígenas, porém, há uma vigilância em torno de seus ofícios.

Para o aldeamento de Vendaval, a igreja Assembleia de Deus Ministério Madureira Campo IV chegou entre os anos de 1994 a 1998. Ela foi implantada na gestão do cacique Miguel Santiago e do vice-Cacique Roberto Manoel Rancharo, os quais permitiram que a missão evangélica se estabelecesse no local. A missão trouxe, em 1998, o pastor Ivan Nunes de Oliveira, que passou a trabalhar a favor da igreja e da evangelização dos fiéis para que houvesse maior número de adeptos.

Ele seguia a regra de pregar a palavra de Deus versada no novo e velho testamento, especialmente, para a nova juventude com o intuito de afastá-la do envolvimento com bebidas alcoólicas, drogas, brigas e outros conflitos. Galdino*/Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) ressalta: "*esse pessoa daqui era muito braba e quando bebia ficava mais violenta que chegava a furar o outro porque já produzia a sua própria arma e já andava com ela*".

Quando essas atitudes agressivas aconteciam por pessoas na comunidade, fossem no momento festivo ou fora dele, era impossível controlar, sobretudo, quando estavam sob o efeito de embriaguez (mesmo com a proibição de bebida alcóolica durante os eventos culturais, eles compravam e consumiam às escondidas; prática que persiste hoje). Muitas dessas bebidas são trazidas para dentro da comunidade por não indígenas. Contudo, não existe policiamento efetivo no local; a Polícia Federal passa na comunidade quando algo de grave está acontecendo ou já aconteceu.

Muitas violências já ocorreram ao extremo, sem que fossem evitadas pelos comunitários. Sobre as atitudes com alto grau de violência, Galdino/*Pü'nagüreĩcü* (2020, informação verbal) enfatiza: "*aqui já aconteceu muita violência e ninguém pôde fazer nada e ainda mais quando a pessoa não tá no sentido dele. Quem enfrenta? Aí ninguém tem coragem, né? Aí acaba fazendo aquele maldade mesmo com o outro*". Para os Ticuna, o que deixam as pessoas violentas e agressivas eram as bebidas alcoólicas ingeridas em excesso ou os efeitos de drogas. Rosalina/*Ütchiãũna* (2020, informação verbal) ressalta: "*jovem de hoje não é mais como antigamente, muito deles aqui usa droga trazido por branco, aí se torna gente ruim, nem o pai obedece mais, por isso faz coisa errada e feia. Aqui no Vendaval tem jovem já desse jeito. É triste mesmo, né*?".

Os estudos da antropóloga da etnia Ticuna, Mislene Mendes *Metchacuna,* salientam sobre essas questões, a saber:

> [...] a partir de discursos introduzidos pelas Igrejas evangelizadoras que costumam pregar o fim do mundo e ideias de 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 (MENDES, 2014, p. 62-63).

Por conta de tantas ocorrências de agressividade entre as pessoas, as bebidas tradicionais *pajuaru* e *caiçuma* passaram a ser proibidas pela igreja com a justificativa que provocam o mesmo feito de embriaguez. Por esse motivo e outros, a igreja impediu as manifestações culturais para o povo Ticuna consideradas como satânicas, as práticas que envolviam cerimônias com intensas e severas penitências, com bebidas tradicionais e com culto a um Deus cultural. Para evitar o envolvimento da juventude nesse consumo abusivo de bebidas, o pastor passou a envolver os jovens em outras práticas religiosas da igreja, que se mesclam às culturais. Elas seguem sendo desenvolvidas até o tempo presente.

Na igreja, as pessoas que nela congregam buscam apoio social e emocional; o local serve para acolhimento e aconselhamento. Nos cultos, os fiéis encontram liberdade para participar do coral, alteram as vozes para expressar glória a Deus, batem palmas, levantam as mãos e se movimentam. É um gesto de êxtase espiritual mediado com muita naturalidade pelo pastor na língua materna utilizada pelos participantes da doutrina.

É comum, quando as pessoas da etnia assumem uma função na igreja evangélica, mudar o seu comportamento frente aos aspectos culturais, resultado da forma como a igreja prepara os seus pastores para administrar o ministério. Fazer a inclusão de pastores Ticuna é uma forma da palavra de Deus chegar ao entendimento das pessoas do grupo social com mais abrangência e de trazer mais fiéis da etnia para congregar na missão. É uma estratégia que a igreja está utilizando para manter a congregação mais forte e atuante no local. Com o trabalho religioso, muitas mudanças ocorreram, tanto no modo de vida das famílias quanto na questão cultural, o que se reflete, inclusive, na maneira como as pessoas se vestem e apresentam no meio social.

Apesar de todas essas interferências religiosas em Vendaval, ainda não conseguiram intervir no uso da língua materna e na medicina tradicional. A língua materna é falada cotidianamente em todos os ambientes da comunidade e fora dela, poucos falam a segunda língua. “Culturas e línguas são frutos da herança de gerações anteriores, mas estão sempre em eterna construção, reelaboração, criação e desenvolvimento” (BRASIL, 2002, p. 22). Referente à medicina tradicional, os remédios naturais à base de plantas medicinais são manipulados, produzidos e utilizados pelos Ticuna de Vendaval nos lares e coletivamente, pois uns ajudam os outros quando surge a necessidade dos comunitários ou das suas famílias.

No aldeamento de Vendaval há muita influência religiosa, o que certamente impacta socialmente. Na realização dos grandes rituais tradicionais, cerimônias religiosas e ritos de consagração, é comum notar como as pessoas participam em grande quantidade desses eventos festivos. Integram-se e demonstram com fervor as suas práticas religiosas culturais, revivem e fortalecem sua identidade étnica.

Com o passar dos tempos, a igreja Assembleia de Deus mudou a sua tática, conforme já mencionado (passaram a colocar pastores da etnia). Em Vendaval, no Ministério de Madureira está Wilmar Augusto de Souza, grande conhecedor da cultura Ticuna. É uma pessoa influente, pois já foi cacique e vice-Cacique da comunidade de Vendaval, bem como é professor municipal. A referida igreja, desde a sua fundação, tinha como pastor o senhor Oscar Juvito, da etnia Ticuna, que trabalhava com os outros pastores, dentre eles Ivan Nunes de Oliveira e Wilmar Augusto de Souza. Em 2016, ocorreram brigas entre os pastores Oscar e Wilmar e, como resultado do conflito, houve a divisão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.

Eles faziam culto no mesmo templo, mas ficavam brigando entre si no espaço da igreja e na presença dos membros. Esse problema durou bastante tempo, o que passou a interferir nas relações próximas de parentescos consanguíneos e clânicos. Foi então que decidiram construir uma nova igreja evangélica da congregação Missão Coreano, sob o comando do pastor Oscar Juvito. Em 2021, o novo templo evangélico vem atender parte do grupo descontente com a Assembleia de Deus Madureira.

O nome escolhido (por enquanto) é Igreja Evangélica Batista de Vendaval. Está em fase de organização. Ainda tem poucos adeptos por causa do conflito entre os pastores das duas congregações. O prédio da igreja Evangélica Batista encontra-se em fase de término (figura 66), mas já é uma realidade na comunidade indígena de Vendaval. Tudo é novo e inacabado, nem foram compostas as equipes de trabalho, contudo, os cultos já estão sendo ministrado nos dias de quarta, sexta, sábado e domingo.

Figura 66 - Igreja Evangélica Batista em fase de construção



Fonte: Maria Auxiliadora Pinto, 2021.

Todas as igrejas buscam formas de trabalhos com abrangência social, mas nenhuma demonstra aceitabilidade com as práticas sociais culturais, as quais o povo se fortalece no que tange à cultura. A igreja, nesse sentido, faz um trabalho oposto pelo fato de ter a intenção de anular a figura mítica (como o deus cultural do mundo ancestral) pelos valores e elementos do cristianismo. Isto ocasiona um choque de identidade étnica entre esse povo. Aquilo que as igrejas proíbem – por mais absurdo que seja aos olhares da religião – faz parte de um contexto cultural.

Atualmente, na comunidade se faz necessário iniciar um trabalho social diferenciado com os jovens, pois estão em constante contato com agentes externos. Alguns almejam sair da

região para trabalhar e estudar, mas muitos não estão preparados para enfrentar a vida fora da comunidade, ponderando que os pais não têm condições financeiras nem a compreensão da dimensão da dificuldade que esses jovens terão de enfrentar longe do convívio familiar. Tornam-se vulneráveis aos processos sociais desestruturados e acabam, muitas vezes, se envolvendo em algo incorreto ou voltando para a comunidade de origem para evitar condutas inadequadas. Poucos conseguem ultrapassar essas barreiras impostas pela sociedade contemporânea, se estabelecer e concluir os estudos.

Nesse sentido, algumas igrejas buscam fazer um trabalho com os jovens (como já foi mencionado), mas não expande nem visa preparar os jovens para enfrentar as diversidades da vida fora do contexto local. A igreja (que está inserida e participando da vida comunitária) precisa se adequar conforme as dinâmicas e as necessidades sociais de cada lugar, para que possa apontar novos rumos à comunidade no sentido de contribuir com o povo tradicional.

De acordo com a história, os indígenas têm sido objeto de múltiplas imagens, interpretação e conceituações por parte dos não indígenas. Isto é marcado por preconceitos e ignorância. Desde a chegada dos portugueses e outros europeus, que por aqui se instalaram, os habitantes originários foram alvo de diferentes percepções e julgamentos quanto às características, aos comportamentos, às capacidades e à natureza biológica e espiritual que lhes são próprias. Por exemplo, alguns religiosos europeus duvidavam que os índios tivessem alma e outros não acreditavam que os nativos pertencessem à natureza humana (segundo eles, os indígenas mais pareciam animais selvagens). Essas são algumas maneiras diferentes de como "os brancos" concebem a totalidade dos povos indígenas, a partir da visão etnocêntrica predominante no mundo ocidental europeu (BANIWA, 2006).

Portanto, a comunidade foi vítima de imprudência, ignorância e imposições por parte dos patrões. Tais vestígios são percebidos em suas atitudes. O povo bravo e descontente demonstrou, em certa ocasião, atitudes radicais, como arrastar pessoas pelas ruas e jogar no rio. Isto acontece quando há atos de violência entre o grupo e, também, de feitiçaria. Quando os homens brancos se envolvem com as indígenas Ticuna ou mexem com as mulheres comprometidas, os velhos guerreiros antigos não aceitam e as ações também são terríveis. Nessas circunstâncias nenhuma igreja se envolve, pelo contrário, mantém a neutralidade.

No local só não acontece mais violência porque os antigos são muito respeitados. Eles mantêm o seu poder grupal tradicional entre as lideranças. No entanto, a liderança não pode se envolver em algo que a faça perder esse respeito, porque fica continuamente desacreditada. No presente, a igreja ainda domina o poder, porque usa Deus como seu escudo, o pecado e o inferno

como forma de controle social a partir do medo. Assim, evita que muitas pessoas da etnia Ticuna se revoltem contra qualquer denominação religiosa.

Com tantas práticas religiosas impostas e desenvolvidas no decorrer dos tempos, nenhuma corresponde aos anseios e aos planos míticos religiosos indígena Ticuna nem contribui, de fato, com o esquema social da comunidade. Houve muitas perdas, conflitos e desordem da estrutura étnica na tentativa de reordenação dos problemas existentes no processo organizacional das igrejas. Despontava-se uma nova missão religiosa com propósito diferenciado e autônomo, com objetivo de descontruir a ideologia do cristianismo do passado. As perspectivas atuais surgem com a igreja indígena com finalidade de abranger as comunidades indígenas ribeirinhas e o diferencial está na evangelização, segundo a seção sequencialmente apresentada.

5.5 Igreja Genuinamente Indígena: ideologia e princípios culturais Ticuna

O povo originário Ticuna possui precedentes históricos religiosos extensos, que se confirmam diante da trajetória de mais perdas do que ganhos. No momento em que os missionários aqui aportaram, já existiam grupos humanos com as suas crenças e religiosidades tradicionais, os quais não dependiam de outrem para lhes dizer o que era certo ou errado. A sua religião era agregada aos grupos de deuses míticos. Seguiam a vida com a sua própria cosmovisão da sociedade cultural, política, geográfica, educacional e religiosa. Baseavam-se nos princípios culturais como estratégia de conduzir e fortalecer a sua religiosidade com objetivo de unidade, fraternidade, coletividade e relação de respeito à natureza e ao grupo clânico. O ritmo era de igualdade, de partilha e de sintonia com o sagrado. Não tinham dúvidas em relação aos atributos culturais de seus deuses da imortalidade cultural, como aconteceu após o contato com a colonização conduzida pelos portugueses e espanhóis na região do Alto Solimões.

Com a chegada do cristianismo na região, muitos indígenas foram envolvidos de forma obrigatória, em outras palavras, sem opção de escolha no processo. A partir de então, passaram a ter outras cosmovisões e formas de ver o mundo, com resultados, em grande parte, de forma negativa em relação à cultura, tradição e modo de vida. De forma gradativa, foram estagnando o pensamento de unidade, partilha e de fraternidade, o que passou a interferir na educação tradicional, perpassando para os estilos de vida familiar e social.

Face a tantos impactos, os grupos clânicos foram desaparecendo. Até o século XX, existiam cinquenta grupos de diferentes clãs. Muitos foram mortos por se envolverem em

situações adversas do mundo ocidental e outros se envolveram em grupos religiosos, além das doenças. Foi nesse contexto que "o clã havia perdido sua eficácia de cooperação política ou econômica entre os indivíduos, e os aldeamentos eram palco de conflitos entre grupos de linguagens religiosas diferentes" (FRANÇA, 2020, p. 36).

Com a perda da eficácia, reduziu-se para doze os grupos clânicos de características fortes (Onça, Avaí, Saúva, Jenipapo, Buriti, Japó, Mutum, Galinha, Garça, Jaburu, Arara e Maguari), que se asseguraram na sociedade e passaram a conduzir os demais grupos de procedência clânica de menos referência. Nessa aliança se tornam irmãos clânicos e, por intermédio dessa união, os laços se fortalecem. Aos poucos, as nações clânicas estão se multiplicando. Mesmo assim, a influência da sociedade contemporânea é muito forte na língua, na educação, na religião, na política e na cultura.

O povo Ticuna acabou por aceitar e participar de várias doutrinas. Cada uma com a sua denominação religiosa: a Católica, Batista Regular, Presbiteriana, Assembleia de Deus, Sétimo dia, Irmandade da Santa Cruz, Metodista, Coreanos e Neopentecostais (recém-chegada nas comunidades indígenas). Todas essas, e outras, se instalaram nas comunidades indígenas do Alto Solimões e passaram a fazer a evangelização, influenciando as realidades culturais, sociais e educacionais desse grupo social.

Quando os missionários religiosos norte-americanos chegaram ao Solimões, especificamente nas comunidades indígenas (dentre elas, Vendaval), trouxeram a sua forma de orar, cantar, louvar a deus junto, além dos seus costumes e modo de vida. Isto passou a ser mesclado às crenças e práticas tradicionais. Os missionários inferiam e proibiam as atividades culturais. Os pastores tinham que ser consultados para permitir ou não a realização de eventos tradicionais, sobretudo, quando se tratava da festa da *Worecü*. Nesse evento de maior duração, ocorre o ritual que a igreja reconhece como agressivo aos dogmas doutrinais religiosos. Essas manifestações são vistas como ato profano e categorizadas de rito satânico para os cristãos, portanto, não poderiam ser incentivados nem praticados no aldeamento de Vendaval e das demais comunidades indígenas da região do Solimões.

Em consequência aos fatos apontados e outros que não foram mencionados, mas que também fizeram parte desse processo, compõe-se o cenário Ticuna, modificando a realidade social e enfraquecendo a sua referência tradicional. As doutrinas traziam a sua própria visão de mundo (de fora: Estados Unidos, Europa e outros lugares do mundo) para dentro das terras indígenas sem se preocupar com as realidades regionais e locais. Embora as congregações preguem fraternidade, unidade e amor, a ideologia que propagam não condiz com as do povo Ticuna. Pelo contrário, gera conflito, disputa, animosidade e dificuldade de relacionamento

entre as comunidades indígenas, porque ocorrem brigas de membros das denominações religiosas e congregações. São concorrências não aceitas entre elas e passam a se fragmentar. Esses fatores são contra a cultura e não combinam com os princípios culturais do povo originário em questão.

Esses fatores fragilizaram a identidade étnica tradicional. Neste conjunto de características, o que ainda permanece vivo são os clãs e a língua, mas não de forma integral. Tudo aquilo que trazia uma sintonia e que rodeava a convivência social igualitária entre o grupo Ticuna foi demonizado. Com a proposta de fazer um caminho inverso ao que os missionários católicos e evangélicos fizeram, bem como frear as práticas implantadas e incutidas por outras igrejas denominacionais em tempos antigos e recorrentes, surge a igreja genuinamente indígena para quebrar o paradigma em função dessas práticas.

Convém pontuar que a igreja indígena havia sido pensada trinta anos atrás pelas lideranças antigas, como a família Vasques, Nino Fernandes, Reinaldo Otaviano do Carmo, Pedro Inácio Pinheiro e outras lideranças das comunidades indígenas do Alto Solimões. Isto não se consolidou a contento, porque muitas lideranças das comunidades aldeadas não resistiram às tentações das ofertas feitas por congregações religiosas. Muitos pastores de comunidades foram pagos para manter seus nomes denominacionais e as igrejas continuaram entrando, se fixando nas aldeias indígenas e fortalecendo (o que persiste até atualidade).

Para que a igreja indígena surgisse e nova realidade religiosa se concretizasse, foram necessários: um longo planejamento em família e grandes estudos (realizados pelo seu fundador nas áreas de pedagogia, pedagogia intercultural, antropologia e teologia). Atos Fermin Vasques/*Wipatükü*, relata um pouco da história da formação e decisão de fundar a igreja genuinamente indígena no Alto Solimões.

> *Eu quero falar aqui da caminhada que fiz pra me preparar. Tudo começou com a minha formação. Para aprender as primeiras letras (A, B, C) eram escritas com carvão na parede de casa e assim fui ensinado pelo meu pai já no meio familiar. Com oito anos entrei para a escola. Primeiro na minha aldeia e depois fora de onde eu nasci. Fiz ensino médio no* Colégio Imaculada Conceição *em Benjamin Constant. Depois consegui uma bolsa de estudo no Rio de Janeiro. Então fui embora, estudar no Centro de Formação Religioso Batista, lá longe no Rio de Janeiro, fiz primeiramente o ensino teológico básico, seminário batista por 2 anos. Foi um estudo básico que era praticamente pra conhecer Deus e o que era pecado, mas isso não me satisfez porque era uma ideia que só isso não me agradava. Depois na Bahia onde fui estudar bacharel em teologia* na cidade de Vitória da Conquista, *no Centro de Formação teológico Batista Nacional* e lá permaneci até dezembro de 2004. *Nesse seminário liberal tinha muitos doutores com outras cabeças e pensamentos sobre divindades, cultura, foi aí, que li muitos livros não do contexto religioso, mas outro pensamento antropológico e outros né. Daí que fui entender que no Brasil existia uma riqueza cultural diferente, que estavam perdendo a guerra para os evangélicos e já comecei a mudar meu pensamento religioso adquirido. Assim que me formei, primeiro*

> *no Rio de Janeiro, eu já tive a concepção do que era realmente ser religioso, quando cheguei em Filadélfia em 2005, fui indicado para ser pastor da Igreja Batista Independente. Percebi que a igreja Batista ainda continuava com aquela velha visão missionária que eu não concordava e agora muito mais devido a bagagem de conhecimento adquirido ao longo de minha formação, então comecei a fazer reforma geral na igreja já com um novo pensamento e ainda fiquei lá entre dois a três anos, mas sempre na tentativa de fazer um trabalho diferente que correspondesse às expectativas do meu povo ticuna, porque o meu pensamento na verdade era trabalhar na Batista mesmo, mudar os propósitos e incluir na Batista uma nova forma de trabalho que correspondesse com a realidade do meu povo, mas só que a maioria dos membros antigos com as mesmas práticas não aceitaram e isso já dificultou meu trabalho e o de realizar a reforma dentro da igreja Batista Regular como havia planejado. Essa nova ideologia não foi compreendida e os conflitos com as lideranças velhos só aumentava e comecei a ter muitos problemas, porque quando eu pregava sobre a cultura, trazia junto a pintura clânica, os cantos, os adornos indígenas. E nesse meio os estudos continuaram, Em 2008 fiz vestibular e ingressei na universidade para estudar antropologia, formei em 2014 e, ao mesmo tempo, fiz pedagogia e Pedagogia Intercultural. A cada estudo as ideias ia se modificando cada vez mais. Nos meus eventos da igreja com os jovens, eu colocava cocar e me pintava para valorizar esses elementos dentro da igreja, comecei a ter problemas sérios e esse foi um dos primeiros conflitos que tive dentro da igreja Batista. Pra não ter esses problemas contínuos, eu tive que sair da Batista e fundar a igreja indígena já com ajuda de outras membros que já eram pessoas que não estavam dentro da igreja e nem tinha muita ligação com as lideranças antigas, porque eu via que eles não entendiam esse tipo de trabalho que estava sendo implantado. Decidi sair da igreja Batista. Logo depois que decidi fundar no dia 02 de agosto de 2009 a igreja genuinamente indígena* (ATOS FERMIN, 2021, informação verbal).

Nota-se que, aos estudos para entender o pensamento religioso, foram agregadas condições de iniciar dentro da igreja indígena um trabalho religioso transgressor aos olhares dos outros grupos religiosos, assim como aos conhecimentos e reflexões em torno dos atos religiosos nos moldes antigos, baseados nas negações e das predações dos princípios tradicionais e culturais. Esses desacertos em relação à cultura Ticuna se transformaram em certeza de fundar a igreja indígena e contrapor a ideia e a doutrina religiosa, que continuavam com os processos religiosos fora do contexto indígena, além dos conflitos entre os fiéis das congregações religiosas acompanhados das proibições (dos ritos, cantos, bebidas tradicionais, do uso dos instrumentos musicais na igreja e outros princípios culturais).

Foi nesse contexto conflitivo (de trabalhar os princípios culturais de forma contextualizada ao cristianismo e, ao mesmo tempo, contrapor às velhas práticas) que surgiu a igreja genuinamente indígena. Por quê? Porque, a partir de então, uma pessoa da etnia Ticuna junto a um grupo de pessoas com os mesmos ideais, não mais queria que as ideias religiosas de fora viessem se manter e perpetuar, mas que os processos religiosos fossem assumidos, administrados e conduzidos pelos próprios indígenas com a sua visão de mundo e de religião, valorizando, acima de tudo, os elementos que tem sintonia e paridade com a cultura. O objetivo era trazer os atributos religiosos Ticuna para dentro da igreja indígena, os mitos, os ritos e demais manifestações culturais e, desse modo, fazer uma nova (re)interpretação com intenção

de atender as suas realidades sociais sem exclusão e sem discriminação com proposta e entendimento originários amazônicos.

Fala-se da igreja genuinamente indígena (figura 67) no contexto deste estudo, tendo em vista que ela foi fundada na comunidade indígena de Filadélfia (*Ũchigüne*), município de Benjamin Constant, Amazonas. A causa, importância e relevância se dão pela sua expansão para outras comunidades indígenas do Alto Rio Solimões com representatividade em cada uma delas. Apresentam e inserem as suas propostas de evangelizar a partir da valorização dos princípios culturais contextualizados aos do cristianismo, com novas ideologias a partir dos próprios Ticuna a fim de ressignificarem a cultura na perspectiva dos deuses, do sagrado, do profano aos olhares indígena, assim como da cosmologia e seus mitos no universo religioso.

Figura 67 - Igreja genuinamente indígena



Fonte: Atos Fermin Vasques, 2020.

O teólogo, antropólogo e pastor Atos*/Wipatükü*, ao contextualizar o ato tradicional ao cristianismo, assim exemplifica:

> *A nossa cultura é muito rica em todos os sentidos. A nossa visão como indígena é simbólica. Na Bíblia eu vejo incutida e fortalecido a cultura judaica. E a nossa cultura? Como ficava? Sem significado nenhum, foi aí como pastor que contextualizei com a minha cultura Ticuna. Na pregação eu valorizava mais a cultura do que a Bíblia, eu estava fazendo somente uma paridade de igualdade que não existe cultura melhor ou pior, todas são iguais. Por exemplo, eu fazia a contextualização da Bíblia com a cultura quando comparava como uma moça nova, a igreja na Bíblia fala de separação do mundo das coisas erradas, igreja nesse sentido é a pessoa. Na nossa cultura também tem uma moça nova que é uma mulher. Lá na Bíblia fala de mulher que é a fêmea e na nossa cultura tem o sentido mais literal que é uma menina que está se consagrando, está se separando das coisas erradas pra sair de lá purificada pra que um dia possa ir para além, ou seja, entrar no local sagrado que é o Eware. No mesmo sentido é numa igreja, ela tem que se separar, não se misturar, não se profanar, ou seja, não se sujar com coisa do mundo pra ela atingir o céu. Então*

> *sempre eu fazia a interligação com o outro, colocando a minha cultura em destaque e comparando com a da Bíblia. Tem vários exemplos na Bíblia que é de igualdade com a nossa cultura. Esse é o sentido da igreja indígena, que tanto a cultura judaica quanto a cultura Ticuna que tem a mesma igualdade de fazer a interpretação do sagrado. Esse é o significado do sagrado pra nós como povo indígena e não deixar de lado, não é errado isso. Então é nesse sentido que estamos colocando hoje conhecimento, na verdade é fazer uma reinterpretação de uma igreja e do que está escrito na Bíblia e trazer isso para o entendimento no nosso povo* (ATOS/*WIPATÜKÜ*, 2021, informação verbal).

Com essa finalidade de pensamento divergente e discordante das congregações, a igreja indígena foi consolidada e fundada por Atos Fermin Vasques/*Wipatükü*, em 02 de agosto de 2009, uma data histórica por se tratar da primeira igreja indígena no Brasil. Em 2010, a congregação se expandiu para: *Cuchillo Cocha* e Erenê, no Peru; Macedônia, na Colômbia; igarapé Tacana, Nova Jerusalém, Nínive e São Domingos, no Brasil. Seguem as negociações de implantação nas outras comunidades Ticuna do Alto Solimões.

A partir do que foi exposto, nota-se que a igreja indígena vem quebrar o paradigma da concepção e ideologia das igrejas ligadas ao cristianismo e protestantismo, pois o trabalho da igreja indígena Ticuna é evangelizar de forma contextualizada a uma concepção e ideologia junto ao pensamento Ticuna na perspectiva do valor cultural do coletivo. Lima (2013), em seu estudo sobre os Ticuna e a igreja indígena em Filadélfia, diz que o choque mais frequente por parte dos membros da igreja Batista em relação aos cultos indígenas era

> O fato de não seguirem aparentemente uma ordem mais próxima daquela que realiza em sua igreja acaba deslegitimá-la, já que, segundo a igreja Batista os valores e os padrões de conduta seguido pelos participantes do culto indígena não se adequam ao modelo proposto pelo que chamam de verdadeira igreja cristã (LIMA, 2013, p. 92-93).

Na década de 1970, ainda não havia direção pontual definida na política, na educação, na saúde e na religião. Iniciavam as potencialidades, as mobilizações e lutas pioneiras de 1970 a 1980, com a fundação de organizações. No campo religioso, os Ticuna se preocuparam em estabelecer uma organização que pudesse dar amparo às decisões no Alto Solimões. Pautado em grandes discussões e decisões, surgiu a OMITAS, composta por religiosos da congregação batista, outros grupos de sujeitos sociais missionários e indivíduos com maior poder grupal.

O debate recorre ao faccionalismo[111] Ticuna por se tratar de várias frentes constituídas em teia de embates de oposições religiosas ou não. A antropóloga da etnia Ticuna, Mendes (2014, p. 50) diz que "não surge apenas por oposições religiosas ou clânicas, os Ticuna podem

[111] Nos estudos de Oliveira Filho (1988), o termo é destacado como rede de poder de diferentes grupos que dividia os Ticuna, a igreja católica e a irmandade da Santa Cruz.

se dividir em posições contrárias em diversas situações sociopolíticas, modificando com dinamicidade a posição dos indivíduos e os seus comportamentos políticos e sociais".

Percebe-se que a OMITAS foi criada para conter as facções religiosas, conforme proferido pelo teólogo Atos/*Wipatükü* (2021), que apresenta a explicação detalhada:

> *É um pouco complexo entender a briga entre os ticuna, pastores de denominações, missionários e indivíduos, essa interconexão de um circuito de poder. Sabemos muito bem que nós Ticuna, antes do catolicismo, já tinha uma crença no Yo'i (Dyoi) com a ideologia de voltar, de resgatar, de contribuir com uma sociedade de paz e de bem de viver, né! Quando o catolicismo chega, traz uma outra ideologia e outra visão de mundo, de como você chegar até no paraíso e a partir desse daí começa uma briga entre o catolicismo e o yoismo, né. Eu chamo assim por ser a crença na ideia do Yo'i. Aí, foi seguindo, seguindo, até chegar o tempo do protestantismo. Com ele já começa outra ideia diferente, que vai contradizer tanto o yoismo como catolicismo em relação à salvação, comportamento e o modo de receber o outro, né. E a partir disso começou outra briga, a batista, como exemplo, passou a dizer que o catolicismo não era um povo real e nem verdadeiro esse pensamento se define porque eles bebem, cultua santo. Depois surge o neopentecostal, que vai contradizer a batista usando o discurso que a batista não vai ter salvação pelo fato de não receber o espírito santo e já com uma ideologia contra a cultura, né. O neopentecostal, Assembleia de Deus, Batista independente já vem com uma outra roupagem entre essa briga e já surge também a santa cruz com o Francisco da Cruz muito mais fundamentalista mesmo e dizendo que o índio tem que andar dessa forma ou daquela forma pra ser salvo, que tem usar roupa, tem que pagar dízimo, tem que fazer penitência pra ser salvo, já voltando pro catolicismo mesmo, quase idêntico ao catolicismo, essa briga é complicada. Por um lado foi bom, mas por outro prejudicou o desenvolvimento cultural, social porque proibia tudo, livro, escola, mas foi seguindo. Quando surgiu a ideia de organização entre os Ticuna, né, aí começou os espiritualistas. Quem são os espiritualistas? Aqueles que recebem os espíritos, recebem revelações, quando oravam e recebiam esses espíritos eles caiam e começaram a revelar os erros das pessoas o que causava vergonha. Não trabalhavam com ética, revelava coisa que prejudicou muita gente no nosso meio. Nesse contexto surgiu a igreja indígena. Sabemos que toda a igreja implantada tem seu chefe, seu patrão que manda externamente de fora pra dentro. São pessoas que vão ditar como deve comportar cada igreja, isso gera conflito e nesse meio todo estamos nós indígena, com a igreja genuinamente indígena, que traz de volta os elementos que foi proibido, negado pelas outras igrejas, com ajuda dos parceiros que vai ajudar por vontade própria e não por imposição. Por essa direção, surge o grupo da igreja indígena que vem lutar por quatro elementos que são: fortalecer a educação, valorizar a cultura, tem que ter união, tem que ter estudo, todas as pessoas têm que ter esse lado de conhecer, não de apenas receber algo que ainda não foi examinado antes. Por isso tudo que foi dito é que acontece os conflitos, as brigas de um grupo contra o outro* (ATOS/*WIPATÜKÜ*, 2021, informação verbal).

Para dar suporte à formação de novos pastores indígenas (com novas visões sobre o trabalho religioso cristão) para atuar nas igrejas nos moldes do povo originário, foi fundado, no Brasil, o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas - CONPLEI. É formado por líderes e composto por pessoas: esclarecidas e, ao mesmo tempo, revoltadas com os missionários, com os pastores e com os trabalhos de missões a nível de país. O CONPLEI é que vai dialogar com as missões (nacional e internacional). A partir de então, os missionários

devem passar por uma preparação para quando forem trabalhar com o povo originário, levando em conta o pensamento religioso, tradicional e cultural.

Acerca do Conselho Nacional de Pastores Líderes Evangélicos Indígena, o antropólogo Lima (2013, p. 92) corrobora: "o CONPLEI, ajuda a pensar toda a questão do surgimento e a formação de igrejas evangélicas em localidades indígenas, principalmente por praticar a tática de evangelizar os nativos através dos próprios nativos". Ainda sobre o trabalho do CONPLEI, Atos Fermin/*Wipatükü* (2021) complementa:

> *Os ticuna já tem setenta anos de evangelização protestante, então já entendemos a consequência de implantação de igrejas com imposições de fora com outras visões que não corresponde em sentido algum com a nossa sociedade. Surgiu, então, um grupo de estudante de diferentes pensamentos, com outro entendimento, outra visão do que é cultura, o que é sagrado, o que é profano em geral e a partir desse pensamento fundaram o CONPLEI, Conselho Nacional de Pastores Líderes Evangélicos Indígena que apoia em formar líderes e pastores. É um trabalho multiplicador que o grupo faz para contribuir na evangelização dos próprios indígena nas comunidades* (VASQUES, Atos, 2021, informação verbal).

Após a fundação da igreja indígena, esse grupo de pastores seguiu formando outros missionários indígenas para atuar nas igrejas na perspectiva da ressignificação dos ritos, dos mitos, da espiritualidade e valorização das crenças do pensamento coletivo. Inclui-se a unidade, fraternidade, trabalho conjunto e reconhecimento dos princípios culturais clânicos (como: a pintura, o canto, os rituais sagrados, os instrumentos musicais). Esses, de certa forma, foram negados pelos missionários nas outras igrejas, mas está sendo utilizado na igreja no tempo presente, deixando o espaço aberto para integrar a todos sem distinção de credo, função, atuação e religiosidade.

Portanto, a igreja indígena veio com intenção de ajustar os erros da evangelização no passado, marcada por negações, principalmente, no que tange às proibições dos processos étnicos das manifestações culturais, bebidas tradicionais, crenças e espiritualidades. Veio estabelecer uma conexão entre os seres sagrados da mitologia com o Deus judaico-cristão. A igreja indígena propõe unir, independente da crença, e mostrar ao Ticuna que ele é criação de Deus todo poderoso. Entretanto, são ações que as congregações evangélicas não aceitam, não reconhecem, discriminam e demonizam.

A mitologia é vista de outra forma dentro da congregação indígena: valorizada, respeitada e reinterpretada. A maior dificuldade que a igreja indígena está encontrando é trabalhar o pensamento daqueles que já absorveram profundamente os discursos religiosos do passado, aquele de que tudo que faz parte da cultura pertencia ao mundo das tentações profanas.

Isto posto, o temor de perder a salvação eterna leva os Ticuna a apresentarem restrições em aceitar as novas propostas de trabalho da igreja indígena.

Considero importante lembrar *Ipi* e o pensamento Ticuna em relação a ele. *Ipi* era um deus contrariador das regras sociais, que atrapalhou e causou muitos transtornos na trajetória da humanização e dos ensinamentos tradicionais na sociedade originária. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) considera e contextualiza a atitude desse deus na perspectiva da religião: "*Ipi mostra a atitude assim como acontece na religiosidade judaica cristã entre o deus bom e o anjo do mau. O anjo do mau é Ipi que incita o mundo das tentações. Quem tem essa herança também é ruim*".

Destaca-se que a religião Ticuna "se baseia num ciclo de mitos presente na crença em demônios personificações da natureza da terra que habitam. Dos primeiros o mais importante é o *mytho* dos irmãos *Dyoi* e *Ipi*" (NIMUENDAJÚ, 1977a, p. 30-31). Assim, em tempos ancestrais, os *Magüta* realizavam os seus princípios culturais sem interferência, em outras palavras, sem serem subjugados realizavam os seus cultos aos deuses ou seres divinais. É nessa perspectiva que a valorização pela igreja indígena vem trabalhando, sem discriminar nenhum elemento, uma vez que para o Ticuna o pensamento não é dividido (tudo está incluído na crença religiosa). Todo esse mundo das concepções culturais tem que ser restaurado e fortalecido novamente. No que diz respeito a isto, Atos/*Wipatükü* (2021) argumenta:

> *Sem atuação da igreja indígena não tem como resgatar os princípios e valorizar as crenças, porque sem esse instrumento que é a igreja, que permite usar a religião, não tem como. Aí tem a escola, mas o trabalha é muito artificial pela influência que recebe de fora e a maioria dos gestores e os professores já são ocidentalizados, não conseguem expressar dentro dessa instituição como indígena e acabam não valorizando a educação tradicional de como fazer remos ou de como fazer remédio ou de como se curar com o valor medicinal tradicional ou com o tratamento dado pelo pajé com a ajuda dos espíritos* (informação verbal).

Constata-se, através do trecho supracitado, que a igreja indígena prioriza a cultura tradicional do passado e do presente. Detectou-se, também, que os pastores da igreja Ticuna dialogam com as outras religiões, o que não é bem visto, porque passou a ser uma ameaça às outras congregações religiosas. Desde que foi fundada, a igreja indígena vem lutando, combatendo e resistindo aos conflitos nas perspectivas doutrinárias. Essa questão, em certa medida, atrapalha o trabalho dos pastores tradicionais e a expansão da igreja, pois todas as comunidades compartem as igrejas denominacionais. Por conta disto, se formulou uma guerra entre as igrejas.

Os discursos repassados aos fiéis Ticuna dizem que a igreja genuinamente indígena não é de deus e sim do diabo, pela forma como os cultos são realizados, pois permitem e dão espaço às questões culturais e às vozes dos seres humanos, independentemente de suas opções, credo e perspectiva de vida. Os pastores de outras igrejas repassam que deus não se mistura com a cultura e quem faz essa prática não terá salvação eterna. As problemáticas aumentam porque deixam as pessoas amedrontadas, desorientadas, sem saber em que e quem acreditar e como devem seguir de forma correta os preceitos religiosos.

Isto posto, a igreja indígena lida com dificuldades, dado que, além de buscar fazer um trabalho de base e de ressignificação, ainda tem que procurar estratégia para se defender das críticas e acusações feitas pelas outras denominações doutrinais. As críticas surgiam por intermédio dos membros da igreja Batista quanto à forma de como a igreja indígena conduzia seus trabalhos (LIMA, 2013). No discurso é evidente que as igrejas denominacionais são contra a igreja indígena. Trabalham efetivamente, o todo tempo, contra as propostas doutrinais tradicionais da igreja Ticuna e dizem que não existe deus com característica Ticuna. Permitir coisas faz com que as pessoas caminhem em direção ao inferno. São diferenças de ideias que interferem nas aptidões de cada ser Ticuna. Atos/*Wipatükü* (2021, informação verbal) discorre: "*como fundador e pastor da igreja indígena, a gente é muito criticado por outras religiões, não aceitam nossas propostas, diz que não presta. Apesar de tudo continuamos firmes e não vamos desistir*".

Há pessoas que estão na igreja que já entenderam a forma religiosa que a igreja propaga, outras estão se inserindo aos poucos. A igreja está (lentamente) disponibilizando nos cultos as coisas que no passado foram retiradas ou proibidas, a exemplo dos instrumentos musicais. "*Para entender a igreja indígena tem que entender o deus denominacional que foi transmitido desde o passado para o Ticuna, um Deus de característica ocidental*" (ATOS*/WIPATÜKÜ,* 2021, informação verbal). Nessa mesma linha de pensamento, expressa:

> *Para nós, Ticuna, o Deus que foi repassado desde o início não tem nada a ver com a gente, primeiro porque já é um deus que é branco, de cabelo e tem olho claro, tem barba branca, aquele que está sentado lá no trono para julgar e que está de olho na pessoa pra punir a qualquer coisa errada que fizer, a visão do branco, pois o nosso deus que estamos pregando elementos Ticuna da crença é um Deus Ticuna mesmo! Um deus que fala e ouve Ticuna, que vive, se posiciona e tem característica Ticuna. É esse deus que está sendo propagado e sendo colocando na mentalidade Ticuna, porque já absorveram esse deus do passado, incutido com a contribuição dos missionários outra mentalidade de um deus Ticuna, como um deus que não presta e que desvirtua as ações humanas, um deus diabo que está em tudo o que não presta na terra* (ATOS*/WIPATÜKÜ,* 2021, informação verbal).

O trabalho da igreja é de base, pouco a pouco estão trazendo os tamborins e as flautas para alegrar o cenário dos cultos. Tudo está sendo planejado. Há conversa, sobretudo, sobre o significado e objetivo para não assustar, porque no passado os missionários trabalharam e deram outros sentidos ao uso desses objetos durante as celebrações. Assim aconteceu com as bebidas, danças tradicionais e o sexo (tido como coisa do demônio). Por esse motivo, muitos conservam o pensamento de desconfiança e cultivam o medo até hoje. Para desmitificar tudo isto, entra em cena a igreja indígena, apresentando que tudo que existe na natureza na terra foi deus que deu, portanto, não tem nada de ruim. Ao contrário, os conhecimentos dados como constam na mitologia devem ser levados em frente pelo valor que tem para o Ticuna, assim como os seus ritos, os saberes tradicionais, a relação com a natureza e o que existe envolto dela. Atos/*Wipatükü* narra a visão do trabalho e a percepção na igreja indígena:

> *Na igreja indígena o que queremos é um deus compreensivo, que parece mais com povo e não um Deus que se preocupa com quem está de paletó, um deus bonito que está separado e que não se aproxima do errado, mas o se quer é um deus que conserta o errado e erra também e se aproxima para está junto, ou seja, tirar a característica do bonito que o feio também faz* (VASQUES, 2021, informação verbal).

Identifica-se que a igreja indígena foi criada para difundir o pensamento Ticuna dos membros em uma forma contextualizada de evangelizar, estimando em todos os aspectos. Por exemplo, quando um membro sonha sobre os espíritos, compreende que faz parte da crença tradicional e não precisa esconder. Atos/*Wipatükü* (2020, informação verbal) relata: "*o pensamento sobre deus e os espíritos não é negado e sim compreendido para não acontecer como nas igrejas evangélicas que estão preocupados com o batismo e com a alma, mas que proíbe severamente a crença cultural tradicional, mas do que adianta? Eles praticam lá no escondido*".

É fato que, quando os missionários chegaram ao Alto Solimões, os Ticuna já tinham e o cultuavam o seu Deus *Üünecü* (ou *Poracü*), cuja significação é aquele todo poderoso, sagrado, com todos os atributos de um deus. Sobre esse deus, Rosalina/*Ütchiãũna* (2020, informação verbal) exprime o seu pensamento: "*Üünecü é um deus mais poderoso e sagrado que Tupana. se existisse só Üünecü entre nós já era mesmo daqui da terra de onde viemos mesmo*".

No mundo mítico da cosmovisão, os irmãos *Yo'i* (*Dyoi*) e *Ipi* defendiam o povo *Magüta* dos ataques dos animais carnívoros e selvagens, como a onça preta, onça d'água e pintada, os *yare* e outros bichos perigosos da natureza. Por conceder livramento ao povo, pela criação, organização da civilização *Magüta* e outros feitos, eles foram chamados de "Deuses", especialidade que deu a *Yo'i* (*Dyoi*), para os antigos *Magüta*, o mesmo atributo do Deus

Üünecü/*Poracü*. Contudo, posteriormente, *Yo'i* (*Dyoi*) não se completou como um deus, de fato, com seus atributos religiosos entre os Ticuna, porque abandonou o seu povo no *Eware* e foi embora para o local sagrado. Aos olhares míticos, ele errou profundamente. Assim, fragmentou-se a ideia religiosa, a função e os atributos de Deus soberano, ou seja, perdeu seu lugar de Deus supremo porque falhou, errou e pecou. Os aspectos mítico-religiosos foram complementados pelo Deus *Üünecü*/*Poracü* por muito tempo.

Mediante a catequese missionária dos jesuítas, os atributos do deus cultural *Üünecü*/*Poracü* foram transferidos para *Tupana,* aproximando da palavra Tupã (do Tupi[112]) e atribuindo um sentido, valor religioso e os atributos do Deus (criador do universo) judaico-cristão com o significado de "Deus Trovão". A partir disso, os atributos míticos religiosos começaram a ser negados pelo cristianismo entre os Ticuna do Alto Solimões. Nos escritos de Franz Pereira (2001) consta de que forma surgiu Tupã[113] com atributo de divindade:

> [...] O Jurupari, uma divindade dotada de grande prestígio e investida de muitos privilégios, recebeu a primeira carga da brigada eclesiástica: Todo culto pagão é obra de Satanás! Por força desse argumento que tanto prejuízo trouxe à cultura de muitos povos, esse deus autóctone foi transformado em Diabo, na encarnação do Mal e para combatê-lo e defender o selvagem de sua nefanda influência "surgiu" Tupã, um ser tão distante da compreensão dos nossos nativos quanto o Jurupari dos missionários. [...] Na verdade Tupã já existia, não como divindade, mas apenas como conotativo para o som do trovão (Tu-pá, Tu-pã ou Tu-pana, golpe ou baque estrondante) portanto, não passava de um efeito, cuja causa o índio desconhecia e, por isso mesmo, temia. Osvaldo Orico, entretanto, é de opinião que os selvagens possuíam uma noção da existência de uma força, de um deus superior a todos. Diz ele: A despeito da singela idéia religiosa que os caracterizava, tinha noção de Ente Supremo, cuja voz se fazia ouvir nas tempestades – Tupã-cinunga, ou o trovão, e cujo reflexo luminoso era Tupãberaba, ou relâmpago (PEREIRA, 2001, p. 22).

Essas questões estão no íntimo e interligadas à espiritualidade humana originária. Nas cerimônias de cunho religioso são referendados os agradecimentos à natureza em vários momentos dos rituais. A natureza, para os indígenas, tem explicação para tudo: as enfermidades, o trovão, a chuva, o sol, e os animais da floresta. Ao contrário do que pensavam os missionários dos séculos XVI e XVII em relação aos indígenas, que afirmavam que os índios não tinham religião, mais tarde descobriram que um dos nomes mais fabulosos em suas crenças era chamado de Tupã (TALITA SILVA, 2013). O antropólogo e teólogo, Atos/*Wipatükü*, faz a contextualização entre os missionários e o deus *Tupana*:

---

[112] O maior tronco linguístico dos povos indígenas. Igualmente, foi a primeira língua falada com a qual os colonizadores portugueses tiveram contato no território brasileiro.

[113] Trovão, entidade do universo que se constituiu como ser supremo. Os atributos de Deus, o onipotente, foram dados pelos jesuítas em decorrência da catequização dos povos originários da região amazônica.

> *Foi os missionários Jesuítas que deram a denominação de Deus Tupana. Foi uma imposição pra nós Ticuna assim como atribuíram os atributos do deus cristão para o Tupana, mas esse Deus não consegue responder aquilo que está dentro da cultura e também é aquele que briga e castiga, que não corresponde por completo o seu povo, portanto na igreja Ticuna não acatamos, porque não tem significado nenhum pra nós Ticuna. Deus Tupana não tem muito valor porque os missionários anularam a característica e a expressão do nosso Deus. Tupana é deus do Tupi e não deus Ticuna, pra nós o deus Ticuna é Üünecü ou Poracü. Esse sim têm todos os atributos divinais tradicionais da cultura* (ATOS/*WIPATÜKÜ*, 2021, informação verbal).

Tupana, para o Ticuna, passou a ter o significado de "nosso deus salvador", fundamentado no valor religioso judaico-cristão com a noção de libertar, curar e salvar das guerras, animais selvagens e outros. Os Ticuna consideram *Üünecü/Poracü* o deus divinal com característica tradicional, porque é deus presente que entende, protege, ouve, compreende, além de possuir todos os atributos religiosos que correspondem aos anseios do tradicional povo. Igualmente, não discriminam a denominação *Tupana*, que ainda é usada entre os Ticuna, embora a igreja esteja criando, aos poucos, outros elementos para que eles compreendam por total que o Deus *Üünecü* é um Ticuna poderoso que entende o coletivo originário de forma integral. Nimuendajú (1977a, p. 38) faz uma comparação entre os imortais do grupo dos mitos: "*Dyoi* é o pai da nação Tukuna e 'Tupana' é Deus".

Como já foi mencionado, o imortal *Yo'i* (*Dyoi*) tinha os atributos e qualidades, mas foi embora e abandonou seu povo. Por essas razões, encaixa-se apenas em certos elementos culturais como deus. A partir do viés do pensamento religioso, os Ticuna acreditam que *Yo'i* (*Dyoi*) vai voltar. Ele é poderoso e tem característica indefinida ou híbrida podendo se transformar em jovem, velho, branco, em animal (como pássaro, onça, anta, jacaré, cachorro, queixada) e outros (água, árvore, vaso de barro e objetos variados). Isto porque desde o princípio ele tinha muito poder. Eis a explicação pela qual o Ticuna é um povo receptível (acolhe as pessoas no seu convívio): para eles, pode ser *Yo'i* (*Dyoi*) voltando. Nesse sentido, o grupo social da etnia vive à espera do seu Deus mítico-religioso para cumprir a sua função de Deus que ficou inacabada e nesse retorno possa ajudá-los.

Os processos religiosos tradicionais do povo Ticuna têm as suas complexidades, que só eles conhecem e compreendem na integralidade. Esse entendimento maior está sendo conduzido pelos missionários Ticuna no tempo presente, mas as igrejas denominacionais constituídas nas comunidades indígenas Ticuna não querem perder o seu espaço. Por isso, resistem e até permitem atos conflitivos entre os membros das congregações. De igual forma acontece com os fiéis da igreja indígena e com os próprios membros majoritários. Quando a igreja indígena leva uma proposta de implementação às outras comunidades Ticuna, enfrenta a

resistência das outras congregações que já estão nas comunidades. Atos/*Wipatükü* explica como trabalha a organização social na igreja indígena:

> *Na estrutura da organização social da igreja indígena a gente não tem papa, se valoriza que todos somos iguais, tanto que lá tem quatro lideranças espirituais, nós chamamos assim, então nesse meio de lideranças se encontram os pastores: Martinho, Eli e demais lideranças que estão surgindo. O Eli Leão Catachunga é uma das lideranças que tem voz indígena, que defende a cultura a nível nacional. Foi representante nosso que acompanhou as lideranças, os missionários tanto do Brasil como de fora pra trabalhar com a visão indígena. Muitas missões consultam primeiro essas lideranças representantes no Brasil pra trabalhar com os indígenas. A partir dessa consulta é que entram nas comunidades, o que nem sempre é respeitado, porque tem muitas missões querem a alma do índio, quer salvar o índio de acordo com a visão deles que é de fora. Então, hoje, as missões internacionais querem entrar nas nossas aldeias isoladas, mas em cada comunidade tem uma liderança religiosa que nós preparamos, pois muitos líderes já foram preparados. No Vale do Javari tem o Pepi da etnia Mayoruna, ele é representante. Tem outro que é da etnia Matis que é evangélico, mas tem uma visão da cultura e defende a cultura. Tem liderança em Roraima, na região do Sul, Centro Oeste, mas a maioria são Ticuna destacado na minha pessoa* [Atos], *do Eli e do Pepi e os demais que são menos destacados na região com essa visão de ser líder. Então Eli Leão Catachunga trabalha com a formação dos jovens. Temos um seminário que valoriza não só a palavra, mas a cultura, a pintura, a dança e como pensar com o pensamento indígena. Esse evento acontece em janeiro com apoio da Conselho Nacional de Pastores Líderes Evangélicos Indígena e outras missões de fora apenas para apoiar e não para impor* (ATOS*/WIPATÜKÜ* , 2021, informação verbal).

No contexto atual, a oca-templo está sendo construída (em alvenaria com modelo de estilo tradicional) para melhor receber os membros e a comunidade, pois serão implementados novos setores para atender os jovens e os comunitários de forma geral, como: biblioteca, escola de formação, museu, espaço cultural (pintura, danças, canto), esportivo (jogos indígenas), jardim de plantas medicinais, consultório odontológico e espaço de convivência. Será uma estrutura de igreja com um espaço ampliado para melhor integração de seus membros.

O trabalho da igreja Ticuna vem se destacando e está com maior nível de aceitabilidade nas comunidades indígenas do Alto Solimões. As lideranças que se mostravam resistentes ao trabalho transgressor dos membros estão aderindo, aos poucos, ao entender a visão integral e ideológica da igreja indígena no sentido de fortalecimento aos processos identitários, étnicos e culturais. Isto visa integrar, de fato, a autonomia religiosa aos povos originários da região. Na seção consecutiva contemplam-se as considerações finais, espaço em que será permitido analisar toda a trajetória vivenciada durante a investigação entre os Ticuna do Alto Solimões, Amazonas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A SINCRONIA DO RITO FINAL

A trajetória foi longa e incessante, foram muitas remadas pelo rio Solimões. Ao lembrar da jornada inicial e me aproximando do final, emoções tomam conta do meu ser. Posso afirmar que foram muitos desafios e contratempos, mas desde que foi dada a largada em direção ao que me propus a fazer, não hesitei até alcançar esse objetivo. Direciono através da escrita, o que vivenciei junto ao povo Ticuna. Passou-se por muitos rituais, dentre eles, de adaptação e de compreensão sobre o outro, a natureza, o sobrenatural, a crença e a cosmovisão, além de outros intentos que foram encontrados.

Esta pesquisa almejou compreender os processos culturais sobre a epifania dos mistérios na perspectiva da mitologia e dos rituais dos Ticuna no seu mundo ancestral, abordando, também, os seres e as divindades e a forma como interagem com os Ticuna atualmente. O mundo do povo originário é envolvido de simbolismo de grandes relevâncias e significados. Para entender esse universo é preciso uma imersão, é preciso estar junto, acompanhando os espaços onde esses sujeitos se estabelecem, como se relacionam entre si e com o outro.

No espaço transfronteiriço isso acontece e se constrói de modo que ultrapassa as linhas territoriais geográficas, assim como se reconstrói com os processos identitários entre esses sujeitos sociais. Eles até se modificam ao passo que vão sendo envolvidos na Tríplice Fronteira internacional, formando uma população heterogênea com diferentes nacionalidades e variados povos originários.

Priorizou-se as vozes dos sujeitos indígenas e suas impressões, como compreendem o seu universo mítico, tradicional e cultural. Palco e o cenário foram cedidos para as divindades, os espíritos e os imortais para apresentar como ocorreram as interdições no tempo sagrado (ou tempo *Magüta*), e como são percebidos e interpretados no tempo comum do povo originário. Para compreender de que forma a epifania dos mistérios se relaciona à cosmologia e como seus mitos influenciam e se apresentam na vida, nos discursos e no cotidiano dos Ticuna da comunidade indígena de Vendaval e no cenário fronteiriço, foram estabelecidos objetivos específicos, conforme já apresentado neste trabalho.

O primeiro objetivo específico era entender a constituição da Tríplice Fronteira amazônica, bem como compreender os Ticuna por intermédio de suas vivências e relações. Cabe retomar que a Tríplice Fronteira internacional é formada pelos países Brasil, Colômbia e Peru, de modo que se identifica uma população heterogênea, dando à região uma característica multiétnica. Quanto à constituição da Tríplice Fronteira, neste trabalho se deu destaque para três cidades que ficam à margem desse triângulo amazônico: do Brasil, foi Tabatinga, termo de

origem indígena, especificamente da língua Omágua, advinda dos primeiros primitivos que habitaram essa região; da Colômbia, foi Leticia, a qual se estabeleceu compartilhada por estar interligada ao lado brasileiro por uma fronteira "seca" e pela fronteira "molhada", que permite o fácil deslocamento das populações vizinhas, ribeirinhas e demais povos da floresta e das águas; do Peru, foi Ilha de Santa Rosa, que tem um coletivo com alto grau de mestiçagem com diferente maneira de ser, de estar e de viver. Verificou-se, assim, que os Ticuna não só desfrutam, usufruem e dividem dos mesmos espaços, mas, também, compartilham os seus saberes milenares, suas experiências, sistemas monetários, suas culinárias, suas manifestações culturais religiosas e terras de seus ancestrais. Diante do exposto, observou-se que tal realidade impacta nas questões políticas, sociais, econômicas, religiosas (entre outras), evidenciando a necessidade de compreender as relações nesse referido espaço, destacando aquelas referentes aos povos originários. Convêm salientar que os limites consolidados entre os países supracitados impactaram nos grupos originários dessa região, dentre eles os Ticuna, fazendo com que esses indígenas se deslocassem de seus territórios em razão de conflitos e enfrentassem, também, problemas socioculturais, uma vez que eram colocados diante de novos processos. No que tange à criação do mundo cultural ancestral, constatou-se que algumas narrativas na perspectiva da mitologia convergem e divergem entre o grupo originário brasileiro e os dos colombianos e peruanos da Tríplice Fronteira. Contudo, o enfoque foi no simbolismo do ser Ticuna amazônico em contextos diversos.

O segundo objetivo era analisar a cosmologia e seus mitos a fim de conectar a epifania dos mistérios e suas funções simbólicas para compreender o sentido e o significado do mundo ancestral e do universo mítico. As primeiras discussões estiveram centradas na fase inicial de criação da Terra e no surgimento dos primeiros *Magüta*, os responsáveis pela genealogia mítica desse povo originário. Os deuses civilizadores e genitores da nação *Magüta*/Ticuna buscaram estruturar o ambiente terrestre (incluindo a organização social) e transmitir saberes tradicionais e princípios culturais. Referente ao ordenamento social, é interessante sublinhar que antes da organização, o povo *Magüta* estava misturado e havia muita desordem. A partir da formação interna dos grupos clânicos, associados à sistematização coletiva, regulada pela união e o laço matrimonial misto e endogâmico, desta forma, efetivou-se o sistema organizacional. O povo Ticuna representa suas crenças através de uma dimensão simbólica que está presente nos ritos e mitos no cenário cultural. Neste trabalho, caracterizou-se por "epifania" do enigma, porque transpassa e revela um inconsciente coletivo que integra o sujeito da contemporaneidade aos seres ancestrais a partir da concepção cultural *Magüta*/Ticuna. Portanto, os mitos e suas epifanias ensinam o homem a ter determinada conduta em relação aos seus semelhantes e

distinta em relação aos deuses e outras divindades imortais. É pertinente notabilizar que muitas versões das histórias são levadas para sociedade, mas as consideradas autênticas para o povo Ticuna são aquelas disseminadas pelos anciões, uma vez que são os guardiões dessas narrativas. Assim sendo, constatou-se que o universo da mitologia tradicional tem uma significação e importância, não apenas para constituir e estruturar esse mundo mítico, mas trazer os saberes, a educação, os etnoconhecimentos e o sentido de existência do grupo originário.

O terceiro objetivo era demonstrar como os Ticuna, a partir de suas crenças, interagem com os sobrenaturais no contexto de suas ações. Foram citadas as festividades, as bebidas e outras iguarias típicas do povo indígena, pois essas têm relação com a cosmologia mitológicas tradicionais. Ademais, elas têm resistido ao tempo, renovando-se conforme o período e os seus praticantes. O percurso desta pesquisa foi importante para que os fragmentos fossem sendo construídos. Os Ticuna, fundamentados em seus antepassados, forneceram os subsídios com as narrativas no tempo presente. Em todos as interlocuções há um propósito, um sentido simbólico e significado em se comunicar. Percebeu-se que, para eles, esses seres têm suas formas de atuarem no mundo físico. As ações divinais são sentidas pelo povo originário a partir de seus deuses, mas também ficam em alerta pelas atitudes dos demônios ou visagens que atravessam em seus caminhos. Fazem uma leitura de todo esse universo, interpretam, compactuam e respeitam os seres híbridos da natureza sob as suas comprensões. Sobre este recorte, é válido evidenciar que esse grupo originário possui olhares complexos com graus e níveis de profundidades sobre os seres da natureza e, com essa integração, sente-se parte dela. Devido a isto, o indígena tem condições de compreender os sinais que se compõem entre natureza/mundo: conhece, dialoga, protege e resguarda tudo que existe nesse universo. Buscou-se entender como as divindades espirituais se manifestam, relacionam e são percebidas pelos seres humanos e verificou-se que é habitual que isso ocorra através da figura dos pajés, feiticeiros, rezadores e curandeiros tradicionais mediante as suas curas espirituais e os cuidados interculturais que se forjam em mundo desconhecido de muitas imersões trazidas para o universo terreno. À vista disso, o pensamento e a percepção Ticuna em relação aos encantados e outros seres da espiritualidade é interposto de muita crença conforme a cosmologia e seus mitos, que perpassam às pessoas.

Na sequência, o intuito era descrever o contexto sócio-histórico, mítico e cultural, assim como as relações sociais na comunidade indígena de Vendaval. Às custas de trabalho exploratório e opressor, comerciantes ambiciosos e visionários (que chegavam e se tornavam donos das terras do Alto Solimões) tornavam-se influentes. Muitas vidas foram sacrificadas na comunidade na trajetória desse processo sócio-histórico. Por conseguinte, Vendaval ficou

conhecida pelo cenário de violências e dominações do patrão seringalista. Salientou-se, também, nesta escrita a relevância das lideranças nos movimentos indígenas, que lutavam pela demarcação dos territórios, pela saúde, pela educação do coletivo Ticuna e outras reinvindicações, demonstrando a luta e resistência do povo originário. Cabe lembrar que muitas pessoas passaram pela região, com distintos interesses semelhantes. Nesse sentido, destacou-se Curt Nimuendajú. A trajetória do etnólogo e antropólogo alemão foi marcada por grandes ambições, resultando consecutivos deslocamentos no Alto Solimões. Nesses momentos, aproximava-se de pessoas possuidoras de saberes artísticos milenares da floresta, da terra e da magia. Além disto, coletou inúmeras peças indígenas (com fins lucrativos) e deu ênfase aos seus estudos. Além da trajetória histórica da comunidade aldeada, foi necessário abordar sobre o *Eware*, que ocupa lugar de destaque, pois é considerado a Terra imemorial de cunho sagrado, ou seja, é o lugar de referência onde os *Magüta* foram pescados.

Por fim, buscou-se apresentar as formas religiosas no contexto do Alto Solimões. Discorreu-se sobre a presença religiosa, contemplando os percursos dos missionários, os contatos com os povos indígenas e as igrejas presentes em Vendaval. Para tal, citou-se o como isto estava relacionado às práticas dos patrões, salientando como os desmandos e as proibições faziam as famílias se mudarem em busca do evangelho ou a obrigação dos Ticuna confessarem os pecados diante das cruzes com grandes simbolismos de reflexos negativos para o povo originário, para cultura e para a tradição. Os moradores de Vendaval estavam submetidos ao regime do seringal e, nesse período, chegou o "irmão José da Cruz", que plantava cruz nas comunidades indígenas e disseminava profecias ao povo amazônico. Com a implantação da cruz na comunidade, ficou mais fácil controlar os indígenas, pregando obediência e proibindo determinadas práticas culturais entre o povo Ticuna. Na época dos patrões, os padres eram convidados a apresentarem a fé católica, a devoção ao santo sacramento e Deus através da pregação do Evangelho para os Ticuna de Vendaval. Contudo, não se basearam na cosmovisão indígena para desenvolver sua atividade religiosa. Os evangélicos visitavam as comunidades ribeirinhas Ticuna realizando trabalhos pautados na evangelização e na questão educacional. Assim, seguiram por muitos anos e, atualmente, os pastores permanecem como moradores na comunidade. Além disto, tornam os próprios Ticuna pastores dessas congregações, porém, há uma vigilância em torno de seus ofícios. No contexto das práticas religiosas, houve o surgimento da igreja indígena com a forma de evangelizar a partir de seus princípios culturais originários. Esta igreja genuína agrega os elementos que foram, até então, negados pelas outras. Observou-se que há muitos conflitos entre os membros das igrejas por espaço e poder que perpassa para o contexto clânico e parental.

Não foi fácil tirar conclusões desse universo tradicional. São mundos diferentes, concebidos a partir de suas crenças. Os Ticuna explicam os fenômenos naturais por intermédio de sua cosmovisão, trazendo-os para o cotidiano e utilizando como forma de educar, exortar, aconselhar e exemplificar as gerações em processo de transição para a vida adulta. Portanto, o povo Ticuna possui crenças capazes de explicar as ações dos fenômenos naturais. É dono de um conhecimento de fontes inesgotáveis, que traz sempre algo novo e instigante a cada estudo realizado.

Nesse sentido, a análise permitiu identificar que é importante inferir que os costumes, os processos identitários e a vida cotidiana desse grupo vem se transformando com a evolução dos tempos. Novos elementos vêm se agregando aos processos culturais da nova geração, impulsionados por novos anseios e ambições por uma vida menos segregada, pois, desde os primeiros contatos, foram muitos percalços na trajetória de vida desse povo. Até a atualidade vive constantes lutas. Aliam-se entre si para fortalecer as forças organizacionais para continuar resistindo aos descasos da sociedade e das políticas públicas.

Considera-se que neste estudo muito se avançou naquilo que foi proposto a realizar sobre universo mítico, tradicional e cultural do povo Ticuna. Tudo o que foi formulado mediante os objetivos, conseguiu-se alcançar no campo investigativo. É evidente que ainda há algo a ser feito sobre o objeto estudado, especialmente, no que tange à educação tradicional nesse contexto, pois cada questão dentro do universo da cosmologia tradicional tem um valor de cunho educativo que se interconecta ao cerne familiar, como também, os conflitos gerados entre os grupos que afetam: as conquistas adquiridas mediantes às lutas dos antigos guerreiros e os avanços das conquistas na sociedade atual. Essas particularidades são importantes e seria pertinente fazer um estudo mais detalhado, deixando-se uma possibilidade para estudos posteriores.

Nossa caminhada se perfilou pelas águas, pela Terra e pelas trilhas da floresta Amazônica na ritmação do canto dos pássaros, que nos alegrou e situou no tempo, avisando, ao entardecer, a hora de parar. Até que enfim! Chegamos, *Magüta,* ao destino final. Amarra a canoa. É hora de pendurar a rede para descansar. Antes, vamos tomar juntos uma cuia de *pajuaru* para nos energizar e, assim, sacramentar, o rito final da escrita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. **O velho que acordou menino**. São Paulo: Planeta, 2005.

ALVIANO, Fidelis de. Un'escursione tra gli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Ano XV, n. 11, p.150-1, novembro 1935.

ANDRADE, Ugo Maia. Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro. **Revista de Antropologia Vivência**, Natal: UFRN, n. 54, p. 84-100, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21542/12889. Acesso em: 27 ago. 2021.

ANGARITA, Abel Antônio Santos. Narración Tikuna Del Origen del Territorio Y de Los Humanos. **Mundo Amazónico**, Univerdade de Colômbia, 1/2010, p. 303-313, 2010.

ANGARITA, Abel Antônio Santos. **Percepción tikuna de Naane y Naüne:** territorio y cuerpo. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Amazônicos), Univerdade de Colômbia, Letícia, Amazonas, Colômbia, 2013.

ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira. **Os Rikbaktsa**: mudança e tradição. Embu das Artes (SP): Alexa Cultural; Manaus (AM): EDUA, 2019.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Traduções de Joaquim José Moura Ramos *et al*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BASTONE. Carvalho Paula de; REIS Marcos Vinicius de Freitas (Orgs.). **Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade**. Macapá: UNIFAP, 2018.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia** - Análise do processo de desenvolvimento. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BAUMAN, Richard. **Story, Performance and Event**: contextual studies of oral narrative. Cambridge University Press, 1986.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. 3º ed. – Manaus: Editora Valer, 2009.

BENJAMIN, Walter. O Narrador - considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In:* BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 197-221.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução João Ferreira de Almeida. 2ª Edição. Barueri-São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BITENCOURT. Raimundo (*Meêtücü rü Meparacü*) Pinto. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 13 nov. 2020.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembrança de Velhos. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia** (A Idade Da Fábula): histórias de deuses e heróis. Tradução de David Jardim Júnior. 26ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2002.

BOTÍA, Carlos Zárate. **Silvícolas, seringueiros y agente estatales**: el surgimento de uma sociedad transfronteriza em La Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazonico de Investigaciones (IMANI), 2008.

BOTÍA, Carlos Zárate. El largo e incierto camino de la integración fronteriza en la Amazônia. *In*: OSÍRIS, Araújo da Silva; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (Orgs.). **Pan-Amazônia**: Visão Histórica, Perspectivas de Integração e Crescimento. 1ª Ed. Manaus: Federação das Indústrias do Estado do Amazonas, 2015, p. 435-448.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília-DF, 2002.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. **Trabalho social com famílias indígenas na proteção social básica**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2017.

BRASIL. Conselho Regional de Farmácia do Estado de São Paulo. Departamento de Apoio Técnico e Educação Permanente. **Plantas Medicinais e Fitoterápicos.** São Paulo: Conselho Regional de Farmácia do Estado de São Paulo, 2019.

BUENO, Maria Isabel Cardozo da Silva. **Sobre encantamento e terror**: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil). 2014. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1985.

CAMPBEL, Joseph. **Mitologia na vida moderna.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1982.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.

COELHO, Maria do Carmo Pereira. **As narrações da cultura indígena da Amazônia**: lendas e histórias. 2003. Tese (Doutorado em Lingüística Aplicada e Estudos da Linguagem), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

COÊLHO, Galdino (*Pü'nagüreẽcü*) Ramos. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 10 jul. 2020.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Canumã**: a travessia. Manaus: Valer, 2019.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia.** Ed. Ática: São Paulo, 2000.

CLEMENTE, Santo Cruz (*Pucüracü*) Mariano. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 14 jun. 2020.

COUTO, Mia. **Terra sonâmbula.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

DOLABELLA, Bernardo Melo *et al*. (Orgs.). **Saúde mental e atenção psicossocial na pandemia COVID-19**: crianças na pandemia Covid-19. Rio de Janeiro: Fiocruz/CEPEDES, 2020. 20 p.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**: le système totémique en Australie. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EUZÉBIO, Emerson Flávio. **Fronteira e Horizontalidade na Amazônia**: as Cidades Gêmeas de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia). 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FARES, Josebel Akel. **Cartografias Marajoaras**: cultura, oralidade, comunicação. 2003. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

FARIA, Castro. Curt Nimuendaju. *In*: IBGE. **Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju.** Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1981, p. 17-22.

FAULHABER, Priscila. Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural: comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 1, p. 15-29, jan.-abr. 2008. Disponível em: http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222008000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 5 set. 2020.

FAULHABER, Priscila; DITTZ, Roberta; NADER, V. Rundsthen. **Céu Ticuna - Catálogo de Exposição**. Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2012.

FERRARINI, Sebastião Antônio. **Encontro de Civilizações:** O Alto Solimões e as Origens de Tabatinga. Manaus: Valer, 2013.

FERREIRA, Luzivan dos Santos Gonçalves. **Gênero de vida ribeirinho na Amazônia: reprodução socioespacial na região da ilha de Abaetetuba.** 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

FRANÇA, Bianca Luiza de Castro. **Mil peças:** coleções Ticuna do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2020.

FRAXE, Terezinha de J. Pinto. **Cultura cabloca-ribeinha**: mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004.

GEERTZ, Clifford. **O senso comum como um sistema cultural** - O saber local. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOERGEN, Pedro. O embate modernidade/pós-modernidade e seu impacto sobre a teoria e a prática educacionais. **EccoS Revista Científica**, Universidade Nove de Julho, São Paulo, núm. 28, p. 149-169, maio-ago, 2012.
Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/715/71523339010. Acesso em: 30 ago. 2021.

GÓMEZ PLATERO, Ana María; EHRICHS Victoria Palma. **Leyendas de la Amazonia brasileña**. (Colección Orellana, 76). Brasilia, DF: Consejería de Educación de la Embajada de España, Secretaría General Técnica, 2011.

GOMES, Marcelo Bolshaw. **Devaneios da imaginação simbólica.** Natal, RN: DUFRN, 2017.

GONDIM, Neide. **Invenção da Amazônia**. Manaus: Ed. Valer, 2007.

GONZÁLEZ, Hugo Armando Camacho; HUAINES, Federico José; ÁGUILA, Sergio Ramos del. **Histórias de los abuelos de Moruapu**. Bogotá: Imprenta Nacional de Colômbia, 2000.

GOULARD, Jean-Pierre. **Entre mortales e inmortales** – El ser segun los Ticuna de la Amazonia. CAAAP, CNRS-MAEE-IFEA: Lima, 2009.

GOULARD, Jean-Pierre. El Noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767. **Mundo Amazónico**, [S. l.], v. 1, p. 183-214, 2010. Disponível em: https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/10726. Acesso em: 10 set. 2021.

GRUBER, Jussara (Org.). **O Livro das Árvores.** Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngue, 1997.

GRUBER, Jussara (Org.). **O Livro dos Peixes**. Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngue, 2017.

GUARESCHI, Pedrinho A. **A Cruz e o Poder** - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões. Petrópolis: Vozes, 1985.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HUTTNER, Édson. **A igreja e os povos indígenas do Brasil**: os Ticuna da Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL. **Ticuna Em Dois Tempos**. Museu de Arqueologia e Etnologia professor Oswaldo Rodrigues Cabral Marque - Universidade Federal de Santa Catarina; Museu Amazônico - Universidade Federal do Amazonas, 2014.

ISA (Instituto Socioambiental). Povos indígenas no Brasil. **Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil - Ticuna**. 2014. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna. Acesso em: 10 maio 2019.

JABOUILLE, Victor. **Iniciação à Ciência dos Mitos.** Portugal: Editorial Inquérito, 1994.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Poemas:** Ay KAkyri Tama. Eu moro na cidade. Manaus: Gráfica e Editora Petrobras, 2013.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do Saber.** São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. 1 ed. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LACERDA, Luiz Felipe. **Diagnóstico Socioambiental da Tríplice Fronteira Amazônica:** Brasil, Colômbia, Peru. São Leopoldo: Casa Leiria, 2019.

LA CONDAMINE, Charles-Marie. **Viagem à América Meridional**. Rio: Pan Americana, 1944.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno Tratado de Decrescimento Sereno**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado.** Campinas, São Paulo: Papirus, 1987.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia**. *In*: LÉVIS-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 5 ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996, p. 181-200.

LIMA, Widney Pereira de. **Os Ticuna e a igreja indígena em Filadélfia**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. **Tikunas brasileiros, colombianos y peruanos:** Etnicidad y nacionalidad en la region de fronteras del alto Amazonas/Solimões. Tese (Doutorado em Antropologia com ênfase em América Latina e o Caribe) – Estudos Comparados sobre as Américas. Universidade de Brasília. Brasília, 2000.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. Pueblos indígenas, fronteras e estados nacionales: Reflexiones históricas antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil. Mundo Amazónico, [S. l.], v. 2, p. 155-178, 2011. Disponível em: https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/16903. Acesso em: 7 fev. 2020.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. **Tikunas brasileros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras Alto Amazonas/Solimões**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2014.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O Índio Brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. Tradução de Rogerio de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MAHER, Terezinha Machado. Formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. *In*: GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas:** repensando trajetórias. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 11-38.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Bebida, canto e alma - os índios Ticuna**. 1º Encontro Internacional de Música e Mídia Sociedade e Cultura. Goiânia, 2013.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **A Festa da Moça:** Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Do resgate de almas à execução do feiticeiro**: notas sobre o xamanismo Ticuna. Goiânia: Sociedade e Cultura, 2019a.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual Ticuna. **Etnográfica** [Online], vol. 23 (3), 2019b. Disponível em: http://journals.openedition.org/etnografica/7214. Acesso em: 10 set. 2020.

MATURANA, Humberto. **El sentido humano**. Chile: Dolmen Ediciones, 1994.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Revista Estudos Avançados**, 19 (53), 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações. **Mediações**, Londrina, v. 17, n.1, p. 33-61, Jan./Jun. 2012.

MEDEIROS, Augusto Karol Marinho. **Direitos indígenas entre fronteiras**: cidadania, presença e mobilidade Ticuna na Tríplice Fronteira do Brasil, Colômbia e Peru. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental), Universidade do Estado de Manaus, João Pessoa, 2010.

MENDES, Mislene Metchacuna Martins. **A Trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões**: Política Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Amazônico, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

MEZA, Jhon Walter Torres. **La Epifanía del Misterio En Mágutá La Gente Pescada Por Yoí**. Universidad Tecnológica de Pereira Facultad De Educación Escuela de Español Y Literatura, 2012

MIELE, Neide. Espaço Sagrado, Espaço Profano. **Diálogo** – Religião e Cultura, Paulinas, São Paulo, n°42, maio 2006.

MORAES, Alírio (*De'tanücü*) Mendes. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 14 jun. 2020.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 12. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de Índio**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.

MUNDURUKU, Daniel. **O Sumiço da Noite**. São Paulo: Editora Caramelo, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Studio Nobel, 2009.

MURATU, Sixto (*Ümücü*). [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 20 fev. 2020.

NETO, Manoel Marcondes Machado. **Relações Públicas e Marketing**: convergência entre comunicação e administração. Rio de Janeiro: Conceito Editorial, 2008.

NIMUENDAJU, Curt. **The Tukuna**. Universidade da Califórnia, Press, 1952.

NIMUENDAJU, Curt. **Os Indios Tucuna**. Boletim do Museu do Índio, Antropologia nº 7, Rio de Janeiro, 1977a.

NIMUENDAJU, Curt. **Os índios Tukuna:** relatório de uma viagem feita para o S.P.I. Boletim do Museu do Índio, Antropologia, Rio de Janeiro, 1977b.

NIMUENDAJU, Curt. **Cartas do Sertão.** De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Os diários e suas margens**. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia. **Tellus**, Campo Grande, ano 13, n. 24, p. 227-259, jan./jun. 2013. Disponível em: https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/45. Acesso em: 2 ago 2020.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **As facções e a ordem política em uma reserva tukuna**. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Nosso Povo Torü Duü'ügü**. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, Memórias Futuras Edições; Brasília: SEC/MEC/SEPS/FNDE, 1985.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.

ORO, Ari Pedro. **Tükúna**: vida ou morte. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1977.

ORO, Ari Pedro. **Na Amazônia um Messias de índios e brancos -** Para uma antropologia do Messianismo. Petrópolis: Vozes, 1989.

PALADINO, Mariana. Experimentando a diferença: trajetórias de jovens indígenas Tikuna em escola de ensino médio das cidades da região do Alto Solimões, Amazonas. **Currículo sem Fronteiras**, v.10 n. 1, p. 160-181, jan/jun. 2010. Disponível em: https://biblat.unam.mx/hevila/CurriculosemFronteiras/2010/vol10/no1/11.pdf. Acesso em: 9 jul. 2020.

PEREIRA, Franz Kreüther. **Painel de Lendas & Mitos da Amazônia**. Belém - Pará, 2001.

PEREIRA, Weydson Gossel. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 17 jun. 2020.

PINTO, Maria Auxiliadora Coelho; VASQUES, Atos Fermin; BASTOS, Maria Alcemira Félix. **Sabedoria Ticuna**. São Paulo: Alexa Cultural; Amazonas: EDUA, 2019.

PINTO, Maria Auxiliadora Coelho. **Ticuna:** guardiões da floresta. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2020.

PINTO, Maria Auxiliadora Coelho *et al.* (Orgs). **Ticuna - Ensino Bilingue** - Religação de saberes aos processos pedagógicos. São Paulo (SP): Alexa Cultural; Manaus (AM): EDUA, 2020.

PINTO, Maria Auxiliadora Coelho; JUSTAMAND, Michel. Pandemia da Covid 19 no Alto Solimões e na Tríplice Fronteira. *In*: TORRES, Iraildes Caldas; JUSTAMAND, Michel; CRUZ, Tharcísio Santiago. **Fazendo Antropologia no Alto Solimões - 30**. Alexa Cultural: São Paulo, EDUA: Manaus, 2020, p.77-97.

PIZARRO, Ana. **Amazônia:** as vozes do rio - imaginário e modernização. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PRIGOGINE, Ilya. **A nova aliança:** metamorfose da ciência. Tradução de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

QUESNEL, Alain. **Índios da América do Norte** – Mitos e Lendas. Tradução de Ana Maria Machado. São Paulo: Ática, 2000.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; MANDUCA, Vinicius; CARMO, Arielson Teixeira do. O Campo Religioso Amapaense: Uma Análise A Partir Do Censo Do IBGE 2010. *In*: BASTONE, Paula; REIS, Marcos Vinicius de Freitas (Orgs.). **Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade.** Macapá: UNIFAP, 2018, p.156-178.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

ROSA, Patrícia Carvalho. **Das misturas de palavras e histórias:** etnografia das micropolíticas de parentesco e os "muitos jeitos de ser Ticuna". 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

ROSINDO, Silbeni (*Tanema*) Ovídio. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 12 jun. 2020.

SAMPAIO, Olóvio (*Metemaücü rü Me'tchique'ecü*) Avelino. Entrevista oral concedida à Maria Auxiliadora Pinto. Umariaçu, 20 ago. 2020.

SANTOS, Marcelo Guerra; CARVALHO, Ana Célia Bezerra. Plantas medicinais: saberes tradicionais e o sistema de saúde. *In*: SANTOS, Marcelo Guerra; QUINTERO, M. (Orgs.) **Saberes Tradicionais E Locais**: reflexões etnobiológicas [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, p. 72-99. Disponível em: https://books.scielo.org/id/zfzg5. Acesso em: 16 out. 2021.

SANTOS, Yonara Cristina de Souza dos. **Fonética e fonologia preliminar da língua Omágua/Kambeba**. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. A escola em duas populações tribais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 14, p. 31-35, 1966.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Editora Vozes: Rio de Janeiro, 2001.

SILVA, Talita Façanha da. **Espiritualidade Indígena: um estudo bibliográfico da tribo Wari (Pacaás Novas) no município de Guajará-Mirim Rondônia**. 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia), São Leopoldo: EST, 2013.

SILVA, Edivaldo Paulo da. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 10 jun. 2020.

SILVA, Marilena Corrêa da. **O Paiz do Amazonas.** Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

SILVA, Maria de Nazaré Corrêa da. **Órfãos das letras no contexto amazônico:** memórias de uma prática docente na Tríplice Fronteira Brasil-Peru-Colômbia. São Paulo: Editora Alexa Cultural, 2018.

SOARES, Fernanda Lopes Rêgo. **Resenha: Memória e Sociedade**: Lembranças de Velho. Revista Mosaico, 09 (1): 50-52, Jan./Jun. 2018. Disponível em: http://editora.universidadedevassouras.edu.br/index.php/RM/article/view/1263/pdf. Acesso em: 15 out. 2021.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE PEDIATRIA. **Promoção de Saúde Mental em Tempos de COVID-19**: Apoio aos Pediatras. Nota de Alerta. Disponível em: https://www.sbp.com.br/imprensa/detalhe/nid/promocao-de-saude-mental-em-tempos-de-covid-19-apoio-aos-pediatras/. Acesso em: 31 maio 2020.

SORRENTINO, Francesco. Religiões e Paz Mundial. *In*: BASTONE, Paula; REIS, Marcos Vinicius de Freitas (Orgs.). **Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade.** Macapá: UNIFAP, 2018, p. 62-70.

SOUZA, Anervina. **As Lendas Amazônica em Sala de Aula** - Apropriação da cultura e formação sociocultural das crianças na interpretação do ser sobrenatural. Manaus: Editora Valer, 2009.

SOUZA, Rosalina (*Ütchiãũna*) Calixto de. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 15 mar. 2020.

TOSTI, Mario. **A Igreja sobre o Rio -** A missão dos Capuchinhos da Úmbria no Amazonas. Manaus: Edições Governo do Estado, 2012.

TURNER, Graeme. **Cinema Como Prática Social.** Tradução de Mauro Silva. São Paulo: Summus Editorial, 1997.

VALENZUELA, Hugo Andrés Ramos. **El Ritual Tikuna de La Pelazón en la Comunidad de Arara, Sur del Trapecio Amazónico** - Una Experiência Etnográfica. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Amazônicos), Universidad Nacional de Colômbia, Leticia, Amazonas, Colômbia, 2010.

VASQUES, Anita Fermin. **Análise Linguística de Um Livro Tikúna:** revivendo TORU DÜ'Ü GU. 2010. Dissertação (Mestrado em Linguística), Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

VASQUES, Atos Fermin. **Memória e Resistência indígena:** Alexa Cultural: São Paulo; Edua: Manaus, 2021.

VASQUES, Atos (*Wipatükü*) Fermin. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Filadélfia, 22 jun. 2020.

VASQUES, Atos (*Wipatükü*) Fermin. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Filadélfia, 12 ago. 2021.

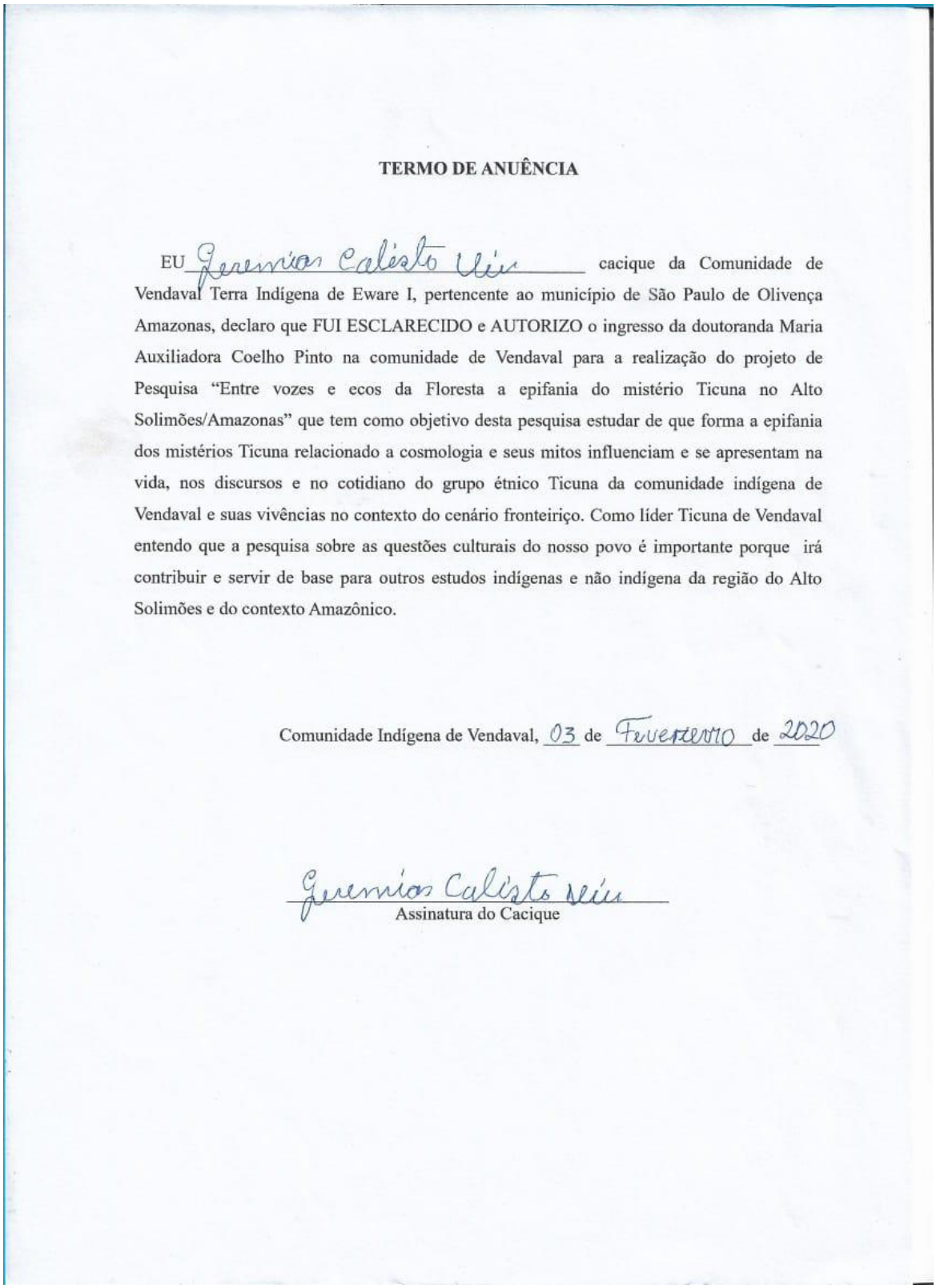
WEIL, Geremias (*Mügücü*) Calixto. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 10 fev. 2020.

WEIL, Geremias (*Mügücü*) Calixto. [Entrevista oral concedida à] Maria Auxiliadora Pinto. Vendaval, 26 set. 2021.

WELPER, Elena. **Da vida heroica ao Diário Erótico**: Sobre as Mortes de Curt Nimuendajú. Mana 22(2): 551-586, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/XXgdyrrQXTT3hbyNF63V8sv/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 7 set. 2021.

ANEXOS

Anexo A – Termo de Anuência do Cacique



TERMO DE ANUÊNCIA

EU Gerenivon Calisto Vêu cacique da Comunidade de Vendaval Terra Indígena de Eware I, pertencente ao município de São Paulo de Olivença Amazonas, declaro que FUI ESCLARECIDO e AUTORIZO o ingresso da doutoranda Maria Auxiliadora Coelho Pinto na comunidade de Vendaval para a realização do projeto de Pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" que tem como objetivo desta pesquisa estudar de que forma a epifania dos mistérios Ticuna relacionado a cosmologia e seus mitos influenciam e se apresentam na vida, nos discursos e no cotidiano do grupo étnico Ticuna da comunidade indígena de Vendaval e suas vivências no contexto do cenário fronteiriço. Como líder Ticuna de Vendaval entendo que a pesquisa sobre as questões culturais do nosso povo é importante porque irá contribuir e servir de base para outros estudos indígenas e não indígena da região do Alto Solimões e do contexto Amazônico.

Comunidade Indígena de Vendaval, 03 de Fevereiro de 2020

Gerenivon Calisto Vêu
Assinatura do Cacique

Anexo B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Alírio Mendes Moras
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora C. Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 19 de Setembro de 2020

Anexo C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Santo Cruz Mariano Clemente
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora C. Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 18 de Setembro de 2020

Anexo D – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Roberto paulo da Silva
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora C. Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 30 de Outubro de 2020

Anexo E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Gelolina Ramos Coelho
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora C. Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 29 de Agosto de 2020

Anexo F – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Otavio Avelino Sampaio
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora C. Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 26 de Agosto de 2020

Anexo G – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Raimundo Tute Bitencourt
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora Coelho Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 11 de Novembro de 2020

Anexo H – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Rosalina Calistro de Souza
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora Coelho Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 28 de Agosto de 2020

Anexo I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Silberi Cidio Rosindo
Assinatura do (a) participante

Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM 28 de Outubro de 2020

Anexo J – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Assinatura do (a) participante

Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 26 de Novembro de 2020

Anexo L – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAM

PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O senhor (a) está sendo convidada a participar da pesquisa "Entre vozes e ecos da Floresta a epifania do mistério Ticuna no Alto Solimões/Amazonas" sob a responsabilidade de Maria Auxiliadora Coelho Pinto, aluna de doutorado da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. O objetivo desta pesquisa é estudar a epifania do mistério relacionado a cosmologia e os mitos Ticuna na Terra Indígena de Vendaval.

Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa de forma que possamos contar com seu apoio em todas as fases desta pesquisa de campo.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome só será divulgado mediante a sua autorização e consentimento. Todas as informações coletadas nesta pesquisa servirão de base para o estudo sobre os aspectos culturais referente a cosmologia e os mitos da etnia Ticuna.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O senhor (a) tem liberdade de se recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação em qualquer fase da pesquisa. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízo para a sua pessoa ou para alguém de sua família.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (97) 991389287 ou pelo e-mail auxicoelho@hotmail.com.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. As informações com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH cep_ih@unb.br.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o (a) pesquisador (a) responsável pela pesquisa e a outra com o senhor (a).

Weydson Gomes Pereira
Assinatura do (a) participante

Maria Auxiliadora C. Pinto
Assinatura do (a) pesquisador (a)

Tabatinga-AM, 25 de Novembro de 2020