

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
FACULDADE DE LETRAS - FLET
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS/MESTRADO – PPGL

CRISTIANE ALVES DA SILVA

**COSMOGONIA MAGÜTA: ANÁLISE DAS HISTÓRIAS D'O *LIVRO DAS ÁRVORES*,
DE AUTORIA COLETIVA DOS INDÍGENAS TICUNA DO ALTO SOLIMÕES**

MANAUS-AM
2022

CRISTIANE ALVES DA SILVA

**COSMOGONIA MAGÜTA: ANÁLISE DAS HISTÓRIAS D'O *LIVRO DAS ÁRVORES*,
DE AUTORIA COLETIVA DOS INDÍGENAS TICUNA DO ALTO SOLIMÕES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras na área de Estudos Literários.

Orientadora: Profa. Dra. Cássia Maria Bezerra do Nascimento.

MANAUS-AM
2022

Ficha Catalográfica

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

S586c Silva, Cristiane Alves da
Cosmogonia Magûta : análise das histórias d'O Livro das árvores,
de autoria coletiva dos indígenas Ticuna do Alto Solimões /
Cristiane Alves da Silva . 2022
144 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Cássia Maria Bezerra do Nascimento
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Literatura indígena. 2. Povo Ticuna. 3. O Livro das árvores. 4.
Residualidade. I. Nascimento, Cássia Maria Bezerra do. II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

DEDICATÓRIA

Ao meu avô, Raimundo Nonato, (*in memoriam*), que, na cadeira de balanço, descortinou o mundo encantado das histórias e plantou em mim a semente da literatura. Extensivo ao povo Ticuna (Magüta) pelas reflexões construídas a partir de sua cosmogonia.

AGRADECIMENTOS

A Deus, alicerce de minha vida, que me faz acordar todos os dias na certeza de seu amor e de sua misericórdia e que me trouxe até aqui em paz, com fé, saudável e protegida em meio às incertezas da pandemia de covid-19.

À minha mãe Arlete, exemplo de amor, dedicação e trabalho; à minha filha, Maria Victória, que me oportuniza vivenciar o amor materno a cada dia e me impulsiona a superar meus desafios – elas representam as duas pontas da minha vida; ao meu companheiro, Antônio, pelo apoio diário; aos meus irmãos, Daniel, David e Aleilson, companheiros fraternos de vida, por estarem sempre ao meu lado. E aos demais familiares, em especial, minha cunhada Walderlane, pelo incentivo, escuta e vibrações positivas.

Às minhas duas cadelas, Sophie e Branquinha, pela leveza que trazem a minha vida.

À minha orientadora, Professora Doutora Cássia Maria Bezerra do Nascimento, estrela que aponta o caminho ao pegureiro, pelos ensinamentos, paciência, escuta, compartilhamento, leitura cuidadosa, compromisso e inspiração.

À banca examinadora, pela análise cuidadosa e valiosa contribuição a minha pesquisa.

Ao Grupo de Pesquisa Literatura em Estudos Transdisciplinares e Residuais (LETRAR), pelo compartilhamento de leituras, autores, cursos, conjunturas e conhecimento, mesmo que de forma remota em virtude da pandemia.

Aos amigos e colegas do mestrado: Hercilaine, pela leveza e beleza que dá a tudo e por todo companheirismo e carinho; Leilson, por todo conhecimento compartilhado, força e determinação; Liliane, Sérgio, Vinícius e Rodrigo, pelo apoio, companheirismo e inspiração.

À Universidade Federal do Amazonas - UFAM e à Faculdade de Letras (FLet) pela realização do Mestrado em Letras. E aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL/UFAM) pelas contribuições no curso de Mestrado, em especial, aqueles com quem tive a oportunidade de me relacionar por meio das disciplinas que cursei.

Ao Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM) pelo afastamento de minhas atividades docentes para cursar o mestrado e aos meus colegas e amigos professores, em especial, do curso de Letras por todo o incentivo e apoio: Adelson Barros, Aldarleny Barros, Célia Virgínia Maia, Gilvânia Plácido, Ingrid Karina Pinilla, Jorge Luís Lima, Juan Emílio Torres, Lesly Yong, Ligiane Bonifácio, Marcilene Cavalcante, Max Pinheiro, Solano Guerreiro e Valdinéia Ferreira.

Aos meus amigos Ádila Lira, João Bosco, Maria José Rebouças e Olendina Bonet por todo incentivo, escuta e parceria, extensivo a todos os amigos que porventura não foram citados.

Por fim, aos professores Magüta, que elaboraram coletivamente *O Livro das árvores*, a partir do compartilhamento de suas histórias, de seus desenhos e de seus conhecimentos ancestrais. Sem vocês, não seria possível. Gratidão!

Li uma história de um pesquisador europeu no começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que o facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: Qual o problema?”.

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser”.

Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?

Ailton Krenak

RESUMO

Esta dissertação é intitulada *Cosmogonia Magüta: análise das histórias presentes n'O Livro das árvores, de autoria coletiva dos indígenas Ticuna do Alto Solimões* e tem por objetivo geral compreender a cosmogonia do povo Ticuna escrita e desenhada n'*O Livro das árvores* e, como objetivos específicos, apresentar um panorama geográfico-sociocultural do povo Ticuna; mostrar uma abordagem geral d'*O Livro das árvores*, de autoria coletiva dos indígenas Ticuna; e apresentar uma perspectiva sobre a cosmogonia Ticuna por meio da apresentação geral do livro e da análise de histórias d'*O Livro das árvores*. Utilizamos como leituras fundamentais: Gruber (1999), Nimuendajú (1977), Oliveira Filho (1988), López Garcés (2014), Soares (2014), Krüger (2011), Loureiro (2015), Telles e Graça (2021), Graúna (2013), Pontes (2006; 2017), Eliade (2016; 2018), dentre outros. A partir de pesquisa bibliográfica, seguindo os preceitos do comparativismo literário, em estudo residual e intertextual foram analisadas as seguintes histórias d'*O Livro das árvores*: “A samaumeira que escurecia o mundo”, “O jenipapo e a origem das pessoas” e “*Ngewane*, a árvore dos peixes”, com destaque à associação de outros mitos. Foi possível perceber, por meio das histórias escritas e desenhadas n'*O livro das árvores*, a interpretação do povo Ticuna sobre cultura, identidade, território e relação com a natureza, destacando a valorização das árvores na criação do mundo, na preservação de sua cultura e na manutenção da vida, apesar das imposições feitas pelos processos colonizatórios, como as tentativas de apagamento cultural pelas religiões cristãs, ao mesmo tempo em que o contato com os brancos, na posição de colonizadores, levou à construção de relações ao longo do tempo e à hibridação entre Brasil, Colômbia e Peru.

Palavras-chave: Literatura indígena; Povo Ticuna; *O Livro das árvores*; Residualidade.

RESUMEN

Esta disertación se titula *Cosmogonía Magüta: análisis de los relatos presentes en El Libro de los árboles*, de autoría colectiva del pueblo indígena Ticuna del Alto Solimões y su objetivo general fue comprender la cosmogonía del pueblo ticuna escrita y dibujada en *El Libro de los árboles* y, como objetivos específicos, presentar un panorama geográfico-sociocultural del pueblo ticuna; mostrar un enfoque general del *Libro de los árboles*, de autoría colectiva del pueblo indígena ticuna; presentar una perspectiva de la cosmogonía ticuna a través de la presentación general del libro y del análisis de relatos del *Libro de los árboles*. Utilizamos como lecturas fundamentales: Gruber (1999), Nimuendajú (1977), Oliveira Filho (1988), López Garcés (2014), Soares (2014), Krüger (2011), Loureiro (2015), Telles; Graça (2021), Graúna (2013), Pontes (2006; 2017), Eliade (2016; 2018), entre otros. A partir de la investigación bibliográfica, siguiendo los preceptos del comparativismo literario, en un estudio residual e intertextual, se analizaron los siguientes relatos del *Libro de los árboles*: "La samaumeira que oscureció el mundo", "El jenipapo y el origen de las personas" y "Ngewane, el árbol de los peces", destacando la asociación con otros mitos. Con este estudio fue posible percibir, a través de las historias escritas y dibujadas en el libro de los árboles, la interpretación del pueblo ticuna sobre la cultura, la identidad, el territorio y la relación con la naturaleza, destacando la valoración de los árboles en la creación del mundo, en la preservación de su cultura y en el mantenimiento de la vida, a pesar de las imposiciones impuestas por los procesos colonizadores, así como los intentos de borrado cultural por parte de las religiones cristianas, al mismo tiempo que el contacto llevó a la construcción de relaciones, a lo largo del tiempo, con los blancos, como colonizadores e hibridación entre Brasil, Colombia y Perú.

Palabras clave: Literatura indígena; Pueblo ticuna; El libro de los árboles; Residualidad.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Mapa da Mesorregião do Alto Solimões - AM	16
Imagem 2 - Terra Indígena Ticuna	18
Imagem 3 - Vida junto com a floresta (A).....	37
Imagem 4 - Vida junto com a floresta (B).....	39
Imagem 5 - A Festa da Moça-Nova (A)	43
Imagem 6 - A Festa da Moça-Nova (B)	44
Imagem 7 - Livros produzidos pela OGPTB.....	55
Imagem 8 - Antiga Sede da OGPTB	58
Imagem 9 - Museu Magüta.....	60
Imagem 10 - O Livro das árvores	62
Imagem 11 - Projeto “A natureza segundo os Ticuna”/Autores (A).....	64
Imagem 12 - Projeto “A natureza segundo os Ticuna”/Autores (B)	65
Imagem 13 - A árvore dos remédios	68
Imagem 14 - História do Würürü e o caçador	71
Imagem 15 - Curupira.....	72
Imagem 16 - Mapinguari	75
Imagem 17 - A importância do buriti	76
Imagem 18 - Qualquer vida é muita dentro da floresta	77
Imagem 19 - A samaumeira que escurecia o mundo (A)	79
Imagem 20 - A samaumeira que escurecia o mundo (B)	110
Imagem 21 - A moça do umari.....	116
Imagem 22 - O jenipapo e a origem das pessoas.....	118
Imagem 23 - Ngewane a árvore dos peixes (A)	126
Imagem 24 - Ngewane a árvore dos peixes (B).....	127
Imagem 25 - Ngewane a árvore dos peixes (C).....	128

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- ACGTT** – Associação do Conselho Geral da Tribo Ticuna
- AMATU** – Associação das Mulheres Artesãs Ticunas de Bom Caminho
- AMIT** – Associação da Mulheres Indígenas Ticuna
- CFSOL** – Comando de Fronteira do Solimões
- CGTT** – Conselho Geral da Tribo Ticuna
- FIDA** – Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola
- FOCCITT** – Federação das Organizações, Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio
- FNLIJ** - Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil
- INC** – Instituto de Natureza e Cultura
- ISA** – Instituto Socioambiental
- ISC** – Irmandade da Santa Cruz
- MEC** – Ministério da Educação
- OGPTB** – Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues
- OMSPT** – Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna
- OSPTAS** – Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões
- PARFOR** – Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica
- PPGL** – Programa de Pós-Graduação em Letras
- PNBE** – Programa Nacional Biblioteca da Escola
- PROFORMAR** – Programa de Formação e Valorização de Profissionais de Educação
- SEDUC** – Secretaria de Estado de Educação e Desporto
- SEMED** – Secretaria Municipal de Educação
- SIT** - Sistema de Informações Territoriais
- SPI** - Serviço de Proteção aos Índios
- TCC** – Trabalho de Conclusão de Curso
- UA** – Universidade do Amazonas
- UEA** – Universidade do Estado do Amazonas
- UFAM** – Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O POVO MAGÜTA DO ALTO SOLIMÕES	16
1.1 Aspectos geográficos	16
1.2 Breve histórico	22
1.3 Aspectos Socioculturais	30
1.4 A Festa da Moça Nova.....	41
1.5 Os Magüta hoje.....	52
2 CONHECENDO O LIVRO DAS ÁRVORES	62
2.1 O Livro das árvores e suas histórias.....	62
3 O CAMINHO DAS HISTÓRIAS	82
3.1 O que é mito?.....	82
3.2 Mito e identidade	84
3.3 Lendas, mito ou história	86
3.4 Literatura de autoria indígena.....	88
4 COSMOGONIA MAGÜTA N’O LIVRO DAS ÁRVORES	98
4.1 As histórias d’O Livro das árvores	99
4.2 A samaumeira que escurecia o mundo	105
4.3 O jenipapo e a origem das pessoas.....	117
4.4 Ngewane a árvore dos peixes	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	139

INTRODUÇÃO

Este trabalho se intitula *Cosmogonia¹ Magüta²: análise das histórias d'O Livro das árvores, de autoria coletiva³ dos indígenas Ticuna⁴ do Alto Solimões* e espera contribuir para a leitura literária do livro objeto da pesquisa e para os estudos sobre a produção literária indígena, compreendendo a região amazônica em suas especificidades, a partir de revisão bibliográfica transdisciplinar, com relações necessárias entre Literatura, Linguística, Antropologia e História.

Para esclarecer sobre como *O Livro das árvores* se tornou objeto deste trabalho, apresento-me como pessoa (sujeito) diretamente relacionada ao universo amazônico, de modo particular, ao Alto Solimões e ao município de Benjamin Constant, Amazonas, no qual nasci em 1976. Foi em minha cidade natal que cursei todo o Ensino Básico. Logo depois, mudei-me para Manaus a fim de cursar o Ensino Superior, tendo concluído a graduação em 1999, na primeira turma de Letras, do curso noturno, da Universidade do Amazonas – UA (hoje, Universidade Federal do Amazonas – UFAM). Iniciei minha docência a partir do 5º período do curso, posteriormente atuando na Educação Básica (SEMED e SEDUC) e, depois de alguns anos, iniciei minha carreira no Ensino Superior. Atualmente, sou professora de carreira da UFAM, no Instituto de Natureza e Cultura – INC – em Benjamin Constant.

Nessa trajetória, vivi minhas experiências como docente em sala de aula em diferentes contextos pedagógicos. Começo pela oportunidade de ter trabalhado no Curso Normal Superior do Programa de Formação e Valorização de Profissionais de Educação – PROFORMAR – da Universidade do Estado do Amazonas – UEA –, de 2002 a 2008, onde atuei como professora assistente em vários municípios do Amazonas, dentre eles os municípios de Tabatinga e de Benjamin Constant. Foi quando tive contato com professores indígenas Ticuna, o que me despertou a curiosidade acerca de vários aspectos de sua cultura no decorrer das disciplinas dos módulos.

¹ Cosmogonia diz respeito a origem do universo e do homem.

² Magüta significa, literalmente, “conjunto de pessoas pescadas com vara”; do verbo magü, “pescar com vara”, e do indicativo de coletivo –ta. A pesca fora realizada por seu criador, *Yo'i*, das águas vermelhas do igarapé Eware, que até hoje é considerado um local sagrado pelos Ticuna.

³ Algumas obras citadas neste trabalho apresentam organização (não-indígena e/ou indígena) individual, entretanto, são consideradas obras de autoria coletiva por contar com elaboração em conjunto com um grupo ou por comunidade indígena. *O Livro das árvores* é considerado uma obra de autoria coletiva por apresentar autoria conjunta dos professores indígenas Ticuna, apresentando como organizadora individual a pesquisadora Jussara Gomes Gruber (não-indígena). Neste trabalho, também são mencionados outros livros de autoria coletiva Ticuna como o livro *Torü Duü'ügü - Nosso povo*, o livro *Ore i Nucümaügüü: Histórias antigas* e *O Livro dos Peixes*.

⁴ Optamos por grafar ao longo da pesquisa o nome da etnia da forma mais simples, Ticuna, como usado na região e pelos próprios indígenas, conforme fez Oliveira Filho em seu livro *O nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar* (1988).

Outra motivação deste trabalho foi minha atuação como professora contratada durante 04 (quatro) anos no Centro de Estudos Superiores de Tabatinga na UEA, de 2009 a 2012, e enquanto docente nos últimos 09 (nove) anos do curso de Letras do INC/UFAM, além da atuação no Programa de Formação de Professores da Educação Básica – PARFOR, desde 2012. Todas essas experiências me proporcionaram o contato com discentes Ticuna que, cada vez mais, passaram a ingressar na universidade.

Quanto às leituras acadêmicas, uma das motivações foi o primeiro contato com o livro *Amazônia: mito e literatura*, do professor e pesquisador Marcos Frederico Krüger, que me permitiu reflexões acerca da mitologia do povo Dessana e, conseqüentemente, trouxe-me indagações a respeito da cosmogonia do povo Ticuna que habita a região na qual nasci e vivi durante minha infância e adolescência e para onde retornei e permaneço depois de morar alguns anos na capital do estado. *Amazônia: mito e literatura* foi essencial para eu definir o *corpus* da pesquisa a ser desenvolvida no mestrado, pois, a partir deste, comecei a investigar se o povo Ticuna também já tinha escrito algum livro como aquele que foi objeto de pesquisa do professor Krüger: *Antes o mundo não existia*, de autoria dos Dessana Umúsin Panlôn Kumu (Firmiano Arantes Lana) e Tolamã Kenhíri (Luiz Gomes Lana), sobre histórias mitológicas da etnia. Dessa maneira, pude chegar até *O Livro das árvores*, de autoria coletiva dos indígenas Ticuna.

Por fim, outra motivação foi o contato em sala de aula com as experiências vivenciadas no curso de Licenciatura para Professores Indígenas do Alto Solimões, promovido pela UEA em parceria com o Ministério da Educação (MEC), na comunidade Ticuna de Filadélfia, no município de Benjamin Constant, onde ministrei as disciplinas de Língua Portuguesa e orientação de Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) para professores indígenas Ticuna. Ressalto ainda o fato de ter trabalhado como professora assistente no curso de Pedagogia Intercultural Indígena, na disciplina Filosofia da Educação I (Mitos, Ciência e Educação), ministrada pelos professores Marcos Frederico Krüger e José Alcimar de Oliveira, quando pude mais uma vez ter contato com o estudo feito pelo professor Krüger a partir das histórias do povo Dessana e com os professores/alunos⁵, que eram indígenas Ticuna, e puderam contextualizar os saberes da disciplina a partir de sua vivência e cultura.

⁵ O Curso de Pedagogia Intercultural Indígena tem como objetivo habilitar o exercício de magistério na Educação Infantil e séries iniciais do Ensino Fundamental, bem como a gestão pedagógica em educação escolar e áreas afins. Seu currículo dialoga com a diversidade amazônica com enfoque na questão indígena. É ofertado na modalidade presencial modular, através do IP.TV, sendo veiculado para 52 municípios do Estado, durante os meses de janeiro, fevereiro e julho de cada ano.

Todas essas experiências aos poucos despertaram em mim o desejo por realizar esta pesquisa, a qual apresento como dissertação, no mestrado do Programa de Pós-Graduação – PPGL/UFAM – com estudo sobre *O Livro das árvores*.

O povo Ticuna, em sua origem, se autodenomina a nação Magüta, termo que literalmente significa “gente pescada” com vara de pescar por *Yo'i*, seu criador. O povo Magüta do Alto Solimões está atualmente dividido em mais de 120 (cento e vinte) comunidades e habita próximo a diferentes municípios, dentre eles Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins, ocupando a tríplice fronteira: Brasil-Peru-Colômbia. Dessa proximidade e contato, reconhecemos o povo Ticuna como uma cultura de construção híbrida: do indígena e do branco, do passado ao presente, das relações com os 03 (três) países que habitam. É, portanto, com lente complexa que nos voltamos para o povo indígena Ticuna do Alto Solimões-Amazonas, originário do igarapé sagrado do Éware, com a questão norteadora: qual a cosmogonia do povo Ticuna escrita e desenhada n’*O Livro das árvores*?

O Livro das árvores, organizado por Jussara Gomes Gruber⁶ em 1997, foi escrito coletivamente por professores indígenas Ticuna e surgiu a partir dos dados pesquisados e coletados por meio do projeto “A natureza segundo os Ticuna”⁷. O livro resultante desse trabalho apresenta-se escrito em Língua Portuguesa, permeado por desenhos de autoria individual e coletiva dos professores indígenas Ticuna e acolhe o olhar desse povo sobre a natureza e sua importância, seu imaginário, suas histórias, permitindo compreender os motivos que os levam a defender e preservar as florestas.

Ao escolhermos esse *corpus* para pesquisa, entendemos que a literatura indígena amazônica ainda é universo de estranheza e encantamento na literatura brasileira, e que ainda são poucas as pesquisas acadêmicas que sobre ela se debruçam.

Portanto, este trabalho tem por objetivo geral compreender a cosmogonia do povo Ticuna escrita e desenhada n’*O Livro das árvores* e, como objetivos específicos, apresentar um panorama geográfico-sociocultural do povo Ticuna; mostrar uma abordagem geral d’*O Livro das árvores*, de autoria coletiva dos indígenas Ticuna; apresentar uma perspectiva sobre a

⁶ Jussara Gomes Gruber possui uma larga experiência com os indígenas Ticuna. Morou durante anos no Alto Solimões, trabalhando com projetos voltados à educação junto aos indígenas Ticuna.

⁷ O projeto “A natureza segundo os Ticuna” foi iniciado em 1987 e suas primeiras atividades foram o levantamento de dados e a elaboração de desenhos sobre a fauna e flora regionais. Essas informações foram pesquisadas e registradas pelos professores Ticuna e deveriam compor materiais didático-pedagógicos para apoiar as aulas nas aldeias. Com o tempo, o projeto passou a desenvolver várias atividades, voltadas principalmente para a educação ambiental, passando a fazer parte do programa do Curso de Formação de Professores Ticuna – Habilitação para o magistério, promovido e administrado pela Organização Geral dos Professores Bilingües Ticuna – OGPTB.

cosmogonia Ticuna por meio da apresentação geral do livro e da análise de histórias d’*O Livro das árvores*.

Esta pesquisa encontra abrigo nos estudos comparados, seguindo os preceitos do comparativismo literário através de leitura residual e intertextual. Dessa forma, a partir de pesquisa bibliográfica como leituras fundamentais, utilizamos, para estudos sobre os indígenas Ticuna, López Garcés (2014), Soares (2014), Soares (2008), Gruber (1999), Oliveira Filho (1988), Pereira (1980), Nimuendajú (1977), dentre outros; para entender sobre literaturas amazônicas e estudos da Cultura Amazônica, Krüger (2011) e Loureiro (1995); no estudo da literatura indígena, Telles e Graça (2021), Guesse (2014) e Graúna (2013); sobre a necessidade de estudos transdisciplinares para a literatura amazônica de autoria indígena, recorreremos à Teoria da Residualidade Literária e Cultural postulada por Pontes (2006; 2017); e, no que tange ao estudo do mito, Eliade (2016; 2018) e outros.

A partir dessas orientações teóricas, fazemos a análise d’*O Livro das árvores*, que apresenta sua escrita em Língua Portuguesa, ao mesmo tempo em que mescla desenhos de autoria coletiva e individual. Dessa maneira, partindo do estudo geral do livro, estão analisadas em literatura comparada, com destaque aos conceitos fundamentais da teoria da residualidade literária e cultural e da intertextualidade, 03 (três) histórias: “A samaumeira que escurecia o mundo” (p. 14-15), “O jenipapo e a origem das pessoas” (p. 18-19) e “*Ngewane*, a árvore dos peixes” (p. 36-41) fazendo associação com outros mitos.

O trabalho se encontra estruturado nas seguintes seções:

A seção “O povo Magüta do Alto Solimões” se destina à apresentação do panorama geográfico-sociocultural do povo Ticuna, ressaltando aspectos fundamentais da região onde os Ticuna habitam, de sua cultura e identidade, como a Festa da Moça Nova⁸, dentre outros elementos importantes para a localização do objeto.

A seção “Conhecendo *O Livro das árvores*” mostra uma abordagem geral do livro em questão, enfatizando seus autores, sua construção, sua composição e histórias.

A seção “O caminho das histórias” apresenta as leituras fundamentais que direcionam o estudo trazendo a discussão a partir de mito, mito e identidade, lenda, mito ou histórias e literatura de autoria indígena.

⁸ Neste trabalho, optamos por usar “Festa da Moça Nova”, ao rito de passagem da adolescente Ticuna da condição de menina à mulher, após a chegada primeira menstruação, que também é conhecida como “Ritual da Moça Nova”.

A seção “Cosmogonia Magüta n’*O Livro das árvores*⁹” traz a análise das narrativas (como maior destaque) e desenhos (em menor destaque e conforme relação com a narrativa) presentes do livro.

⁹ A primeira edição d’*O Livro das Árvores* é 1997. Neste estudo, as imagens e textos que utilizamos nas seções da dissertação são referentes à 3ª edição, Editora Global, 1999, 96 páginas, já que a primeira edição se encontra esgotada nas livrarias, sendo a terceira a única que conseguimos adquirir.

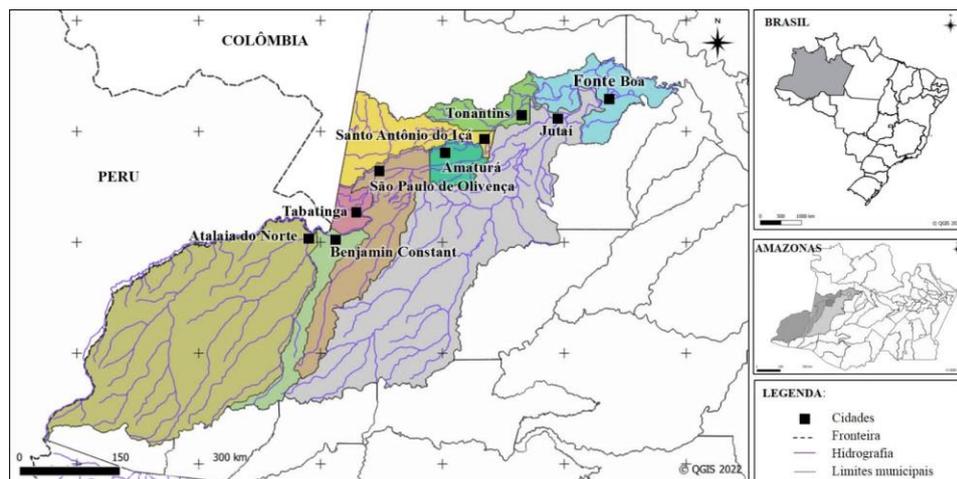
1 O POVO MAGÜTA DO ALTO SOLIMÕES

Para melhor compreender nosso objeto de pesquisa, esta seção se dedica a apresentar um panorama geográfico-sociocultural do povo Magüta. Desse modo, iniciamos pelos aspectos geográficos, com a finalidade de situarmos onde vivem os autores d' *O Livro das árvores*, depois faremos um breve histórico dos Ticuna, seguido de seus aspectos socioculturais a fim de oferecer melhor compreensão de sua cultura e identidade. Ainda sobre esses aspectos, apresentamos a Festa da Moça Nova, seu principal rito de passagem. Após, ressaltamos as principais conquistas do povo Ticuna e desafios enfrentados por eles nos dias de hoje.

1.1 Aspectos geográficos

A mesorregião do Alto Solimões, conforme dados do Sistema de Informações Territoriais (SIT), está localizada na região Norte e é formada por nove municípios do estado do Amazonas: Atalaia do Norte, Benjamin Constant¹⁰, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Jutai e Fonte Boa. Possui uma área de 213.277, 24 km² e sua população é estimada em 224.094 habitantes.

Imagem 1 – Mapa da Mesorregião do Alto Solimões - AM



Fonte: Elaborado por Simone Pinto de Castro, 2022. Software Qgis2022®

Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), essa região é conhecida desde o século XVI por viagens de navegantes, aventureiros, militares, cientistas e religiosos, sendo

¹⁰ É importante ressaltar que esta pesquisadora reside nesse município e conhece a região.

descrita de várias maneiras, conforme interesses, mentalidade e espírito da época. Muitos autores são encontrados nesse itinerário:

Diogo Nunes - 1538; Carvajal -1542; Acuña - 1637; Samuel Fritz 1686-1725; La Condamine 1735-45; e muitos outros cientistas e naturalistas do século XIX (Spix & Martins; Alfred Russel Wallace; Paul Marcoy; Walter Henry Bates) entre outros. No século XX, estão os estudos de Curt Nimuendaju, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira. Vale ressaltar também as pesquisas desenvolvidas na Colômbia e no Peru, como os trabalhos de Jean Pierre Chaumeil, Jean Piere Goulard, Dimitri Karadima, Roberto Pineda Camacho e Calos G. Zárate Botía (CARVALHO, 2020, p. 38-39).

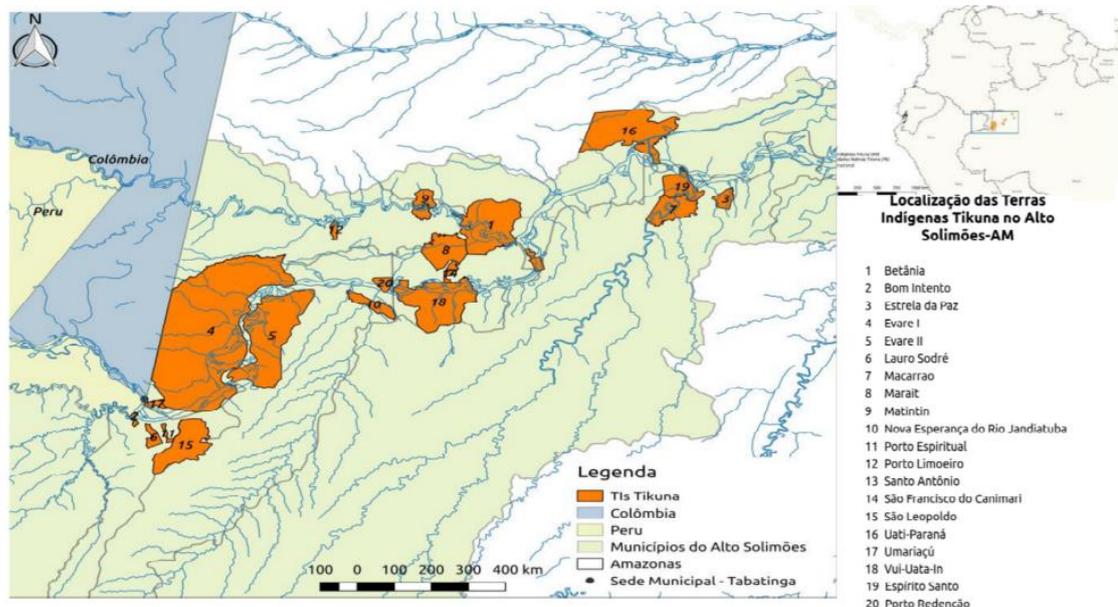
Segundo Silva (2016), os municípios do Alto Solimões são banhados pelo rio Solimões, que é a principal via de acesso entre os municípios para Manaus (capital do estado) e para os países circunvizinhos (Peru e Colômbia). Além de sua utilidade, o rio também possui significado material e simbólico: material, pois parte do sustento dos habitantes dessa região vem dos rios, lagos e igarapés; e importância simbólica orientada por mitos e lendas originários dessas águas. A região do Alto Solimões tem forte presença indígena:

A região é marcada pela presença de 38 terras indígenas, pertencentes a vários povos, entre eles: Tikuna, Kokama, Marubo, Korubo, Matsés/mayoruna, Kanarari, Matis, Kulina, Kambeba, Kulina (Madjá). Há também inúmeras comunidades ribeirinhas (pescadores, agricultores, seringueiros, extratores e coletores de modo geral). Suas cidades são de pequeno porte e abrigam populações migrantes da zona rural, da fronteira colombiana e peruana; além de pessoas de outras regiões: profissionais militares, religiosos etc. (CARVALHO, 2020, p. 38).

Nessa região onde habitam muitos povos indígenas, o povo Ticuna não só é o grupo indígena mais numeroso do Alto Solimões, como também da Amazônia e do Brasil. Sua população está estimada em mais de 53.544¹¹ (cinquenta e três mil, quinhentos e quarenta e quatro) pessoas. Os Ticuna do Alto Solimões, segundo dados do SIT, estão atualmente divididos em mais de 120 comunidades, próximos aos nove diferentes municípios que compõem a região. Essas comunidades estão distribuídas desde a calha do rio Solimões ao alto dos igarapés. Além do médio Solimões e na cidade de Manaus, também estão espalhados pela tríplice fronteira, Brasil-Peru-Colômbia. Vejamos no mapa, abaixo, a localização das terras indígenas Ticuna:

¹¹ A população Ticuna no Brasil está estimada em 53.544 pessoas (Fonte/Ano: Siasi/Sesai/2014). No Peru, a população Ticuna está estimada em 6.982 (Fonte/Ano: INEI/ 2007). E na Colômbia se estima 8.000 pessoas (Fonte/Ano: Goulard, J. P. 2011), conforme dados retirados do site Povos Indígenas no Brasil. Disponível na página: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em 10 de jun. de 2022.

Imagem 2 - Terra Indígena Ticuna



Fonte: Disponível em Bonifácio (2019, p. 29).

De acordo com López Garcés (2014), o território Ticuna é resultado de diferentes dinâmicas históricas, socioculturais e políticas que ocorreram no espaço onde os Ticuna vivem há pelo menos dois mil anos. O território Ticuna está localizado na região do rio Amazonas/Solimões¹², onde confluem as fronteiras políticas de três países vizinhos: Brasil, Colômbia e Peru. Esse contexto faz com que o território Ticuna se estenda por três Estados nacionais diferentes e que esse povo, ao mesmo tempo em que reafirma sua identidade indígena, também acolha diferentes identidades nacionais estabelecidas nos três países. A concepção de território é expressa pelos Ticuna no pensamento mítico:

Um dos principais aspectos socioculturais que reafirmam o predomínio dos fatores étnicos sobre os nacionais na vida contemporânea dos Tikuna é a sua própria concepção de território, que eles expressam no pensamento mítico, assim como nas diferentes práticas sociais, através das quais se apropriam e manejam o espaço geográfico que compartilham com outros povos indígenas (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 144).

Segundo seus mitos, o povo Ticuna é originário do igarapé *Eware*, que se situa nas nascentes do igarapé de São Jerônimo (Tonatü), afluente da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (fronteira) e São Paulo de Olivença. Essa é a área, ainda hoje, de mais

¹² O rio conhecido no Brasil como Solimões é chamado de Amazonas na Colômbia e no Peru. Por isso, ao longo de seu estudo, esta autora emprega o termo rio Amazonas/Solimões, em virtude de trabalhar com o contexto dos três países.

forte concentração indígena Ticuna, onde se localizam 42 das 59 aldeias existentes, nas quais residem mais de 12 mil indígenas (OLIVEIRA FILHO, 1999). Com base no mito presente n’*O Livro das árvores*, no tópico “as árvores do *Eware*”, encontramos referência ao território habitado pelos Ticuna:

Eware é a nossa terra sagrada. É o começo do mundo, onde foi criado o povo Ticuna. Nesse lugar corre o igarapé que também se chama *Eware*. Das águas do *Eware* nosso deus *Yo’i* nos pescou. *Eware*, tuas árvores e tuas águas são nossa herança. Os velhos contam que as árvores do *Eware* são diferentes. A mata é baixa, nunca cresce e nunca morre. Tem muita sorva, buriti, açaí, ingá, cupuí, araçá, bacaba, bacuri, mapati, sapota, pamá. Também tem muitas flores. [...] O *Eware* é protegido por animais e gente encantada. De cada lado do igarapé ainda estão a casa de *Yo’i* e a de *Ipi*, como antigamente. Também está o caniço que os irmãos usaram para pescar os animais e as pessoas (GRUBER, 1999, p. 22-23).

No contexto mítico, o *Eware* é um local sagrado, onde *Yo’i* pescou seu povo. E fica localizado em território brasileiro na margem esquerda do rio Solimões, sendo uma terra de abundante vegetação, árvores frutíferas e muita água. Após descrição simbólica da terra habitada pelos Ticuna, no que diz respeito a sua área cultural, Nunes Pereira (1980), em sua obra *Moronguetá: um Decameron indígena*, afirma que é uma porção típica da planície inundável da Amazônia, com espessa vegetação e banhada por numerosos cursos d’água. Com terras altas, alternando-se ora às margens do Solimões e de seus afluentes, ora para além, nos limites naturais de vastos lagos e tortuosos igarapés, com condições climáticas favoráveis. Em sua flora, as palmeiras dominam as grandes extensões das várzeas e das terras firmes.

Ainda conforme o estudioso, possui área de atividade extrativa muito importante no que diz respeito à borracha e a madeiras. Dentro dessa atividade, ao lado dos nordestinos, os Tucuna¹³ tentam sobreviver se entregando à agricultura de subsistência, caçando e pescando em épocas adequadas. A plantação de árvores frutíferas, como a pupunheira, o cupuaçu, o abiuzeiro, dentre outras, diminui as dificuldades de produção de suas roças. As palmeiras lhe dão vinho como o açaí e a bacaba. O rio Solimões, com seus afluentes e lagos, já teve uma fauna mais abundante. Em suas águas se encontram animais de grande porte como o peixe-boi e o pirarucu e muitos outros peixes como pacu, jaraqui, tucunaré, pirapitinga e sardinha. Loureiro (2015) contribui para esse entendimento sobre a importância do rio para a região:

Os rios da Amazônia são relógios e calendários da vida na região. E no ritmo das vazantes e das enchentes, das marés diárias ou fenômenos semestrais – como no alto e médio amazonas – que os rios se constituem no relógio e calendário regionais. A vida olha o rio, os homens regulam seu cotidiano pelo movimento das águas. Numa região de vastidões, de terras-do-sem-fim, o caboclo tem de fixar-se na paisagem,

¹³ Ticuna ou Tucuna (termo usado pelo autor).

porque é dessa intimidade com a natureza que resulta o conhecimento de sua existência (LOUREIRO, 2015, p. 225).

Buscando compreender sua existência e o seu entorno na intimidade com a natureza, no mito cosmogônico do povo Ticuna em versão intitulada “A samaumeira que escurecia o mundo”, presente n’*O Livro das árvores*, percebemos a importância dada ao rio Solimões nessa região e a explicação de sua etiologia. Quando *Yo’i* e *Ipi*, com a ajuda de alguns animais, conseguem, com a derrubada de uma grande samaumeira que estava cobrindo o mundo, fazer com que surgisse a luz e o rio Solimões, assim como outros rios e igarapés: “do tronco da samaumeira caída formou-se o rio Solimões. De seus galhos surgiram outros rios e os igarapés” (GRUBER, 1999, p. 15). Os rios nessa região ditam a vida e seu ritmo, regulando o cotidiano pelo movimento das águas. De acordo com Loureiro (2015), a paisagem é incorporada pelos mitos, sendo impossível pensar os mitos da floresta amazônica sem sua paisagem. Dessa forma, encontramos no mito Ticuna a etiologia do rio Solimões, fundamental em nossa região.

Os rios na Amazônia constituem uma realidade labiríntica e assumem uma importância fisiográfica e humana excepcionais. O rio é o fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um ethos e um ritmo à vida regional. Dele dependem a vida e a morte, a fertilidade e carência, a formação e destruição de terras, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo (LOUREIRO, 2015, p. 135).

O Solimões possui grande importância fisiográfica e humana e de seus períodos de inundação e seca, fertilidade e carência, dependem os habitantes dessa região. Dessa forma, Soares (2014) afirma que a região habitada pelos Ticuna inclui grandes períodos de enchentes e de vazantes do rio sob clima tropical chuvoso, de modo que as chuvas causam grandes problemas aos habitantes da área. Dentre os problemas, está a dificuldade de atingir algumas localidades na vazante, pois, com grandes vazantes, os transportes fluviais que abastecem a região ficam impossibilitados de chegar a algumas áreas, ocasionando a falta de alguns gêneros. Por outro lado, a presença marcante do povo Ticuna na região do Alto Solimões sempre despertou interesse:

Desde os primeiros contatos dos Tikuna com os colonizadores ibéricos no século XVII, este povo indígena tem atraído a atenção devido à riqueza de seus mitos e ritos. Pesquisadores como o etnólogo Curt Nimuendaju e o antropólogo C. Lévi-Strauss, renomado mundialmente, dedicaram importantes pesquisas em relação a este povo indígena. Importantes antropólogos brasileiros como Ari Pedro Oro, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho também têm produzido importantes estudos sobre os Tikuna (SOUSA, 2013, p. 07).

Desde o século XVII, importantes pesquisas e estudos foram produzidos sobre o povo indígena Ticuna. Conforme a literatura existente, os Ticuna foram referenciados pela primeira vez na obra de Cristóbal de Acuña, que fez os primeiros registros sobre esse povo. No entanto, segundo Silva (2016), as descrições e anotações mais detalhadas foram feitas pelo etnólogo alemão Curt Nimuendaju, que viveu entre os Ticuna e registrou sua forma de viver, incluindo aspectos culturais, linguísticos e sociais, bem como a presença deles no Brasil, Peru e Colômbia. Em um dos registros sobre o povo Ticuna, eles foram comparados com outras etnias, o que ressaltou suas características e apresentou seu modo de vida:

[...] os índios Tucunas pertencem a uma tribo muito semelhante às dos Xumanas, Passés, Juris e Maués, no que se refere à sua aparência geral e costumes. Como essas outras tribos, eles são um povo agrícola e de vida sedentária, cada horda obedecendo a um chefe de maior ou menor influência, segundo sua energia e ambição, e possuindo um pajé ou curandeiro, que incentiva suas superstições. São, porém muito mais indolentes e depravados que outros índios pertencentes a tribos mais adiantadas. Não se mostram tão aguerridos, nem tão leais como os Mundurucus, embora se assemelhem a eles em muitos aspectos não possuem o físico esbelto, o ar digno e o temperamento afável dos Passés (BATES, 1979, p. 254).

Os Ticuna se assemelham a outras etnias como os Xumanas, Passés, Juris, Maués e Mundurucus no que diz respeito ao modo de vida e aparência. No entanto, a visão do naturalista se apresenta de forma etnocêntrica e preconceituosa. Conforme López Garcés (2014, p. 266), “[...] para os europeus as representações sobre os povos americanos se transformaram em justificativas ideológicas, que contribuíram para a legitimação das suas violentas ações ‘civilizatórias’ contra os índios [...]”. Essa visão caricatural do indígena, na qual ele é visto como “selvagem” e “primitivo”, foi registrada desde os primeiros escritos e reflete a mentalidade e o espírito da época. Por outro lado, a localização do povo Ticuna em área estratégica possibilitava trocas de valor comercial e simbólico:

O fato de serem “índios na região da fronteira” determinava um intenso círculo de trocas por um longo período, envolvendo não somente trocas comerciais com grupos indígenas da Colômbia e do Peru, mas principalmente, de produtos de grande valor simbólico e de conhecimentos ligados ao xamanismo, prática muito valorizada nas culturas indígenas (OLIVEIRA, 2012, p. 21).

A região habitada pelos Ticuna também se destaca por possuir uma população multiétnica. De acordo com López Garcés (2014), o território Ticuna, além de ser dividido por fronteiras políticas entre Brasil, Peru e Colômbia, se caracteriza por ser multiétnico. O povo Ticuna mantém contato com outros grupos indígenas como os Cokama, Yagua, Cambeba, Kulina, Huitoto e com os “brancos” e “mestiços” da população da Tríplice Fronteira, na região

do Alto Solimões. Isso resulta em um espaço favorável para conflitos interétnicos que se manifestam por disputas por liderança em nível local e regional e pela apropriação de recursos em cada contexto nacional.

Ainda segundo a autora, é nesse cenário de diversidade étnica, fronteiras políticas e conflitos sociais que o povo Ticuna reafirma o sentido de sua identidade étnica e cria os aspectos diferentes das identidades nacionais, contribuindo para o estabelecimento de diferenças dentro da própria cultura Ticuna (intraétnicas), que se expressam no dia-a-dia por representações ideológicas e valorativas, além de ser instrumentalizadas em algumas situações que se caracterizam pelo alto grau de concorrência por recursos econômicos, liderança política e religiosa e prestígio social. Dessa maneira, sobre a identidade Ticuna em meio a três estados nacionais:

[...] os Tikuna participam de um conjunto de prática e representações socioculturais que os identifica e os unifica em torno a um sentido de identidade étnica, ou seja, de ser Tikuna. Porém, devido ao fato do seu território estar “dividido” pelas fronteiras políticas entre três países, e por estarem submetidos à influência de três nacionalidades distintas, os Tikuna também geram práticas sociais diversificadas, suscitadas pela articulação com os diferentes regimes político-administrativos estatais e com os quadros jurídicos de acordo com a sua regência, bem como o contato com diversos setores das respectivas sociedades nacionais, tais como ONGs, antropólogos e movimentos religiosos (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 21).

Os Ticuna comungam de um conjunto de práticas e representações socioculturais que caracterizam sua identidade étnica, ao mesmo tempo em que geram práticas sociais diversificadas conforme os regimes político-administrativo de que fazem parte. Silva (2016) corrobora que, por habitarem uma área de fronteira (Brasil-Peru-Colômbia), os indígenas Ticuna vivem no cotidiano essa situação de trânsito, configurando-se um grupo étnico diferenciado, pois reconhecem suas identidades nacionais e, dependendo do país em que vivam, falam também português ou espanhol. Após situar a região e o contexto de fronteira em que os Ticuna vivem, na subseção a seguir, vamos fazer uma abordagem sucinta sobre a história do povo Ticuna e o contato com outros povos.

1.2 Breve histórico

O povo Ticuna se autodenomina a nação Magüta, termo que significa gente pescada com vara de pescar por *Yo'i*, seu criador. A designação “Ticuna” foi registrada desde o século XVII por missionários e soldados, tendo origem no idioma *Tupi* e significa “nariz preto”, em

relação ao costume Ticuna de pintar o rosto com tinta de jenipapo para indicar a pertença a determinados clãs (SOUSA, 2013).

De acordo com a literatura registrada, o povo Ticuna foi referenciado pela primeira vez na história da região Amazônica no período de 1673 a 1639 por Cristóbal de Acuña, escrivão da expedição de Pedro Teixeira, que o chamou de “Tocunas”. “O relato desse escrivão apresenta-os como inimigos dos Omáguas, povos habitantes da margem esquerda do rio Solimões, por quem foram sacrificados e escravizados na lavoura” (SOARES, 2014, p. 17). Essa primeira referência ao povo Ticuna se encontra no livro *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, de Acuña.

Conforme Nimuendaju (1977), etnólogo alemão que fez sua primeira viagem ao Alto Solimões em 1929, os Ticuna sempre habitaram a terra firme, ocupando o alto dos igarapés que deságuam no rio Solimões; no entanto, com o passar do tempo, foram se deslocando cada vez mais em direção ao rio Solimões. Esse processo foi gradativo ao desaparecimento de seus rivais, os Omágua (kambeba), que por epidemias ou guerra entre portugueses e espanhóis pelo controle da terra, ocasionaram a fuga ou matança desse povo. Os Ticuna, fugindo das agressões dos Omágua, também faziam o mesmo com a chegada dos espanhóis, principalmente Francisco Orellana e suas expedições.

Os primeiros contatos com os brancos se deram no final do século XVII quando foram criados vários aldeamentos missionários às margens do rio Solimões, por padres jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo Padre Samuel Fritz. Esses aldeamentos originaram futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença, Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Essas missões foram destinadas principalmente aos Omágua que impressionavam os cronistas e viajantes por seu volume demográfico, potencial militar e econômico e dominavam as margens e as ilhas do Solimões. Registraram na época muitos outros povos (como os Miranha ou os Iça, Xumana, Passe, Júri, dentre outros, os quais já foram dados como extintos no início do século XIX pelos naturalistas viajantes), que foram aldeados junto com os Omaguas e os Ticuna, dando lugar a uma população ribeirinha mestiça (NIMUENDAJU, 1977). Dessa forma, sobre as ações das missões religiosas no século XVII até os dias atuais no Alto Solimões:

Desde o século XVII até os tempos atuais, o Alto Solimões contou com presença de missionários católicos e protestantes os quais desenvolveram uma ação evangelizadora na perspectiva de disseminar entre os índios os preceitos religiosos de cada missão religiosa. Em nome de Deus e da fé e dos princípios cristãos empreenderam um movimento religioso que contribuiu para mudar os seus modos de vida e da sua cultura, mas concomitantemente tem colaborado para a emancipação dos índios diante de outros segmentos sociais do Estado brasileiro (SILVA, 2016, p. 115).

Além dos jesuítas (1549 a 1759), que foram os primeiros a evangelizar essa região, outras missões¹⁴ desenvolveram e ainda desenvolvem ações religiosas e educacionais, que, de uma forma ou outra, colaboraram e ainda colaboram com a formação social dos amazônidas do Alto Solimões. São elas: Carmelitas (1627 até hoje), Capuchinhos (1909 até hoje), Irmãos Maristas (1972 a 1990) e Irmandade da Cruz (1972 até hoje). Na evangelização dos indígenas, as missões usaram a política de aldeamento para criar condições favoráveis para ter maior controle sobre os povos indígenas e sua mão de obra, visto que suas ações, além de religiosas, também tinham seus propósitos políticos e econômicos (SILVA, 2016).

De acordo Soares¹⁵ (2008), os espanhóis e portugueses disputavam a hegemonia do Alto Solimões desde a instalação da missão jesuíta espanhola até a consolidação da posse dessa região por Portugal, no século XVIII, quando construíram uma fortaleza em Tabatinga. Nesse processo, os temidos Omágua (conhecidos também como Cambeba) quase foram exterminados seja por doença ou por participação na disputa entre esses dois estados coloniais. Com o tempo, os europeus não conseguiram ou não quiseram povoar essa região antes habitada pelos Omágua e os Ticuna passam a ocupar esse espaço, descendo dos altos igarapés onde se esquivaram do contato mais intenso.

Por outro lado, segundo Bonifácio (2019), mesmo que o povo Ticuna pudesse se movimentar para as margens do rio Solimões, após a dizimação do povo Omágua, não houve esse grande deslocamento dos Ticuna dos altos dos igarapés para do rio Solimões. O que ocorreu foi a ampliação do seu território de referência, visto que muitos deles permaneceram nas áreas de terra firme do interior e outros se locomoveram para as regiões de várzea do grande rio.

As pesquisas de João Pacheco de Oliveira Filho (1988) demonstram que o contato do povo Ticuna com os brancos se intensifica nas últimas décadas do século XIX quando se inicia no Alto Solimões o período de extração da borracha. Essa região não possuía seringais tão produtivos como os de outras partes do Amazonas ou do Acre, mas não ficou fora da corrida pelo “ouro branco”, como era conhecida a borracha. A produção de borracha no Alto Solimões tinha importância secundária no mercado amazônico. Não havendo condições de importar

¹⁴ Algumas dessas missões serão discutidas com mais profundidade mais a frente, como o movimento messiânico da Irmandade da Santa Cruz.

¹⁵ Soares (2008). Conforme informações retiradas do site Povos Indígenas no Brasil. Ticuna. Disponível na página: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em: 02 jun. 2022.

muita mão-de-obra nordestina, a empresa seringalista no Alto Solimões era mantida com o trabalho indígena e poucos trabalhadores não-indígenas.

Nesse contexto, ainda segundo Oliveira Filho (1988), por meio do sistema de barracão, o “patrão” tinha exclusividade no comércio com os índios, pois seu armazém era o intermediário comercial obrigatório, no qual os Ticuna não se encontravam em condição de “seringueiros”, mas eram “fregueses”, ou seja, clientes fiéis do barracão onde trocavam os seus produtos por mercadoria, consistindo no “modelo caboclo de seringal”. Passando a dever obediência aos patrões recém-chegados, que tinha títulos de propriedade das terras incidentes sobre as terras dos Ticuna, eles se instalaram na boca dos principais igarapés e controlavam os moradores dali.

No Alto Solimões, o chamado “regime de barracão” fundamentou-se no uso de mão de obra indígena, especificamente Tikuna, que passava a depender dos “patrões” (proprietários do seringal) no que se refere à obtenção de produtos de primeira necessidade, em troca dos quais o indígena era obrigado a trabalhar na extração do látex ou, no mínimo, permutar seus produtos agrícolas no “barracão” do patrão, cotados a preços muito menores do que realmente tinham no mercado regional. Desta forma, gera-se um sistema de dependência obrigatória conhecido na Colômbia com o nome de “enduede”, e no Brasil como “sistema de aviamento”, estratégia que perpetuava a dependência econômica dos indígenas (LOPÉZ GARCÉS, 2014, p. 87).

Para exercer esse controle, nomeavam um tuxaua que exercia a liderança entre os índios. Essa liderança nem sempre era baseada em relações tradicionais, mas na obediência aos patrões seringalistas. O papel do tuxaua foi criado como instrumento de reforço e dominação dos indígenas a favor da empresa seringalista e substituiu o antigo papel do chefe militar *to'ü*, mas dessa vez nomeado pelo “patrão” e visando seus interesses:

Com a dissolução das malocas clônicas e o fim das guerras entre as *nações*, o papel do chefe militar, o *to'ü*, perdeu toda significação e não foi mais preenchido. Os *patrões* criaram um novo papel político, o de *tuxaua* ou *tuxawa*, cuja definição nada tinha a ver com os limites da tradição tribal, pretendendo se constituir em um instrumento de reforço e favorecimento da dominação sobre os índios (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 125).

O tuxaua era visto como um representante, agente, tradutor ou capataz do patrão que atuava usualmente em um rio ou igarapé para exercer o controle sobre os indígenas. “Os índios foram submetidos ao regime do barracão e/ou aviamento caracterizado como um tipo de mão-de-obra escrava ou barata e afetou fortemente os índios ocorrendo migrações, desorganização social e violência praticada pelos chamados patrões” (SILVA, 2016, p. 116). O período da borracha é lembrado pelo povo Ticuna como uma época de intensa exploração do trabalho

seringueiro, fazendo com que, aos poucos, fossem modificando seu modo de vida para se adaptar ao mercado da borracha:

As interferências dos seringalistas sobre os costumes, com a redefinição da ocupação do espaço, o tipo de moradia, a organização econômica, a constituição da família, os papéis de liderança, a realização de rituais e a proibição de pajés era sentida pelos índios de forma bastante diferenciada. [...] O que mais os patrões se preocupavam em fazer respeitar eram as leis básicas para existência do seringal como empresa econômica: a) garantindo a manutenção do monopólio comercial face a todos os seus fregueses; b) evitando que os índios acumulassem em sua *conta* um saldo para com o *barracão*; c) forçando dos índios a desenvolver um ritmo julgado adequado as atividades que pudessem dar lucro ao *barracão*. Nesse aspecto os patrões jamais relaxavam sua vigilância ou faziam concessões – e foi exatamente por aí que criaram o mito do poder do seringalista, através de uma tradição de violência que, presente na memória dos índios, era por si só um fator de persuasão e intimidação (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 130-131).

A empresa seringalista interferiu em vários aspectos da vida do povo Ticuna, sendo que os indígenas que moravam próximo ao barracão sofriam um controle mais direto por parte dos seringalistas. Essa interferência ocasionou, entre outros, a desestruturação do tipo de moradia, ou seja, o desaparecimento de sua habitação tradicional, a maloca, onde viviam juntos os membros de um mesmo clã. Soares (2008) afirma que isso ocorreu diante da atuação dos patrões da borracha que forçavam a fragmentação das malocas para atender aos seus objetivos, pois os indígenas, se dispersos ao longo dos igarapés, atendiam melhor aos interesses da exploração da borracha, já que a baixa produtividade dos seringais do Alto Solimões era otimizada pela dispersão dos indígenas ao longo da floresta, onde se encontravam as estradas de seringa. Esse tipo de habitação ainda foi encontrado por Curt Nimuendaju na sua primeira viagem ao Alto Solimões, mas já estava em vias de desaparecer.

De acordo com Bonifácio (2019), a implantação da atividade extrativista nos seringais afetou profundamente a vida do povo Ticuna, que teve que se sujeitar aos interesses comerciais dos patrões que usavam mão de ferro para ver seus interesses atendidos. Os Ticuna foram extremamente pressionados e tiveram que se reorganizar, tendo que substituir o modo de produção tradicional por novas formas vinculadas ao mercado da borracha, o que ocasionou dependência e submissão aos patrões. Quando as ordens destes não eram atendidas, eram impostas penalidades geralmente violentas.

[...] Diversos tipos de castigos corporais eram aplicados: uso de palmatória; surras com chicote de tripa de boi e depois salgar as suas feridas; colocar o índio recalcitrante no tronco; prendê-lo em um cubículo escuro, etc. As ameaças de morte, prisão em São Paulo de Olivença, expulsão da propriedade, confisco ou destruição dos bens do acusado, extensão aos seus familiares dos castigos previstos – todas essas eram técnicas comuns para promover a obediência dos índios. Em casos considerados pelos patrões como mais leves, o castigo consistia em submeter o acusado ao opróbrio

público, raspando-lhe a cabeça e cobrindo-a de piche; fazendo-o desfilar algemado por diversos lugares; deixando-o acorrentado ou no pelourinho nas proximidades do barracão para ser visto por todos os fregueses (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 131).

Para além dos diversos tipos do castigo, o período da borracha no Alto Solimões representou para o povo Ticuna uma época de dificuldades, advinda da intensa exploração do trabalho seringueiro, sendo explorados e oprimidos em seu próprio território, fato que interferiu no seu modo de vida, nas regras de matrimônio, na realização dos rituais e na transmissão de valores culturais e religiosos. De acordo com Oro (1989), com a crise da borracha em 1912, os Ticuna não se livraram completamente do barracão, mesmo que a situação em alguns locais tenha melhorado um pouco:

Ocorre que os patrões da região passaram a ocupá-los com mão-de-obra em setores econômicos até então menos explorados como a extração da madeira, a agricultura, a produção de farinha de mandioca, a caça de animais possuidores de pele de interesse comercial e a pesca. Consequentemente, o sistema servil se manteve e os Tikuna continuaram impossibilitados de administrar seu próprio destino (ORO, 1989, p. 35).

Durante o regime de barracão, as regras dos patrões tinham força de lei e sua transgressão era duramente punida. Conforme Nimuendaju (1977), já nos anos 1910, uma nova agência de contato se faz presente no Alto Solimões: os capuchinhos, vindos da província da Úmbria, na Itália, instalam a Prefeitura Apostólica do Alto Solimões. Em época de domínio dos seringalistas, a presença do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) era apenas formal, ou seja, restrita a relatórios de um delegado dessa repartição a partir de 1917. Apenas em 1942 é criado um posto deste órgão da administração federal na região.

De acordo com Oliveira Filho (1988), para a dominação do órgão tutor, era necessária a centralização do poder entre os Ticuna e, para isso, os funcionários do SPI trabalharam para criar uma liderança única dentro da aldeia, que era inexistente. Mesmo havendo algumas lideranças reconhecidas (os *toeru*), que tinham alguma autoridade dentro de grupos limitados de parentes e vizinhos, para resolução de pequenos problemas, não satisfaziam os interesses da administração regional do órgão tutor. A solução encontrada foi a indicação de um capitão pelo chefe do posto.

Ainda segundo Oliveira Filho (1988), em 1960, a Amazônia e sua faixa de fronteira vai se transformando em área de segurança nacional para o exército brasileiro; é quando surge uma nova situação histórica. A antiga guarnição militar de Tabatinga se transforma no Comando de Fronteira do Solimões (CFSOL), crescendo em importância e tamanho e tendo mais autoridade para intervir no local. Dessa maneira, a relação entre patrões e indígenas é

significativamente alterada, pois os patrões já não têm a possibilidade de coerção por castigos físicos, coibidos pelo exército, e acabam descobrindo outros modos de fazer valer seu controle sobre os indígenas.

Por outro lado, Soares (2008) afirma que a atuação da Igreja Católica por meio da província apostólica do Alto Solimões, que foi inaugurada pelos capuchinhos em 1910, gerou uma infraestrutura mínima de saúde e educação, haja vista que Belém do Solimões é hoje uma das maiores aldeias Ticuna. Ainda durante 1960, chegaram ao Alto Solimões missionários batistas americanos. Objetivando catequizar os indígenas, utilizaram como estratégia de mobilização da população indígena da região a compra de terra que estavam em poder dos “patrões” para aqueles que quisessem viver juntos, de acordo como os ensinamentos da religião cristã. Assim, surgiram outros aglomerados que constituem hoje algumas aldeias Ticuna de maior expressão populacional, como Campo Alegre e Betânia.

Conforme Nimuendaju (1977), o número dos que passaram a viver em aldeia só vai sofrer alterações significativas com o aparecimento do movimento messiânico da Irmandade da Santa Cruz. Com apoio dos antigos “patrões”, no início da década de 1970, as ideias de um homem chamado José Francisco da Cruz, segundo os próprios Ticuna, vingaram em pouco tempo e o movimento religioso por ele fundado converteu índios e não-índios por todo o Alto Solimões. Oro (1989) ressalta que a Irmandade da Santa Cruz (ISC), no Alto Solimões, atraiu os Ticuna e os brancos que tinham em comum um passado de exploração ligado ao seringal e à estrutura de barracões e uma situação socioeconômica desfavorável. E a religião foi um meio privilegiado para resolver seus problemas:

A Irmandade da Santa Cruz é, acima de tudo, um movimento religioso. Mas as ações religiosas que ela motiva atingem todo o social, favorecendo um certo desenvolvimento e abrindo novos horizontes para os que nela se filiaram. Concorreu, para tanto, a representação que o fundador e os seguidores possuem da religião. Não sendo voltada unicamente para o além, ela sustenta e atravessa o social. Ademais, no caso em estudo, os índios e os brancos se apoiam na Irmandade, em seus símbolos e valores, para reafirmar a sua diferença no contexto regional e para reforçar as suas reivindicações sociais e políticas, que se assemelham em parte. (ORO, 1989, p. 192-193).

Como corrobora Oliveira Filho (1988), o Irmão José (brasileiro), se dizendo dotado de “visão celestial divina”, começou a colocar cruzeiros nos aldeamentos, prometendo que salvaria todos os que ali se reunissem e cumprissem os mandamentos da cruzada apostólica. Assim, os “antigos patrões” conseguiram contornar a crise de autoridade quando criaram uma nova legitimidade moral/religiosa para o controle que exerciam. Os funcionários da Funai (que nessa época já substituíra o antigo SPI) perceberam que o movimento messiânico da Santa Cruz tinha

utilidade como um catalizador de seu projeto de integração do indígena e passaram a apoiar as lideranças ligadas ao movimento, ao mesmo tempo em que incentivaram o faccionalismo religioso existente até hoje em aldeias como Umariacú e Belém do Solimões.

Ao longo do tempo, o povo *Magüta* desenvolveu estratégias como a exo-invisibilização¹⁶; a apatia diante das atitudes autoritárias dos vários agentes colonizadores; o deslocamento em massa para outros contextos nacionais, objetivando escapar de condições difíceis em determinados momentos históricos como o “regime de barracão” (LÓPEZ GARCÉS, 2014). Mesmo diante de tantas adversidades, o povo Ticuna conseguiu sobreviver e reclama seu lugar no mundo:

Ainda que as investidas dos colonizados, missionários e colonos na vida dos índios da Amazônia tenha deixado um legado de eliminação de vários povos e da construção da subalternidade e de desigualdades sociais, colocando o índio numa situação inferior aos demais povos da Amazônia, muitos grupos conseguiram sobreviver, e, hoje reclamam junto ao estado brasileiro e a sociedade o seu lugar no mundo (SILVA, 2016, p. 117).

Nesse sentido, no final de 1981, as principais lideranças Ticuna convocaram uma reunião na aldeia de Campo Alegre onde discutiram a proposta de demarcação de suas terras, encaminhada à Funai. Também escolheram, nessa reunião, a comissão para ir até Brasília apresentar a referida proposta ao presidente. Como resultado da mobilização dos Ticuna, em 1982, a Funai enviou um grupo de trabalho com a finalidade de identificar as áreas Ticuna nos municípios de Fonte Boa, Japurá, Maraã, Jutai, Juruá, Santo Antônio do Içá e São Paulo de Olivença (SOARES, 2008).

Apesar de ter enfrentado muitos desafios, que vão desde disputas entre os clãs, rivalidade com o povo Omágua, chegada dos espanhóis, contato com o branco, período da borracha, movimentos religiosos, reconhecimento de suas terras, dentre outros, o povo Ticuna desenvolveu e desenvolve formas de resistência e de luta para preservação de sua língua, de seu território, de sua cultura e de sua identidade no processo de contato linguístico-cultural com a sociedade envolvente. Dito isso, o objetivo dessa subseção não foi esgotar a história do povo Ticuna, tendo em vista sua complexidade, mas situar o leitor em linhas gerais no universo Ticuna. Em seguida, vamos conhecer alguns dos aspectos socioculturais do povo Magüta.

¹⁶ Conforme López Garcés (2014), a exo-invisibilização era uma estratégia de resistência que usava como tática o autoisolamento, a retirada em massa para o interior da floresta.

1.3 Aspectos Socioculturais

A organização clânica do povo Ticuna é patrilinear e organizada por metades exogâmicas, isto é, os grupos ou clãs¹⁷ são divididos em duas metades, não nomeadas, identificadas com os elementos da natureza: “Conforme o mito explica, esses grupos ou clãs estão divididos em duas metades, sendo uma identificada com nome de pássaros, e outra com nome de outros animais e de plantas. Essa divisão é a base da organização social Tikuna” (SOARES, 2014, p.19). Vejamos como os professores indígenas Ticuna fazem o relato coletivo do mito que trata da organização clânica em “As árvores e as nações” n’*O Livro das árvores*:

Cada um de nós Ticuna pertence a uma nação, *naciüã*, que em português também pode se chamar clã. Alguns animais e algumas árvores dão nome a essas nações. Assim as pessoas sabem com quem devem e com quem não devem se casar. As pessoas que pertencem às nações de avai, jenipapo, saúva, buriti ou onça só podem casar com pessoas que tenham nação “de penas”, *âtchiü*, como maguari, mutum, arara, japó ou galinha. Os filhos herdam a nação do pai. Desde o princípio foi assim. A história conta que antigamente o povo de *Yo’i* estava todo misturado. Ninguém tinha nome e ninguém podia se casar. Então *Yo’i* preparou um caldo de jacarerana e deu um pouco para cada pessoa. Provando do caldo, a pessoa descobria a sua nação. Depois disso, as pessoas começaram a se casar. A nação de onça-pintada também pode se chamar *tchi’wa*, seringarana. A nação de onça-vermelha, *nge’ma*, está relacionada com uma árvore do mesmo nome (GRUBER, 1999, p. 20-21).

Como se pode observar, o povo Ticuna retirou do mito a base para sua organização social e as regras para o casamento, pois, segundo o mito, antes do caldo preparado por *Yo’i*, os Ticuna não tinham nome e nem podiam se casar. Somente depois de provar o caldo é que cada um descobria a que nação pertencia. Só então começaram a se casar. Oliveira Filho (1988) evidencia a forma como o mito reflete sobre a definição das unidades sociais básicas do universo Ticuna: as nações surgem a partir de uma brincadeira de *Yo’i*, na qual cada pessoa tentava adivinhar do que o caldo era feito quando provavam, no entanto, ninguém acertou a resposta, que era jacarerana:

As narrativas dão uma explicação da origem dos diferentes clãs ou “nazões”, nos quais se divide a sociedade Tikuna. O pensamento mítico é a forma cotidiana de se impor as normas definidas pelo grupo, visando à manutenção da ordem social, cujo fundamento é a proibição das relações incestuosas entre os seus membros. [...] O mito atua como um código que institucionaliza a sociedade Tikuna, na medida em que regulamenta os princípios básicos da sua estrutura social e determina as normas básicas para o seu funcionamento, através da institucionalização da exogamia clânica. A sociedade Tikuna encontra a sua razão de ser nestes princípios transmitidos e reafirmados na memória coletiva. E sempre que os narradores recriam o discurso

¹⁷ Segundo Soares (2014), na língua Portuguesa, os Ticuna se referem a esses grupos como NAÇÕES, dada a sua concepção e importância no sistema social tribal. E na língua Ticuna são chamados de KIÁ (NIMUENDAJU, 1929), ou KI’A (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

mítico, eles passam a se constituir em elementos fundamentais da sua identidade como povo (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 158).

Com base no mito, os princípios básicos da estrutura social Ticuna são definidos. Nesse contexto, partindo de relato de informantes, Oliveira Filho (1988) classifica as nações em dois grupos: as nações com penas (arara, mutum, manguari etc.) e as sem-penas (onça, buriti, saúva etc.). Por ser heterogênea, essas metades que englobam pássaros de um lado e de outro elementos da natureza e animais terrestres têm por explicação o fato de os Ticuna acreditarem que as árvores possuem espíritos que a noite vagueiam na floresta como animais. É por isso que há nações com nomes de animais que pertencem à metade que recebe nome de vegetais.

Na organização dos clãs, é possível identificar o pertencimento social de cada pessoa, pois cada indivíduo está ligado simultaneamente a várias unidades sociais, a uma metade exogâmica, um clã e um subclã, conforme podemos ver no quadro¹⁸ abaixo:

Quadro 1 - Metades exogâmicas

Metade plantas		Metade aves	
Clãs	Subclãs	Clãs	Subclãs
Auaí	<i>ʼa-ru:</i> (auaí grande) <i>ʼaits ʼanari:</i> (jenipapo do igapó)	Arara	<i>ño ʼi</i> (vermelha) <i>vo ʼo</i> (maracanã grande)
Saúva	<i>ʼvaira</i> (açai) <i>ʼnai (n) yëë</i> (saúva)	Japu	<i>ba ʼri</i> (japu) <i>kau:re</i> (japihim)
Onça	<i>ʼketure</i> (maracajá)	Tucano	<i>ʼtau:</i> (tucano)

Fonte: SILVA, 2016, p. 182.

Dada a importância do pertencimento a um clã, de acordo Soares (2014), o Ticuna, para ser reconhecido com Ticuna, tem que pertencer a um clã. Essa é a condição primeira, sem a qual ele não teria lugar na comunidade indígena. A sociedade Ticuna se fundamenta no reconhecimento da linha paterna, ou seja, os filhos pertencem ao clã do pai:

Os clãs ou nações têm grande importância na atribuição da identificação étnica aos seus componentes, indispensável a sua perfeita integração na ordem tribal. Esse sistema de clãs, além de fornecer um método de identificação interétnica ou intertribal, permite também a identificação intratribal. Ou seja, há um código por meio do qual é possível reconhecer um parente ou um simples patrício pela enunciação do próprio nome do indivíduo (SOARES, 2014, p. 20).

¹⁸ O referido quadro apresenta sinteticamente os nomes de alguns clãs e subclãs Ticuna referentes às metades exogâmicas.

Oliveira Filho (1988) ressalta que, conforme o mito, não há hierarquia entre os clãs e nem entre as metades, tendo como função regulamentar o casamento, que proíbe matrimônio não apenas dentro do mesmo clã, mas dentro da mesma metade a que esse clã pertence. O pertencimento a uma nação se restringe ao casamento, não havendo implicações para o relacionamento social. A cooperação em atividades agrícolas, a proximidade de moradia e as alianças políticas devem objetivar potencialidades e obrigações de parentesco. Com relação aos rituais tradicionais, o vínculo ao clã possui significação afetiva. No Ritual da Puberdade¹⁹, Festa da Moça Nova ou *Worecü*, os participantes usam pinturas faciais, feitas com jenipapo, respectivas a seus clãs – cada nação ou clã tem pintura própria – e alguns papéis no ritual só podem ser feitos por pessoa da nação ou metade idêntica/oposta à da moça nova.

De acordo com Soares (2014, p. 21), “A nação é a identidade do Tikuna. Um Tikuna refere-se a um outro Tikuna, pela nação, dizendo por exemplo que ele é da nação Onça, ou da nação seringarana. Essa é a forma de identificação”. Um Ticuna pode ser identificado como membro de um determinado clã pela simples enunciação de seu nome. A importância do pertencimento ao clã no passado era diferente quando cada nação ficava agrupada em uma maloca, com o controle de determinado território, configurando-se uma unidade política e soberana. A unidade da tribo se vinculava às trocas matrimoniais e comunicação, no que diz respeito ao uso de uma mesma língua, e partilhavam de uma mesma tradição cultural. No entanto, fora isso, o relacionamento entre as nações era distante e as vezes hostil (OLIVEIRA FILHO, 1988).

Sendo a descendência do clã herdada do pai, filhos de mães Ticuna e pais não-Ticuna não eram considerados Ticuna, segundo a estrutura clânica. No entanto, Oliveira (1972) levanta a hipótese de que os sistemas sociais indígenas estruturados sobre grupos de descendências tendem a reajustar seus mecanismos para incorporar seus descendentes espúrios. Tendo apontado como exemplo um rearranjo que teve notícia em que um indígena relatou que por ser filho de um civilizado com mãe Ticuna, adotou o clã materno e o passou aos filhos. Na atualidade, estes rearranjos são mais comuns:

Nas relações interétnicas contemporâneas dos Tikuna são frequentes as alianças com membros de outros povos indígenas vizinhos, como os Yagua e Kokama, bem como com os “brancos”, “civilizados” ou “racionais”, que os Tikuna identificam como o termo Korí. [...] A estratégia para normatizar este tipo de relações interétnicas consiste em atribuir aos novos integrantes da sociedade Tikuna uma “nazon”, ato que ratifica a aceitação de novos membros por parte do grupo (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 161).

¹⁹ Será tratado com mais profundidade na subseção seguinte.

Isso mostra a importância que os Ticuna atribuem à pertença clânica com o objetivo de “ticunizar” os filhos de pais não-indígenas e atenuar o risco de exclusão da vida social, tendo em vista que em muitos desses casos trata-se de filhos de mães solteiras Ticuna. Existem também casos de atribuição de epônimo a famílias de outros povos indígenas que são aceitos na comunidade, os quais devem cumprir deveres e acatar as normas para serem aceitos e reconhecidos (LÓPEZ GARCÉS, 2014).

Por outro lado, de acordo com Souza (2009), em relação aos idiomas amazônicos, a maioria das famílias linguísticas estão distribuídas de formas descontínuas na região, mais que em outros lugares do planeta, e apresentam características de acordo como o tipo de território em que é falado, conforme os métodos de produção de alimentos e cultura material.

Desse modo, a língua usada pela nação Magüta é o Ticuna ou Tikuna, uma língua classificada como isolada, que, conforme Soares (2008), é falada por mais de 30.000 pessoas na região amazônica: no Brasil, no Peru e na Colômbia. No Brasil, o número de comunidades é superior ao número de aldeias (aproximadamente 100) contidas em diversas áreas localizadas em vários municípios do Amazonas e grande parte das aldeias se encontra ao longo do rio Solimões.

O Ticuna é uma língua tonal, cuja distinção entre duas palavras pode residir no tom, pois caracterizam as palavras por sílabas de tom mais alto e de tom mais baixo, como também apresenta complexidades em sua fonologia e sintaxe²⁰ (SOARES, 2008).

No Brasil, muitos indígenas Ticuna são bilíngues: utilizam a língua Ticuna como língua materna e também a língua portuguesa, falada, principalmente, para se comunicar no contato com a sociedade envolvente. Grande parte dos indígenas Ticuna também domina o espanhol por morarem nessa região de tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia. A língua só existe se houver uma comunidade de falantes:

A norma entre os povos da Amazônia é o multilinguismo, em que um indivíduo é capaz de falar quatro a cinco idiomas. O problema é que muitos desses idiomas estão em processo de desaparecimento. [...] Uma língua não é uma entidade autossustentada; ela só existe onde há uma comunidade de pessoas que a falam e a transmitem às novas gerações. E estas comunidades humanas só podem existir onde possam ganhar a própria vida. Quando essas comunidades perdem seus territórios e formas de viver, seus idiomas começam a morrer. Quando a língua perde seus falantes, morre (SOUZA, 2009, p. 43).

²⁰ As linguistas Marília Lopes da Costa Facó Soares e María Emília Montes Rodríguez realizam importantes pesquisas sobre a língua Ticuna, respectivamente, no Brasil e na Colômbia.

Apesar do processo de colonização que dizimou muitos povos e com eles suas línguas, o povo Ticuna conseguiu resguardar sua língua materna diante da imposição da língua portuguesa: “Não se pode olvidar que a língua está associada à cultura, à identidade e às experiências vivenciadas por determinado grupo social. Os Tikuna estão na lista dos povos que conseguiram manter viva as suas tradições linguísticas” (SILVA, 2016, p. 180). A língua Ticuna faz parte da identidade étnica do povo Ticuna, sendo intensamente falada por crianças, jovens e adultos no dia a dia nos diversos ambientes da comunidade indígena como em casa, escola, igreja, festividades, meios de comunicação etc.: é falada em aldeias próximas às cidades, nos municípios circunvizinhos e até na capital do estado.

Dito isso, Soares (2008) ressalta que, nas aldeias do lado brasileiro, o uso intensivo da língua Ticuna não é ameaçado pela proximidade das cidades, quando é o caso, ou mesmo pela convivência com falantes de outras línguas dentro da própria área Ticuna. Dentro das aldeias, os falantes minoritários acabam se submetendo à realidade Ticuna. Por isso, não representam uma ameaça do ponto de vista linguístico como o caso dos indígenas Kaixana (ou Caixana), os Kokama (Cocama) e Kanamari, os quais compartilham, em algumas áreas, o território com os Ticuna. Sobre essas etnias, os Kanamari, de presença bastante reduzida em relação aos outros dois povos, continuam falando sua língua materna, mas ela não se sobrepõe à realidade linguística Ticuna dentro da própria aldeia Ticuna; os Kaixana falam somente o português e os Kokama, que vivem no Brasil, não têm mais o Kokama como sua língua materna – papel já desempenhado pelo português –, mas eles vêm lutando para readquirir de algum modo a sua língua originária.

Soares (2008) ainda afirma que, nas cidades onde se encontram as aldeias Ticuna, é comum se verificar a língua Ticuna sempre que seus falantes transitam por essas cidades²¹ e se dirigem a outros Ticuna. Com relação àqueles Ticuna que residem na cidade, o caso mais frequente é a valorização da língua Ticuna pelos pais no uso com seus filhos e, em casos raros, cedem lugar ao português. Já em relação aos indígenas Ticuna que se deslocam para a capital do estado, vivem mais dramaticamente a imposição da língua dominante, a língua portuguesa, embora, para manterem vivas sua língua e sua cultura, se reúnem por meio de projetos.

As atividades produtivas praticadas pelos Ticuna são, principalmente, a agricultura, a pesca, a caça, a criação de animais e a coleta de frutas. Segundo Oliveira Filho (1988), os Ticuna

²¹ A língua Ticuna é falada em diversos espaços dentro das cidades próximas às aldeias, nas ruas, nos mercados, nas escolas, inclusive, nas universidades. Há muitos indígenas Ticuna que fazem curso nas universidades, na UFAM (em Benjamin Constant) e na UEA (em Tabatinga) e é cada vez mais comum observar o uso da língua Ticuna para se comunicar com seus pares dentro da Universidade.

cultivavam espécies nativas como a macaxeira, o cará, uma espécie de cana-de-açúcar e outros. Tinham uma alimentação baseada na carne de caça e a pesca era pouco praticada, consistindo em cercados e envenenamento dos peixes com timbó. Com a ocupação da várzea do Solimões, hoje, a pesca é muito importante para seu povo.

Entre os Ticuna, algumas atividades fazem parte dos ofícios masculinos, como caça e pesca, assim como a fabricação do arco e flecha para caçar e pescar e do arpão para pescar. Os trabalhos domésticos, ou que envolvam um tipo de atividade com tendência para a arte utilitária, cabe às mulheres, assim como prescreve o mito:

[...] Depois de uma semana, os joelhos cresceram. Começaram a ficar transparentes e parecia que havia algo lá dentro. Ele olhou e num dos joelhos viu duas pessoas. No outro, viu outras duas pessoas. No dia seguinte, Ngutapa já podia enxergar num joelho um rapaz fazendo sua zarabatana e uma moça tecendo um bure (cesto). E no outro, a mesma coisa. Depois disso, passou mais um dia e os joelhos se abriram. Ngutapá olhou e de seus joelhos saíram dois homens com suas zarabatanas e duas mulheres com seus cestos [...] (RAPOZO; OLIVEIRA FILHO; CLEMENTE PUCÜRACŪ, 2021, p. 100).

Do mito, o povo Ticuna retirou todo o conhecimento necessário à sua sobrevivência, seja do mundo material, espiritual ou metafísico. Segundo Eliade (2018, p. 85), “[...] o trabalho agrícola é um ritual revelado pelos deuses ou Heróis civilizadores. É por isso que constitui um ato *real e significativo*”. Desse modo, o cultivo da mandioca para o povo Ticuna recebe amparo no mito. Como corrobora Soares (2014, p. 137, grifo do autor), “mas, Yoí não só forneceu o alimento básico para o seu povo, dando-lhe também a tecnologia para cultivá-lo, na época da colheita retirá-lo, e a fabricar todos os instrumentos para transportá-lo e ‘fazer’ a farinha, os *beijus*, o *tucupi*, a *tapioca* e o *pajuaru* [...]”. Ou seja, o cultivo da mandioca e toda a sua tecnologia foi fornecida por *Yo’i*, seu pai.

Cada família Ticuna possui uma roça na qual trabalham, geralmente, o pai, a mãe e os filhos mais velhos que ainda não são casados. Se mais de uma família vive em uma mesma casa, costumam ter sua roça separada. Além da mão-de-obra familiar, os Ticuna podem contar com a ajuda de parentes e amigos em forma de ajuri, os quais se estruturam sobre os grupos vicinais e são realizados com frequência nas aldeias. No ajuri, o dono da roça é o responsável pela comida e bebida dos convidados, realizado em qualquer etapa da produção, de acordo com a necessidade do dono da roça. Tem ajuri para a derrubada, a colheita, o da palha (no qual os convidados levam e trançam a palha para a cobertura do dono da casa), etc. No ajuri, é feito em uma manhã de trabalho, por parentes e vizinhos, o que demoraria vários dias (SOARES, 2008).

As técnicas usadas pelos indígenas Ticuna são comuns às utilizadas no Vale Amazônico,

incluindo derrubada, queima e coivara. As roças de terra firme se localizam no centro e as de várzea são cultivadas geralmente nas ilhas e florestas alagáveis do Solimões. Eles plantam macaxeira, mandioca, banana, abacaxi, cana, cará, milho, melancia etc. Alguns desses produtos têm seus excedentes comercializados. Outras frutas, como pupunha, mapati, açaí, abiu e cupuaçu, dificilmente são plantadas, sendo encontradas nas capoeiras, antigas roças. Já a pesca é uma atividade ligada aos homens, que costumam pescar de caniço e flecha, tarrafa e redes. A pesca praticada em conjunto é muito rara e os melhores locais para a pesca são os lagos à margem do rio Solimões. A caça é tradicionalmente ligada aos Ticuna, mas não é praticada por muitos. Antes, utilizavam zarabatanas com projéteis envenenados, mas hoje usam espingardas. As presas citadas são o macaco, a cutia, a queixada, o cacaititu, a anta, o mutum, entre outros animais. A criação de animais não é muito expressiva e a coleta de frutos é feita por todos da família (SOARES, 2008).

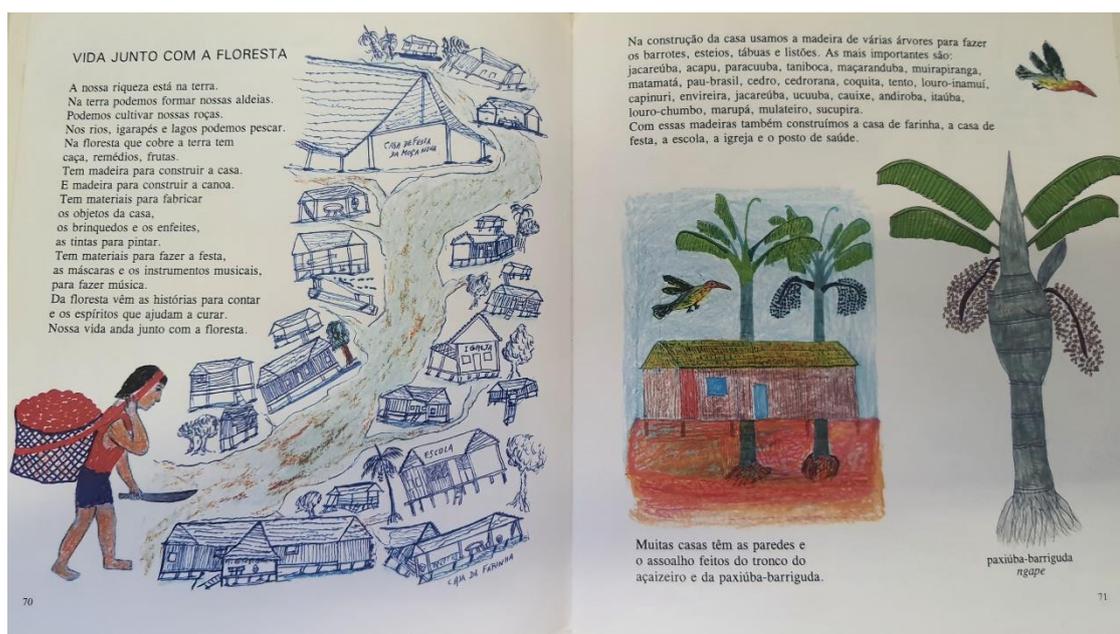
Na alimentação Ticuna, o peixe é um alimento essencial e é preparado de várias formas: cozido, assado (moqueado), pupeca (assado enrolado na folha de bananeira) e mujica ou massamoura (massa de banana amassada e apimentada com pedaços de peixe) etc. Segundo Soares (2014), o moqueado é herdado do mito e tem uma requintada tecnologia, pois ele substitui o sal e o refrigerador, sendo consumido por muito tempo. O vinho do açaí e a banana (assada, mingau e frita) também fazem parte da alimentação. Já a carne de caça, como anta e caititu, costuma ser cozida. Vejamos o que afirmam os professores Ticuna n' *O livro dos peixes*²² sobre a importância dos peixes para a sua alimentação e sua vida, como também a relação de sua sobrevivência com a defesa do território e locais de pesca do povo Ticuna:

Os peixes são a base da nossa alimentação. Preparamos o peixe de diversas maneiras: assado, cozido e ainda fazemos pupeca, mojica e outros. Quando acontecem as festas e comemorações, os peixes também são importantes, assim como os ajuris. O peixe é uma das principais riquezas que nós temos e precisamos conservar para o futuro, para nossos filhos e netos. Com a ajuda deste livro vamos pensar na importância dos peixes na nossa vida, na vida dos rios e igarapés, lagos e igapós, na vida dos tantos animais que habitam a floresta. Vimos que a sobrevivência dos peixes depende das árvores que dão frutos na beira da água, dos insetos, do lodo, do limo, dos capins, das tantas plantinhas aquáticas. Depende assim, da mata e das águas, com toda a sua fauna e flora. Depende da maneira de fazer a pesca. Depende da defesa da nossa terra e dos lagos de pesca (GRUBER, 2017, p.98).

²² *O livro dos peixes* fala da importância dos peixes para a cultura Ticuna e registra trechos da história sobre a origem do povo Ticuna e várias outras narrativas relacionadas aos peixes. É obra resultante do projeto desenvolvido a partir de 1998, sob organização geral da OGPTB. Consistiu em diversas oficinas realizadas durante o Curso de Formação de Professores Ticunas ou em períodos específicos, no Centro de Formação de Professores Ticunas -Torü Nguépatäü, aldeia de Filadélfia no município de Benjamin Constant-AM. As oficinas foram orientadas por Gruber e destinadas à elaboração de textos, desenhos e pinturas e ao registro de histórias da tradição, das quais participaram professores Ticunas, narradores de diferentes comunidades e eventualmente alguns jovens. Tanto o projeto como o livro foram coordenados por Jussara Gomes Gruber.

O peixe é uma das principais riquezas que devem ser conservadas para o futuro. Sua sobrevivência depende da conservação da fauna, da flora, das águas, da defesa da terra indígena, da integração do homem com a natureza. Vejamos o que relatam os professores indígenas Ticuna sobre seu modo de viver integrados à floresta no texto “Vida junto com a floresta”, extraído d’*O Livro das árvores*:

Imagem 3 - Vida junto com a floresta (A)



Fonte: GRUBER, 1999, p. 70-71.

Conforme os relatos acima, percebemos que o povo Ticuna valoriza sua vida junto à natureza, onde podem formar suas aldeias, cultivar suas roças e pescar nos rios, lagos e igarapés. Da floresta, eles podem extrair a caça, os remédios, as frutas e as madeiras (paracuuba, cedro, maçaranduba, marupá etc.) para fabricar as casas. Da madeira extraída da floresta, também são construídas a casa de farinha, a casa de festa, a escola, a igreja e o posto de saúde. Também é da natureza que retiram os materiais com que fabricam seus objetos de casas, os brinquedos das crianças, os enfeites e as tintas para pintar. Da mesma forma, eles retiram da floresta os materiais para fazerem as máscaras e os instrumentos musicais para a sua maior festa, a Festa da Moça Nova. Vem ainda da floresta as histórias que eles contam e os espíritos que ajudam a curar, ou seja, sua vida está integrada à floresta.

A imagem nos reporta ao dia a dia da comunidade indígena com casas, ruas, escola, casa de farinha, casa da Festa da Moça Nova e igreja em meio à natureza, ao mesmo tempo em que se vê uma pessoa com o terçado na mão (ferramenta usada na agricultura), carregando um cesto pesado com o sustento da roça, algo corriqueiro em uma comunidade indígena Ticuna como Filadélfia²³. Soares (2008) afirma que o terçado²⁴ é um dos principais instrumentos agrícolas utilizados pelos Ticuna, juntamente com a enxada e o forno de torrar farinha. Vejamos como o uso do terçado e do facão ganham significado a partir do mito Ticuna, em Tchaparane, “A árvore dos terçados”, nessa pequena história que se encontra n’*O Livro das árvores*:

Nos tempos antigos, as pessoas se reuniam uma vez por ano e andavam até a árvore chamada *tchaparane*, a árvore dos terçados e dos facões. Aí ficavam esperando que caíssem no chão. Quando eles caíam, as pessoas ouviam: “Terutchipetü cuyaru!” Assim surgiu o nome Cujaru, um lugar perto no rio Jacurapá onde essa árvore existia (GRUBER, 1999, p. 43).

Percebemos nesse mito que *Tchaparane* é uma árvore encantada, de onde os Ticuna esperavam cair os terçados e os facões. Da mesma forma, esse mito etiológico retrata a origem do nome Cujaru, um local que fica perto do rio Jacurapá onde essa árvore existia. Segundo Krüger (2011), sendo o mito um produto de determinada estrutura social, possui diferentes funções, das quais a mais clara é a etiologia, no entanto, a que o fundamenta melhor é a função ideológica, ou seja, a proposta de coesão da comunidade em que foi gerado, o que se observa na maioria das narrativas.

Dessa forma, além da função etiológica que percebemos no mito, observamos que terçado e facão estariam incorporados à narrativa como forma de justificar seu uso recente na agricultura pelos Ticuna. Como corrobora Soares (2014), *Yo’i* orientou seu povo e eles continuam a fazer seus roçados de forma antiga, apesar de já usarem facões, terçados de ferro e fornos comprados na cidade. A forma de usar o solo e sua preparação ainda obedece ao que foi estabelecido no mito. Nesse contexto, vamos recorrer ao conceito de hibridação cultural, postulado por Pontes:

Hibridação cultural é a expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam (PONTES, 2006, p. 01).

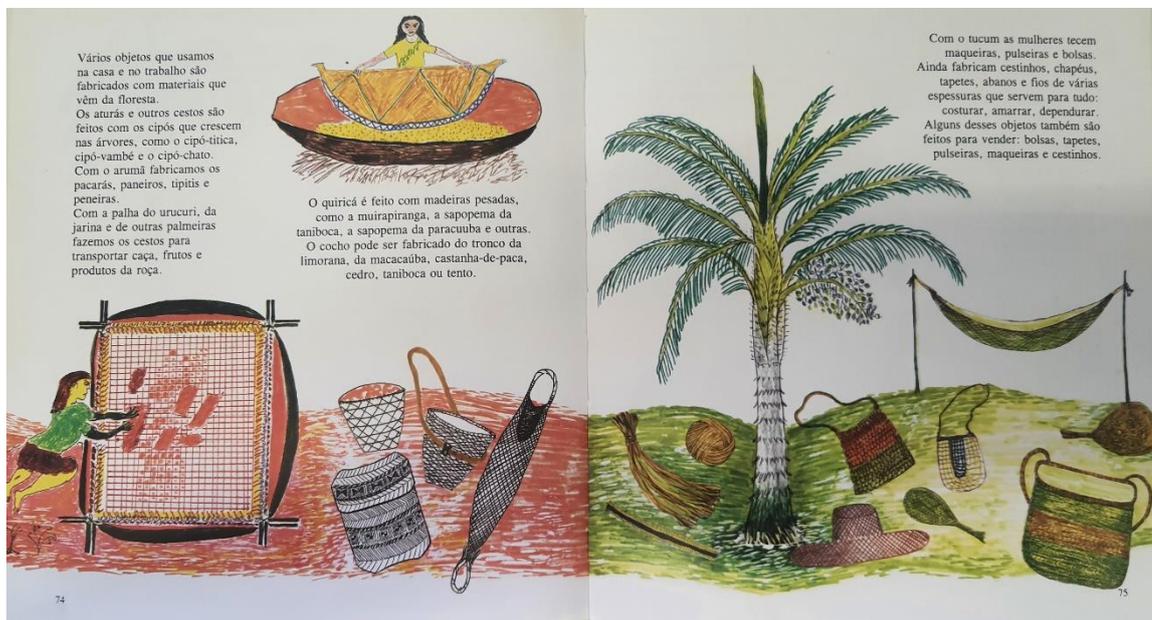
²³ Comunidade indígena localizada na terra de Santo Antônio no município de Benjamin Constant, com população expressiva, próxima à sede de Benjamin Constant.

²⁴ O terçado e outros instrumentos utilizados na agricultura são comprados por meio dos regatões ou em cidades vizinhas como Letícia (Amazonas – Colômbia). Alguns machados e fornos de farinha são doados pela FUNAI, Governo do estado, Prefeitura ou algumas ONGs. Também podem ser comprados em pequenos comércios na própria comunidade.

Dessa forma, a partir da hibridação cultural, ou seja, do contato com outra cultura, o povo Ticuna incorporou o uso do terçado e do facão à prática da agricultura, o que pode também justificar sua incorporação no mito que acabamos de ver.

Retornemos à imagem “Vida junto com a floresta”, a qual também retrata algumas das árvores (açazeiro e paxiúba-barriguda) que fornecem madeira para a construção das casas da sua comunidade. Ainda no mesmo tópico, os professores indígenas Ticuna falam sobre objetos que são usados diariamente em suas casas, no trabalho e alguns para vender. Ressaltam ainda quais as árvores que são utilizadas para a sua fabricação e relatam quem são os responsáveis por construir tais objetos, revelando uma incrível predisposição para a arte, como registrou Curt Nimuendaju. Vejamos a imagem abaixo:

Imagem 4 - Vida junto com a floresta (B)



Fonte: GRUBER, 1999, p. 74 -75.

De acordo com o texto, vários cipós retirados da floresta são usados na fabricação de diversos tipos de cestos, pacarás, paneiros, tipitis e peneiras, dentre os quais alguns servem para transportar as caças, os frutos e os produtos da roça. Com tucum, as mulheres tecem maqueiras, pulseiras, cestinhos, tapetes, chapéus, abanos e outros. A imagem também nos mostra em detalhes realistas os objetos fabricados, produção que também pode ser vendida.

Como suporte de decoração há, no âmbito do trançado, os cestos com tampa, as peneiras e os tipiti, cuja manufatura cabe às mulheres. Outro conjunto de motivos

encontra-se nas redes, tanto nos exemplares fabricados para venda como nos de uso doméstico. São motivos que resultam de uma técnica complexa que exige da tecelã grande conhecimento, experiência e atenção, adquiridos após um longo período de aprendizado (SOARES, 2008, s/p).

A tecelagem Ticuna está intimamente relacionada à mulher. A fabricação de fios é uma das primeiras tarefas das meninas e tem bastante destaque na Festa da Moça Nova. Ainda sobre os aspectos da vida do povo Ticuna junto à floresta, os professores Ticuna ressaltam como tingem o tucum usando os frutos, as folhas ou cascas de diversas plantas. Também relatam como, a partir da argila temperada, fabricam vários utensílios de cerâmica como painéis, içaçabas, potes para água, tigelas e pratos, e ainda como se dá a fabricação da canoa, do remo, do material de pesca (arco, arpão) e dos brinquedos para as crianças. Toda a matéria-prima para a confecção desses objetos é retirada da floresta, como as tintas e corantes utilizados pelos Ticuna:

Um aspecto que merece atenção é o acervo de tintas e corantes. Cerca de quinze espécies de plantas tintórias são empregadas no tingimento de fios para tecer bolsas e redes ou pintar as entrecasas, esculturas, cestos, peneiras, instrumentos musicais, remos, cuias e o próprio corpo. Há ainda os pigmentos de origem mineral, que servem para decorar a cerâmica e a “cabeça” de determinadas máscaras cerimoniais (SOARES, 2008, s/p).

A confecção de cerâmica também faz parte do universo Ticuna, sendo tarefa realizada preferencialmente pelas mulheres, mas alguns homens também a praticam. Os Ticuna também utilizam outro suporte que possibilita desenhar e colorir, o tururi, que é um tipo de painel feito de entrecasca de certas espécies de Ficus ou tururi, e surgiu recentemente por meio do reaproveitamento de técnicas e matérias-primas utilizadas para fazer máscaras. Os tururi são pintados para fins comerciais e os especialistas reconhecidos nessa arte são os homens. Eles também são os responsáveis pela confecção e uso de máscaras e se encarregam também de fazer grande parte dos objetos rituais, como os enfeites da Moça Nova, os instrumentos musicais, o recinto de reclusão e os bastões esculpidos (SOARES, 2008).

O costume de usar o tururi para fazer a pintura das máscaras encontra amparo na mitologia Ticuna. Vejamos a história sagrada, “Tüerüma”, a árvore do tururi, retirada d’*O Livro das árvores*:

No *Eware* existe uma árvore encantada que se chama *tüerüma*. Seus galhos crescem para a direita e para a esquerda. Quando as folhas da direita caem no chão, se transformam em onças. As folhas da esquerda se transformam em gaviões. O dono dessa árvore é a onça. Os velhos contam que antigamente não era preciso tirar tururi para fabricar as máscaras. Elas já saíam prontas do *tüerüma*. Qualquer tipo: *Yewae*,

O'ma, Mawii, To'ü e todas as outras. Quando alguém queria uma máscara para usar na festa, atiravam uma flechinha com a zarabatana bem no tronco da árvore. Depois fazia o seu pedido. Na mesma hora a máscara aparecia, já pintada por si mesma, com desenhos de todo tipo, bonitos e coloridos. O *tüeriüma* era uma árvore viva. Com ela os Ticuna aprenderam a fazer e a pintar máscara (GRUBER, 1999, p. 42).

Na história acima, percebemos que, segundo os Ticuna, *tüeriüma* é uma árvore encantada do *Eware*, que fica sob a proteção da onça e da qual as máscaras já saiam prontas para serem usadas na festa da Moça Nova. Bastava jogar uma flechinha com a zarabatana no meio do tronco da árvore e fazer o pedido, que a máscara já saía toda pintada com todos os tipos de desenhos. De acordo com Eliade (2016), os mitos narram não apenas a origem do mundo, dos homens, das plantas, dos animais, mas também as gestas dos Entes Sobrenaturais e seus poderes sagrados, e ao fazê-lo, torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas. Dessa forma, vemos que o mito acima que, além de apresentar a etiologia das onças e dos gaviões, foi com essa árvore sagrada que os Ticuna aprenderam a fazer e pintura das máscaras que são usadas na sua maior festa sagrada.

Além da pintura em outros suportes como o tururi, os Ticuna também praticam a pintura corporal. Já a pintura da face, segundo Soares (2008), é realizada pelas mulheres e pelos homens e é atualmente empregada apenas durante os rituais por todos os participantes, até as crianças. É uma pintura feita no primeiro dia da festa com jenipapo e tem a função social de identificar o clã ou nação de cada pessoa, sendo um ato obrigatório. A pintura corporal da Moça Nova e das crianças iniciadas segue normas estabelecidas.

Dessa forma, seja na tecelagem, na pintura, na escultura, nas cerâmicas, nas máscaras, nos instrumentos musicais, nos enfeites, dentre outros, a riqueza da produção artística dos Ticuna reflete sua resistência e identidade étnica. A seguir, vamos conhecer um pouco mais do rito mais importante desse povo que tem como suportes mais representativos da arte gráfica Ticuna as máscaras, os escudos, paredes externas do compartimento de reclusão da Moça Nova e o próprio corpo.

1.4 A Festa da Moça Nova

De acordo com Krüger (2011), os rituais de iniciação são característicos das sociedades indígenas, nos quais, conforme determinadas situações, o indivíduo é submetido a uma prova para se qualificar a um novo degrau da coletividade. A Festa da Moça Nova (*Vuórekê djê-ê*) é um ritual de iniciação ou da puberdade e corresponde aos denominados ritos de passagem, sendo a festa mais importante dos indígenas Ticuna:

Os “ritos de passagem” são uma exigência nas sociedades indígenas, visto que eles agem como ponto de equilíbrio num momento perigoso não só para o indivíduo como também para o grupo. Apesar de sua pouca duração, este período reduz-se, pode-se dizer, a três dias ou pouco mais, dependendo do tipo de rito, mas que são decisivos na vida do indivíduo na mesma medida em que o são na do grupo, no qual está inserido (SOARES, 2014, p. 77-78).

Na festa da puberdade, a moça fica reclusa num quartinho feito de palha na casa do pai, depois é levantado para ela uma espécie de curral de paxiúbas pintadas também na própria casa onde ela vai ficar invisível aos olhos das outras pessoas até o dia da festa, quando ela vai voltar ao convívio social como mulher feita. Os Ticuna conservam esse rito da mesma forma que insistem em cumprir as leis da exogamia e o uso de sua própria língua (NIMUENDAJU, 1977).

A Festa da Moça Nova acontece após a primeira menstruação da moça (*worecü*), no momento da passagem da menina à condição de mulher, sendo um momento crucial em que a moça deve ser ensinada para o seu bem e para o bem coletivo, pois, após a menarca, ela já pode gerar a vida e ocupar seu lugar na sociedade Ticuna: “A festa visa reunir as Nações Tikuna (clãs com penas e clãs sem penas), para que juntas quebrem o tempo profano, alcancem o tempo inaugural e fortaleçam, as suas origens” (SOARES, 2014, p. 106). A esse respeito:

[...] Estes são momentos de uma religiosidade profunda, nos quais o povo revive as suas origens: os mitos e contos de cerimônia de iniciação feminina denominada (*Yuu e Tsêga*), conhecida também com o nome de “Festa da Pelação” na Colômbia, ou “Festa da Moça Nova” no Brasil, é, entre os Tikunas (Amazônia Brasileira), o ritual de celebração mais importante e emotivo, uma vez que através dele se fundamenta grande parte de sua visão de mundo e sua ordem social. Sentimento que, pese a situação de perda cultural, ainda sobrevive (SOARES, 2014, p. 97).

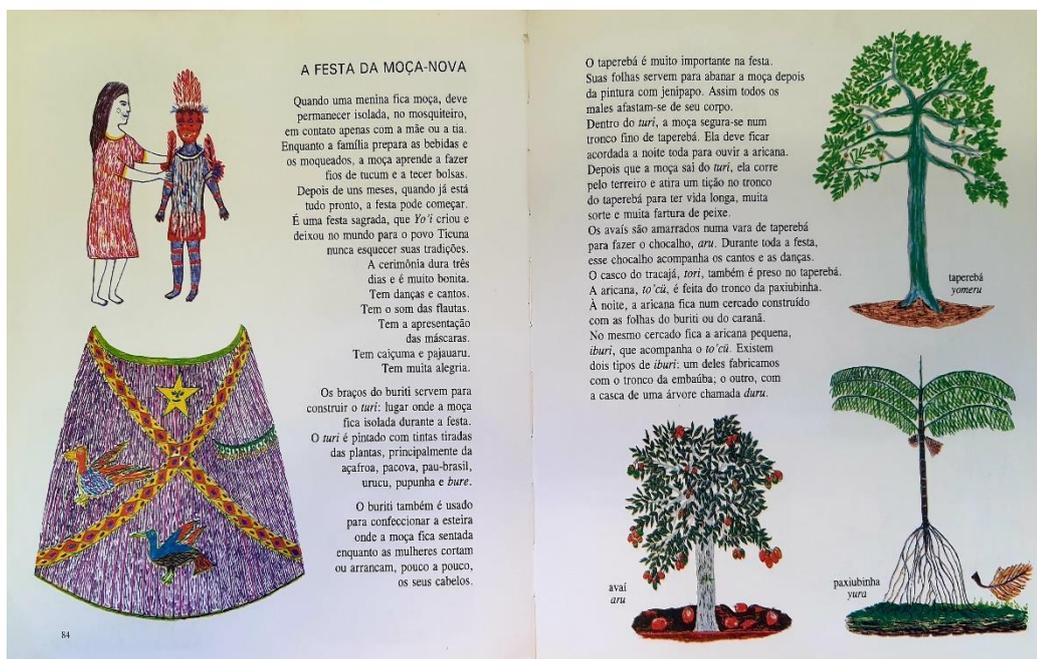
Conforme Soares (2014), após a primeira menstruação, a adolescente é isolada e permanece nesse estado até a celebração da sua festa, a qual é iniciada sempre em uma sexta-feira e pode durar três dias ou mais, até o momento final. Durante esse período, todas as etapas de seu mito de origem devem ser revividas, como o preparo das comidas e bebidas, a construção do curral, a pintura dos convidados, a pintura da moça, o embelezamento com os adornos, a pelação²⁵ da moça, o banho, tudo em conformidade com o mito. Cada etapa deve ser observada e obedecida para que o Pai fique feliz e continue a proteger seu povo.

A primeira menstruação das moças para o povo Ticuna está relacionada à renovação da vida e à fertilidade: “Para os Ticuna, em particular, a periodicidade cósmica e a relação com

²⁵ Os cabelos da moça nova são arrancados da cabeça, deixando-a sem nenhum fio, ou seja, ela é escalpelada inteiramente pelas anciãs da comunidade.

todos os outros seres que habitam o universo dependem de um bom andamento nas primeiras regras das mulheres” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 25). Por ser o ritual de maior relevância para o povo Ticuna, encontramos n’*O Livro das árvores* um tópico dedicado à Festa da Moça Nova. Vejamos, na imagem abaixo, como os professores indígenas Ticuna descrevem essa festa fundamental para seu povo:

Imagem 5 - A Festa da Moça-Nova (A)



Fonte: GRUBER, 1999, p. 84-85.

No livro, temos o relato coletivo dos professores Ticuna sobre a importância que essa festa tem para o seu povo. A Festa da Moça Nova é uma cerimônia sagrada, criada por *Yo'i* para que o povo Ticuna preserve sempre sua tradição. No tópico dedicado a esse fim, podemos perceber o caráter sagrado da festa, o momento decisivo da vida da adolescente em que a festa é feita, em que consiste, quais procedimentos que devem ser tomados, as tarefas desempenhadas por cada membro da sociedade Ticuna e também como retiram da natureza o que vão utilizar na festa e sua importância, aplicação e simbologia: “O taperebá é muito importante na festa. Suas folhas servem para abanar a moça depois da pintura com jenipapo. Depois, todos os males afastam-se do seu corpo” (GRUBER, 1999, p. 85). Nesse contexto:

Quando uma menina fica moça, deve permanecer isolada, no mosquiteiro, em contato apenas com a mãe ou a tia. Enquanto a família prepara as bebidas e os moqueados, a moça aprende a fazer fios de tucum e a tecer bolsas. Depois de uns meses, quando já está tudo pronto, a festa pode começar. É uma festa sagrada, que *Yo'i* criou e deixou no mundo para o povo Ticuna nunca esquecer suas tradições. A cerimônia dura três dias e é muito bonita. Tem danças e cantos. Tem o som das flautas. Tem a

apresentação das máscaras. Tem caiçuma e pajauru. Tem muita alegria [...] (GRUBER, 1999, p. 84).

Enquanto a moça fica isolada, em contato apenas com a mãe ou tia, aprende tarefas que deverão ser executadas no cotidiano como fazer fios de tucum e a tecer bolsas: “Durante esse período, recebe da mãe e das senhoras idosas da comunidade conselhos e também recomendações de como ser uma boa mulher, assim como sobre o aprendizado da cultura, comida, artesanato, roça e outros afazeres inerentes” (JUSTAMAND, 2017, p. 127). A comida e a bebida são preparadas para uma festa que dura três dias, com danças, canto, som de flautas e muita alegria: “No ritual, são oferecidos o pajauru (bebida extraída da mandioca e passada por um processo natural de fermentação) e as comidas típicas (peixe assado, carne de caça e outros); ao terminar o ritual, ela é considerada adulta” (JUSTAMAND, 2017, p. 127). No tópico d’*O Livro das árvores* que trata da Festa da Moça Nova, aos poucos vamos conhecendo mais detalhes da festa e da cultura do povo Ticuna:

Imagem 6 - A Festa da Moça-Nova (B)



Fonte: GRUBER, 1999, p. 86-87.

Por meio da Festa da Moça Nova, podemos conhecer a riqueza da cultura indígena Ticuna que também se apresenta em sua mitologia, seus cantos, suas danças (como a dança do tracajá dedicada às crianças), e de sua cultura material, por meio das máscaras, das pinturas clônicas e dos seus ritos. De acordo como Justamand (2017), o povo Ticuna possui uma cultura

material de destaque nas máscaras e nas pinturas clônicas no corpo e no rosto, que se ligam, principalmente, ao ritual da Moça Nova e sua questão mitológica, revelando um povo rico de presente, passado e futuro: “Nessa mesma festa, as crianças são pintadas e têm seus cabelos cortados. Quando o sol começa a nascer, os parentes passam o sumo do jenipapo no corpo da moça e das crianças. [...] As máscaras são fabricadas com entrecascas de várias árvores” (GRUBER, 1999, p. 86). Conforme o povo Ticuna, a pintura com o jenipapo protege a vida das pessoas contra doenças e outros males. Essa atitude e muitas outras praticadas por ocasião da Festa da Moça Nova fazem parte da sabedoria Ticuna e encontram respaldo em seu mito de origem.

[...] Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível (ELIADE, 2018, p. 63 - 64).

A cada Festa da Moça Nova, o povo Ticuna reatualiza o mito e recupera o Tempo sagrado. Desse modo, a nação Ticuna retira de seu mito tudo o que sabe, inclusive sua capacidade de se manter fiel à tradição. Conforme Soares (2014), esse mito é revivido durante o acontecimento mais importante desse povo, na Festa da Moça Nova, na qual um acontecimento fisiológico alcança uma dimensão sobrenatural. Vejamos como se inicia o mito de origem do povo Ticuna:

Tudo começou nos joelhos do pai. Estes incharam, durante vários dias; logo saíram todas as pessoas que povoavam o mundo. Os joelhos eram como um espelho. Os primeiros grupos de pessoas que saíram vinham com os diferentes instrumentos e materiais. Os da frente portavam uma carapaça de tracajá, eram dois homens e uma mulher. Logo vinha um grupo com uma buzina de cana, porque com certeza o Pai queria que fosse assim. Se eles não houvessem saído, nós não existiríamos, nem tampouco se celebraria a festa. Nem sequer os mais antigos o saberiam. /Gutapá/ observava os grupos de pessoas que saíam de seu joelho; eram de tamanho diminuto. Passaram novamente os que levavam o tracajá, dois homens e uma mulher. Em seguida saíram outros homens que traziam fruto de jenipapo dentro do cesto, e portavam também uma raiz de paxiúba, para ralar o jenipapo [...] ²⁶ (SOARES, 2014, p.103).

²⁶ Hugo Armando Camacho (Recopilador), Máguta, *La gente pescada por Yoí*. Colômbia: Prêmios Nacionales de Cultura/Colcultura, 1995. Citado por Soares (2014).

Também de acordo com Soares (2014), o povo Ticuna retirou tudo para sua sobrevivência dos joelhos de *Gutapá*²⁷. A festa, que mesmo sendo mais rara²⁸, ainda obedece ao que foi feito em tempos imemoriais. Esses tempos são revividos, em todos seus detalhes: nos instrumentos musicais, nas narrativas e cânticos emitidos pelos anciãos, na construção material do *turi*, dos instrumentos, dos adornos e pintura, na preparação da comida e bebida. Tudo que é necessário para a festa está contido no mito, como também o castigo por sua transgressão. A realização da festa é contentamento para o Pai, por isso a pesca, a caça e a agricultura são favorecidas.

No que tange a literatura e a cultura sobre a permanência de elementos do passado no presente, Roberto Pontes²⁹ (2017, p. 14) afirma: “Assim sendo, resíduo, para a *Teoria da Residualidade*, é o que resta, o que remanesce de um tempo para o outro, seja do passado para o presente, seja por antecipação do futuro, de modo que a cultura consiste numa contínua transfusão de resíduos indispensáveis ao recorte próprio da *identidade nacional*, qualquer que seja esta”. Nesse sentido, toda vez que o povo Ticuna passa jenipapo nas crianças ou que fazem as danças com os instrumentos especiais fabricados de cascos de animais, ou seja, fazem a Festa da Moça Nova, estão reatualizando a cosmogonia, trazendo elementos do passado para o presente. Como confirma Williams (1979, p. 125) quando trata do *Dominante, Residual e Emergente*: “O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente”. Desse modo, toda vez que o povo Ticuna celebra a Festa da Moça Nova, estão trazendo resíduos do passado para o presente, indispensáveis a sua identidade enquanto Ticuna.

Por meio desse ritual, podemos conhecer os enfeites que adornam o corpo das moças e das crianças (como colares, pulseiras e anéis), as pinturas extraídas da natureza, os instrumentos musicais (como flauta, chocalho de avai, o tamborim e tambor) e algumas esculturas que representam alguns animais que vivem na mata e nas águas e são feitas, principalmente, para serem vendidas: “Com a madeira da muirapiranga, *pecüire*, fazemos vários tipos de escultura, onde representamos os animais que vivem na mata e nas águas. [...] Nas plantas encontramos as tintas para pintar as máscaras, os escudos das máscaras, o *turi*, os bastões

²⁷ Deus do povo Ticuna conforme seu mito de criação.

²⁸ De acordo com Soares (2014), os Ticuna conseguem ainda ser fiéis a sua religião, apesar das influências religiosas externas, e realizar a Festa da Moça Nova é a maior prova dessa afirmação.

²⁹ Poeta, crítico e ensaísta. Doutor em Letras pela PUC-Rio. Professor Associado da Universidade Federal do Ceará. Autor do Livro *O jogo de duplos na poesia de Sá Carneiro*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014, vencedor do Prêmio Nacional PEN clube do Brasil de Literatura. Sistematizador da Teoria da Residualidade.

de dança, os tururis” (GRUBER, 1999, p. 90-91). Vale ressaltar que os enfeites, pinturas, instrumentos musicais e esculturas, ou seja, a arte produzida pelos Ticuna para a Festa da Moça Nova, têm forte ligação com seu mundo por meio da representação dos animais, plantas, peixes e outros motivos relacionados principalmente à floresta.

Em sua dissertação *Análise Linguística de um livro Tikúna. Revivendo o Torü Duĩ'ũgü*, no tópico *Vida Social: a festa da moça-nova*, a pesquisadora indígena Ticuna Anita Fermin Vasques³⁰, que também é uma das autoras que escreveu coletivamente *O Livro das árvores*, relata em que consiste a Festa da Moça Nova e sua importância para seu povo:

A festa da moça-nova é comemorada após a primeira menstruação da moça. Os Tikúna consideram a puberdade um período muito sagrado e perigoso, em que os jovens precisam de cuidados especiais e orientação dos mais velhos. O ritual da moça-nova tem a finalidade de iniciar a menina-moça para a vida adulta. A partir da primeira menstruação, a menina é conduzida para um local reservado (atualmente o mosqueiro) dentro da casa dos pais, onde permanecerá como se estivesse em um casulo, durante vários meses ou até um ano, enquanto seus familiares dedicam-se aos preparativos da festa. Longe dos olhos do mundo e em total silêncio, a jovem manterá contato somente com a mãe e a tia paterna e só sairá raramente sem que ninguém a veja. [...] A moça, semelhante a uma borboleta, quando sair da reclusão será reintegrada à comunidade como moça ‘nova’, ou seja, uma mulher adulta que estará pronta para se casar e se tornar um membro ativo da comunidade. [...] Para iniciar o ritual, os pais da moça-nova oferecem comida e bebida para os convidados. Os participantes dançam ao ritmo de tambores, flautas e cantos rituais, todos adornados com as tiras dos buritis e pinturas faciais, de acordo com a representação dos clãs a que pertencem. No terceiro dia da festa, os pais da moça-nova retiram-na da reclusão. É quando ela vai aparecer publicamente. Ela estará de olhos vendados por uma coroa de penas de arara. Ela está pronta para a pelação dos cabelos. Todos os convidados participam. O pajé lhe entrega um tição aceso e ela atira com força contra uma árvore que simboliza o mal. Deste modo, o espírito fica imune contra os espíritos malignos. No final da festa os participantes se reúnem para tirar todos os adornos da casa da festa, juntamente com moça-nova, que é levada sentada numa esteira feita de tururi pelo pessoal, para atirá-la no igarapé e tomar banho junto com a moça-nova (VASQUES, 2010, p. 19-20).

Nesta longa citação, que optamos por não fragmentar, a pesquisadora ressalta o caráter sagrado e perigoso do momento da puberdade dos jovens que precisam de cuidados especiais e orientação dos mais velhos. Ela também apresenta todos os passos que devem ser cumpridos no ritual. De acordo com Soares (2014), nesse rito, toda a comunidade se envolve, reafirmando sua coletividade ao mesmo tempo em que confirma a sua tradição. A Festa da Moça Nova é vivenciada como uma forma de comunicação com os imortais que vivem em lugares que não podem ser acessados. É um momento em que os mais velhos transmitem as tradições que são perpetuadas em forma de cantigas, danças e atos rituais por toda a comunidade.

³⁰ Professora e pesquisadora, participou coletivamente do levantamento de dados e elaboração de desenhos sobre a flora e fauna regionais, que mais tarde foi dividido por temas e publicado, surgindo assim o primeiro livro de uma série: *O Livro das árvores*.

Nunes Pereira, em sua obra *Moronguêta: um Decameron indígena* (1980), apresenta uma história recolhida junto aos Ticuna que intitulou de “Lenda do peixe-boi”, a qual faz referência à Festa da Moça Nova e trata da origem do peixe-boi:

Um dia os Tucuna fizeram uma festa de Moça-Nova e pelação de Curumi. Mas o Pajé mandou a Moça-Nova e o Curumi tomar banho na beira do rio. Quando a moça mergulhou o Pajé jogou atrás dela um talo de canarana. E quando ela boiou já era peixe-boi. E assim que o Curumi mergulhou, jogaram também atrás dele talo de canarana. Quando ele boiou, perto da Moça, já era peixe-boi. Todos os peixes-boi nasceram desse casal. E é por isso que eles comem canarana (PEREIRA, 1980, p. 467).

A história acima apresenta a origem do primeiro casal de peixes-boi e explica o porquê deles se alimentarem de canarana. Desse modo, apesar de ter sido nomeada como lenda³¹ pelo pesquisador e antropólogo, trata-se de um mito etiológico, e não poderia ter outra classificação já que conta a origem de um animal, o peixe-boi.

Segundo Soares (2014, p. 124), “deste modo, assim como tudo que é necessário para a festa está contido no mito, também o castigo está prescrito. E a realização da festa é motivo de contentamento para o Pai, que por isso favorece a caça, a pesca e a agricultura”. Dessa maneira, com relação à Festa da Moça Nova recolhida por Nunes Pereira, percebemos que algo não saiu em conformidade com o mito, ou alguma etapa do ritual não foi cumprida, pois mesmo o banho sendo a etapa final do ritual, a moça e o curumim, depois de terem caído n’água e o pajé ter jogado para eles o talo de canarana, regrediram à condição animal, transformando-se em peixes-boi. Segundo Oliveira e Krüger (2010), o Pajé é o elo entre o mundo terreno e o mundo dos deuses e graças a sua condição semidivina, pôde fazer a transformação da moça e do menino em peixes-boi. Essa narrativa provavelmente está mutilada, pois não nos mostra as razões pelas quais o pajé efetuou essa transformação da moça e do curumim. Nesse sentido, recorreremos à análise de uma versão do mito Ticuna de To’ena, considerada a primeira Moça Nova, proposta por Edson Tosta Matarezio Filho em sua tese *A festa da Moça Nova – Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*:

Esta é a primeira moça nova a sofrer as consequências do tabu das “flautas mágicas” dos Ticuna. O mito, portanto, relata a origem de duas coisas simultaneamente: a interdição sobre alguns instrumentos musicais ticuna e a origem da reclusão das moças que acabam de menstruar. To’ena é considerada a primeira moça nova e sua história conta como ela morreu por ter olhado os instrumentos proibidos para mulheres e crianças (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 114).

³¹ Segundo Oliveira e Krüger (2010), lenda pode ser um episódio histórico sem confirmação, como a existência do Rei Artur, na Bretanha. O mito pelo contrário é verdade na comunidade em que foi gerado.

A versão do mito analisada mostra que a primeira Moça Nova sofreu consequências a partir da interdição dos instrumentos musicais, falando da origem da reclusão da moça e que sua mãe também foi punida por não ter cuidado o suficiente da filha. Segundo Eliade (2018), o homem, para se tornar um verdadeiro homem, tem que agir conforme os ensinamentos dos mitos, imitando os deuses, o contrário podendo implicar, para muitos povos primitivos, uma consequência grave. Para os povos paleocultivadores, deve-se evocar periodicamente o acontecimento primordial que fundou a condição humana. Esse acontecimento primordial é evocado com a Festa da Moça Nova.

O verdadeiro pecado é o esquecimento: a jovem que, em sua primeira menstruação, permanece três dias numa cabana escura, sem falar com ninguém, comporta-se assim porque a jovem mítica assassinada, tendo-se transformado em Lua, fica três dias nas trevas. Se a jovem catamenial infringe o tabu de silêncio e fala, torna-se culpada do esquecimento de um acontecimento primordial. A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta (ELIADE, 2018, p. 90).

Rememorar o acontecimento mítico por meio da Festa da Moça Nova e seguir todos os seus ensinamentos serve não só para o bem da moça, mas para o bem de toda a comunidade Ticuna. De acordo com Krüger (2011, p. 36), “a coesão grupal que o mito expressa pode ser resumida na dicotomia *transgressão e punição*, em que a prática da primeira leva, inevitavelmente, ao surgimento da segunda”. Desse modo, podemos supor que essa dicotomia esteja presente na etiologia do peixe-boi, pois algo não foi obedecido para que a moça e o curumim fossem transformados em peixes-boi pelo Pajé, assim como a transgressão e a punição estão presentes no mito de To’ena. Isso corrobora com a obediência às leis estabelecidas no mito, pois cada etapa do ritual deve ser observada e seguida para que não haja consequências e o Criador fique contente e continue a proteger seu povo.

Outra história que faz referência à Moça Nova e apresenta a dicotomia *transgressão punição* também é registrada em *Moronguetá: um Decameron indígena* e foi intitulada por Nunes Pereira de “Mito da Lua”:

A Lua, também, antigamente, era mulher. Um dia o Sol, que era irmão dela, plantou duas árvores chamadas “goça”, para pintar os dentes das MOÇAS-NOVAS, com o sumo das folhas. A irmã dele perguntou o que tinha plantado na roça. – Duas árvores de “goçá”. A Lua foi procurar as árvores. Achou e pintou os dentes com o suco das suas folhas. Os dentes dela ficaram de um preto bonito. Quando o irmão veio, a moça tapou a boca e só lhe respondia de cabeça baixa. Não queria que o irmão visse que havia roubado as folhas de “goçá” e pintado os dentes com o suco das mesmas. Um dia a moça teve vontade de deitar-se com o irmão. Quando a noite veio, foi deitar-se com ele. Todas as noites ia deitar-se com o irmão. Quando ela apareceu prenha o Sol

pensou: - Aqui não mora ninguém mais, só nós dois. Minha irmã se deitou comigo. Nessa noite esperou a moça com uma cuia cheia de sumo de jenipapo e a pôs debaixo da rede. E, quando a irmã se deitou com ele, devagarinho lhe foi passando pelo rosto o sumo do jenipapo. A irmã, pela manhã, vi n'água o rosto todo pintado de jenipapo e que o irmão iria saber quem se deitara com ele. Então fugiu para o céu. Hoje ela é a Lua. Às vezes é MOÇA-NOVA. E às vezes, também está prenha (PEREIRA, 1980, p. 464, grifo do autor).

A história acima, recolhida entre os Ticuna, também é um mito etiológico que apresenta a origem da Lua. Se compararmos essa história com a “Lenda do peixe-boi”, também recolhida por Nunes Pereira, percebemos semelhança no que diz respeito ao não cumprimento de algo estabelecido no mito e a punição advinda dessa ação. Segundo Oliveira e Krüger (2010, p. 27), “uma constante nos mitos é a parelha desobediência x punição”. A Moça-Nova, tendo descumprido um interdito, relacionando-se sexualmente com seu irmão e temendo que ele descobrisse, refugiou-se no céu, ou seja, ela foi punida, virando a Lua. Desse modo, fica evidente que os rituais específicos relacionados à Festa da Moça Nova sejam cumpridos para garantir a continuidade do povo Ticuna.

Um outro aspecto que é carregado de significações dentro do ritual é a retirada dos cabelos (pelação). Conforme Sousa (2013), ao final da cerimônia a moça é escalpelada inteiramente, ou seja, seus cabelos são arrancados da cabeça pelas anciãs da tribo. Vale ressaltar que “os cabelos são retirados por pessoas que sabem como fazer; pelos mais velhos. As pessoas que cumprem essa fase do ritual, além de conhecerem não podem sentir medo e nem sentir pena da Moça-Nova” (SOARES, 2014, p.119). Ao tempo em que fazem a retirada dos cabelos, vão dando conselhos que julgam pertinentes naquele momento: o porquê de estarem realizando a pelagem e o que a moça deve fazer a partir de agora. Esse gesto denota símbolo de sacrifício, de fé, de resistência e de dor. Sobre o destaque à mulher dentro desse ritual e sobre a importância do ritual para a sobrevivência do povo Ticuna, destacamos:

Na nossa compreensão, o Ritual da Worecü do povo Tikuna é um dos mais fortes destaques dados à mulher, em qualquer sociedade e em quaisquer povos; sob o aspecto social, este ritual determina a estruturação social deste povo, porque as principais leis, a exogamia, por exemplo – são prescritas neste ritual, assim como, o que precede a primeira, a divisão de clãs; sob o aspecto sobrenatural, o ritual, porque implica, em substância, a fertilidade, a capacidade de garantir a continuidade e, assim, garantir a eternidade ao povo Tikuna, reenvia o povo – todos, sem exceção se fizerem presentes, inclusive envergando as cores e símbolos do seu clã – para seu momento auroral cosmogônico (SOARES, 2014, p. 106).

A importância da Festa da Moça-Nova para a sobrevivência do povo Ticuna também é evidenciada, n’*O livro dos peixes*³², no tópico “Os peixes e a festa da moça-nova”, em que os professores Ticuna e narradores de diferentes aldeias, em relato coletivo, apresentam a relação da Festa da Moça-Nova com um aspecto fundamental para a sua própria sobrevivência e continuidade, a manutenção da fartura de peixes na comunidade:

No final da festa, o pajé vai com a moça nova até o rio ou igarapé para suspender a linha dos peixes. O pajé reza para o Yewae, o pai dos peixes, aquele que acompanha as piracemas. Aí esse Yewae vem para cima e os peixes vem junto. Então essa cerimônia é feita para os peixes aparecerem, para ter mais fartura na comunidade. Também serve para afastar os possíveis perigos da cobra-grande (GRUBER, 2017, p. 82).

O peixe é muito importante na cultura Ticuna e fonte de sua alimentação, sendo preparado e apreciado de diversas maneiras, constituindo uma das principais riquezas a ser preservadas para o futuro do povo Ticuna e de todos nós. “Vimos como é forte a relação dos peixes com a vida da floresta; com os mistérios da floresta, seus seres e lugares encantados. Cuidar de tudo isso é cuidar da nossa própria vida” (GRUBER, 2017, p. 100). A fartura de peixes representa vida e a Festa da Moça-Nova é o momento oportuno para acessar o invisível, garantir a continuação da vida e afastar os perigos por meio da reatualização da cosmogonia:

Consequentemente, o homem religioso reatualiza a cosmogonia não apenas quando “cria” qualquer coisa (seu “mundo pessoal” – o território habitado – ou uma cidade, uma casa etc.), mas também quando quer assegurar um reinado feliz a um novo soberano, ou quando necessita salvar as colheitas comprometidas, ou quando se trata de uma guerra, de uma expedição marítima etc. Acima de tudo, porém a recitação do ritual do mito cosmogônico desempenha um papel importante nas curas, quando se busca a *regeneração* do ser humano (ELIADE, 2018, p. 73-74).

Mesmo sendo uma festa fundamental para o povo Ticuna atualmente, são encontrados alguns desafios para sua realização. Conforme Carvalho (2020), ao contrário do que muitos pensam, a cultura se transforma e se adapta aos diferentes desafios que o ambiente lhe traz, e a cultura Ticuna não ficou estática diante dessas mudanças. Seus ritos, como elementos da cultura, também se inserem nessa dinâmica de transformação e de adaptação. Nesse sentido,

³² *O livro dos peixes* fala da importância dos peixes para a cultura Ticuna e registra trechos da história sobre a origem do povo Ticuna e várias outras narrativas relacionadas aos peixes. É obra resultante do projeto desenvolvido a partir de 1998, sob organização geral da OGPTB. Consistiu em diversas oficinas realizadas durante o Curso de Formação de Professores Ticuna ou em períodos específicos, no Centro de Formação de Professores Ticunas -Torü Nguépatäü, aldeia de Filadélfia no Município de Benjamin Constant-AM. As oficinas foram orientadas por Gruber e destinadas à elaboração de textos, desenhos e pinturas e ao registro de histórias da tradição, das quais participaram professores Ticuna, narradores de diferentes comunidades e eventualmente alguns jovens. Tanto o projeto como o livro foram coordenados por Jussara Gomes Gruber.

algumas dificuldades são encontradas em conciliar esse rito com, por exemplo, as obrigações escolares das adolescentes, pois muitos pais não têm permitido um período de reclusão muito grande da moça após a menarca. No entanto, apesar de todos os desafios advindos da modernidade, esse rito está relacionado à sobrevivência do povo:

Quando a sociedade se vê ameaçada, e para a própria sobrevivência e continuidade, o Tikuna sabe que a única coisa que se pode fazer é a festa da Moça Nova. Nesta oportunidade, é necessário recordar os ensinamentos dos antigos: a origem do mundo e a criação do povo; contar em detalhes os ensinamentos dos heróis e sábios que antigamente tiveram que enfrentar também as ameaças das feras contra a harmonia do mundo e a sobrevivência dos homens. É por isso que este ritual é a festa mais importante do povo Tikuna e, para sempre pensamos, deverá ser vivido, pois apesar das agressões exteriores econômicas, sociais, religiosas, políticas, etc, os Tikunas ainda pretendem ser Tikunas, para nós, para eles, Maguta, *o povo pescado por Yoí* (SOARES, 2014, p. 97).

Portanto, apesar das agressões exteriores, sejam elas sociais, econômicas, religiosas, políticas, etc, a cultura Ticuna se mantém viva. Eles continuam a reatualizar a cosmogonia, praticando seu principal ritual, a Festa da Moça-Nova, como forma de resistência para a sua própria sobrevivência, continuidade e identidade coletiva.

1.5 Os Magüta hoje

De acordo com Soares (2008), os Ticuna conseguiram o reconhecimento oficial da maioria de suas terras apenas na última década do século XX em razão de sua história ter sofrido influência da brutal entrada de seringueiros, madeireiros e pescadores na região do Alto Solimões. Garantir a preservação de sua língua, de sua cultura e de sua identidade, nesse processo de contato com a sociedade envolvente, é um de seus desafios na atualidade.

Segundo López Garcés (2014), apesar das transformações socioculturais sofridas pelos Ticuna desde o século XVI, com a invasão europeia que os submeteu à aprendizagem das línguas dos colonizadores, à catequização cristã e que os levou a abandonar alguns dos seus principais traços culturais como a Festa da Moça Nova, hoje, o povo Ticuna expressa o sentido de sua identidade étnica não só por meio da permanência, mas pela revitalização de traços culturais que anos de repressão não conseguiram extinguir e dos processos recentes de politização de sua identidade e o surgimento de diferentes organizações supralocais, em cada contexto nacional nas últimas décadas do século XX.

Os Ticuna, ao longo de sua história, desenvolveram a chamada “cultura de resistência” que se evidencia, desde conteúdos culturais mais sutis, como a sobrevivência simbólica da Festa da Moça-Nova, em contextos influenciados por movimentos religiosos que coíbiam a sua

realização; a diferentes interpretações dadas pelos Ticuna aos processos históricos de formação de fronteira e de implantação de culturas nacionais, sendo expressadas, hoje, em novas versões das narrativas míticas e nas representações sobre a alteridade intra e interétnica (LÓPEZ GARCÉS, 2014). Além disso, o povo Ticuna, por meio dessa “cultura de resistência” e dos processos de mobilização e articulação política, criaram várias organizações e conselhos que têm contribuído para seu fortalecimento e afirmação étnica:

A “cultura de resistência”, constituída pelo conjunto de estratégias socioculturais que lhes permitiu continuar reproduzindo a sua sociedade e seus sentidos de vida, constitui um dos fatores que têm contribuído para o fortalecimento e a afirmação étnica dos Tikuna. Esta “cultura de resistência” aliada aos processos de mobilização política surgido nas últimas décadas com a criação de organizações indígena supralocais, são os elementos socioculturais e políticos, por meio dos quais os Tikuna continuam reproduzindo sociedade e cultura nesta região de fronteira (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 302).

Algumas organizações sociais e conselhos exercem papel fundamental na luta dos Ticuna por seus direitos e enfrentamento de desafios. Dentre as organizações³³ criadas pelos Ticuna no Brasil, destacam-se o Conselho Geral das Tribos Ticuna (CGTT); a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB); a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT), que passou a se chamar Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS) a partir de 1990; a Federação de Organizações, Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT); a Associação das Mulheres Indígenas Ticuna (AMIT) e a Associação das Mulheres Artesãs Ticunas de Bom Caminho (AMATU).

A CGTT, como organização pioneira dos Ticuna, de acordo com López Garcés (2014), foi criada em 1982, a partir dos esforços de dois líderes, Nino Fernandes e Pedro Inácio Pinheiro, denominada Associação do Conselho Geral da Tribo Ticuna (ACGTT). Somente em 1996 essa organização se estabelece e recebe o nome de Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT). Seus objetivos principais são atuar na demarcação das terras indígenas e nas áreas de educação e saúde. Durante sua existência, obteve avanços significativos na criação de organismos institucionais a partir dos quais trabalha na melhoria das condições nesses campos específicos. Com base nesses objetivos, criaram-se instituições como a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB) e a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT).

³³ Conforme os interesses da pesquisa, destacamos as ações de algumas organizações como a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB).

No campo da educação indígena, a OGPTB colabora significativamente para a construção de uma escola diferenciada por meio de seus programas e projetos, principalmente voltados para a formação de professores indígenas Ticuna do Alto Solimões, desde o magistério indígena até curso superior de licenciatura. Essa organização foi criada em 1986, com sede na aldeia de Filadélfia no município de Benjamin Constant, tendo como objetivo a formação dos professores Ticuna do Alto Solimões.

Conforme o Projeto Educação Ticuna (1996), López Garcés (2014) afirma que os cursos de formação promovidos pela OGPTB são realizados por equipe especializada de professores/consultores de diferentes disciplinas e especialistas em educação indígena, almejando uma educação que fortaleça a identidade étnica, valorize a língua materna e os saberes tradicionais e, ao mesmo tempo, proporcione ferramentas para as relações com a sociedade nacional, como o aperfeiçoamento da Língua Portuguesa.

O Projeto Educação Ticuna tem colaborado substancialmente para a construção de uma escola diferenciada, voltada para a valorização da língua e da cultura, a promoção da saúde, a defesa da terra, do meio ambiente e da cidadania. Ele tem como finalidade proporcionar aos professores indígenas condições de planejar e gerenciar sua educação formal, entendendo a escola como espaço de criação, reflexão, informação e ação política, de compromisso com a realidade, de respeito aos valores e interesses das comunidades, aos seus desígnios de autodeterminação e de melhoria das condições de vida. Em vista disso, o projeto reúne, além dos cursos de formação de professores, diferentes programas voltados para a produção de livros e outros materiais didáticos, a organização de propostas curriculares para as escolas, o acompanhamento pedagógico, além de outros que focalizam temas mais específicos, como educação ambiental, arte e cultura, educação para a saúde, direitos indígenas e cidadania (OGPTB, 2005, p. 08).

O Projeto de Educação iniciou em 1993, com o curso de formação para professores que até aquele momento se encontravam em condição de professores “leigos”, já que, na época, segundo dados da OGPTB, 90% dos professores Ticuna não tinham o Ensino Fundamental completo. Inicialmente, o projeto ofereceu turmas de Ensino Fundamental e Médio para aqueles professores que já estavam em exercício. Desse modo, em 1997, 212 professores concluíram o Ensino Fundamental; desses, 204 professores terminaram o Ensino Médio (com habilitação para o magistério) em 2001 e 2002. Nesse período, outros 29 alunos completaram o Ensino Fundamental e criaram uma nova turma de Ensino Médio, inicialmente com 127 cursistas. Na segunda fase, a OGPTB ofereceu novas modalidades como formação continuada, aperfeiçoamento em educação indígena e a 2ª turma de Ensino Médio, na qual, além dos professores Ticuna, também participaram professores Cocama e Caixana. Atualmente, participam dos cursos da OGPTB mais de 500 alunos, matriculados nas diferentes modalidades oferecidas (OGPTB, 2005).

A respeito da educação indígena, a OGPTB, em colaboração com Jussara Gruber e outros profissionais, como linguistas e pedagogos, tem avançado no projeto de formação de professores indígenas e na elaboração de material didático e de escrita para as crianças indígenas Ticuna. Como resultado dos processos de pesquisa e gestão conjunta entre os indígenas e profissionais não-indígenas, contando com o apoio de outras instituições e ONGs, a educação Ticuna cria espaços para o fortalecer da identidade étnica do grupo por meio de programas de educação formal que valorizam as práticas socioculturais desse povo (LÓPEZ GARCÉS, 2014).

Dentre os materiais didáticos e livros produzidos pela OGPTB, destacam-se a cartilha *popera i ugütaeruü magütagawa* (cartilha de leitura indígena) utilizada para o trabalho de alfabetização em Ticuna. *O Livro das árvores*, objeto deste estudo, foi escrito coletivamente por professores Ticuna, publicado em 1997, tendo como organizadora Jussara Gomes Gruber. Os três volumes da coleção *Eware, Ore i Nucümaüğüü: histórias antigas*, publicados em 2010, teve como organizadoras Lucinda Santiago Firmino (Metchirena) e Jussara gomes Gruber, resultado de um trabalho de vários anos desenvolvido por pesquisadores e narradores Ticuna. *O livro dos peixes*, sob coordenação de Jussara Gomes Gruber, nascido de projeto desenvolvido a partir de 1998 ao longo diversas oficinas realizadas durante o Curso de Formação de Professores Ticuna, foi publicado em 2017. Essas produções têm em comum o fato de serem fruto de trabalho coletivo de muitos indígenas Ticuna e alguns não-indígenas, e tratam do patrimônio coletivo do povo Ticuna, como a língua, a identidade étnica, as histórias antigas, valores simbólicos, conhecimentos práticos, dentre outros. Abaixo, temos imagens de alguns desses livros:

Imagem 7 - Livros produzidos pela OGPTB



Fonte: Acervo pessoal desta autora.

Nos livros Ticuna é importante o destaque dado à linguagem não-verbal, já que as histórias também se projetam nos desenhos. De acordo com Soares (2008), a sensibilidade e aptidão dos Ticuna é percebida agora em novos materiais e formas de expressão plástica e estética, como se observa nas *pinturas* em papel produzidas por grupos de artistas que fazem parte do grupo *Etiëna*. Segundo a mitologia Ticuna, *Etiëna*³⁴ era a pintora dos peixes que esperava a piracema passar e pegava cada peixe e pintava, sendo que o peixe ficava com essa cor para sempre. Do contexto dos cursos de formação ministrados pela OGPTB, também nasceu o grupo *Etiëna*. Sobre a importância dessas produções para o povo Ticuna, o professor Ticuna Constantino Ramos Lopes, *Füpeatücü*, presidente da OGPTB na época, na apresentação do livro *Ore i Nucümaüügüü: histórias antigas*, volume 1, ressalta:

A partir desse trabalho teremos escritas muitas histórias até hoje contadas oralmente. Agora é um tempo novo para os Ticunas. Nós já sabemos ler e escrever, e precisamos usar também esse conhecimento para manter a nossa cultura. Esses livros serão importantes para os alunos das escolas, para suas famílias, para as gerações do futuro. Eles terão em mãos sua própria História, o saber que os nossos antepassados guardaram na memória (Firmino; Gruber, 2010, p. 08).

O depoimento dessa liderança Ticuna deixa evidente que os Ticuna estão em um novo momento em que já são capazes, por meio dos conhecimentos construídos na escola, de fazer seus próprios livros a favor da manutenção de sua cultura, os quais representam um legado para toda a comunidade Ticuna e para as futuras gerações. Esse depoimento também reflete o salto positivo que as ações da OGPTB voltadas para a educação tiveram para os Ticuna no Alto Solimões.

De acordo com Carvalho (2020), segundo dados da OGPTB, a partir dessas ações na educação, tal organização, com apoio do MEC, da FUNAI e FIDA, promoveu encontros objetivando a educação superior indígena. A proposta de ensino superior foi amplamente debatida e tinha entre seus princípios garantir a discussão contínua dos objetivos, conteúdos e componentes curriculares, de forma que pudessem estar em permanente sintonia com as necessidades e expectativas dos professores indígenas e suas comunidades quanto à educação que desejavam em suas escolas. Dessa forma, sob orientação de sua equipe pedagógica, foi construído um projeto de curso superior que, em abril de 2004, foi apresentado à UEA, tendo sua aprovação em agosto de 2005, o que estabeleceu uma parceria entre OGPTB e UEA.

³⁴ Segundo o tópico *Etiëna*, a pintora, presente n’*O livro dos peixes* (GRUBER, 2017).

O curso foi realizado no Centro de Formação de Professores Ticunas – *Toriü Nguepataüi*, na aldeia de Filadelfia, no município de Benjamin Constant. Destinou-se a 230 (duzentos e trinta) professores Ticuna, dispendo de 20 (vinte) vagas para professores Cocama, Caixana e Cambeba e contou com corpo docente da UEA e outras universidades do Brasil. Os docentes foram habilitados na área de Estudos da Linguagem (Licenciatura em Língua Indígena, Língua Portuguesa, Língua Espanhola e Literatura), em Ciências da Natureza e Matemática (Licenciatura em Biologia e Química, Licenciatura em Física e Matemática), e em Ciências Humanas (Licenciatura em História e Geografia e Licenciatura em Antropologia, Sociologia e Filosofia) (CARVALHO, 2014).

De acordo com dados da UEA, dos 250 (duzentos e cinquenta) alunos do Curso de Licenciatura Indígena, formaram-se 204 (duzentos e quatro) professores no ano de 2011. O Curso de Licenciatura para Professores Indígenas do Solimões é, portanto, o resultado de uma trajetória de quase vinte anos de resistência e conquistas da OGPTB, cujas ações vêm construindo uma nova história da educação escolar indígena na região (CARVALHO, 2014). O depoimento abaixo, do professor indígena Ticuna Isaque Gaspar Tomás, foi retirado do Projeto Curso de Licenciatura para professores indígenas do Alto Solimões e mostra sua experiência nos cursos e na escola, refletindo o trabalho desenvolvido pela OGPTB:

Agora me sinto alegre por ser um educador, de poder transformar a minha escola. Essa ideia que foi plantada neste curso está se multiplicando. Eu quero continuar o meu trabalho para ver uma transformação. Essa transformação do professor passa para os alunos. Mudou, na minha opinião, a nossa esperança de todos. Nesse curso estamos nos fortalecendo, trocando ideias, pensando de formas diferentes, conhecendo e nos fortalecendo juntos para melhorar a nossa educação, a saúde, a nossa vida. Na comunidade se refletem as ideias novas (OGPTB, 2005, p. 08).

O depoimento mostra que o professor transformado pela educação é um agente multiplicador em sua sala de aula, na escola e na sociedade, para melhoria da educação, da saúde, de sua vida em comunidade e no fortalecimento de sua identidade étnica. Segundo a OGPTB (2005), muitos foram os avanços observados no processo de educação formal dos Ticuna construídos a partir dos cursos e programas desenvolvidos. Não só no que se refere a formação adequada aos anseios dos professores, mas também a um trabalho voltado para as questões do cotidiano dos alunos e suas famílias, com o desejo que a escola se tornasse mais eficaz e integrada à vida da aldeia. Desse modo, ao longo do tempo, foi construída uma história muito particular de educação formal em que a escola passou a ter novo significado e papel, entendida hoje como parte das demais instituições Ticuna. Foi através dessa história que os Ticuna bilíngues hoje estão na universidade. Abaixo, temos uma imagem da antiga sede da

OGPTB, na comunidade indígena de Filadélfia em Benjamin Constant, onde tive a oportunidade de ministrar duas disciplinas como professora no curso de Licenciatura para Professores Indígenas do Alto Solimões:

Imagem 8 - Antiga Sede da OGPTB



Fonte: SOUSA, 2010.

Ao longo do tempo, em meio a tantos desafios, a OGPTB construiu uma história de luta e conquista pelos direitos do povo Ticuna. De acordo com Soares (2008), a OGPTB, assim como outras organizações, vem lutando pelo reconhecimento e cumprimento da legislação escolar indígena no Alto Solimões. Mesmo com muitas dificuldades, os membros dessa organização persistem, mobilizam-se incansavelmente e assim têm superado inúmeros obstáculos e desafios, fazendo valer os direitos dos povos indígenas de atuar com autonomia na condução de seus projetos, escolas e propósitos por uma vida melhor. Do protagonismo da OGPTB, também têm surgido novos cursos que se destinam a formação dos professores:

É pertinente afirmar que a OGPTB é uma organização que desde a sua criação, seus projetos têm sido pragmáticos no processo de luta pela construção de uma Educação Escolar Indígena significativa para os Tikuna. Por meio da formação dos professores realizou-se um concurso público, melhorando autoestima e qualidade de vida destes e, paulatinamente estão assumindo a gestão das salas de aula e das escolas. É indiscutível a contribuição da OGPTB na implementação de todas as etapas da Educação básica nas comunidades, bem como na ampliação do número de matrícula nas escolas indígenas, ademais, colaborou para a redução do número de alunos que saem das comunidades ou até mesmo a interrupção dos estudos (SILVA, 2016, p. 200).

O Museu Magüta e o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, com sede em Benjamin Constant, também têm fundamental importância na luta pelos direitos do povo Ticuna, ambos resultados do trabalho conjunto entre líderes Ticuna e antropólogos brasileiros. Essas instituições, desde sua criação, contaram com o assessoramento constante de dois profissionais brasileiros, o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho e a pesquisadora e artista plástica Jussara Gomes Gruber, que também ocuparam cargos de direção nessas instituições (LÓPEZ GARCÉS, 2014). Santo Cruz Mariano Clemente Pucüracü³⁵, no texto *Museu Magüta, o museu vivo que conta a história do nosso povo*, ressalta a importância dessa instituição para o povo Ticuna:

O Museu Magüta é o primeiro Museu Indígena do Brasil, criado pelas lideranças Ticuna dos anos 90, com o intuito de diminuir a discriminação praticada pela sociedade envolvente. Na verdade, representou um legítimo espaço indígena, pois lá que era feita a documentação sobre a demarcação de Terras e traçada a luta pela saúde indígena. [...] A atuação de inúmeros pesquisadores permitiu, hoje, que o Museu Magüta tenha projetos em desenvolvimentos, dentre eles destaque, o projeto financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam), intitulado Um museu vivo: O Museu Magüta do povo indígena Ticuna, coordenado pelo professor João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro) (RAPOZO; OLIVEIRA FILHO; CLEMENTE PUCÜRACÜ, 2021, p. 47-48).

O Museu Magüta constitui um legítimo espaço indígena e, conforme Clemente Pucüracü (2021), com sua missão de articulação, o museu está se tornando cada vez mais vivo, ao mesmo tempo em que trabalha em defesa dos direitos dos povos indígenas pelo fortalecimento da cultura Ticuna Magüta e defesa dos territórios indígenas. A partir de novos projetos, o Museu Magüta melhora seu espaço para receber os visitantes com mais eficiência e se torna cada vez mais ativo, pois o povo Magüta está vivo e aumentando, fazendo-se necessário instruir os jovens nos conhecimentos culturais para que futuramente possam assumir a direção do museu.

³⁵ Professor Ticuna, monitor bilíngue, atual diretor do Museu Magüta e um dos organizadores do livro *Torü Duü'ügü - Nosso povo*.

Imagem 9 - Museu Magüta



Fonte: Acervo pessoal desta autora.

Dentre os projetos desenvolvidos pelo museu, destaca-se a consolidação da obra *Torü Duũ'ũgü - Nosso povo*³⁶, coordenado pelo professor Pedro Rapozo, do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (Nesam), da Universidade Federal do Amazonas, destinado às crianças e jovens Ticuna, o qual ofereceu oficinas para atualização histórica e linguística do livro e contou com a participação de lideranças e professores indígenas Ticuna (CLEMENTE PUCÜRACÜ, 2021).

Ao longo de sua história, além dos avanços no campo educacional, os Ticuna têm alcançado destaque em várias outras áreas:

É sempre importante frisar que os Ticuna têm se mantido fiéis a suas tradições ancestrais de luta e busca por melhores condições de vida. Esse espírito pode ser encontrado na permanência nos bancos universitários de graduação e, posteriormente, de pós-graduação, visando sempre a terem uma inserção no mundo dos não índios – modo como gostam de tratar todos os que se diferem deles. Temos como certo que o protagonismo do povo Ticuna na região amazonense é fruto de sua longa história de luta e busca. É mais do que isso: é um exemplo para as suas futuras gerações buscarem novos voos ou pescarias. Queremos destacar ainda que os Ticuna, com sua forma de vida, ações, criações e instituições – sejam sociais, educacionais ou culturais –, são

³⁶ Essa obra teve sua segunda versão (2021) publicada por meio da Lei Aldir Blanc, que, por ação da Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Governo do estado do Amazonas, fomentou-se por meio do edital Cultura Criativa – Prêmio Feliciano Lana. Organizadores: Pedro Rapozo; João Pacheco de Oliveira e Santo Cruz Mariano Clemente Pucüracü, com colaboração voluntária de muitos professores Ticuna de Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença e Santo Antônio do Içá por meio de narração oral, transcrição e tradução. Instituições executoras e parceiras: Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (Nesam), Museu Magüta, Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Museu Nacional Universidade do Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGIGH-UEA – e Universidade Federal do Amazonas.

exemplo para outras etnias da região e, quiçá, também para as de diferentes partes do Brasil e do mundo (JUSTAMAND, 2017, p. 139 -140).

Apesar de três séculos de contato, enfrentando desafios e dificuldades, com sua “cultura de resistência, os Ticuna mantêm vivas sua identidade étnica e sua língua, que é falada pela maioria de seu povo. Ao longo do tempo, vêm se destacando no Alto Solimões por meio de suas organizações, como instrumento de defesa e afirmação de sua identidade. Suas organização e mobilização foram responsáveis por conquistas em vários campos, como na demarcação de terras, na saúde, na educação indígena, sustentabilidade econômica e cultural, dentre outros.

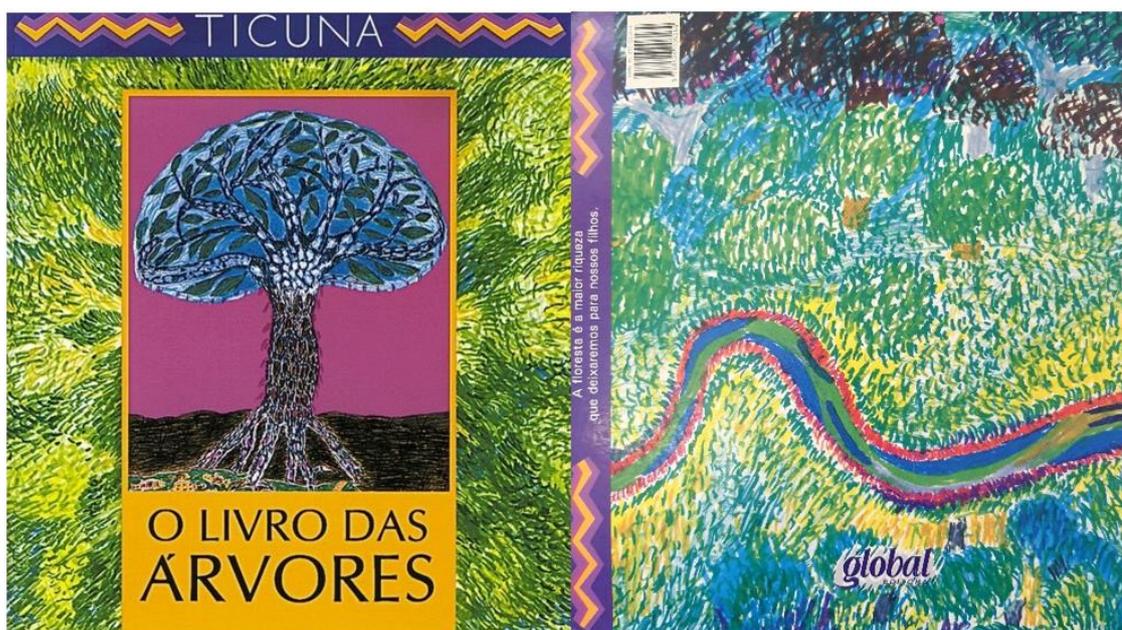
2 CONHECENDO O LIVRO DAS ÁRVORES

Como já compreendemos um pouco do universo Magüta a partir de seu panorama geográfico-sociocultural, vamos agora mostrar uma abordagem geral d'*O Livro das árvores*, que é de autoria coletiva dos indígenas Ticuna do Alto Solimões, e se configura como um excelente exemplo dos “livros da floresta”. Desse modo, nesta seção, fazemos um levantamento dos aspectos mais relevantes sobre *O Livro das árvores* como sua construção, seus autores, sua composição e histórias.

2.1 O Livro das árvores e suas histórias

O Livro das árvores, fruto de trabalho coletivo, apresenta a rica relação do povo Ticuna com a natureza, mostrando a importância das várias espécies para a sua identidade e para a sua vida, nos oportunizando conhecer e valorizar, a partir do olhar do próprio indígena, a cultura do povo Ticuna, uma das etnias que habita o Alto Solimões-Amazonas. De acordo com Maria Antonieta Cunha (1997, s/p) em seu Parecer 2 dado à Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil sobre *O Livro das árvores*: “com belo projeto gráfico, em papel couché e ilustrações em quatro cores, é um dos raros exemplos de material sobre os indígenas brasileiros em que eles próprios trabalham, estabelecendo o seu ponto de vista e a sua cultura”. Abaixo, evidenciamos a imagem do referido livro, objeto de nossa pesquisa:

Imagem 10 - *O Livro das árvores*



Fonte: GRUBER, 1999, capa.

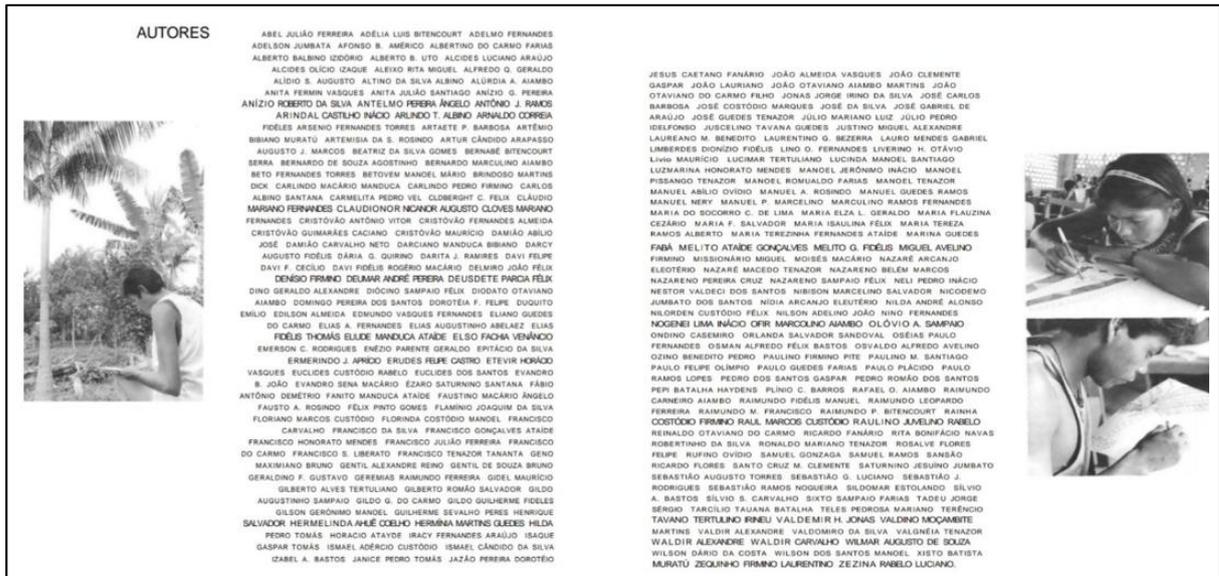
O Livro das árvores, de autoria coletiva dos professores indígenas Ticuna do Alto Solimões, foi organizado em 1997, por Jussara Gomes Gruber, tendo por coordenação geral a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues - OGPTB. Possui 96 (noventa e seis) páginas, é todo escrito em Língua Portuguesa, entretanto, ao longo do livro, algumas palavras, após serem grafadas em português, recebem a tradução em língua Ticuna, como os nomes de algumas árvores nativas que aparecem no livro, ao mesmo tempo em que é permeado por desenhos de autoria individual e coletiva dos professores indígenas Ticuna que mostram a relação do povo Ticuna e sua integração com a floresta.

Conforme esclarece Gruber (1999, p. 7) na apresentação do livro, “cabe destacar que os desenhos aqui apresentados, com exceção de dois, foram elaborados individualmente, ao passo que os textos são resultado de uma produção coletiva, baseados em um saber de domínio também coletivo”. As ilustrações da história são feitas com base nos aspectos mais representativos e expressivos da narrativa. Desse modo, *O Livro das árvores* é considerado um livro multimodal, pois apresenta um diálogo entre o texto escrito e visual, que segundo Guesse (2014) é uma das características significativas dos livros de literatura indígena, pois as ilustrações têm a mesma importância que as histórias escritas e muitas vezes têm significado cultural.

Uma questão fundamental da literatura indígena diz respeito à questão da autoria, que, de acordo com Souza (2006), é evidente que a autoria de um texto escrito difere da autoria de narrativas advindas da tradição oral, e a estas não se pode estabelecer um autor individual das histórias. No âmbito da oralidade, essas narrativas são de domínio da coletividade, herança dos antepassados, e o narrador desse legado oral é o repetidor dessas histórias, visto que a maioria das narrativas escritas tem sua origem na oralidade. Sua autoria não é individual e sim coletiva ou comunitária e seus narradores, os mais velhos, que dominam esses saberes da tradição.

Nesse sentido, os professores indígenas Ticuna são os autores coletivos de *O Livro das árvores*, que narram as histórias de antigamente e têm sua carga de responsabilidade diante das histórias escritas, ao mesmo tempo em que essa responsabilidade também é da coletividade. A imagem 11, apresentada abaixo traz o registro fotográfico do projeto “A natureza segundo os Ticuna”, que deu origem não só a *O Livro das árvores*, como também à relação nominal de todos seus autores, evidenciando a importância desse momento de construção coletiva. Cabe salientar que essa imagem foi retirada do próprio livro e a relação com os nomes dos desenhistas consta ao seu final.

Imagem 11 - Projeto “A natureza segundo os Ticuna”/Autores (A)



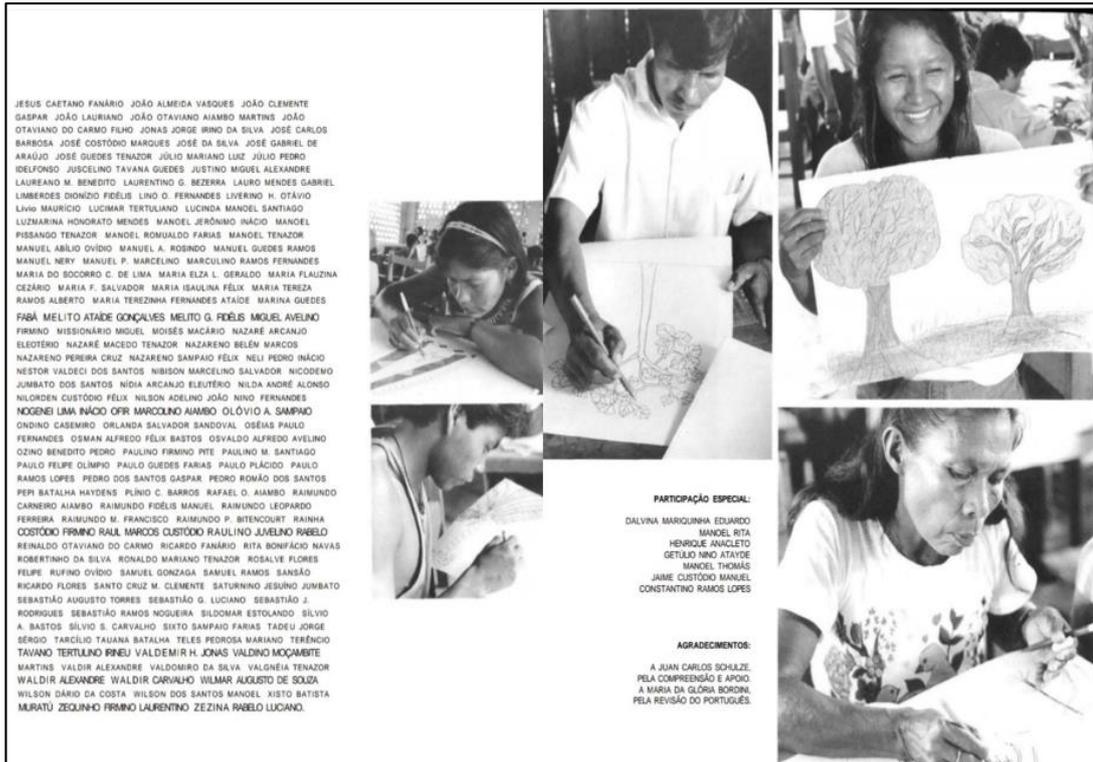
Fonte: GRUBER, 1999, p. 3-4.

Os professores indígenas Ticuna, como autores coletivos, representam não só toda a sua comunidade, como também seus antepassados. Ainda sobre *O Livro das árvores* e a profunda relação dos Ticuna com as árvores que formam a floresta, a organizadora ressalta:

Este livro, portanto, apresenta a intensa e rica relação dos Ticuna com as árvores que formam a floresta, focalizando o valor e o significado de várias espécies, preferencialmente nativas, para a sua sobrevivência física e cultural. Não se trata de um livro de botânica, mas de uma memória das árvores, que permite aos Ticuna recordar a importância de cada uma delas na sua vida. Folheando página por página, compreende-se as razões que os levam à defesa e preservação de suas florestas, um patrimônio que deverá ser eterno, passando de pai para filho, como uma herança das mais belas e mais ricas. O livro acolhe o olhar dos Ticuna sobre a natureza que os cerca e lhes serve de morada, trazendo textos e imagens que fixam suas concepções do real e do imaginário, numa linguagem onde se entremeiam conhecimentos práticos, valores simbólicos e inspiração poética (GRUBER, 1999, p. 07).

É por meio da percepção do povo Ticuna que vislumbramos a natureza e sua importância, suas concepções do real e do imaginário e compreendemos as razões que os levam a defender e preservar as florestas. O livro mostra o valor e o significado de cada árvore para sua sobrevivência cultural e física, apresentando conhecimentos que são passados de pai para filho e para todos que desejem conhecer um pouco mais a vida dos nossos primeiros habitantes. “Uma árvore é diferente da outra. E cada árvore tem sua importância, seu valor. Essa variedade é que faz a floresta tão rica” (GRUBER, 1999, p. 11). A imagem 12 apresenta os autores de *O Livro das árvores*, os professores indígenas Ticuna e o registro do projeto “A natureza segundo os Ticuna”, no momento de confecção dos desenhos que compõem o livro.

Imagem 12 - Projeto “A natureza segundo os Ticuna”/Autores (B)



Fonte: GRUBER, 1999 p. 5-6.

Conforme Gruber (1999), *O Livro das árvores* faz parte do projeto “A natureza segundo os Ticuna”, que teve início em 1987. Esse projeto foi iniciado a partir do levantamento de dados e da elaboração de desenhos sobre a flora e fauna regionais pelos professores indígenas Ticuna. Essas informações foram pesquisadas e registradas com o objetivo de compor materiais didático-pedagógicos para apoiar as aulas de ciências nas aldeias. Com o tempo, as ideias foram se aprimorando:

Hoje em dia, o projeto desenvolve uma série de outras atividades, voltadas especialmente para a educação ambiental, passando a integrar o programa do Curso de Formação de Professores Ticuna – Habilitação para o magistério, promovido e administrado pela Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües. Dessa forma, os conhecimentos trabalhados durante os cursos se multiplicaram através dos 210 professores e chegam aos 7 mil alunos das 90 escolas ticuna situadas nos municípios de Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá e Santo Antônio do Itá, no Estado do Amazonas. (GRUBER, 1999, p. 07).

Ainda de acordo com Gruber (1999), os professores Ticuna, tendo consciência da necessidade de trabalhar uma proposta mais específica para a conservação dos recursos naturais existentes nas áreas já demarcadas, decidiram dividir por temática todo o material levantado e fazer a publicação do primeiro livro de uma série, *O Livro das árvores*, dedicado às crianças e adolescentes das escolas Ticuna, mas eles ressaltam a importância de também ser lido pelas

crianças não-indígenas das escolas do país, para que elas possam conhecer os Ticuna a partir da contemplação dos desenhos e aprender sobre a floresta amazônica por meio da palavra de seus habitantes mais antigos.

É importante destacar que *O Livro das árvores* foi premiado pela Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil em 1997, além de vencedor do Prêmio Malba Tahan – “O melhor Livro Informativo”, do Prêmio “O melhor projeto editorial” e da Láurea “Altamente recomendável – Informativo” no mesmo ano. Vejamos o que afirmou Rosa Cuba Riche no Parecer 1 dado à Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil sobre *O Livro das árvores* por ocasião do prêmio:

O Livro das árvores acolhe o olhar do povo Ticuna como parte integrante da natureza, mesclando lendas e mitos inaugurais do universo indígena. Costura ficção e realidade num inventário da fauna e da flora brasileiras. O mapeamento do terreno, da vegetação, dos protetores da terra e da mata (o Mapinguari, o Daiyae e a mãe Beru), a origem dos mitos brasileiros como a Cobra Grande, o Curupira contam a história das nações e mostram a força do povo como parte integrante da natureza. [...] O livro dá voz aos que não têm vez, através desses muitos narradores que contam com palavras e imagens a sua verdadeira História do ponto de vista do dominado, estabelecendo um contraponto com a visão maniqueísta, paternal e "civilizada", endossada desde a colonização e repassada às crianças até os dias atuais. O projeto gráfico, o formato quadrado, o tipo de papel, a riqueza de ilustrações feitas pelos próprios índios e as informações tornam a obra indispensável em qualquer biblioteca (RICHE, 1997, s/p).

O Livro das árvores contempla títulos que evidenciam vários aspectos da vida do povo Ticuna em seu relacionamento com a floresta, que são nomeados da seguinte forma: “A samaumeira que escurecia o mundo”; “A moça do umari”; “O jenipapo e a origem das pessoas”; “As árvores e as nações”; “As árvores do Éware”; “Nainecü”; “As árvores e seus donos”; “Wüwürü - A história do Wüwürü e o caçador”; “Curupira”; “Mapinguari”; “Daiyae”; “Beru”; “Ngewane, a árvore dos peixes”; “Tüerüma, a árvore do Tururi”; “Tchaparane, a árvore dos terçados”; “Mawü”; “O espírito das árvores e o trabalho do pajé”; “Qualquer vida é muita na floresta”; “O vôo das folhas”; “As árvores e os animais”; “Plantas que crescem nas árvores”; “As frutas da natureza: nosso alimento”; “Vida junto com a floresta”; “As árvores dos remédios”; “A festa da moça nova”; “A importância do buriti”. Nessa perspectiva, a parecerista 2 da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil argumenta:

As informações, tanto quanto as ilustrações, são criações do grupo indígena. Nesse registro de sua vida, ganha importância a árvore, fonte de vida por excelência. Ao longo do livro, vamos conhecendo as árvores, o valor que se atribui a cada uma, seu aproveitamento no cotidiano dos indígenas. Ao lado da descrição minuciosa da flora e fauna, surgem informações sobre a organização social e os valores dos Ticuna. "O espírito das árvores e o trabalho do pajé", "Vida junto com a floresta", "A festa da

moça nova", "Qualquer vida é muita dentro da floresta", são passagens especialmente interessantes, nesse aspecto (CUNHA, 1997, s/p).

No referido livro, os professores Ticuna nos revelam vários aspectos de sua cultura e identidade, como a relação de seu povo com a floresta que lhe serve de morada e lhe fornece os mais variados recursos; as narrativas de seus mitos e lendas; o respeito a cada vida na floresta; a vida de seu povo junto à floresta; suas festas sagradas, como a Festa da Moça Nova; as características físicas e utilidade de cada árvore e a importância da preservação da floresta, dentre outros. Sobre a mais importante festa do povo Ticuna, a Festa da Moça Nova³⁷, eles dão uma visão geral sobre sua importância, em que consiste, quem criou, as árvores e sua utilidade, os enfeites, as máscaras, as danças, os instrumentos musicais, os participantes, a fabricação de esculturas e as tintas, dentre outros aspectos:

É uma festa sagrada, que *Yo'i* criou e deixou no mundo para o povo Ticuna nunca esquecer suas tradições. [...] Nessa mesma festa, as crianças são pintadas e têm seus cabelos cortados. Quando o sol começa a nascer, os parentes passam o sumo do Jenipapo no corpo da moça e das crianças. Antes de colocar os enfeites, o corpo da moças e das crianças é pintado com uma mistura de urucu e leite da árvore do tururi-vermelho. Sobre essa pintura são colocadas penugens brancas de pássaros. A armação do cocar, o manto e os enfeites dos braços da moça e das crianças são preparados com entrecasca branca, tirada de uma árvore especial: *naitchi*. Essa entrecasca usamos somente na festa (GRUBER, 1999, p. 84-86).

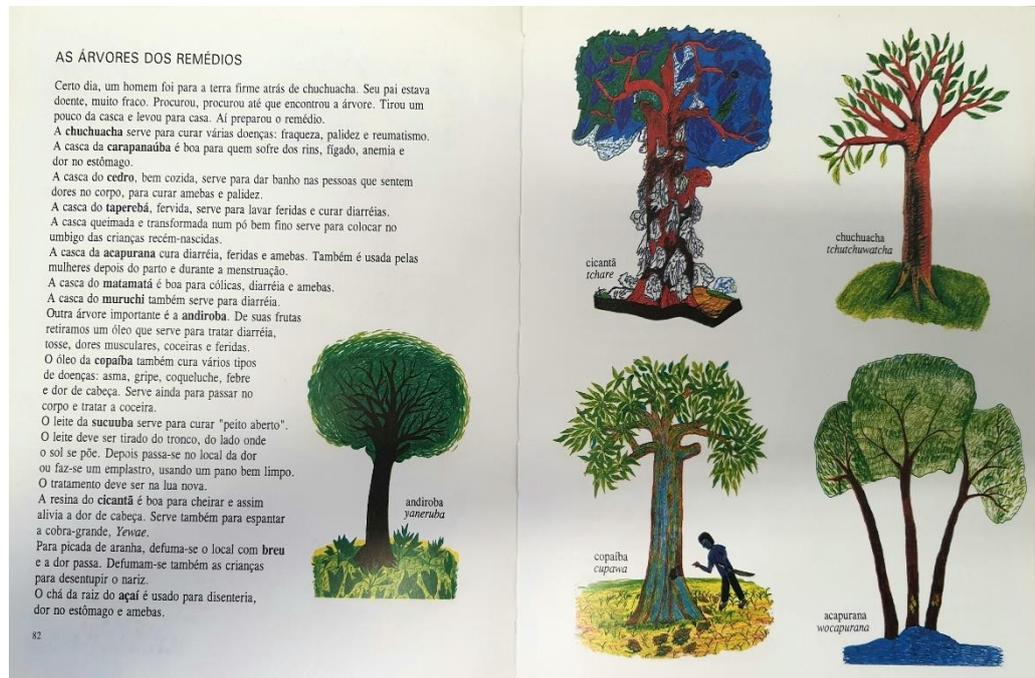
Cada narrativa, descrição ou informação d'*O Livro das árvores* sobre o real e o imaginário do universo Ticuna é apresentada por meio do texto escrito, que varia de algumas linhas a oito laudas, mas também se apresenta ao longo do livro em forma de desenhos, com cores vibrantes que também contam sua história e impressionam pela riqueza de detalhes e beleza plástica, constituindo importante elemento do livro. A esse respeito, Cunha, no seu Parecer 2, ressalta:

Os rituais, as crenças, lendas, organização do trabalho, o papel dos sexos, vão emergindo tanto no texto, que é uma criação coletiva, quanto nas ilustrações, estas uma minuciosa produção individual (exceto no caso de dois painéis, pintados em grupo), cujos autores são identificados ao final do livro. Os desenhos e pinturas, de construção vigorosa e em cores muito fortes, são ora rigorosamente realistas, ora marcados pela imaginação. Muitos apresentam uma extraordinária combinação de cores, resultando em produções de grande beleza plástica. Um livro que não só a criança, mas o adulto brasileiro precisaria ler, para conhecer parte importante de seu país e até se reconhecer em muitas passagens (CUNHA, 1997, s/p).

³⁷ A Festa da Moça Nova ou Festa da Puberdade foi devidamente explorada no tópico 2.1.4 deste estudo, dada a sua fundamental importância para o povo Ticuna.

Nesse trabalho coletivo, que deve ser tanto de conhecimento da criança quanto do adulto, emergem rituais, crenças, lendas, organização do trabalho e o papel dos sexos, além de destacar vários conhecimentos da sabedoria Ticuna, transmitidos de geração a geração, como o uso das árvores na medicina tradicional, conforme se observa no texto “A árvore dos remédios”:

Imagem 13 - A árvore dos remédios



Fonte: GRUBER, 1999 p. 82-83.

A partir do texto, observamos que o povo Ticuna relaciona várias árvores que servem para serem usadas como remédio: a chuchuacha, carapanaúba, cedro, taperebá, acapurana, matamatá, muruchi, andiroba, copaíba, sucuuba, cicantã, breu e açai. Ao mesmo tempo em que nos revela a sabedoria de seu povo, construída a partir da observação e experiência na cura de doenças como gripe, asma, reumatismo, diarreia, coqueluche, febre e outras. Nesse sentido, além de apresentar o uso de cada árvore, também revela o modo de fazer alguns remédios, ao mesmo tempo em que os desenhos das árvores que servem para remédio são ricos em detalhes e os nomes de cada árvore são trazidos em língua portuguesa e sua tradução em língua Ticuna, tais como andiroba (*yaneruba*), cicantã (*tchare*), copaíba (*cupawa*), chuchuacha (*tchutchuwatcha*) e acapurana (*wocapurana*).

De acordo com Oliveira (2012), as árvores que servem para remédio são utilizadas por qualquer pessoa da etnia Ticuna, dispensando o intermédio dos poderes de um Pajé para que o remédio seja eficiente, o que de certa forma acaba suprimindo a falta de políticas públicas destinadas aos povos indígenas. Por outro lado, é importante ressaltar que os conhecimentos

advindos da floresta são fundamentais no dia a dia e na pandemia de covid-19 que estamos enfrentando.

A respeito desses saberes, no artigo denominado *Saberes ambientais nos livros indígenas: uma proposta de educação ambiental a partir das árvores* (2020), os autores buscaram identificar e catalogar os saberes indígenas em livros sobre as árvores, além de desenvolver metodologias que foram aplicadas em oficinas para crianças. Ferreira e Souza (2020) afirmam que os povos indígenas possuem uma relação de respeito com as árvores e que elas também são utilizadas pelos povos indígenas como remédio. A partir disso, criam uma tabela à base do texto “A árvores dos remédios”, mostrando a utilização das árvores pelo povo Ticuna para curar diversas doenças como gripe, diarreia, dores no corpo, asma, febre e dor de cabeça, reafirmando a importância dos conhecimentos advindos da floresta para o povo Ticuna e para todos nós.

Além de textos que apresentam o conhecimento prático dos Ticuna com relação às árvores, à medida que vamos folheando *O Livro das árvores* vamos conhecendo suas concepções do imaginário e percebendo a relação de respeito que o povo tem com cada árvore, como é possível notar no texto “O espírito das árvores e o trabalho do pajé”, daí a preocupação com a preservação da natureza:

O espírito de certas árvores ajuda o trabalho do pajé. Quando uma pessoa fica doente, chama o pajé. E o pajé chama o espírito das árvores para curar. O espírito chega e entra no corpo do pajé. Aí ele canta. Depois vem outro e mais outro. Se a pessoa está muito mal, é preciso chamar vários espíritos. A samaumeira tem espírito. A chuchuacha tem espírito. O cedro tem espírito. O açacu tem espírito. A ucuuba tem espírito. A seringueira tem espírito. A maçaranduba tem espírito. A castanha-de-paca tem espírito. Há também outros espíritos que o pajé chama: do boto-tucuxi, do *Yewae*, da sereia, do Curupira. Os velhos ensinam que ninguém deve passar debaixo da maçaranduba. Se passar, deve ser bem devagar, porque o espírito da árvore escuta, vem atrás e faz adoecer o filho. Se alguém cortar essa árvore, seu espírito vai embora [...] (GRUBER, 1999, p. 46).

Da relação de respeito do povo Ticuna com a natureza, percebemos que cada árvore ou animal real ou ser imaginário possui um espírito que auxilia o trabalho do Pajé na cura de doenças. É ele o responsável por transitar no campo espiritual e interceder junto aos espíritos para assegurar a harmonia da vida na comunidade, como também efetuar a cura de enfermidades. Os Ticuna acreditam que só o Pajé é capaz de se comunicar com tais espíritos. A esse respeito:

O Pajé, portanto é a pessoa na tribo que tem a responsabilidade de transitar no campo espiritual, intercedendo junto aos espíritos para que possam realizar: uma boa colheita, um trabalho próspero e sem imprevistos, e talvez a atribuição mais importante do Pajé

seja invocar certos espíritos da floresta para que efetuem a cura de enfermidades, mordidas de cobras e outras situações adversas no cotidiano da nação Ticuna (OLIVEIRA, 2012, p.74-75).

Do imaginário do povo Ticuna emergem os protetores da floresta, os “donos” de cada árvore, como a mãe Beru, o *Daiyae*, o *Wüürüü*, o Curupira, o Mapinguari e outros que também estão presentes n’*O Livro das árvores*. Como ressalta Oliveira (2012, p. 72), “Os espíritos segundo os Ticuna estão por toda parte, e na eminência de nomear tais espíritos protetores e reguladores da vida social e das atitudes ticunas, eles atribuem algumas funções a esses espíritos que podem ir de dono, pai, mãe e assim por diante [...]”. Esses seres cuidam da natureza, das árvores, dos animais, dos peixes e das águas. Contribuindo para esse entendimento:

Os encantados na cultura amazônica estão em todos os lugares: entre os índios e os caboclos, entre o céu e a terra, nas selvas, nos campos, no fundo as águas. São seres animados por singular força mágica, capazes de prodígios e antropomorfias, sujeitos a estados divinos ou satânicos. São os encantados, bichos-do-fundo ou caruanas (LOUREIRO, 2015, p. 257).

Nesse sentido, os encantados estão em todas as partes, sendo capazes de fatos extraordinários e antropomorfias na cultura amazônica. Para os Ticuna, temos *Beru*, a mãe do macambo, *ngu* que “limpa o terreno ao redor das árvores e não gosta que mexam nas suas frutas. *Beru* se alimenta de gente e ataca as pessoas jogando nelas seus peitos enormes ou atirando muitas frutas de macambo. Às vezes aparece como gente, às vezes se transforma em borboleta” (GRUBER, 1999, p. 35). Desse modo, o texto “As árvores e seus donos” corrobora com a ideia de que, para o povo Ticuna, cada árvore tem um “dono” que cuida e protege a natureza:

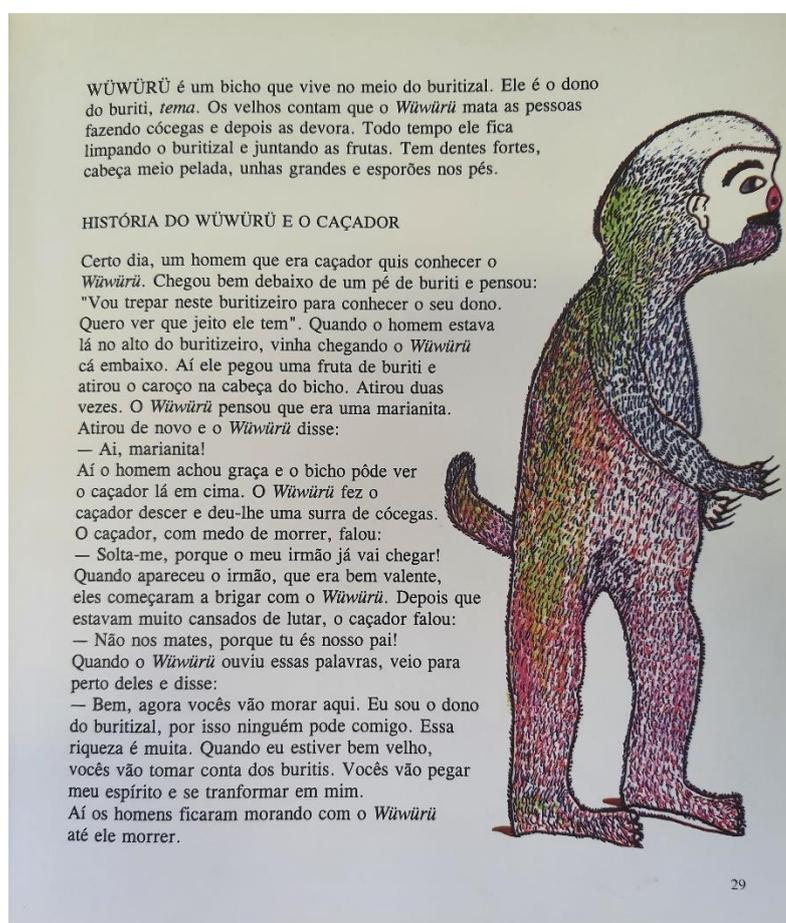
A floresta é a coberta da terra. É a casa dos animais. É onde vivemos. É onde também vivem outros seres. Alguns desses outros seres nós chamamos de *nanattii*, que significa “dono”, “pai” ou “mãe” das árvores, dos animais, dos peixes, das águas. São seres que cuidam há milhares de anos de tudo que existe na natureza, assim como nós cuidamos de nossos filhos e de nossas roças. O buritizal tem dono, o açailal tem dono, o seringal tem dono, o caranzal tem dono, a samaumeira tem dono, a sorveira tem dono (GRUBER, 1999, p. 28).

A floresta é a casa do povo Ticuna, dos animais e também de outros seres chamados de “donos”, “pai”, “mãe” de tudo que existe na natureza. Assim, há também um ser que tem forma de gente, é baixo, tem a cabeça quase pelada e os poucos fios de cabelo usados para dar sorte, o *Daiyae*, que é o “dono” da fruta chamada pé-de-jabuti, *tüitchi*, que, segundo os Ticuna, “no tempo da fruta pé-de-jabuti, o *Daiyae* recolhe as frutas maduras que caem no chão. Se alguém pega essas frutas, ele se zanga e faz cócegas na pessoa até matá-la” (GRUBER, 1999,

p. 34). O *Daiyae* é um protetor da floresta que faz parte do imaginário Ticuna e sempre aparece nas histórias que são contadas pelo povo.

De acordo com Loureiro (2015), o inconsciente do caboclo não conta histórias vivenciadas em terras distantes, como quem está em viagem por outro lugar. Ele conta histórias convidadas (narrar = acontecer = viver). Dessa maneira, a “História do *WüWüriü* e o caçador” que está presente n’*O Livro das árvores* é uma dessas tantas histórias convidadas dos indígenas Ticuna que trata de um ser encantado, o *WüWüriü*, que é considerado o dono do buriti e protetor do buritizal. Segundo os Ticuna, também mata as pessoas fazendo cócegas e depois as devora. Vejamos a história:

Imagem 14 - História do *Würiü* e o caçador

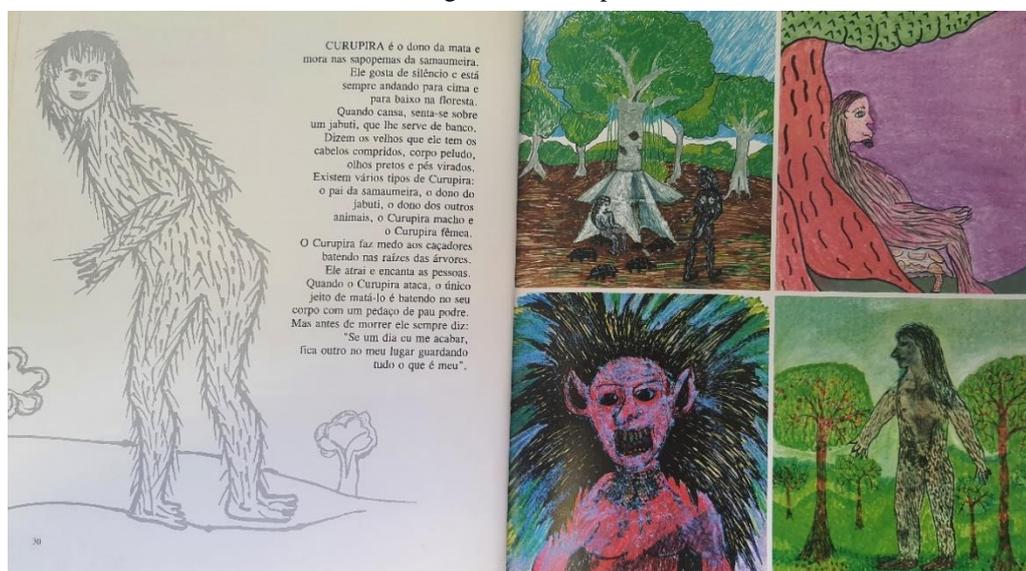


Fonte: GRUBER, 1999, p. 29.

De acordo com os Ticuna o *WüWüriü* é o “pai” do buritizal. Ele vive no meio do buritizal, limpando e juntando os buritis e, segundo os mais velhos, mata as pessoas fazendo cócegas para depois as devorar. Possui dentes fortes, cabeça meio pelada, esporões nos pés e dentes fortes. Segundo Oliveira (2012), conforme pesquisas e entrevistas realizadas com idosos

da Tribo Ticuna, o animismo está presente no mito³⁸ do *WüWüriü*, pois ele é visto como um espírito protetor da floresta. Dessa forma, também encontramos n’*O Livro das árvores* o Curupira, que é considerado pelos Ticuna o “dono” da mata, que mora nas sapopemas da samaumeira:

Imagem 15 - Curupira



Fonte: GRUBER, 1999 p. 30-31.

Segundo os Ticuna, o Curupira é um defensor da floresta, o pai da samaumeira que gosta do silêncio e anda por toda a floresta, fazendo medo aos caçadores ao bater nas raízes da mata. De acordo com Câmara Cascudo no livro *A literatura oral no Brasil* (2006), o Curupira é o primeiro ser citado pelo quinhentista padre Anchieta que acometia os indígenas no mato, dando açoites, machucando e os matando, da mesma forma que foi registrado na Bahia por Fernão Cardim. Já Bates conta que o Curupira é um pequeno tapuió que tem os pés às avessas e persegue os caçadores, fazendo-os perderem o caminho até morrerem na floresta. Barbosa Rodrigues mostra as transformações do Curupira de norte a sul do Brasil, explicando como o “Koropira” veio nas naus através dos Caribes e destes aos Tupis e também o compara com o Selvage da Colômbia, ao Máguare da Venezuela, ao Cauá da Bolívia. Ele bate com um machado feito do casco do jabuti (Tapajós), com o calcanhar (no Alto Amazonas) ou com o pênis (em Óbidos); dentes azuis ou verdes e orelhas grandes no Solimões. É o Curupi nos países de língua espanhola, mais citado que no Brasil atual. Não há na mitologia ameríndia outro ser de tão viva

³⁸ Apesar de Oliveira (2012) ter classificado essa narrativa como mito, ela não possui características que narram a criação do mundo, uma etiologia ou uma escatologia. Nesse caso, acreditamos que se trata de uma lenda.

atuação e presença na memória antiga. Ermano Estradelli apresenta uma visão integral desse poderoso padroeiro das árvores e da caça:

Curupira, corpo de menino, de *curu*, abreviação de *curumi*, e *pira*, corpo. O Curupira é a mãe do mato, o gênio tutelar da floresta que se torna benéfico ou maléfico para os frequentadores desta, segundo circunstâncias e o comportamento dos próprios frequentadores. Figuram-no como um menino de cabelos vermelhos, muito peludo por todo o corpo e com a particularidade de ter os pés virados para trás e ser privado de órgãos sexuais. A mata, e quanto nela habitam está debaixo de sua vigilância. [...] Sob a sua guarda direta está a caça, e é sempre propício ao caçador, que se limita a matar conforme as próprias necessidades. Ai de quem mata caça por gosto, fazendo estragos inúteis, de quem persegue e mata as fêmeas, especialmente quando prenhes, quem estraga os pequenos ainda novos! Para todos esses o CURUPIRA é um inimigo terrível (ESTRADELLI *apud* CASCUDO, 2006, p. 122, grifo do autor).

O Curupira como o dono das matas e protetor das florestas está presente em muitos relatos de norte ao sul do Brasil e também em outros países, recolhidos por cronistas, viajantes, missionários, aventureiros. “É possível, pois, que mesmo sendo um mito originário de outra região do Brasil, ele se tenha adaptado na Amazônia numa sociedade diferente da indígena, constituindo-se de tal forma, em tópico do folclore local, de acordo com os pontos de vista que defendemos” (KRÜGER, 2011, p. 198). Percebemos uma convergência cultural na figura do Curupira, confirmando o que aponta a Teoria da Residualidade Literária e Cultural, sistematizada por Pontes (2017), que parte do princípio de que na cultura e na literatura nada é original, tudo é residual. Vemos o Curupira dos Ticuna como fruto de uma hibridação cultural, pois é retratado de maneiras diversas, não só na Amazônia, mas no resto do Brasil e fora do país.

De acordo com Cascudo (2006), os contos de caçadores que são vítimas do Curupira são contos corriqueiros no meio indígena tanto do rio Negro como do Solimões. A *História do WüWürü e o caçador* dos Ticuna nos remete à história *O Curupira e o caçador*, coletada por João Barbosa Rodrigues na segunda metade do séc. XIX em pesquisas que realizou na região do rio Negro, na qual também há um espírito protetor da floresta, o Curupira. Na referida história segundo Rodrigues (1890 *apud* OLIVEIRA; KRÜGER, 2010), o caçador se perde no mato e ouve o Curupira gritar. Quando o caçador se encontra com o Curupira, consegue enganá-lo, levando-o a morte. Tempo depois, ele vai atrás dos dentes do Curupira para fazer remédio. O Curupira ressuscitou e deu para o caçador uma flecha encantada para matar caça, desde então o caçador saía para caçar e matava sempre muita caça, pois a flecha era encantada e despertou inveja em outras pessoas que não conseguiam matar caça. Os invejosos roubaram a flecha do

caçador, foram castigados e o caçador perdeu sua flecha encantada que se transformou em cobra e voltou para o Curupira.

Em análise dessa sequência folclórica, Oliveira e Krüger (2010) afirmam que é importante compreender que, nessa história, o Curupira é o defensor da floresta e o caçador é o explorador, objetivando lucro às custas da flora e da fauna regionais: apesar de não precisar, ele acumula muitos bens (muita caça). Com a relação de troca entre as diversas etnias e a formação do estrato social dos caboclos (mistura do branco com o índio), o lucro passou a ser mais importante, ao ponto de a esperteza nas transações comerciais passa a substituir a honestidade do sistema de trocas, uma vez que o objetivo é enganar. A solidariedade dá lugar à competição. No entanto, a perda da flecha-cobra no final se entende como um desejo inconsciente do retorno à vida anterior à exploração, sem falcatruas comerciais, como os ajuris feitos pelos povos indígenas.

Fazendo um paralelo com “A história do *WüWüriü* e o caçador”, o *WüWüriü* é o defensor do buritizal, da floresta, e o caçador é o explorador. O caçador, apesar de ter contado com a ajuda do irmão na briga contra o *WüWüriü*, acaba perdendo a luta. Assim, no final da história, o *WüWüriü* sai vencedor e o caçador e seu irmão tiveram que ficar morando com ele, para que, com a morte desse espírito protetor, também exerçam a mesma função. Isso pode revelar o desejo do povo Ticuna de, ao invés de ver tanta exploração da floresta, tanta cobiça em relação a fauna e flora, tenhamos mais pessoas dispostas a proteger a nossa floresta e suas riquezas.

Outro protetor da floresta relacionado n’*O Livro das árvores*, que de certa forma se assemelha ao Curupira no sentido de usar estratégias parecidas para que o caçador se perca na floresta, é o Mapinguari:

Imagem 16 - Mapinguari



Fonte: GRUBER, 1999 p. 32-33.

O Mapinguari é caracterizado por ser um bicho muito grande, tem dentes pontudos, unhas afiadas, um olho e duas bocas que vive no meio da floresta e é o dono da mata e dos animais. Relacionando esse ser sobrenatural com o Curupira e o *Wüürüü*, percebemos que todos são considerados pelos Ticuna como protetores dos animais e das florestas. De acordo com Krüger (2011, p. 49), “o catolicismo nada assimilou dos mitos amazônicos; o inverso, porém, aconteceu frequentemente, como se pode constatar em diversas narrativas coletadas”. Assim, a justificativa usada na narrativa de que o Mapinguari costuma atacar os caçadores que andam na floresta, no feriado, sábados e domingos, pode ter sofrido influência da civilização advéncia, no sentido de que esses dias deveriam ser utilizados ao descanso e culto religioso. A esse respeito:

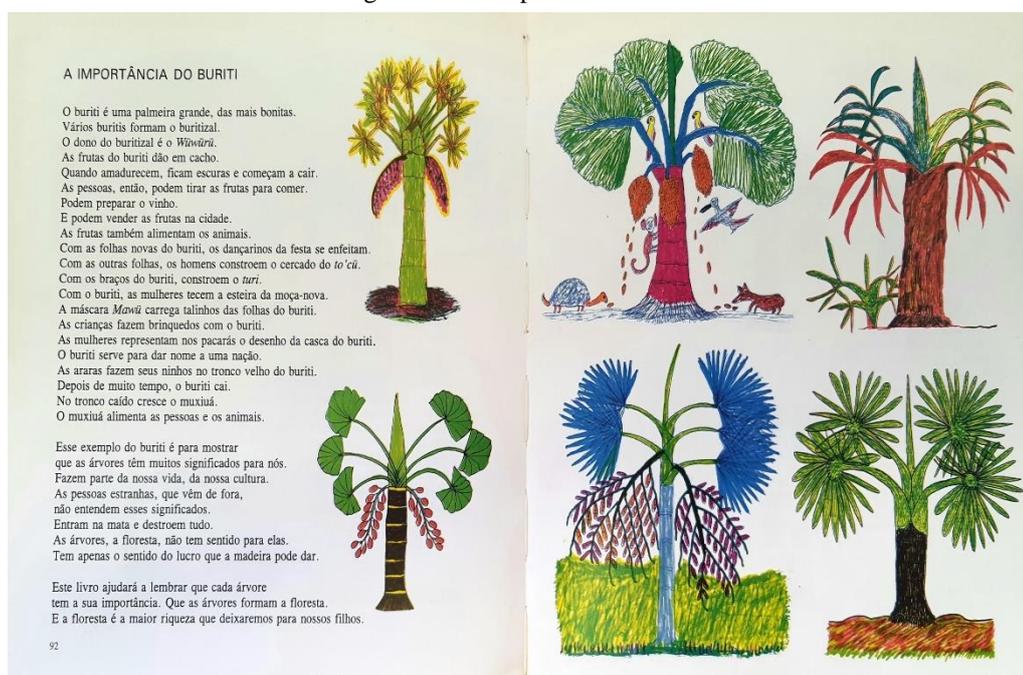
Durante os primeiros séculos após o descobrimento do Brasil (em 1500), a catequese e a pedagogia dos padres da Igreja encarnaram a doutrina e foram agentes de uma imposição simbólica sobre a cultura indígena. Atuando de maneira dispersa no espaço, mas contínua no tempo, foram levando símbolos religiosos, morais, culturais estranhos às populações indígenas ou ribeirinhas, inserindo no imaginário indígena novos elementos, novos conteúdos que passariam a compor, no processo de assimilação cultural, justapostos à base cultural indígena, os fundamentos da cultura própria da expressão amazônica cabocla (LOUREIRO, 2015, p. 93).

Foram inseridos novos símbolos religiosos, morais, culturais no imaginário indígena, ao longo do tempo. Nesse sentido, Pontes (2017) corrobora que, na cultura e na literatura, não há uma manifestação que seja original, todas são produto de hibridação, sobretudo no estágio

atual em que a velocidade do contato entre povos e culturas se acentuou enormemente. Dessa maneira, é possível afirmar que esse mito tenha sido gerado no seio da sociedade indígena e sofrido algumas modificações a partir do contato e aos poucos foi se transformando em folclore, uma vez que também já faz parte do folclore regional, sendo de conhecimento também dos caboclos ribeirinhos da região.

Existem ainda outros textos de extrema relevância n’*O Livro das árvores* que desvendam a visão do povo Ticuna e seu relacionamento com a natureza e as árvores no que diz respeito aos conhecimentos práticos e simbólicos. Destacamos abaixo “A importância do buriti”, por acreditarmos ser uma síntese de seu olhar para com cada árvore da natureza que participam de seu universo:

Imagem 17 - A importância do buriti



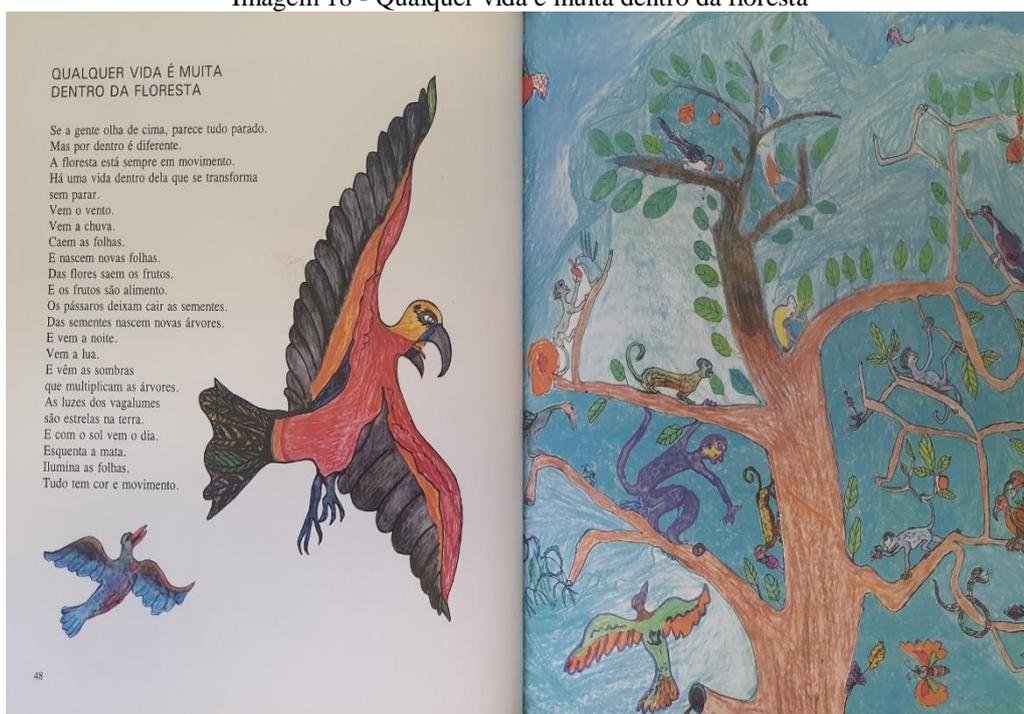
Fonte: GRUBER, 1999, p. 92-93.

“A importância do buriti” é um dos textos que nos revela como o povo Ticuna vê cada árvore da floresta e a importância de sua preservação, ao mesmo tempo em que nos mostra o significado de cada árvore em sua vida diária e cultural. Esse texto é apresentado no final d’*O Livro das árvores*. A árvore do buriti é usada como exemplo, mas poderia ser qualquer uma das que aparece no livro. O texto nos mostra conhecimentos práticos e valores simbólicos e traz uma série de informações pertinentes a essa árvore: importância, características físicas, utilidade, seus usos, jeito de manejar, consumo, comercialização, seus donos, dentre outros.

Todos esses aspectos são revelados para nos mostrar que as árvores têm muitos significados para o povo Ticuna, fazem parte de sua vida e de sua cultura e que *O Livro das árvores* deve lembrar que a floresta é a maior riqueza que deve ser deixada para os nossos filhos e não pode ser vista apenas no sentido de lucro: “Este livro ajudará a lembrar que cada árvore tem a sua importância. Que as árvores formam a floresta. E a floresta é a maior riqueza que deixaremos para nossos filhos” (GRUBER, 1999, p. 92). É importante ressaltar que as ideias do texto escrito são confirmadas e complementadas pelos desenhos, nesse caso, com características realistas, nos quais aparece a árvore do buriti em várias fases: sem frutos, com frutos verdes, com frutos já maduros, e com seus frutos servindo de alimento para os animais.

A partir da interpretação do povo Magüta, também é possível encontrar n’*O Livro das árvores* textos que impressionam por trazer uma linguagem que mistura conhecimentos de vida e inspiração poética, como afirma Riche (1997, s/p): “Nesse olhar, textos e imagens carregam as concepções do real e do imaginário numa linguagem em que se entremeiam conhecimentos práticos, valores simbólicos e inspiração poética”, como podemos observar no texto “Qualquer vida é muita dentro da floresta”:

Imagem 18 - Qualquer vida é muita dentro da floresta



Fonte: GRUBER, 1999, p. 48-49.

Sobre *O Livro das árvores*, Graúna (2013) ressalta que a obra nos aproxima do estilo dos *hai-kais*, tendo a floresta e os animais da região ilustrados pelos próprios autores, como percebemos acima. Destacamos no texto a passagem do tempo por meio do cotidiano da

floresta, que está em constante renovação, circularidade e movimento, além de destacar a importância que é dada a cada vida da floresta, sua beleza e diversidade, pois na floresta tudo tem cor e movimento, ou seja, tudo é vida: “Se a gente olha de cima, parece tudo parado. Mas por dentro é diferente. A floresta está sempre em movimento. Há uma vida dentro dela que se transforma sem parar” (GRUBER, 1999, p. 48). Por outro lado, ao longo livro, encontram-se também algumas narrativas de caráter sagrado que são analisadas nesse estudo. Vejamos, como exemplo, uma das principais narrativas sagradas do povo Ticuna que aparece no livro, “A samaumeira que escurecia o mundo”:

No princípio, estava tudo escuro, sempre frio e sempre noite. Uma enorme samaumeira, wotchine, fechava o mundo, e por isso não entrava claridade na terra. Yo'i e Ipi ficaram preocupados. Tinham que fazer alguma coisa. Pegaram um caroço de araratucupi, tcha, e atiraram na árvore para ver se existia luz do outro lado. Através de um buraco, os irmãos enxergaram uma preguiça-real que prendia lá no céu os galhos da samaumeira. Jogaram muitos e muitos caroços e assim criaram as estrelas. Mas ainda não havia claridade. Yo'i e Ipi ficaram pensando e decidiram convidar todos os animais da mata para ajudarem a derrubar a árvore. Mas nenhum deles conseguiu, nem o pica-pau. Resolveram, então, oferecer a irmã Aicüna em casamento para quem jogasse formigas-de-fogo nos olhos da preguiça-real. O quatipuru tentou, mas voltou no meio do caminho. Finalmente aquele quatipuruzinho bem pequeno, taine, conseguiu subir. Jogou as formigas e a preguiça soltou o céu. A árvore caiu e a luz apareceu. Taine casou-se com Aicüna. Do tronco da samaumeira caída formou-se o rio Solimões. De seus galhos surgiram outros rios e os igarapés (GRUBER, 1999, p. 14-15).

A partir dessa narrativa sagrada que se liga ao mito cosmogônico do povo Ticuna, dá-se o surgimento da luz e a etiologia do rio Solimões e de outros rios e igarapés a partir da intervenção de *Yo'i* e *Ipi*³⁹. Podemos também observar que a linguagem escrita do livro é pautada na oralidade, em que se percebe a valorização da fala, do saber e da ancestralidade indígena ao mesmo tempo em que os desenhos em cores fortes complementam e destacam o texto escrito. Abaixo, temos a imagem que simboliza a etiologia do rio Solimões e de outros rios e igarapés, segundo a concepção dos Ticuna:

³⁹ De acordo com o mito de criação do povo Ticuna, *Ipi* é irmão de *Yo'i* e pescou os peruanos e outros povos.

Imagem 19 - A samaumeira que escurecia o mundo (A)



Do tronco da samaumeira caída formou-se o rio Solimões.
De seus galhos surgiram outros rios e os igarapés.

Fonte: GRUBER, 1999, p. 15.

No campo acadêmico, ainda são escassas as pesquisas que tratem d’*O Livro das árvores* ou o tenham como objeto. No entanto, podemos observar que aos poucos essa realidade está mudando e as reflexões a partir desse livro estão surgindo, como na tese *A escola na floresta: Manifestações culturais e processos educativos em comunidades tradicionais do Alto Solimões/AM*, da professora e pesquisadora Jarliane da Silva Ferreira. No texto em questão, a investigadora apresenta uma síntese de sua proposta de criação da escola na floresta. Para isso, criou um fluxograma levando em consideração essa narrativa sagrada, a imagem da samaumeira e o texto “Qualquer vida é muita dentro da floresta” retirados d’*O Livro das árvores*, no qual ela contempla a árvore e suas partes como simbologia que propõe a escola da floresta, levando em conta as cosmologias tradicionais sem abrir mão do global nessa rede de construção do conhecimento:

[...] a ideia de organização de sua estrutura e reflexões se materializa na *árvore da samaumeira*, de valor simbólico para os indígenas ticuna da Região. A ideia converge na tentativa de colocar em relevo os elementos essenciais aqui discutidos. A árvore da samaumeira faz parte da narrativa de criação do mundo na cosmologia para o povo pescado, os ticuna. A samaumeira é a própria floresta e, dela surge todo o ecossistema: de seu tronco nasce o rio Solimões, de seus galhos nascem outros rios e igarapés. Nesse contexto, a samaumeira se materializa na própria floresta, ela é vida, traz noção de tempo quando cria o dia e a noite (FERREIRA, 2018, p. 211).

Na referida proposta, é possível perceber a valorização da cosmogonia do povo Ticuna, uma das etnias mais representativas da região do Alto Solimões, por meio d’*O Livro das árvores*, na qual Ferreira (2018) sugere uma escola da floresta que considere um projeto que insira as dimensões invisíveis (imaginário, mitologias, ancestralidade, formas de produção) no cotidiano da escola e nas propostas pedagógicas; escola culturalmente significativa/ligação do local e global; escola aliada à condição humana das populações tradicionais, dentre outros. Nesse contexto, sobre a contribuição desse tipo de produção no resguardo dos direitos dos Ticuna, por ocasião da nova versão do primeiro livro Ticuna, *Torü Duĩ ’ũgü - Nosso povo*, Oliveira Filho ressalta:

A incorporação dos relatos míticos a novos meios de expressão e a outros usos sociais com a sua colocação em forma escrita, assim como a utilização dos personagens e episódios deste livro em um processo formal de transmissão de educação, contribuiu para a reavaliação da importância e das potencialidades que tem o uso da língua e de conhecimentos da tradição nativa. Não só como memória, mas como instrumento de ação prática no momento histórico presente (OLIVEIRA FILHO, 2021, p. 34).

Percebemos que produções como o *Torü Duĩ ’ũgü - Nosso povo* e *O Livro das árvores* constituem instrumentos de resistência, valorização e manutenção da cultura, que podem ser usados para trabalhar as potencialidades da língua, os conhecimentos nativos e para impor respeito aos direitos dos Ticuna no momento presente. A partir d’*O Livro das árvores*, é possível perceber a ancestralidade e concepção de mundo e de povo junto à natureza. Sobre a importância dos mitos e sua preservação a partir de livros que resguardam os saberes ancestrais, a liderança Ticuna Constantino Ramos Lopes, *Füpeatücü*, ressalta:

Vivemos numa floresta imensa e muito rica, e acreditamos que dentro dessa floresta existe uma força, uma vida. Os mitos contados pelos mais velhos têm relação com essa vida, com os espíritos das árvores, com os bichos que ainda hoje andam pela mata, que aparecem na festa da moça-nova. A criação do mundo, das pessoas, dos clãs, das festas, dos objetos de nossa cultura, isto tudo ainda está vivo; deverá continuar existindo, com apoio dos livros, pela transmissão oral, pelo fazer das pessoas, dentro da escola, na casa de cada família e nas comunidades. A responsabilidade é de todos nós (FIRMINO; GRUBER, 2010, p. 08).

O depoimento acima corrobora a importância de produções escritas como *O Livro das árvores* que se constituem como aliados no resguardo da cultura e identidade Ticuna a partir da preservação de suas histórias. “Por entre as histórias contadas, a partir das narrativas orais, estão outras abordagens interpretativas sobre o mundo sobre aquilo que convencionalmente o mundo

branco classifica em categorias como natureza, território, cultura e identidade” (RAPOZO, 2021. p. 37). Assim, as histórias que se encontram n’*O Livro das árvores* fazem parte do patrimônio cultural do povo Ticuna e retratam sua concepção de mundo sobre a natureza, território, cultura e identidade.

3 O CAMINHO DAS HISTÓRIAS

Esta seção tem a proposta de apresentar alguns dos caminhos teóricos para o estudo das histórias d’*O Livro das árvores*, trazendo uma síntese das principais leituras sobre: O que é mito; Mito e identidade; Lendas, mito ou história e Literatura de autoria indígena. Vale ressaltar que não temos a pretensão de esgotar a temática e sim apresentar uma sucinta revisão da literatura de acordo com nosso objeto, uma vez que outros tantos caminhos já foram percorridos/sugeridos ao longo da pesquisa.

3.1 O que é mito?

A palavra mito, no cotidiano, é usada com várias acepções, dentre elas, farsa e mentira. No entanto, o mito aqui tratado tem significado oposto, como afirmam Oliveira e Krüger (2010, p.11): “O mito se liga às sociedades tradicionais ou ‘primitivas’; no caso da Amazônia, às tribos indígenas. O mito é a religião; o conjunto de leis, a organização social – tudo, enfim, das diversas etnias que se espalhavam na floresta”. A partir da afirmação, entendemos que o mito, para as sociedades tradicionais como é o caso da etnia Ticuna, é a base de suas identidade, religião, organização social e cultura; assim, o mito é tido como verdade e resposta para suas várias indagações.

O mito oferece ao homem uma resposta apaziguadora aos seus questionamentos e permite que ele possa intervir no mundo de forma segura, seguindo os passos da ação divina. Dessa maneira, o mito é assim definido:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece menos imperfeita, pode ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 2016. p. 11).

Na definição acima, o estudioso romeno apresenta dois aspectos míticos: o mito está relacionado com a origem do universo (cosmogonia) e com a origem das diversas coisas, presentes nos mitos de origem ou etiologia, ressaltando também que o mito narra uma história sagrada, acontecida no tempo primordial. Da mesma forma, conforme Oliveira e Krüger (2010, p.12), “O mito pode narrar também os fins do mundo, que já aconteceram num tempo muito distante e podem novamente ocorrer no futuro. Esse tipo de mito chama-se escatologia”. Dessa maneira, além dos mitos Cosmogônicos e Etiológicos, existem os que tratam do fim do mundo

que já aconteceu ou que poderá acontecer futuramente, os mitos Escatológicos. Ainda a respeito do mito, Eliade afirma:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje, - um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no “princípio”. Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, *tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos.* (ELIADE, 2016, p. 16, grifo do autor).

Todos os acontecimentos primordiais que converteram o homem ao que ele é hoje são narrados pelos mitos. Nesse sentido, cada povo, à medida que vai desenvolvendo conhecimento, a sua maneira, procura explicar o mundo a sua volta. Assim, todos os povos têm uma percepção particular da origem do universo. Segundo os índios Dessana, umas das etnias que povoam o noroeste do Amazonas, a criação do mundo aconteceu da seguinte forma:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se Uhtãboho taribu, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava Yebá Buró, a “Avó do Mundo” ou também “Avó da Terra” (PÄRÖKUMU; KÊHÍRI. 1995, p. 19).

Por meio do mito cosmogônico dos Dessana, é possível salientar, como afirmamos anteriormente, que cada povo possui uma percepção própria da origem do universo, o que não é diferente para o povo Ticuna, habitante do Alto-Solimões, que também procura explicar sua cultura e sua identidade a partir de seus mitos. Vejamos o mito cosmogônico do povo Ticuna, segundo relato coletivo⁴⁰ retirado do livro *Torü Duü'ũgü - Nosso povo*, em que os Ticuna contam o início da sua história sagrada:

Antes do mundo existir, Ngutapa já existia. Ele não teve pai nem mãe. Mapana, a mulher de Ngutapa, se criou junto com ele. No mesmo lugar viviam também Baia e sua mulher. Baia era parente de Ngutapa. No lugar onde esses quatro se criaram é onde ficava a montanha Taiwegüne. É no igarapé Tonetü. Naquele tempo, a terra ainda estava se formando. O mato era baixinho e o rio ainda tinha pouca água. Lá eles viviam [...]. (SOUZA ET AL. 1985, p. 67).

⁴⁰ Segundo Oliveira Filho in Souza et al. (1985), *Torü Duü'ũgü - Nosso povo* foi um livro resultante da atividade coletiva de alguns brancos e muitos Ticuna (velhos contadores de histórias, professores e capitães, mas também muitos homens, mulheres e crianças).

Desse modo, podemos afirmar tanto no mito de criação do povo Dessana como na cosmogonia do povo Ticuna que os mitos são criados da seguinte forma, como afirma Krüger (2011, p.72): “a partir da observação da realidade que os circunda, os indígenas reproduzem, juntos a tópicos identificáveis em todas as mitologias, algumas situações específicas do meio natural em que vivem”. No caso do povo Ticuna, é possível vislumbrar, a partir do mito cosmogônico, além de seu caráter sagrado e verdadeiro, o profundo relacionamento desse povo com as árvores e rios, ou seja, com a natureza.

Os mitos incorporam a paisagem sem a qual eles não teriam existência, espaço e tempo. Impossível os mitos da floresta amazônica fora de sua paisagem: suas terras-do-sem-fim, suas árvores colossais, sua heterogeneidade, seu jogo de luz e sombra, sua densa variedade de verdes. Essa paisagem preludia e configura a experiência mítica do seu povo. Todo mito revela uma paisagem, na medida em que toda paisagem incorpora atributos míticos (LOUREIRO, 2015, p. 240).

Observando a realidade que os cerca, a paisagem amazônica, os indígenas criam seus mitos, como percebemos com o povo Ticuna. Outros aspectos característicos do mito, vivido pelas sociedades tradicionais segundo Eliade, são:

1) Constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente *verdadeira* (porque se refere a realidades) e *sagrada* (porque é obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma “criação”, contando como algo veio à existência; ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é vivido ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que é impregnado pelo poder do sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados (ELIADE, 2016, p. 22).

Os mitos contam como algo veio a existir, um padrão de comportamento, uma instituição ou forma de trabalhar e se constitui em modelo para todos os atos humanos. Ao mesmo tempo em que esse conhecimento é vivido ritualmente, rememorando ou reatualizando o mito, como vimos na festa da puberdade, a Festa da Moça Nova dos Ticuna.

3.2 Mito e identidade

A mitologia é ainda um campo muito fértil para estudos e pesquisas de diversas naturezas pela sua riqueza de significados, o que não é diferente no universo da mitologia indígena dos povos da Amazônia. Nesse sentido, muitas vertentes de interpretação foram

criadas à medida que os mitos são estudados. A corrente de interpretação estruturalista, inspirada na contribuição do antropólogo Claud Lévi-Strauss, considera os mitos como a base da sociedade, buscando neles dados sobre as estruturas sociais das comunidades, ou seja, os mitos estarão intrinsecamente ligados à sociedade que o produziu. Nesse sentido:

As sociedades indígenas sempre mantiveram uma forte conexão com o meio em que habitam por isso as tradições indígenas são ricas no que se refere à produção cultural. Para Vanderléia Mussi (2014), os indígenas criam mitos para contar suas histórias e o que sentiam, pois o mito é uma linguagem essencialmente simbólica originada da cultura específica de cada sociedade dentro de seus conceitos culturais, levando-os a uma reflexão de como foi o passado da sociedade em questão, de como ela é no presente e como pode ser no futuro (RIBEIRO; LUNA; ALMEIDA, 2015, p. 1426).

Podemos dizer que as sociedades indígenas sempre mantiveram uma conexão muito forte com o meio em que habitam, por isso, sua tradição é muito rica no que se refere à produção cultural. Como um todo, pode-se considerar que o mito está inserido na cultura de um povo. Por sua vez, é por meio da cultura que se estabelece a relação entre mito e identidade.

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles (ELIADE, 2016, p. 22).

Além do caráter sagrado e verdadeiro do mito, por meio do qual é possível reatualizar a experiência significativa, em algumas sociedades indígenas “os mitos vão determinar como deve ser a organização social, incluindo a transmissão dos nomes pessoais, estabelecendo as categorias sociais que geram regras próprias que podem ser dadas ao casamento” (RIBEIRO; LUNA; ALMEIDA, 2015, p. 1427). Dessa forma, pode-se citar como exemplificação a prática do casamento pelo povo Ticuna que, segundo Oliveira (2012), está dividido por metades exogâmicas: um membro de uma metade só pode se casar com um membro da outra metade por razões descritas na mitologia Ticuna. Nesse contexto, vejamos como a prática do casamento entre o povo Ticuna é determinada por meio do mito:

Cada um de nós Ticuna pertence a uma nação, *naciüã*, que em português também pode se chamar clã. Alguns animais e algumas árvores dão nome a essas nações. Assim as pessoas sabem com quem devem e com quem não devem casar. As pessoas que pertencem às nações de avai, jeniapo, saúva, buriti ou onça só podem se casar com pessoas que tenham nação “de penas”, *ãtchiü*, como maguari, mutum, arara, japó ou galinha. Os filhos herdaram a nação do pai. Desde o princípio foi assim. A história conta

que antigamente o povo de *Yo'i* estava todo misturado. Ninguém tinha nome e ninguém podia se casar. Então *Yo'i* preparou um caldo de jacarerana e deu um pouco para cada pessoa. Provando do caldo, a pessoa descobria a sua nação. Depois disso, as pessoas começaram a se casar (GRUBER, 1999, p. 20).

Sendo assim, de acordo com Oliveira (2012), os mitos, além de espelhar como a sociedade indígena está organizada, também problematizam, levantando indagações acerca dos objetos que estão na composição dos mitos, já que se articulam com ritos específicos, dando tratamento próprio aos temas levantados.

O mito atua como um código que institucionaliza a sociedade Tikuna, na medida em que regulamenta os princípios básicos da sua estrutura social e determina as normas básicas para seu funcionamento, através da institucionalização da exogamia clânica. A sociedade Tikuna encontra a sua razão de ser nestes princípios transmitidos e reafirmados na memória coletiva. E sempre que os narradores recriam o discurso mítico, eles passam a se constituir em elementos fundamentais da sua identidade como povo (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 158).

Desse modo, conforme Santos (2012), o mito é uma história que vai alimentar o sentimento de pertencimento ou enraizamento, relacionado à ligação sentimental do homem ao seu espaço físico, ou seja, se ele pertence ou não a uma determinada cultura. O vínculo desse homem à terra e à natureza é condição primeira para que sua herança sociocultural seja mantida.

3.3 Lendas, mito ou história

Desde que o ser humano desenhava nas paredes das cavernas, ele desejava registrar o que acontecia no seu cotidiano. Dessa maneira, não há povo, não há cultura que não tenha suas histórias, as quais são passadas de geração a geração, seja de forma oral, seja de forma escrita. O contar e o recontar faz arte da vida do homem:

Há eras o homem busca decifrar os enigmas do mundo recontando histórias deixadas pelos antepassados. O contar e o recontar de uma história atravessa oceanos e cristaliza-se em diversos lugares incorporando características locais. É como a metáfora da lamparina, a queima do combustível mantém o pavio aceso contra as trevas noturnas, refere-se à luz que paira constantemente na memória do indivíduo (FERREIRA, 2019, p. 44).

Da decifração dos enigmas do mundo, surge o mito. De acordo com Krüger (2011), o ponto comum que vai ligar o mito à literatura é justamente a matéria narrada que é encontrada em diversos contextos, inclusive no mito, e a vontade de contar e ouvir história é própria do ser humano em todas as épocas. Nessa perspectiva, o mito vai oferecer para a literatura uma matéria narrada carregada de poder simbólico, em que as relações humanas e todo o emocional é

personificado em animais e elementos naturais para falar do próprio homem. À medida que o mito é narrado, ele é capaz de reatualizar, reavivar o passado, para que a cultura se mantenha:

[...] Então, narrar o mito é uma forma de reatualizar esse passado, bem como seus personagens, lugares, temores e anseios. Mais que isso, é reavivá-lo para garantir no futuro que os valores metaforizados estejam presentes sustentando a referência sócio-cultural necessária (D'ONOFRIO in SANTOS, 2012, p. 35).

Conforme a afirmação acima, é possível perceber a importância das narrativas míticas ou histórias sagradas para a sustentação e reafirmação da cultura de um povo, pois, típicas das sociedades indígenas, de caráter sagrado e verdadeiro, são extremamente carregadas de um poder simbólico e desempenham função dentro da estrutura social, afastando-se do sentido de simples e encantatória fabulação.

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas *gesta* constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. [...] O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa efetuada, começou a *ser* (ELIADE, 2018, p. 84-85).

O mito conta uma história sagrada que relata a aparição de uma nova situação cósmica ou acontecimento primordial. Dessa maneira, vejamos como o mito é compreendido pelos Ticuna, por meio do depoimento de Constantino Ramos Lopes, *Füpeatücü*, antigo presidente da OGPTB, na apresentação do livro *Ore i Nucümaügüü: histórias antigas*:

Vivemos numa floresta imensa e muito rica, e acreditamos que dentro dessa floresta existe uma força, uma vida. Os mitos contados pelos mais velhos têm relação com essa vida, com os espíritos das árvores, com os bichos que ainda andam pela mata, que aparecem nas festa da moça nova. A criação do mundo, das pessoas, dos clãs, das festas, dos objetos da nossa cultura, isso tudo ainda está vivo; deverá continuar existindo com o apoio dos livros, pela transmissão oral, pelo fazer das pessoas, dentro da escola, na casa de cada família e nas comunidades. A responsabilidade é de todos nós (FIRMINO; GRUBER, 2010, p. 08).

Os mitos contados pelos mais velhos têm relação com a vida da floresta e com a criação do mundo, das pessoas e dos elementos da cultura, por isso são mantidos vivos e devem se perpetuar, seja pela transmissão oral ou pelos livros, responsabilidade de todo o povo Ticuna. Por outro lado, de acordo com Oliveira e Krüger (2010), no imaginário regional, também há histórias que expressam o modo de viver e as concepções de outro estrato populacional da

Amazônia: o que é formado pelos caboclos. Essas narrativas vão compor o folclore da região, como é o caso das lendas que não narram a criação do mundo, nem a origem de alguma coisa, tampouco o fim do mundo, e não vão apresentar marcas de coesão social como o mito. Sobre as inúmeras lendas da Amazônia, Loureiro corrobora que:

A cultura amazônica constitui-se num amplo vitral mítico. Nele, as lendas de amor – líricas ou eróticas, ingênuas ou maliciosas, simples ou artimanhosas, felizes ou trágicas – brilham de modo especial, atravessadas por uma luz de esteticidade, cercadas pela moldura de um devaneio aureolado pelo imaginário (LOUREIRO, 2015, p. 258).

A partir da paisagem, o caboclo devaneia e cria suas lendas, inúmeras narrativas do rio e da floresta que fazem parte do imaginário amazônico. De acordo com Loureiro (2015), são muitos os encantados da Amazônia: há a Boiuna, cobra-grande que é conhecida por se transformar em navio iluminado; o Curupira, mãe do mato; o Boto, que se transforma em um belo rapaz sedutor; há o Lobisomem, homem que se transforma em porco, dentre outros.

3.4 Literatura de autoria indígena

A origem da literatura praticada no Brasil, como também na Amazônia, nos remete aos documentos e textos escritos pelos viajantes, missionários e aventureiros que incursionaram em terras brasileiras no século XVI. De acordo com Telles e Graça (2021), as primeiras incursões europeias em território amazônico ocorridas no século XVI e XVII marcam o início do processo de conquista dessa região, mas também o surgimento de uma literatura de registro com inestimável valor documental: por meio da crônica, o cronista de cada expedição anotava todas as ocorrências da viagem. Esses textos revelam as primeiras descrições da paisagem, dos habitantes, dos animais e dos rios a partir da subjetividade e da visão europeia-cristã.

Ao longo do tempo, vários autores foram importantes por construir o imaginário dessa região. No século XVI, na crônica “O descobrimento do rio de Orellana”, Frei Gaspar de Carvajal registrou a presença de populações indígenas nas margens do rio Amazonas. No século XVII, Cristobal Acuña⁴¹ com o “Novo descobrimento do grande rio das amazonas”. No século XVIII, o padre João Daniel com “Tesouro descoberto do máximo rio Amazonas” e Alexandre Rodrigues Ferreira com “Viagem Filosófica”. Destaca-se também, já na segunda metade do século XIX, o cientista Barbosa Rodrigues com o livro *Poranduba amazonense*, no qual apresenta narrativas indígenas e histórias do lendário ribeirinho, que constituem um legado de

⁴¹ Cristobal Acuña fez o primeiro registro sobre os Ticuna, como já foi mencionado anteriormente.

um tempo que se perdeu (TELLES; GRAÇA, 2021). Sobre a importância dessa literatura amazônica de expressão indígena, os estudiosos ressaltam:

Essas obras têm valor testemunhal sobre um tempo e um espaço em processo de amoldamento e domínio. Destacam-se sobretudo, por compor o que poderíamos chamar de uma literatura amazônica de expressão indígena, pelos registros textuais e imagéticos sobre os costumes, a constituição física, o vestuário, a religiosidade e as manifestações culturais das populações indígenas que viviam na região nesse período, muitas desaparecidas (TELLES; GRAÇA, 2021 p. 680).

Construindo registros textuais e imagéticos, no século XX, muitos estudiosos percorreram a região amazônica e conviveram com as populações indígenas, empreendendo pesquisas sobre sua relação com a natureza, sua cultura e sobre seus mitos. Nesse processo, alguns estrangeiros nos deixaram obras fundamentais, como *Do Roraima ao Orenoco*, dos alemães Koch-Krünberg, a obra *Os apinayé, Mapa etno-histórico*, de Curt Nimuendaju, e a contribuição do italiano Ermano Stradelli, com a obra *Vocabulário Nheengatu - Português e Português – Nheengatu*. Entre os brasileiros, Nunes Pereira se destaca pelas pesquisas sobre as populações nativas da Amazônia com a obra *Moronguetá – um decameron indígena*, que é fonte de inesgotável sabedoria e encantamento das etnias da Amazônia (TELLES; GRAÇA, 2021).

Entre os pesquisadores anteriormente citados, dois se sobressaem por importantes pesquisas dedicadas ao povo Ticuna. Um deles é o etnólogo alemão Curt Nimuendaju, que empreendeu três viagens ao rio Solimões (1929, 1941 e 1942), construindo impressionante estudo etnográfico sobre a cultura material, organização social e mitologia dos Ticuna, publicando sua obra *Os Ticuna* (1952), uma referência sobre esse povo. O segundo é o antropólogo Nunes Pereira, com o volume 2 de *Moronguetá – um decameron indígena*, no qual se dedicou à área cultural do rio Solimões no Amazonas, onde vive o povo Ticuna, descrevendo o relevo, clima, flora, fauna, antecedentes da conquista e mitos, lendas e tradições dos indígenas Ticuna.

De acordo com Telles e Graça (2021), o ano de 1980 marcou um momento importante e simbólico para a preservação do imaginário indígena na Amazônia. Umúsin Panlõn Kumu (Firmiano Arantes Lana) e Tolamãñ Kenhíri⁴² (Luiz Gomes Lana), pai e filho, trouxeram à luz a obra *Antes o mundo não existia: A mitologia heroica dos índios Desâna*. Esse livro foi organizado pela antropóloga Berta Ribeiro e registra a história da criação do mundo e os mitos desse povo do alto rio Negro. Na introdução do livro, Berta Ribeiro (*apud* TELLES; GRAÇA,

⁴² Os nomes dos autores estão grafados conforme Telles; Graça adotaram da edição de 1980.

2021, p. 681) ressalta que “na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia. [...] decidiram fazê-lo para deixar a seus descendentes o legado mítico de sua tribo, convictos de que, de outra forma, se perderia ou seria deturpado”. Ainda sobre a importância e contribuição dessa obra:

A contribuição de Umusĩ Pārōkumu e Tōrāmu Kēhīri, no sentido de preservar a cultura dessana por meio da fixação dos mitos e de um pouco da história num conjunto harmonioso, pode, *mutatis mutandis*, ser equiparada à de Ovídio, com *As Metamorfoses*. [...]. *Antes o mundo não existia*, acima de qualquer coisa, é uma oposição ainda que tardia, ao colonialismo que destruiu as culturas nativas. (KRÜGER, 2011, p. 49).

Inicia a partir de Firmiano e Luiz Lana uma nova tradição na literatura brasileira, em que os próprios escritores indígenas escrevem e assinam a memória de seus povos na tradição cultural brasileira. Trazer para a literatura escrita o conjunto de seus mitos foi um legado muito importante que pai e filho deixaram para seu povo e uma atitude de resistência. Krüger (2011) ressalta que, nessa obra, o indígena passa de informante (categoria adjetiva) a escritor (categoria substantiva), produtor de um discurso mitológico. *Antes o mundo não existia* representa uma nova forma de história que se instalou, uma espécie de “anti-história” na qual o indígena é o protagonista. A partir da experiência da publicação dessa obra por autores indígenas Dessana, muitos autores indígenas começaram a surgir no Amazonas com obras que evidenciam os relatos das tradições míticas de suas culturas, destacando-se:

Mitologia Tariana, de Ismael Tariano; *Mito Tukano – quatro tempos de antiguidades* – Gabriel dos Santos Gentil; *Maraguápéyara – histórias do povo Maraguá*, dos jovens maraguás Yaguarê Yamã, Elias Yaguakãg, Uziel Guaynê e Roni Wasiry Guará; *Baya, Kumu e yaí – os pilares da identidade indígena do Uaupés*, de Pōrō Israel Fontes Dutra e seu pai Yuhkuro Avelino Dutra, da etnia Tuyuka. *O Livro Canumã – romance mundurucu*, de Ytanajé Coelho Cardoso, segue essa trilha (TELLES; GRAÇA, 2021, p. 681- 682).

Nesse contexto, o povo Ticuna também se destaca com algumas produções multimodais que tratam de suas narrativas imemoriais, que trazem, ao mesmo tempo, escrita e desenho. Sendo que a escrita é caracterizada por apresentar marcas da oralidade, tendo em vista que ela surge muito recentemente entre os povos indígenas. É de 1985 o primeiro livro Ticuna, *Torü Duĩ'ũgü - Nosso povo*, escrito coletivamente por indígenas Ticuna, tanto em língua Ticuna quanto língua portuguesa. Também se sobressai por trazerem as histórias advindas da oralidade Ticuna *O Livro das árvores* (1997), objeto deste estudo, escrito em português; a coleção *Eware, Ore i Nucūmaũgüũ: histórias antigas* (2010), organizada por Lucinda Santiago

Firmino (Metchirena) e Grüber (coleção de três exemplares em língua Ticuna); e *O livro dos peixes* (2017), também coordenado por Jussara Gomes Gruber, escrito em língua portuguesa. Todas essas obras, a partir de seus textos e imagens, revelam a riqueza da mitologia e cultura Ticuna. Na apresentação da primeira edição do livro *Torü Duũ'ũgü - Nosso povo*, João Pacheco de Oliveira Filho, que participou do projeto do livro, salienta:

Este não é um livro sobre índios, escrito por brancos e para brancos. Não foi preparado por uma só pessoa, nem poderia, nem era o que se desejava. Resultou da atividade de alguns brancos e muitos Ticunas, todos trabalhando em equipe, de modo cooperativo e organizado, juntando seus conhecimentos e habilidades para atingir um fim comum. O que se queria era fazer um livro sobre os Ticuna, nas aldeias, com a maior participação possível de todos. Onde colaborassem não apenas os velhos contadores de histórias, os professores e os capitães, mas também muitos outros, homens e mulheres e crianças, lembrando o jeito da vida na aldeia. Que mesmo depois de impresso tivesse no texto, nas fotos e nos desenhos as marcas de todo o pessoal que nele colaborou, onde cada um se reconhecesse mais especialmente em um pedacinho e reconhecesse ao outro em muitos outros pontos, e a todos no livro como uma unidade (OLIVEIRA FILHO in SOUZA ET AL., 1985, p. 7).

O antropólogo revela um importante momento para o povo Ticuna em que ele próprio assume a escrita de suas comunidades, contribuindo para a preservação dos saberes ancestrais e para o protagonismo de sua história. Ainda sobre a importância desses livros produzidos coletivamente no interior das comunidades indígenas, temos o depoimento do professor indígena Ticuna Reinaldo Otaviano do Carmo⁴³, *Mepaweecü*, retirado do livro *Ore i Nucümaũgüũ: histórias antigas*:

As histórias contadas pelos próprios velhos vão servir para o pessoal que virá. Esses livros são importantes para todos nós. Sabemos que essas histórias podem desaparecer se não forem registradas. Por isso, hoje em dia, é importante que as histórias sejam pesquisadas e escritas. Vão servir para os professores, para os alunos, para todos conhecerem mais sobre os Ticunas, para saberem por que somos diferentes dos brancos (FIRMINO; GRUBER, 2010, s/p).

Percebemos no depoimento do professor Ticuna a preocupação com o registro de suas histórias para que elas não se percam e possam ser de conhecimento de todos. É nesse contexto que a cultura e tradição indígena passam a ser um pouco mais valorizadas e a literatura escrita dessas comunidades nasce e se desenvolve. Com as mudanças nas leis, foi possível que os próprios professores indígenas se preocupassem com o material didático a ser utilizado nas escolas e trouxessem da oralidade para a escrita suas histórias, mitos, cantos e poesias,

⁴³ O professor Ticuna Reinaldo Otaviano do Carmo participou da equipe de revisores dos textos do livro *Ore i Nucümaũgüũ: histórias antigas*.

construindo, a partir de suas práticas de trabalho educacional, a literatura das suas comunidades: são os chamados “livros da floresta”. Nesse sentido, a Lei nº 11.645/2008 que instituiu a obrigatoriedade do estudo das histórias e culturas na escola brasileira surge como referência para o movimento de escolarização da literatura indígena:

A Lei nº 11.645/2008 assume o papel de uma política pública de valorização da história e da cultura dos povos indígenas e também de uma micropolítica educacional para a formação de professores. Além disso, as ações decorrentes dessa lei nos possibilitaram pensar no modo como são construídos os cânones literários e, nesse sentido, uma ação de repercussão nacional e de grande impacto para determinados setores da nação foi a instituição do Programa Nacional Biblioteca da Escola Indígena (PNBE), em 2015 (BRITTO et al, 2018, p.177).

Dentre as ações decorrentes da Lei nº 11.645/2008, o Programa Nacional Biblioteca da Escola Indígena (PNBE) teve grande impacto para determinados setores da nação, além de nos possibilitar pensar como os cânones literários são construídos. Bandileone e Valente (2017) afirmam que, com o PNBE Indígena, várias produções de temática indígena ou que trazem personagens indígenas foram selecionadas e incluídas nos acervos das escolas públicas brasileiras, sendo que muitas dessas obras configuram objeto de pesquisa que examinam as representações dos povos indígenas em produções para nossas crianças e jovens.

Telles e Graça (2021) apontam um fato importante no cenário amazonense: a criação da coleção *Nheengatu – narrativas indígenas*, pela Editora Valer, a qual teve como objetivo incentivar a produção de histórias infanto-juvenis e ser um canal de comunicação entre as sociedades tradicionais da Amazônia e a sociedade hegemônica. Desse modo, foram lançados dois títulos: *Çaiçú'indé – o primeiro grande amor do mundo*, de Roní Wasiry Guará (etnia Maraguá) e *Yahi Puíro Ki'tia – origem da constelação da garça*, de Jaime Diakara (Dessana). Os livros dessa coleção acolhem a fala dos povos indígenas, suas memórias e mitos, tanto em seu conteúdo como em sua linguagem, e visam aproximar as crianças desse universo cultural.

Ainda conforme os estudos de Telles e Graça (2021), com o deslocamento de muitas famílias indígenas às cidades e especialmente à capital, o acesso das crianças e adolescentes à educação formal e ao ensino superior aumentou significativamente, ocasionando um processo de inclusão dessas populações por meio do conhecimento e capacidade intelectual. Muitos desses jovens ocupam espaços no mundo acadêmico como professores, pesquisadores, produtores culturais, escritores e em outros campos profissionais. Em outras regiões do país, o mesmo fenômeno revelou escritores indígenas talentosos e uma produção intensa de obras que testemunham a memória de sua gente.

No cenário literário nacional, a presença desses escritores é um marco importante, os quais dispensam intermediários e passam a ser porta-vozes de sua gente, assumindo a posição de protagonistas de suas tradições e guardiões da memória ancestral. Nesse sentido, o trabalho de Daniel Munduruku tem conquistado o interesse e reconhecimento dos leitores (TELLES; GRAÇA, 2021). Além de Munduruku, considerado um dos mais influentes escritores da literatura indígena contemporânea, nas produções literárias indígenas de autoria individual também se destacam:

[...] Álvaro Tukano, Graça Graúna, Ailton Krenak, Eliane e Cássio Potiguara, Olívio Jekupé, Yaguarê Yamã, Darlene Taukane, Naine e Lúcio Terena, Edson Brito Kayapó, Juvenal Payayá, Aurilene Tabajara, Roni Waeiry, Silvia Nobre Wajãpy, Ely Makuxi. Todos esses escritores têm tentado – além de divulgar a literatura de seus povos, que, por sua vez, expressam seus costumes, crenças e tradição – refletir sobre a prática escritural e literária do índio, de forma mais abrangente, e de suas comunidades, de forma mais específica (GUESSE, 2014, p. 57).

A partir dos costumes, tradição e crenças de seus povos, os escritores indígenas buscam tanto divulgar sua literatura como também refletir sobre essa prática escritural e literária do indígena. De acordo com Graúna (2013), em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, estudar a periodização da literatura indígena faz parte de uma perspectiva futura, entretanto o conjunto das manifestações literárias de autoria indígena produzida no Brasil sugere dois momentos: o período clássico, que se refere à tradição oral (coletiva) com as narrativas míticas, e o período contemporâneo (com a escrita individual e coletiva) na poesia e “contação de histórias”, tendo por base as narrativas míticas e o entrelaçamento da história (conforme o ponto de vista indígena) com a ficção (ainda de forma experimental). Por outro lado, Telles e Graça falam sobre a experiência da literatura indígena:

Essa retomada e reconhecimento das culturas ancestrais da Amazônia, com o aproveitamento estético de sua mitologia, é uma afirmação dos saberes, da imaginação, das sensibilidades e sentidos forjados no convívio das populações que habitam as margens dos rios e as florestas desse vasto mundo com seus mistérios e silêncios, com sua natureza fáustica e seus encantados. [...] Esses narradores indígenas, com seus relatos escritos, não mantêm viva apenas a memória de suas gentes, seus testemunhos da criação do mundo e a poesia de seus cantos. Eles ajudam manter cintilante a “encantaria da vida” – o sonho e a esperança de um tempo em que céu e terra se juntavam em uma dança perpétua (TELLES; GRAÇA, 2021, p. 682-683).

Com a valorização das culturas dos povos ancestrais, é possível perceber o nascimento e fortalecimento de uma literatura que apresenta características peculiares e tem profunda relação com a tradição oral. Sobre as características da literatura indígena:

Portanto, a primeira característica significativa da literatura escrita indígena é sua estreita e profunda relação com a tradição oral; são as narrativas tradicionais, as canções e poemas, antes transmitidos apenas através da oralidade, que estão sendo escritos pelos próprios índios. Vale ressaltar que essa relação entre a oralidade e a literatura escrita não é a única que caracteriza a prática escritural indígena, mas é um elemento central e fundamental desse processo (GUESSE, 2014, p. 25-26).

Outra característica desse tipo de produção, segundo Almeida (2009b *apud* GUESSE, 2014, p. 28), é que “as histórias são constantemente reformuladas. Cada vez que um texto é escrito e publicado, há a necessidade de ‘melhorar a história’, porque sempre aparece um narrador que tem uma lembrança melhor e sabe contá-la de melhor forma; sendo assim, há um reescrever constante”. Então, verifica-se que os textos indígenas advindos das fontes orais são reescritos constantemente, num trabalho de resgate da memória coletiva.

Sobre a constante reformulação das histórias no resgate da memória coletiva, podemos citar como exemplo o trabalho realizado por professores e lideranças indígenas Ticuna para a nova versão do livro *Torü Duĩ'ũgü - Nosso povo* (22ª edição), que consistiu em contar, recontar e explicar as histórias. Sobre essa experiência, o cientista social e professor da UEA, Pedro Rapozo, ressalta:

O esforço interpretativo fora acompanhado de rigoroso trabalho de atualização ortográfica, preocupado não só com a exatidão entre o falar, traduzir e escrever como também foram respeitadas a dinâmica da própria história contada, embora saibamos que a mesma história Ticuna pode ganhar outras personagens, características e contextos diversos se considerarmos por exemplo, o contexto temporal de quando foram contadas as histórias ou ainda as particularidades territoriais em que habitam. Esses elementos nos levam a pensar na existência de muitos contos de uma mesma história sem que nenhuma delas esteja carregada de uma única verdade, pois não há mal nenhum nisso. Histórias podem ser contadas e atualizadas, assim os contos de Yoi, Ipi e seus irmãos podem renascer de inúmeras formas (RAPOZO, 2021, p. 41).

Além da constante reformulação das histórias na literatura indígena, aparecem outras características que advêm da oralidade quando se escrevem as narrativas. Conforme Souza (2006), as narrativas de autoria indígena, apesar de deixar de lado a complexidade do processo performativo de narrar oralmente, apresentam outras características da oralidade, como a condensação dos enredos, a repetição, as expressões que marcam início e fim das histórias, a informalidade e o uso da linguagem coloquial, compondo uma obra que também se configura como reflexão da cultura que cada um representa. Esse tipo de produção é escrito em uma ou duas línguas, utilizando-se ou não de textos multimodais:

As produções indígenas são escritas tanto em suas línguas de origem quanto em língua portuguesa. Há livros que utilizam apenas a língua indígena; outros, apenas o português; outros ainda que apresentam as narrativas na língua indígena e traduzidas

para o português, e, por fim, aqueles que apresentam duas versões (e não traduções) das histórias, uma na língua indígena e outra em língua portuguesa (GUESSE, 2014, p. 34).

Outra característica que se evidencia nos livros de escrita indígena é o grande destaque dado à linguagem visual. A maioria deles é altamente ilustrada com desenhos em cores vivas feitos pelos próprios autores, individual e/ou coletivamente, levando alguns a considerá-los até como um fenômeno novo da arte indígena: “Para os indígenas, as ilustrações têm a mesma importância das histórias escritas e em alguns casos possuem um significado cultural” (GUESSE, 2014, p. 55). Os desenhos têm grande importância para os povos indígenas, o que se verifica também em suas produções escritas:

Todos nós sabemos da importância dos desenhos para os diversos grupos indígenas brasileiros, principalmente os grafismos (desenhos geométricos), que adornam corpos e outras peças da vida cotidiana e possuem características específicas para cada povo. Neste “recente” processo da literatura escrita de autoria indígena, os textos não verbais continuam ocupando papel de destaque nos livros e nas aulas das escolas das aldeias (GUESSE, 2014, p. 293-294).

É possível perceber na literatura indígena o diálogo entre o texto escrito e o visual, a exemplo de nosso objeto de pesquisa, *O Livro das árvores*, que se destaca por seu texto multimodal e “[...] nos aproxima da surpresa estilística dos *hai-kais*. Com a fauna e a flora da região ilustradas pelos próprios autores, os Ticuna foram premiados pela Fundação Nacional do Livro Infante-Juvenil (FNLIJ) como autores do melhor livro informativo e melhor projeto editorial, em 1997” (GRAÚNA, 2013, p. 90). Por outro lado, um aspecto fundamental da literatura de autoria indígena é que ela pode ser uma “arma” favorável ao indígena, “[...] uma ferramenta que possibilita sua expressão imaginativa, comunicativa e também um instrumento político para a divulgação e valorização de sua cultura, seus costumes e, acima de tudo, de seus direitos” (GUESSE, 2014, p. 34). Nesse sentido, a literatura indígena é também lugar de sobrevivência:

A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones. (GRAÚNA, 2013, p. 15).

É a partir de seu discurso “diferencialista” que a literatura indígena resiste a qualquer enquadramento e luta por ocupar seu lugar. A esse respeito, Britto et al (2018), com base em

Graúna (2013), afirma que o espaço denominado literatura indígena só pode ser ocupado por um escritor indígena, na condição de sujeito produtor de sua cultura. Essa proposta é vista como resistência e afirmação das identidades/alteridades como forma de contrapor o tempo em que o indígena figurou apenas como temática na literatura, independentemente se positiva ou negativamente. Da mesma forma, ressalta que os escritores indígenas são os agentes autorais de seu povo e lhes cabe construir uma escrita própria de cada etnia representada nos livros, ou seja, é desses autores a tarefa de imprimir visões de identidade do povo nos escritos da literatura indígena. Nesse sentido, a respeito do lugar da literatura indígena:

Finalmente, queremos enfatizar que, reconhecendo a literatura indígena como um fato, vale investir em seu potencial artístico e político, por meio de pesquisa de diferentes naturezas e de incentivo à criação. É por meio dela que os indígenas poderão continuar sua luta contra a subordinação, contra o processo de colonização ainda em curso, pois, como arte e na condição política, ela se constitui como atividade de autorrepresentação e de desnaturalização das desigualdades socioculturais (BRITTO et al, 2018, p. 177).

Ao mesmo tempo em que se configura numa literatura de potencial artístico e político, reinsere as comunidades indígenas na cultura brasileira por meio da palavra. É um excelente instrumento de resistência da cultura das sociedades indígenas, por meio do qual o próprio indígena, a partir de sua expressão, divulga e valoriza sua cultura, seja de forma oral, escrita, individual, coletiva, dentre outras:

Nesse processo de reflexão, a voz do texto mostra que os direitos dos povos indígenas de expressar seu amor à terra, de viver seus costumes, sua organização social, suas línguas e de manifestar suas crenças nunca foram considerados de fato. Mas, apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo: a tradição literária (oral, escrita, individual, coletiva, híbrida, plural) é uma prova de resistência (GRAÚNA, 2013, p. 15).

Desde a contribuição de Firmiano Arantes Lana e Luís Gomes Lana, indígenas da etnia Dessana, com o livro *Antes o mundo não existia* para a literatura indígena, mudanças legislativas como a implementação da Lei nº 11.645/2008, ações como o PNBE (a nível nacional) e iniciativas como a criação da coleção *Nheengatu – narrativas indígenas*, pela Editora Valer (estadual), nos mostram que a literatura indígena percorreu vários caminhos e luta para ocupar seu lugar no cânone literário, não apenas procurando atender a critérios, mas estabelecendo um lugar próprio, sem enquadramento, que só pode ser ocupado pelo escritor indígena como autorrepresentação. A exemplo de *O Livro das árvores*, que também se configura um instrumento de valorização, divulgação e resistência da cultura do povo Ticuna.

4 COSMOGONIA MAGÜTA N’O LIVRO DAS ÁRVORES

Nesta seção, buscamos apresentar uma perspectiva sobre a cosmogonia do povo Ticuna por meio da apresentação geral do livro e da análise de algumas histórias d’*O Livro das árvores*. Para isso, partimos de uma visão geral da obra, seguida da apresentação das histórias retiradas do livro, para depois adentrarmos no universo das três histórias selecionadas para esta análise: “A samaumeira que escurecia o mundo”; “O jenipapo e a origem das pessoas”; e “Ngewane, a árvore dos peixes”. Essas histórias têm em comum o fato de serem narrativas sagradas que fazem parte do conjunto dos mitos do povo Ticuna e apresentam os princípios relacionados a sua cosmogonia.

Entretanto, antes de conhecermos cada história, tentamos traçar uma visão geral da obra com base no dominante⁴⁴ de Jakobson. Em uma primeira análise, partindo do título da obra, *O Livro das árvores*, e seguindo pelos títulos das narrativas e pelos desenhos que constituem o referido livro, já seria possível pensar que o dominante da obra é a árvore: “[...] o elemento que especifica uma dada variedade da linguagem domina a estrutura inteira e, assim, age como seu constituinte mandatário e inalienável, dominando todos os outros elementos e exercendo influência direta sobre eles [...]” (JAKOBSON, 2014, p. 3). As árvores dominam toda a estrutura do livro, desde o título da obra, os títulos das narrativas, as narrativas até as descrições, constituindo-se como o elemento mandatário e inalienável que influencia diretamente os desenhos do real e imaginário dos Ticuna presentes no livro, cuja maioria retrata toda a flora ou algo que tenha relação com ela. Segundo o que se observa na descrição de *Naimecü* presente na obra:

Nainecü é o conjunto de árvores de várias espécies. É a floresta toda. Olhando de cima, parece tudo igual. Mas quem vive dentro da floresta sabe que cada árvore tem seu lugar para nascer, dar flores e frutos. Algumas árvores são próprias da terra firme, como a abiurana, cedrorana, jatobá, patauí, matamatá, sorva, tento, anaurá, pamá, muirapiranga, araratucupi, taniboca, castanheira, coquita, louro, acapu, cumaru, jutáí, tucumã, copaiba, aguano, andiroba, guariúba, castanha-de-paca. Outras nascem na várzea, como a castanha-de-macaco, apuí, mulateiro, pau-brasil, samaumeira, seringueira, taxi, ucuuba, arapari, urucurana, jenipapo, [...] Algumas árvores nascem espalhadas pela mata. Outras se agrupam, [...] E assim formam-se os buritizais, os açãizais, os seringais, os castanhais. Esses lugares onde certas árvores ficam juntas são importantes, porque na época das frutas eles atraem muitos animais. Há mais alimento. A caça aumenta. É tempo de muita fartura para todos (GRUBER, 1999, p. 24-25).

⁴⁴ O dominante, de acordo com Jakobson (2014), é entendido como componente focal de uma obra de arte: determinando, regulando e transformando os demais componentes. É ele que garante integridade à estrutura da obra de arte. Dessa forma, segundo o linguista o dominante é o elemento mandatário e inalienável que especifica uma dada variedade de linguagem dominando a estrutura inteira, dessa forma, influenciando diretamente todos os outros elementos.

Na descrição acima, percebemos que tudo gira em torno da sabedoria do povo Ticuna sobre a floresta, as árvores, os frutos, sua variedade e importância. A floresta é fonte de vida e alimento. A árvore é o elemento que influencia o assunto dos textos, retomado e evidenciado pelos desenhos que aparecem ao longo do livro. Dessa forma, é a árvore que domina a estrutura da obra, regulando, determinando e transformando os demais componentes:

A floresta é a coberta da terra. Aqui nós nascemos. Aqui viveremos para sempre. Na terra do povo Ticuna tem lagos, igarapés, rios, igapós, paranás. Tem árvores altas e baixas. Grossas e finas. Com âmago e sem âmago. Tem árvores verde-escuro e verde-claro. Tem árvores amarelas, vermelhas e brancas, quando dão flor. A floresta parece um mapa com muitas linhas e cores. Mas não é para ser recortado. Uma árvore é diferente da outra. E cada árvore tem sua importância, seu valor. Essa variedade é que faz a floresta tão rica (GRUBER, 1999, p. 08-11).

Através de recursos estilísticos, como metáfora e comparação, no trecho acima, podemos perceber a importância que os Ticuna dão à floresta e a toda diversidade de árvores, mostrando que ela é seu lugar de nascimento e de vida, ao mesmo tempo em que ressaltam a importância de sua preservação. As narrativas, as descrições e imagens presentes n’*O Livro das árvores* mostram de que forma o povo Ticuna concebe o mundo e traz sua profunda relação com a natureza e os animais que a habitam, ressaltando que ela é fundamental para sua identidade e sua sobrevivência. Nesse sentido, é possível propor que o elemento que especifica o trabalho, determinando, regulando e transformando todos os demais componentes, atuando como seu dominante, é a árvore, pois é ela que garante a integridade do livro em questão, por meio de suas narrativas, descrições e imagens.

4.1 As histórias d’O Livro das árvores

Nesta subseção, apresentamos as histórias presentes n’*O Livro das árvores*, que retratam os conhecimentos que são passados de geração em geração, frutos da cultura, saberes e patrimônio imaterial do povo Ticuna. Dessa maneira, são 12 (doze) as histórias presentes n’*O Livro das árvores*, as quais possuem em média de uma (01) a seis (06) páginas e são as seguintes: “A samaumeira que escurecia o mundo” (p. 14-15); “A moça do umari” (p. 16-17); “O jenipapo e a origem das pessoas” (p. 18-19); “As árvores e as nações” (p. 20-21); “*Ngewane*, a árvore dos peixes” (p. 36-41); “*Tüeriüma*, a árvore do tururi” (p. 42), “*Tchaparane*, a árvore dos terçados (p. 43)”; “História do *Wüwüwü* e o caçador” (p. 29); “Curupira” (p. 30-31); “Mapinguari” (p. 32-33); “*Daiyae*” (p. 34) e “*Beru*” (p. 35). Essas histórias se encontram a

seguir, conforme retiradas d’*O livro das árvores*. Entretanto, de acordo com os objetivos da pesquisa, optamos por apresentar aqui apenas os textos referentes a cada uma. Vale ressaltar que algumas dessas histórias já foram evidenciadas ao longo desta dissertação, como “A samaumeira que escurecia o mundo”, “As árvores e as nações”, “*Tüerüma*, a árvore do tururi”, “*Tchaparane*, a árvore dos terçados”, “História do *Wüwüwü* e o caçador”; “Curupira”; “Mapinguari”; “*Daiyae*” e “*Beru*”.

História 01

A samaumeira que escurecia o mundo

O princípio, estava tudo escuro, sempre frio e sempre noite.
 Uma enorme samaumeira, *watchine*, fechava o mundo, e por isso não entrava claridade na terra.
Yo’i e *Ipi* ficaram preocupados.
 Tinham que fazer uma coisa.
 Pegaram um caroço de araratucupi, *tcha*, e atiraram na árvore para ver se existia luz do outro lado.
 Através de um buraco, os irmãos enxergaram uma preguiça-real que prendia lá no céu os galhos da samaumeira.
 Jogaram muitos e muitos caroços e assim criaram as estrelas.
 Mas ainda não havia claridade.
Yo’i e *Ipi* ficaram pensando e decidiram convidar todos os animais da mata para ajudarem a derrubar a árvore. Mas nenhum deles conseguiu, nem o pica-pau.
 Resolveram, então, oferecer a irmã *Aicüna* em casamento para quem jogasse formigas-de-fogo nos olhos de preguiça-real.
 O quatipuru tentou, mas voltou no meio do caminho. Finalmente, aquele quatipuruzinho bem pequeno, *taine*, conseguiu subir. Jogou as formigas e a preguiça soltou o céu.
 A árvore caiu e a luz apareceu.
Taine casou-se com Aicüna.

(GRUBER, 1999, p. 14-15)

História 02

A moça do umari

Quando a samaumeira caiu, ficou ainda o toco, que na língua Ticuna se chama *napüne*. É a parte que fica na terra quando a árvore é derrubada.
 No toco da samaumeira as folhas continuavam brotando. Isso preocupou *Y’oi* e *Ipi*, pois a árvore poderia crescer de novo.
 Colocaram sobre o toco um jabuti enorme para que ele comesse as folhas. Mas o jabuti não dava conta, porque as folhas cresciam sem parar. Então, os irmãos chegaram bem perto e puderam escutar o coração da samaumeira: tou, tou, tou!
 Ele ainda estava vivo. *Ipi*, tentou tirá-lo com o machado, mas o coração pulou bem longe. Uma borboleta pegou o coração, depois do calango e por fim ele foi parar com a cutia. A cutia saiu correndo e plantou o caroço do coração.
Yo’i foi atrás, procurou, procurou e acabou encontrando o caroço. Levou, então para plantá-lo no seu terreno.
 Depois de um tempo, nasceu uma árvore de umari, *tetchi*. Assim surgiu o umari: do coração da samaumeira.
 A árvore botou folhas, flores e frutos.
 As folhas pequenas, quando caíam no chão, viravam sapos pequenos.
 As folhas grandes viravam sapos grandes.
 As frutas também começaram a cair.

A última delas se transformou numa moça muito bonita, que se chamou Tetchi arü Ngu'i: "última fruta do umari".
Yo'i levou a moça para ser sua mulher.

(GRUBER, 1999, p. 16)

História 03

O jenipapo e a origem das pessoas

Tetchi arü Ngu'i era mulher de *Yo'i*, mas ficou gestante de *Ipi*. *Yo'i* não gostou disso e resolveu castigar o irmão.

Assim que a criança nasceu, *Yo'i* mandou *Ipi* buscar jenipapo, e, para pinar o menino. Quando *Ipi* subiu na árvore ela começou a crescer, crescer, quase alcançando o céu. *Ipi* sofreu muito, mas por fim conseguiu apanhar uma fruta. Desceu da árvore transformado em tucandeira, trazendo o jenipapo na boca. *Yo'i* mandou *Ipi* ralar a fruta sem parar. Ele ralou, ralou, ralou, até que ralou seu próprio corpo.

Tetchi arü Ngu'i pegou o sumo do jenipapo e pintou o filho. Depois jogou a borra no igarapé *Eware*. A borra do jenipapo desceu pela água e foi parar num lugar com muito ouro. Depois tornou a subir, já transformada em peixinhos, numa grande piracema. Quando a piracema passou, *Yo'i* fez um caniço e foi pescar, usando carço de tucumã maduro.

Mas os peixes, quando caíam na terra, viravam animais: queixada, anta, veado, caititu e muitos outros. Aí *Yo'i* usou isca de macaxeira, e com essa isca os peixinhos se transformavam em gente.

Yo'i aproveitou e pescou muita gente.

Mas seu irmão não estava entre essas pessoas.

Yo'i então, entregou o caniço para *Tetchi arü Ngu'i* e ela conseguiu fisgar um peixinho que tinha uma mancha de ouro na testa. Era o *Ipi*, *Ipi* saltou em terra, pegou o caniço e pescou os peruanos e outros povos. Esse pessoal foi embora com *Ipi* para o lado onde o sol se põe.

Da gente pescada por *Yo'i* descendem os Ticuna e também outros povos que rumaram para o lado onde o sol nasce, inclusive os brancos e os negros.

O jenipapo é muito importante na nossa cultura.

A pintura com jenipapo protege a vida das pessoas contra doenças e outros males.

Quando uma criança nasce seu corpo é pintado.

Quando ela fica um pouco maior, seu corpo é novamente pintado durante a festa.

A menina, quando fica moça, também recebe uma pintura com jenipapo na sua festa de iniciação.

Nessa mesma festa, todos os participantes pintam o rosto com jenipapo: crianças, jovens, adultos e velhos.

Essa pintura serve para mostrar a nação de cada pessoa.

O jenipapo também dá nome a uma nação.

Esses desenhos mostram maneiras diferentes de representar a pintura da nação de jenipapo.

(GRUBER, 1999, p. 18-19)

História 04

As árvores e as nações

Cada um de nós Ticuna pertence a uma nação, *naciüã*, que em português também pode se chamar clã.

Alguns animais e algumas árvores dão nome a essas nações. Assim as pessoas sabem com quem devem e com quem não devem se casar.

As pessoas que pertencem às nações de avaí, jenipapo, saúva, buriti ou onça só podem casar com pessoas que tenham nação "de penas", *ãtchiü*, como maguari, mutum, arara, japó ou galinha. Os filhos herdaram a nação do pai. Desde o princípio foi assim.

A história conta que antigamente o povo de *Yo'i* estava todo misturado.

Ninguém tinha nome e ninguém podia se casar. Então *Yo'i* preparou um caldo de jacarerana e deu um pouco para cada pessoa. Provando do caldo, a pessoa descobria a sua nação. Depois disso, as pessoas começaram a se casar.

A nação de onça-pintada também pode se chamar *tchi'wa*, seringarana. A nação de onça-vermelha, *nge'ma*, está relacionada com uma árvore do mesmo nome.

(GRUBER, 1999, p. 20-21)

História 05

***Ngewane*, a árvore dos peixes**

Ngewane é uma árvore encantada que existe desde o princípio do mundo. Ela é grande, assim como uma samaumeira, e tem leite, assim como o tururi e a sorva. Cresce em lugares distantes, difíceis de se encontrar: nas cabeceiras dos igarapés, nos igapós e na beira dos lagos.

Quando chega o tempo, depois das chuvas e ventos, as folhas desta árvore caem e no seu tronco começam a aparecer pequenos ovos, parecidos com ovos de rã. Os ovos se transformam em lagartas, muitas lagartas, que sobem pelo tronco e andam até galhos para comer as folhas novas.

Aí elas vão crescendo, crescendo, durante uns dois ou três meses.

De repente, as nuvens se juntam para chover, e começa a tempestade.

Os raios e os trovões fazem as lagartas descerem e entrarem nas raízes das árvores. Suas cascas, como algodão, ficam soltas sobre as sapopemas.

A chuva vai aumentando. Quando a água sobe, as lagartas saem transformadas em peixes, em vários tipos de peixes, grandes e pequenos: matrinxã, jaraqui, pacu, curimatã, jeju, pirapitinga, bacu, piabinha, piranha, aracu, tambaqui, samoatã, piau, jundiá, traíra, carauaçu, acari, pirarucu, pirabutã, sarapó, jacundá, mandi, arenga, aruanã.

Os peixes, já ovados, se espalham pelas águas e ganham a caminhada para os igarapés, lagos e igapós. Depois, uma parte alcança o rio, subindo em piracema. Esses peixes servem para alimentar as pessoas.

Os velhos contam que o *ngewane* é o pai dos peixes, e o dono desta árvore é a cobra-grande, o *Yewae*.

Além dos peixes, no *ngewane* se criam outros animais, como jabuti, jacaré, tracajá, veado, queixada, macaco, tamanduá, tatu, anta, capivara, cobra, calango, cutia e ainda todas as aves.

Outras árvores também podem ter o mesmo poder do *ngewane*, como o tururi, mapatirana, samaumeira, louro, *tüütü*. O *tüütü* gera a queixada e o macaco-barrigudo. A samaumeira gera o peixe-boi.

O *ngewane* existe para a natureza nunca se acabar, para nunca faltar alimento. Para os peixes e outros animais se multiplicarem e povoarem a terra.

(GRUBER, 1999, p. 36 - 41)

História 06

***Tüeriüma*, a árvore do tururi**

No *Eware* existe uma árvore encantada que se chama *tüeriüma*. Seus galhos crescem para a direita e para a esquerda. Quando as folhas da direita caem no chão, se transformam em onças. As folhas da esquerda se transformam em gaviões. O dono dessa árvore é a onça. Os velhos contam que antigamente não era preciso tirar tururi para fabricar as máscaras. Elas já saíam prontas do *tüeriüma*. Qualquer tipo: *Yewae*, *O'ma*, *Mawü*, *To'ü* e todas as outras. Quando alguém queria uma máscara para usar na festa, atiravam uma flechinha com a zarabatana bem no tronco da árvore. Depois fazia o seu pedido. Na mesma hora a máscara aparecia, já pintada por si mesma, com desenhos de todo tipo, bonitos e coloridos. O *tüeriüma* era uma árvore viva. Com ela os Ticuna aprenderam a fazer e a pintar máscara.

(GRUBER, 1999, p. 42)

História 07

Tchaparane, a árvore dos terçados

Nos tempos antigos, as pessoas se reuniam uma vez por ano e andavam até a árvore chamada *tchaparane*, a árvore dos terçados e dos facões. Aí ficavam esperando que caíssem no chão. Quando eles caíam, as pessoas ouviam: “Terutchipetü cuyaru!” Assim surgiu o nome Cujaru, um lugar perto no rio Jacurapá onde essa árvore existia. (GRUBER, 1999, p. 43)

História 08:

História do *Wüwüwü* e o caçador

Wüwüwü é um bicho que vive no meio do buritizal. Ele é o dono do buriti, *tema*. Os velhos contam que o *Wüwüwü* mata as pessoas fazendo cócegas e depois as devora. Todo tempo ele fica limpando o buritizal e juntando suas frutas. Tem dentes fortes, cabeça meio pelada, unhas grandes e esporões nos pés.

Certo dia, um homem que era caçador quis conhecer o *Wüwüwü*. Chegou bem debaixo de um pé de buriti e pensou: “Vou trepar nesse buritizeiro para conhecer o seu dono. Quero ver que jeito ele tem”. Quando o homem estava lá no alto do buritizeiro, vinha chegando o *Wüwüwü* cá embaixo. Aí ele pegou uma furta de buriti e atirou o caroço na cabeça do bicho. Atirou duas vezes. O *Wüwüwü* pensou que era uma marianita.

Atirou de novo e o *Wüwüwü* disse:

- Ai, marianita!

Aí o homem achou graça e o bicho pôde ver o caçador lá em cima. O *Wüwüwü* fez o caçador descer e deu-lhe uma surra de cócegas.

O caçador, com medo de morrer, falou:

- Solta-me, porque o meu irmão já vai chegar!

Quando apareceu o irmão, que era bem valente, eles começaram a brigar com o *Wüwüwü*. Depois que estavam muito cansados de lutar, o caçador falou:

- Não nos mates, porque tu és nosso pai!

Quando o *Wüwüwü* ouviu essas palavras, veio para perto deles e disse:

- Bem, agora vocês vão morar aqui. Eu sou o dono do buritizal, por isso ninguém pode comigo. Essa riqueza é muita. Quando eu estiver bem velho, vocês vão tomar conta dos buritis. Vocês vão pegar meu espírito e se transformar em mim.

Aí os homens ficaram morando com o *Wüwüwü* até ele morrer.

(GRUBER, 1999, p. 29)

História 09:

Curupira

Curupira é o dono da mata e mora nas sapopemas da samaumeira. Ele gosta de silêncio e está sempre andando para cima e para baixo na floresta. Quando cansa, senta-se sobre um jabuti, que lhe serve de banco.

Dizem os velhos que ele tem os cabelos compridos, corpo peludo, olhos pretos e pés virados. Existem vários tipos de Curupira: O pai da samaumeira, o dono do jabuti, o dono dos outros animais, o Curupira macho e o Curupira fêmea.

O Curupira faz medo aos caçadores batendo nas raízes das árvores. Ele atrai e encanta as pessoas. Quando o Curupira ataca, o único jeito de matá-lo é batendo no seu corpo com um pedaço de pau podre. Mas antes de morrer ele sempre diz: “Se um dia eu me acabar, fica outro no meu lugar guardando tudo o que é meu”.

(GRUBER, 1999, p. 30)

História 10:

Mapinguari

Mapinguari é um bicho enorme, todo peludo, que vive no meio da floresta. Ele é o dono da mata e dos animais. Tem unhas muito afiadas, dentes pontudos, apenas um olho na testa e duas bocas. Uma das bocas, o Mapinguari usa para comer. A outra, que fica na sua barriga, usa para gritar.

Quando ele grita, essa boca se abre e se fecha, soltando um som muito alto que faz a terra estremecer. Quem ouve este som endoidece e se perde na mata.

O Mapinguari costuma atacar os caçadores que andam pela floresta nos feriados ou nos sábados e domingos. Para matá-lo, é preciso atirar o chumbo bem dentro da boca que tem na barriga, no momento em que ela se abre para gritar.

(GRUBER, 1999, p. 33)

Texto 11:

Daiyae

Daiyae é um bicho da floresta, dono da fruta que se chama pé-de-jabuti, *tütchi*. O *Daiyae* tem forma de gente, é baixinho, com a cabeça quase pelada. Seus poucos fios de cabelos são muito procurados para dar sorte. No tempo da fruta pé-de-jabuti, o *Daiyae* recolhe todo dia as frutas maduras que caem no chão.

Se alguém pega essas frutas, ele se zanga e faz cocegas na pessoa até matá-la. Se a pessoa vence o *Daiyae*, leva alguns fios de seus cabelos para usar como defesa e ter muita sorte nas caçadas e pescarias.

(GRUBER, 1999, p. 34)

Texto 12:

Beru

Beru é a mãe do macambo, *ngu*. Limpa o terreno ao redor da árvore e não gosta que mexam nas suas frutas. *Beru* se alimenta de gente e ataca as pessoas jogando nelas

seus peitos enormes ou atirando muitas furtas de macambo. Às vezes aparece como gente, às vezes se transforma em borboleta.

(GRUBER, 1999, p. 35)

4.2 A samaumeira que escurecia o mundo

Após conhecermos as histórias apresentadas n’*O Livro das árvores*, as quais fazem parte do patrimônio imaterial do povo Ticuna, inicialmente, surge a necessidade de destacarmos algumas considerações sobre o mito, para adentrarmos na história propriamente dita, “A samaumeira que escurecia o mundo”. O mito é próprio dos povos tradicionais, os indígenas, nesse caso, os Ticuna do Alto Solimões, e conta uma história sagrada que aconteceu no tempo primordial. A esse respeito, Mircea Eliade, em seu livro *Mito e Realidade*, define mito como:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece menos imperfeita, pode ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 2016. p. 11).

É entendido como verdade e se relaciona às diferentes respostas às indagações desse povo: “O mito se liga às sociedades tradicionais ou ‘primitivas’; no caso da Amazônia, às tribos indígenas. O mito é a religião; o conjunto de leis, a organização social – tudo, enfim, das diversas etnias que se espalhavam na floresta” (OLIVEIRA; KRÜGER, 2010, p. 11).

Ainda com relação ao mito, Oliveira e Krüger (2010) ressaltam que, em síntese, os mitos podem ser: cosmogônicos, que relatam a origem do universo e a criação do homem; etiológicos que narram a origem de um rio, de uma planta etc; e escatológicos que tratam do fim do mundo que já aconteceu ou vai acontecer. Dito isso, as histórias sagradas relacionadas no *Livro das árvores* se ligam ao mito cosmogônico do povo Ticuna, apresentando também algumas etiologias.

Antes de tecermos algumas considerações em torno da história sagrada “A samaumeira que escurecia o mundo”, faz-se necessário ainda compreendermos um pouco mais da cosmogonia do povo Ticuna por meio a história de seu criador, Ngutapa. Ressaltamos que não há nenhuma versão da história n’*O Livro das árvores* que trate de Ngutapa e do nascimento dos gêmeos *Y’oi* e *Ipi*. Então, vamos conhecer a versão do mito cosmogônico recolhido por Nunes Pereira, no seu *Decameron indígena*, que ele intitula “Lenda da origem dos Tucuna”:

O Grande chefe Nutapá foi quem deu origem ao povo Tucuna. Um dia Nutapá foi ferrado no joelho direito por uma caba miudinha. Onde a caba ferrou apareceu um

tumor. O grande chefe mandou ver o que era e se havia bicho. E viram ali dois meninos e duas meninas fazendo zarabatanas, flechinhas e estojos para as mesmas, venenos e muitas outras coisas, boas e más. Nutapá tirou aqueles dois meninos de dentro do tumor. E chamou DJÓI e IPI, e às meninas MOVACA e AUCANA. Os dois meninos fizeram-se homens e viviam em companhia de Nutapá. Um dia todos os três foram pelos matos, procurando comida. Djói e Ipi iam à frente; o velho Nutapá, não os podendo acompanhar, foi ficando para trás. Assim, ao transpor um igarapé, sobre o qual uma árvore servia de ponte, o velho foi comido por uma onça, porque o sítio era freqüentado por todos os animais. Dando por falta do velho, os dois irmãos voltaram ao lugar da travessia. Mas não o encontraram e nem a onça. Djói e Ipi saíram no rastro do bicho, mas não o encontraram naquele dia. Voltaram então para a travessia. Alisaram o tronco, estendido sobre o igarapé, com gosma de peixe e de frutas. E, enquanto esperavam, foram trazendo piranhas: pretas, vermelhas, brancas, apontando-lhes os dentes como haviam apontado os próprios. A onça veio fazer a travessia por cima do tronco, escorregou e caiu n'água, onde as piranhas a mataram. Djói e Ipi, depressa, secaram o igarapé, tiraram o couro da onça e recolheram de seu bucho os ossos de Nutapá, levando-os para casa. Ali fizeram o velho ressuscitar. “Nós, Tucuna, descedemos do velho NUTAPÁ” (PEREIRA, 1980, p. 457).

A versão acima narra como Ngutapá deu origem ao povo Ticuna com o nascimento dos gêmeos *Y'oi* e *Ipi* e suas irmãs *Movaca* e *Aucana*, que nasceram dos seus joelhos. Também apresenta a origem de alguns costumes dos Ticuna, o porquê de as piranhas possuírem os dentes afiados e como os gêmeos ressuscitaram Ngutapá. Abaixo, vamos conhecer a versão dessa história que se encontra no *Torü Duũ'ũgü - Nosso povo*, que tem como título “O início da história: como nasceu Yoi e seus irmãos”:

Antes do mundo existir, Ngutapa já existia. Ele não teve nem pai nem mãe. Mapana, a mulher de Ngutapa, se criou junto com ele. No mesmo lugar viviam também Baia e sua mulher. Baia era parente de Ngutuna. No lugar onde esses quatro se criaram é onde ficava a montanha Taiwegüne. É no Igarapé Tonetü. Naquele tempo, a terra ainda estava se formando. O mato era baixinho e o rio ainda tinha pouca água. Lá eles viviam. Passaram-se muitos anos. Ngutapa e Mapana nunca habitaram juntos. Nunca tiveram filhos. Um dia, quando o mato já estava crescendo, Ngutapa foi caçar com Mapana. No caminho eles começaram a brigar. Ngutapa agarrou sua mulher e lhe deu uma surra. Depois disso, amarrou Mapana num pau, de braços e pernas abertos. Deixou ela ali e seguiu para caçar no mato. Vieram as cabas e as formigas e morderam a sua vagina. Ela sofreu muito. Então apareceu o pássaro Cancã e se sentou no alto do pau onde ela estava amarrada. Mapana disse para o Cancã: – Vovó, pode me desamarrar? O pássaro gritou: – Co, co, co, cou! – Vovó, venha me desamarrar. Aquele desgraçado me prendeu aqui para me matar – ela falou de novo. O cancã se transformou em gente e, chegando mais perto, perguntou: – O que lhe aconteceu, minha neta? Se você quiser se vingar de Ngutapa, está aqui a casa de caba. Ela pegou a casa de caba e guardou. A casa de caba era muito grande, mas parecia pequena. O Cancã falou ainda: – Você não pode ficar aí. Tem que esperar o seu marido num lugar onde ele não possa ver. Depois disso, o Cancã se transformou em pássaro e foi embora. Demorou um pouco e Ngutapa voltou da caçada. Vinha tocando flauta e pulava numa perna de pau e noutra, cantando: – Por onde anda Mapana? As cabas e as formigas morderam a piriquita dela! Tcheruru tcheruru-u-u... Tcheruru tcheruru-u-u-u... – assim dizia. Mapana estava escondida num tronco de árvore, esperando Ngutapa passar. Escutou esse canto e se preparou. Quando ele chegou, ela jogou a casa de caba em cima dele e acertou-lhe os dois joelhos. Ngutapa caiu e não se levantou mais. Mapana deixou ele ali mesmo e depois foi embora. Ngutapa foi se arrastando até em casa. Desde que as cabas ferraram, seus joelhos começaram a inchar e chorou. Depois de uma semana, os joelhos cresceram. Começaram a ficar transparentes e parecia que

havia algo lá dentro. Ele olhou e num dos joelhos viu duas pessoas. No outro, viu outras duas. No dia seguinte, Ngutapa já podia enxergar num joelho um rapaz fazendo sua zarabatana e uma moça tecendo um (cesto). E no outro joelho, a mesma coisa. Depois disso, passou mais um dia e os joelhos se abriram. Ngutapa olhou e de seus joelhos saíram dois homens com suas zarabatanas e duas mulheres com seus cestos. Do joelho direito, pulou Yoi e sua irmã Mowatcha e do esquerdo Ipi e sua irmã Aicüna. Aí Ngutapa ficou bom. Não sentiu mais dor (RAPOZO; OLIVEIRA FILHO; CLEMENTE PUCÜRACÜ, 2021, p. 99-100).

Percebemos que a versão acima também retrata o nascimento dos gêmeos e a origem de alguns costumes do povo Ticuna. Por outro lado, essa sequência narrativa termina após o nascimento dos gêmeos, diferente da versão recolhida por Nunes Pereira que vai até o momento em que Ngutapá é ressuscitado por eles. No livro *Torü Duü'üğü - Nosso povo*, essa sequência narrativa já é apresentada na história seguinte, “A onça come Ngutapa”, com algumas variações. De acordo com Rapozo, sobre as diferentes versões das histórias narradas:

Quando histórias são narradas muitas vezes, representam um horizonte temporal, por sorte também são atemporais, seus conteúdos carregam contextos, evidências, significantes e significados. Muitos desses elementos dizem respeito às formas de explicação de mundos particulares, na medida em que revelam a capacidade criativa e imaginativa presente do mundo material e simbólico de todos os povos (RAPOZO; 2021, p. 99-100).

Nas versões acima, o mundo particular dos Ticuna vai aos poucos se revelando. É possível perceber na versão do livro *Torü Duü'üğü - Nosso povo* que a concepção de território para os Ticuna é expressa por meio do pensamento mítico, “no lugar onde esses quatro se criaram é onde ficava a montanha Taiwegüne. É no Igarapé Tonetü. Naquele tempo, a terra ainda estava se formando. O mato era baixinho e o rio ainda tinha pouca água” (RAPOZO; OLIVEIRA FILHO; CLEMENTE PUCÜRACÜ, 2021, p. 99). A esse respeito:

No complexo mundo das narrativas míticas a *semantização* do território Tikuna se manifesta através da nomeação de lugares geográficos atualmente localizados nos diferentes contextos nacionais, alguns dos quais estão associados às façanhas de *Yoi* e *Ipi*, os gêmeos que deram origem ao povo Tikuna. Estas narrativas foram se transformando e incorporaram novos elementos significativos relacionados com os diferentes contextos nacionais, uma prova da interpretação dos processos históricos de formação de fronteiras, de acordo com o pensamento Tikuna (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p. 144).

Segundo a estudiosa, as narrativas míticas se transformam e incorporam novos elementos significativos que se relacionam com diferentes contextos nacionais, como a delimitação do território Ticuna. Assim, é possível perceber que nessa versão da narrativa a noção de território geográfico é expressa por meio do mito (Igarapé Tonetü que fica hoje no

trecho entre Tabatinga e São Paulo de Olivença), contribuindo para consolidar a identidade étnica do grupo.

Um importante aspecto abordado nas duas versões das histórias aqui apresentadas é o fato de os gêmeos terem nascido dos joelhos de Nutapá/Ngutapa⁴⁵. Na versão recolhida por Nunes Pereira, Ngutapá foi ferrado por uma caba miudinha e no seu joelho brotou um tumor, de onde nasceram os quatro gêmeos, entretanto, não se faz menção nenhuma à esposa de Ngutapá. Na segunda versão apresentada, foi Mapana, esposa de Ngutapa, que, se vingando do marido, jogou nele uma casa de caba que acertou os seus joelhos, os quais incharam e de onde, pouco tempo depois, os quatro gêmeos nasceram.

Se observarmos essa situação, até pode causar estranhamento o homem passar pela gestação e “dar à luz” ao invés da mulher, e na ausência do órgão adequado, o embrião é gestado em outra parte do corpo, ou seja, no ventre paterno. No entanto, observando a cosmogonia de outros povos, encontramos algumas similaridades em mitos dos antigos gregos e em povos indígenas da Amazônia, como os Yanomami, da fronteira Brasil-Venezuela, quanto ao fato de o homem “dar à luz”. Assim, vejamos uma versão do mito grego que trata do nascimento do deus Dioniso:

[...] Quando Zeus acata o pedido de Sêmele e aparece em todo esplendor fulminante, ela é consumida pela luminosidade flamejante, pelo brilho divino do amante. Sêmele queima. Como já estava grávida de Dioniso, Zeus não hesita um segundo: tira do corpo de Sêmele, que está se consumindo, o pequeno Dioniso, faz um corte na própria coxa, abre-a, transforma-a em útero feminino e ali coloca o futuro filho, que é então um feto de seis meses. Assim, Dioniso será duplamente filho de Zeus, será o “nascido-duas-vezes”. Quando chega a hora, Zeus abre a coxa e o pequeno Dioniso pula, assim como fora extraído do ventre de Sêmele (VERNANT, 2000, p. 150-151).

Na versão do mito grego, percebemos que Zeus usa a sua própria coxa para servir de útero para o filho de seis meses, enquanto Sêmele estava morrendo. Na cosmogonia dos Yanomami, nas palavras do xamã indígena Davi Kopenawa e do antropólogo francês Bruce Albert no livro *A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, na subseção intitulada “O Primeiro Xamã”:

Foi *Omana* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre. No começo, *Omama* e seu irmão *Yoasi* vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. [...] No início, nenhum ser humano vivia ali. *Omana* e seu irmão *Yoasi* viviam sozinhos. Nenhuma mulher existia ainda. Os dois irmãos só vieram a conhecer a primeira mulher muito mais tarde, quando *Omana* pescou a filha de *Tëpërësiki* num grande rio. No início, *Omana* copulava na

⁴⁵ A grafia utilizada para o criador do povo Ticuna, *Nutapá/Ngutapa*, reflete um determinado momento na construção da escrita da língua Ticuna.

dobra do joelho de seu irmão *Yoasi*. Com o passar do tempo, a panturrilha deste ficou grávida, e foi assim que *Omana* primeiro teve um filho. Porém, nós, habitantes da floresta, não nascemos assim. Nós saímos, mais tarde, da vagina da esposa de *Omana*, *Thuëyoma*, a mulher que ele tirou da água. Os xamãs fazem descer sua imagem desde sempre. Chamam-na também *Paonakare*. Era um ser peixe que se deixou capturar na forma de uma mulher. Assim é. Se *Omama* não a tivesse pescado no rio, talvez os humanos continuassem a copular atrás do joelho! [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.81-82).

Já no caso do mito Yanomani, por não haver mulher, *Omana* copulava na dobra do joelho de seu irmão *Yosi* e com o passar do tempo a panturrilha de *Yosi* ficou grávida e assim nasceu seu primeiro filho. Dessa forma, percebemos similaridades nos três mitos analisados, os joelhos para os Ticuna, a coxa para os gregos e a panturrilha para os Yanomami: todos serviram de útero paterno. É como se de certa forma essa situação fizesse parte da mentalidade dos povos de diferentes culturas, afastados no tempo e espaço. Desse modo, é por meio da mentalidade que podemos identificar o que é residual. A esse respeito, Pontes ressalta:

Então, como conhecer a mentalidade desses povos, como apreender a mentalidade desses homens, como captar a mentalidade que permaneceu por muito tempo nas culturas? Através dos vestígios (remanescências, resíduos) encontráveis nas obras da cultura espiritual e material dos povos. A Antropologia sabe que é através da cultura material que chegamos a compor um painel da cultura espiritual dos povos. Cultura espiritual, tal qual emprego aqui, tem o sentido de conjunto de ideias, conjunto ideológico de um momento. É aí que devemos surpreender o teor de mentalidade (PONTES, 2006, p. 3-4).

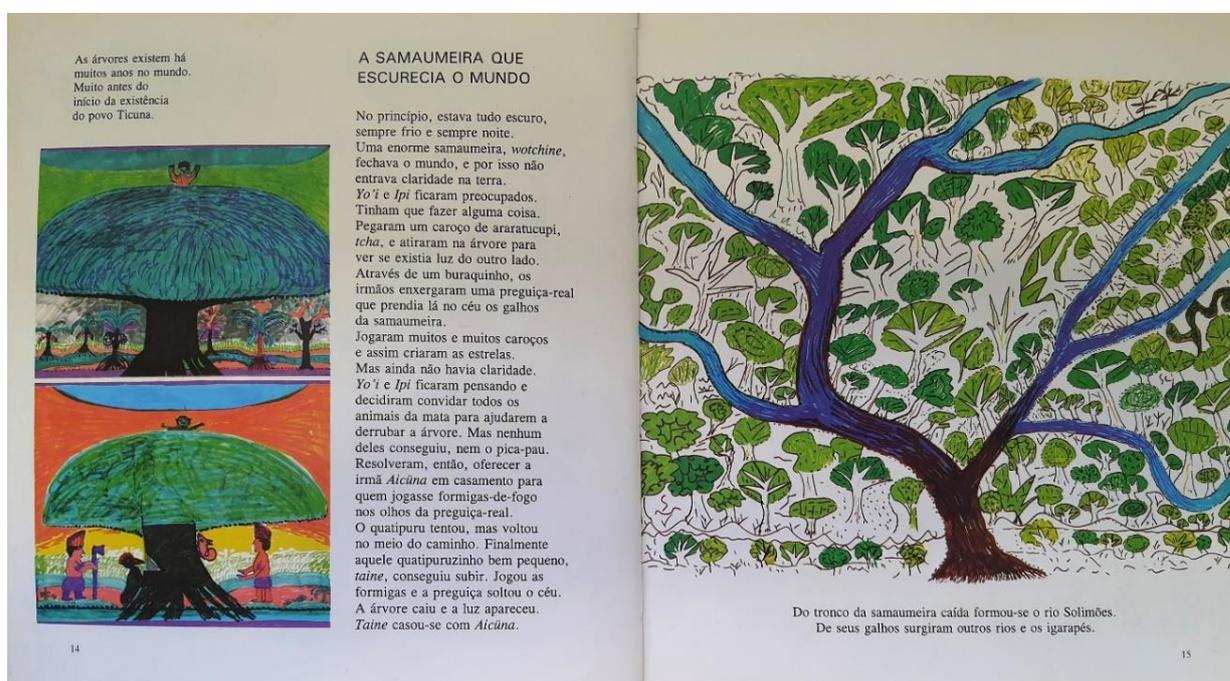
A partir do conceito de mentalidade, podemos afirmar que uma parte do corpo do homem servindo de útero faz parte da mentalidade de povos de culturas diferentes como remanescências ou resíduos, como vimos com os Ticuna (joelhos), os gregos (coxa) e os Yanomami (panturrilha). Dessa forma, a semelhança principal dos mitos analisados é o fato de o homem, na ausência/impossibilidade da mulher, usar alguma parte de seu corpo para gestar e “dar à luz”.

Vejamos ainda um importante aspecto relacionado ao nascimento dos gêmeos *Y’oi* e *Ipi* e suas irmãs na versão da história retirada do *Torü Duü’üğü - Nosso povo*: “[...] no dia seguinte, Ngutapa já podia enxergar num joelho um rapaz fazendo sua zarabatana e uma moça tecendo um (cesto). Ngutapa olhou e de seus joelhos saíram dois homens com suas zarabatanas e duas mulheres com seus cestos” (RAPOZO; OLIVEIRA FILHO; CLEMENTE PUCÜRACÜ, 2021, p. 100). Nesse trecho, percebemos que os gêmeos executavam duas tarefas dentro dos joelhos de Ngutapa: os homens estavam fazendo suas zarabatanas e as mulheres estavam tecendo cestos. Nesse contexto, Soares afirma:

Nestas passagens dos mitos, verificamos dois ofícios para os Tikunas e a quem caberia desenvolvê-los: as mulheres (teciam os sacos com tucum), e os homens (preparavam suas armas para caça). Do mito, os Tikunas aprenderam como fazer seus próprios instrumentos, qual a matéria-prima empregada, e quem deveria fazê-los. Esta divisão ainda hoje subsiste naquele povo, apesar das influências. Desta forma, estabelecida a divisão do trabalho, que é claramente mantida pelos descendentes de Yoí, encontramos as atividades desenvolvidas em todas as circunstâncias da vida de homens, mulheres, crianças e velhos. Na divisão do trabalho, temos o trabalho individual, o coletivo e o comunitário (como o *ajuri* e o *puxirum*) (SOARES, 2014, p. 114).

Como vimos, as tarefas de homens e mulheres Ticuna foram norteadas pelo mito desde o início dos tempos, mostrando claramente a divisão de trabalho que ocorre até hoje, apesar das influências externas. Após fazermos algumas considerações em torno da origem de *Y'oi*, *Ipi* e suas irmãs, vejamos então, conforme versão retirada d' *O Livro das árvores*, seu mito de criação, “A samaumeira que escurecia o mundo”:

Imagem 20 - A samaumeira que escurecia o mundo (B)



Fonte: GRUBER, 1999, p. 14 -15.

Abaixo, transcrevemos o mito de criação do povo Ticuna, conforme se encontra no livro para facilitar a leitura:

No princípio, estava tudo escuro, sempre frio e sempre noite. Uma enorme samaumeira, *wotchine*, fechava o mundo, e por isso não entrava claridade na terra. *Yo'i* e *Ipi* ficaram preocupados. Tinham que fazer alguma coisa. Pegaram um caroço de araratucupi, *tcha*, e atiraram na árvore para ver se existia luz do outro lado. Através de um buracozinho, os irmãos enxergaram uma preguiça-real que prendia lá no céu os galhos da samaumeira. Jogaram muitos e muitos caroços e assim criaram as estrelas.

Mas ainda não havia claridade. *Yo'i* e *Ipi* ficaram pensando e decidiram convidar todos os animais da mata para ajudarem a derrubar a árvore. Mas nenhum deles conseguiu, nem o pica-pau. Resolveram, então, oferecer a irmã *Aicüna* em casamento para quem jogasse formigas-de-fogo nos olhos da preguiça-real. O quatipuru tentou, mas voltou no meio do caminho. Finalmente aquele quatipuruzinho bem pequeno, *taine*, conseguiu subir. Jogou as formigas e a preguiça soltou o céu. A árvore caiu e a luz apareceu. *Taine* casou-se com *Aicüna*. Do tronco da samaumeira caída formou-se o rio Solimões. De seus galhos surgiram outros rios e os igarapés (GRUBER, 1999, p. 14-15).

No mito cosmogônico do povo Ticuna, observamos que a história gira em torno de uma grande árvore, a samaumeira, que, por sua imponência, tapava o mundo, não permitindo a entrada de claridade na terra. Então *Yo'i* e *Ipi*, criadores do povo Ticuna, vendo que existia luz do outro lado, convidaram alguns animais para ajudarem a derrubar a árvore. Assim que a árvore caiu, a luz apareceu e do tronco da samaumeira se formou o rio Solimões. Retornemos à definição de mito:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas gesta constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. [...] O mito proclama a aparição de uma nova situação cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa efetuada, começou a ser (ELIADE, 2018, p.84-85).

A nova situação cósmica revelada nesse mito cosmogônico do povo Ticuna foi a origem das estrelas, a etiologia do rio Solimões e de outros rios e igarapés. De acordo com Oliveira e Krüger (2010, p. 13), “cada povo, à medida que vai desenvolvendo conhecimento procura explicar o mundo a sua volta. Dessa maneira, todos os povos do mundo possuem uma percepção da origem do universo”, o que não é diferente para os Ticuna, que explicam a origem do universo a partir de um dos elementos mais significativos do meio natural em que eles vivem, a árvore samaumeira, a “rainha das matas”, que, por sua grandeza, é uma das plantas mais simbólicas da Amazônia, podendo chegar a 60 (sessenta) metros de altura, e pelo formato de seu tronco, foi comparada ao rio Solimões, pois foi o tronco da samaumeira que deu origem a esse rio, e de seus galhos surgiram outros rios e igarapés, segundo o mito dos Ticuna. Logo, desde que o mundo é mundo, o homem procura explicações para o mundo a sua volta:

Diante do maior e mais exuberante conjunto vegetal do mundo – 1/3 das florestas tropicais existentes no planeta – com uma verde e compacta massa constituída por 2 milhões de espécies animais e vegetais, e de árvores que alcançam a altura de 25 a 60 metros, limitado pelo rio e pelo céu, o caboclo devaneia, estranha e tenta compreendê-la. Numa atitude de geógrafo intuitivo, ele não vê as coisas como individualidades ou

insignificantes: ele as compreende de maneira relacional e totalizadora (LOUREIRO, 2015, p. 235).

Diante da contemplação de todo esse conjunto vegetal limitado pelo rio, o homem amazônida busca uma explicação para o surgimento do maior rio de sua região, fazendo a relação da árvore com a totalidade do universo. Então, ele parte da maior árvore de seu habitat natural para também compreender o rio Solimões, seus afluentes e igarapés. Nesse sentido, a respeito da incorporação da paisagem nos mitos, Loureiro afirma:

Os mitos incorporam a paisagem sem a qual eles não teriam existência, espaço e tempo. Impossível os mitos da floresta amazônica fora de sua paisagem: suas terras-do-sem-fim, suas árvores colossais, sua heterogeneidade, seu jogo de luz e sombra, sua densa variedade de verdes. Essa paisagem preludia e configura a experiência mítica do seu povo. Todo mito revela uma paisagem, na medida em que toda paisagem incorpora atributos míticos (LOUREIRO, 2015, p. 240).

Entendendo que os mitos incorporam a paisagem e que seria impossível pensar os mitos da Floresta Amazônica sem sua paisagem, assim, no mito cosmogônico do povo Ticuna, dois elementos da paisagem natural da Amazônia e do Alto Solimões recebem destaque, a árvore (a samaumeira) e o rio (Solimões) e seus afluentes, fundamentais em nossa região. Desse modo, a Floresta Amazônica sempre despertou o imaginário e é fecunda de mitos e lendas. Nesse sentido, conforme Loureiro (2015), as ideias gerais sobre a floresta oscilam entre a concepção de paraíso e de inferno, Éden ou Hades que possui sempre caráter transcendental. Buscando um sentido simbólico para a floresta e a árvore, destacamos o que afirma Loureiro:

Cabeleira da terra, caminho do visível para o invisível, a floresta recobre o espaço do imaginário, o inconsciente da natureza. As árvores são exemplo da vitalidade da terra, da morte que não morre, pois se regenera sempre, da ponte que liga o chão ao céu. [...] As árvores revelam uma simbologia teocêntrica, crescem para o alto, configuram nuvens verdes e suas folhagens, apontam para o infinito onde algumas crenças instalam o reino de Deus. Elas enterram suas raízes no solo de onde retiram água para a circulação vital da seiva; o tronco realiza a libertação da terra e uma invasão no ar com seus galhos e centenas de folhas, as raízes convivem com a escuridão, o silêncio e o répteis, enquanto que as folhagens com os pássaros (LOUREIRO, 2015, p. 142-143).

Segundo o estudioso, as árvores representam a vitalidade da terra, no seu eterno regenerar. São as pontes que ligam o chão ao céu, revelando uma simbologia teocêntrica. No mito cosmogônico do povo Ticuna, a samaumeira era tão colossal que escurecia o mundo e só foi possível entrar luz na terra quando ela foi derrubada, também surgindo algumas estrelas: “No princípio, estava tudo escuro, sempre frio e sempre noite. Uma enorme samaumeira,

wotchine, fechava o mundo, e por isso não entrava claridade na terra” (GRUBER, 1999, p.14). A respeito da simbologia da árvore, Eliade (2018) ressalta que o Cosmos é um organismo vivo em constante renovação. A vida se dá pela renovação rítmica do Cosmos. É por isso que o Cosmos, principalmente por sua infinita capacidade de regeneração, foi associado à imagem de uma árvore gigante. Em muitas culturas, a árvore simboliza o Cosmos, mas também a imortalidade, a vida, a sabedoria e a juventude:

Além das árvores cósmicas, com Yggdrasil, da mitologia germânica, a história das religiões conhece Árvores da vida (Mesopotâmia), da Imortalidade (Ásia, Antigo Testamento), da Sabedoria (Antigo Testamento), da Juventude (Mesopotâmia, Índia e Irã) etc. [...] É nesses símbolos de uma Árvore cósmica, ou da Imortalidade ou da Ciência que se imprimem com o máximo de força e clareza as valências religiosas da vegetação (ELIADE, 2018, 124-125).

Segundo o estudioso romeno, a imagem da árvore simbolizando o Cosmos é recorrente em muitas culturas, como percebemos no mito cosmogônico do povo Ticuna, “A samaumeira que escurecia o mundo”. A árvore simboliza a vida e pode representar o eixo da terra. A esse respeito, busquemos uma compreensão a partir das ideias de Loureiro:

A árvore articula todas as diversidades que compõem a unidade da vida. De certa maneira, encerra a mítica ideia da árvore do mundo como eixo da terra, o que, por extensão associativa, como um arquétipo, faz girar em torno de si a ideologia de defesa da Amazônia como vital para o mundo, pulmão da terra. No final do século XX a floresta amazônica representa para os povos, metaforicamente, a grande árvore do mundo, o grande eixo capaz de sustentar a vida no planeta e cuja destruição provocaria uma catástrofe cósmica (LOUREIRO, 2015, p. 143).

No mito Ticuna, a samaumeira representa a grande árvore cósmica, encontrada também em outras culturas. Como árvore do mundo, representa o eixo da terra e fonte de vida; por extensão, a floresta representa o eixo do mundo, e sua destruição, a morte do planeta. Dentro da paisagem amazônica, é um dos elementos contemplativos mais significativos, e por sua imensidão, no mito, se compara e se associa ao rio Solimões.

Por outro lado, para falar da convergência entre os mitos, recorreremos aos conceitos da Teoria da Residualidade, como resíduo, mentalidade e hibridação cultural. De acordo com Pontes (2017, p. 14), resíduo “é o que resta, o que remanesce de um tempo em outro, seja do passado para o presente, seja por antecipação do futuro [...]”. O resíduo vai garantir a reatualização do mito, o qual serve de modelo exemplar para toda a criação. Dessa forma, a imagem da árvore simbolizando o Cosmos, como vimos, é recorrente em outras culturas, fazendo parte da mentalidade dos povos.

Já mentalidade diz respeito ao resíduo psicológico estável composto por crenças, conceitos e julgamentos dos indivíduos de uma sociedade que não se modificam com o tempo. Assim, a imagem da grande árvore cósmica permaneceu na mentalidade dos povos de diferentes culturas ao longo do tempo, e em algum momento começou a fazer parte da cultura Ticuna.

Quanto à hibridação cultural, nos permite perceber que na literatura e na cultura não há manifestação única, singular, todas são fruto de hibridação cultural. A hibridação, nesse caso, seria o resultado da mistura de mitos de culturas distintas ocorrido por meio do contato mútuo, o que pode ser o caso com a imagem da grande árvore do mundo. No entanto, só o resíduo permanece, e cada narrativa é desenvolvida em local específico, nesse caso, a Floresta Amazônica, destacando-se sua árvore mais imponente: a samaumeira, representando o Cosmo e dando origem ao rio Solimões.

Após essas considerações, retomamos outro elemento extremamente significativo no imaginário amazônico e no mito Ticuna, o rio Solimões. De acordo com Tocantins (1982, p. 6-7), a água, que os economistas classificam como riqueza econômica por excelência, indispensável à vida orgânica, assume na Amazônia proporções extraordinárias para a Geografia Física, imprimindo na Geografia Humana uma disciplina social poderosa. Desse modo, os rios são estradas que ditam o ritmo da vida. Ainda a respeito da importância do rio na nossa região, consideramos as ideias de Loureiro:

Os rios na Amazônia constituem uma realidade labiríntica e assumem uma importância fisiográfica e humana excepcionais. O rio é o fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um ethos e um ritmo à vida regional. Dele dependem a vida e a morte, a fertilidade e carência, a formação e destruição de terras, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo (LOUREIRO, 2015, p. 135).

Dos rios da Amazônia, dependem a circulação humana e os bens simbólicos – o rio impõe o curso da vida: “A lei do rio não cessa nunca de impor-se sobre a vida do homem. É o império da água. Água que corre no furor da correnteza, água que leva, água que lava, água que arranca, água que oferta cantando, água que se despenca em cachoeira [...]” (MELLO, 1993, p. 71). O rio assume papel vital ao homem amazônico e é responsável também por carregar seus mistérios:

Bachelardianamente, pode-se dizer que o rio é o lugar onde a água é água por excelência. O rio é de água. O rio está vestido com a pele das águas, mas também a sua carne e sua alma são de água. Seu corpo é de água. O que nele está mergulhado participa de uma união cósmica. O rio nasce num olho d’água. Significa que o olhar desse olho é líquido. É o olhar das nascentes, o mais antigo olhar, o olhar das origens e de onde o rio nasce. O olhar desse olho é a água corrente no der do rio. Sendo assim,

o rio é um grande olho que olha o céu e que também nos olha. Mas também é um olho que olhamos enquanto ele nos olha. Espelho de água (LOUREIRO, 2015, p. 206).

O Ticuna olha para esse imenso espelho d'água e o olho líquido olha de volta para ele. Ao mesmo tempo, ele olha para a floresta e para a árvore da grande samaumeira. O rio olha para a árvore e a árvore olha para o rio. Árvore e rio se confundem, um morre para dar vida ao outro. O rio é árvore transfigurada: “Do tronco da samaumeira caíra formou-se o rio Solimões. De seus galhos surgiram outros rios e os igarapés” (GRUBER, 1999, p.15). Esse trecho da história evidencia a queda da samaumeira e a origem do rio Solimões e seus afluentes, também projetado no desenho, no qual temos a visão do bioma amazônico visto de cima, destacando-se a floresta e o rio:

Numa visão perpendicular como dos pássaros, ou de quem revoa de avião, ou ainda no voo da imaginação, a visão da floresta amazônica é de cromatismo espantoso no qual realçam a branca areia das praias, os alvos labirintos, os espumosos rios, os reflexos metálicos nos lagos e lâminas d'água, as intermináveis nuances do verde. Predomina a massa verde-escura que se estende e se confunde com a linha do horizonte. Por toda parte, mesmo na perspectiva horizontal dos rios e dos barrancos, tudo o que se vê é a mata, o verde cada vez mais verde, como uma composição plástica de vastos murais (LOUREIRO, 2015, p. 143).

A partir da contemplação da Floresta Amazônica, o povo Ticuna tem em sua alma uma emotividade espontânea que é realimentada pela força da paisagem. A imagem capta essa imensidão da Floresta Amazônica, feita de verde e água, e atestam a capacidade criativa do povo Ticuna.

Diante da paisagem – como unidade significativa da natureza capaz de impregnar a alma de uma emotividade espontânea – o homem da Amazônia, o caboclo, experimenta um estado de sensibilidade a florada, que se confunde com um estado poético. É a força de uma paisagem entronizada na alma amazônica, e que a realimenta líricamente (LOUREIRO, 2015, p. 145).

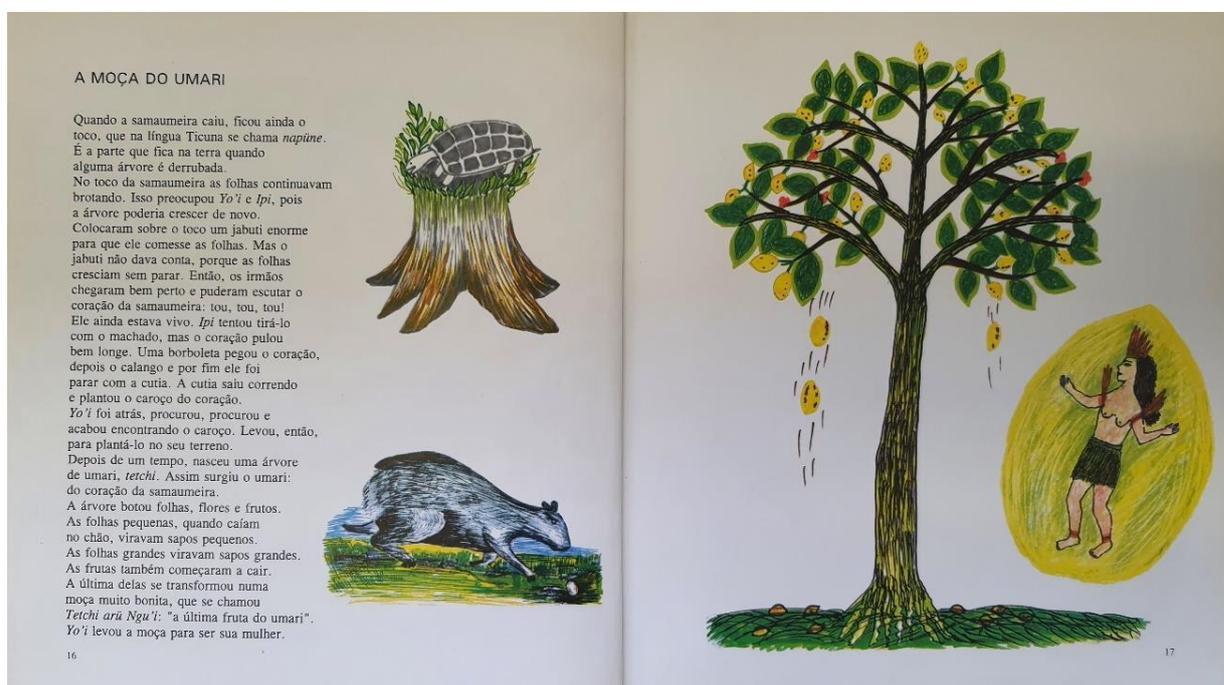
Diante da imensidão da floresta, buscando respostas sobre a mata e o rio, o povo Ticuna cria seus mitos. Assim, vejamos mais uma versão desse mito que foi recolhido por Nunes Pereira no *Moronguêta: um Decameron Indígena*:

Um dia Djói convidou todos os bichos das suas terras para derrubar a Sumaumeira. Naquele tempo só havia noite. A copa da Sumaumeira enchia todo o céu e ficava rente às estrelas e ao sol, não deixando que a luz se espalhasse pelas terras. E a Preguiça-Real sustentava a árvore pelos galhos para que ela não caísse. Djói pediu auxílio ao seu avô – o Acatipuru. O velho se pôs à frente do ajuri. E a Sumaumeira caiu. Logo ficou tudo claro. E o dia nasceu. Então Djói e Ipi saíram passeando por cima do tronco da árvore. Foi assim que ouviram o coração da velha sumaumeira bater. Resolveram tirar o coração da árvore. Mas veio o Gavião-Real e o roubou, fugindo. Djói e Ipi

saíram atrás do Gavião e lhe cortaram a garganta. O coração da árvore caiu no chão. A coruja Jacurutu estava ali perto. E engoliu o coração da Sumaumeira. Djói e Ipi mataram a coruja e tiraram-lhe do estômago o coração da árvore. Cutiuiaia estava por ali. Djói e Ipi mandaram Cutiuiaia plantar o coração da Sumaumeira. Três dias depois foram espiar o sítio onde a cutia plantara o coração. E lá encontraram uma árvore. Era o Umari, e debaixo da árvore estava sentada u'a mulher (PEREIRA, 1980, p. 470 - 471).

Nessa versão, também encontramos a relação da derrubada da samaumeira com a origem do dia, mas não encontramos nenhuma menção à etiologia do rio Solimões. Aqui, a história avança um pouco mais e fala da etiologia da árvore do Umari e de uma mulher. N' *O livro das árvores*, essa sequência narrativa se apresenta com o nome "A Moça do Umari" e vem logo após a "Samaumeira que escurecia o mundo". Abaixo, trazemos a imagem conforme se encontra no livro:

Imagem 21 - A moça do umari



Fonte: GRUBER, 1999, p. 16 -17.

Na imagem acima, são ilustrados alguns momentos significativos da história como o jabuti tentando comer as folhas que cresciam sem parar do tronco da samaumeira, a cutia enterrando o caroço do coração e a árvore de umari com a sua última fruta: *Tetchi arü Ngu'i*. Objetivando facilitar a leitura, trouxemos novamente a sequência narrativa dessa história n' *O livro das árvores*:

Quando a samaumeira caiu, ficou ainda o toco, que na língua Ticuna se chama *napüne*. É a parte que fica na terra quando a árvore é derrubada. No toco da samaumeira as

folhas continuavam brotando. Isso preocupou *Y'oi* e *Ipi*, pois a árvore poderia crescer de novo. Colocaram sobre o toco um jabuti enorme para que ele comesse as folhas. Mas o jabuti não dava conta, porque as folhas cresciam sem parar. Então, os irmãos chegaram bem perto e puderam escutar o coração da samaumeira: tou, tou, tou! Ele ainda estava vivo. *Ipi*, tentou tirá-lo com o machado, mas o coração pulou bem longe. Uma borboleta pegou o coração, depois do calango e por fim ele foi parar com a cutia. A cutia saiu correndo e plantou o caroço do coração. *Yo'i* foi atrás, procurou, procurou e acabou encontrando o caroço. Levou, então para plantá-lo no seu terreno. Depois de um tempo, nasceu uma árvore de umari, tetchi. Assim surgiu o umari: do coração da samaumeira. A árvore botou folhas, flores e frutos. As folhas pequenas, quando caíam no chão, viravam sapos pequenos. As folhas grandes viravam sapos grandes. As frutas também começaram a cair. A última delas se transformou numa moça muito bonita, que se chamou Tetchi arü Ngu'i: "última fruta do umari". *Yo'i* levou a moça para ser sua mulher (GRUBER, 1999, p. 16).

Observando essa sequência narrativa, percebemos que também destaca o surgimento da árvore do umari e da moça que se chamou Tetchi arü Ngu'i, como na versão recolhida por Nunes Pereira, com pequenas variações. Entretanto, essa versão d'*O Livro das árvores* também apresenta a etiologia dos sapos pequenos que surgiram das folhas pequenas que caíam no chão e dos sapos grandes que surgiram a partir das folhas grandes. Nas duas versões, observamos que a samaumeira, mesmo depois de derrubada, manteve seu coração batendo, por isso *Y'oi* e *Ipi* resolveram plantar seu coração-semente que, depois de alguns dias, deu origem a uma nova árvore, o umari. A árvore simboliza a vida e o eterno regenerar:

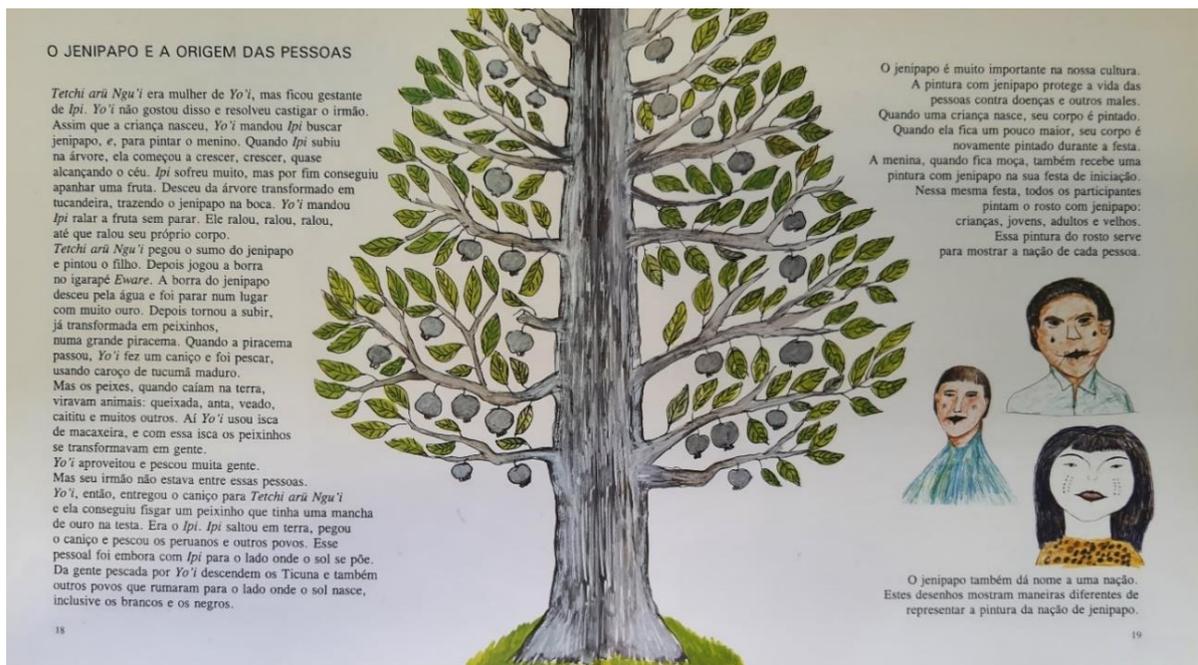
Cabeleira da terra, caminho do visível para o invisível, a floresta recobre o espaço do imaginário, o inconsciente da natureza. As árvores são exemplo da vitalidade da terra, da morte que não morre, pois se regenera sempre, da ponte que liga o chão ao céu. Como pensa M. Eliade, uma árvore, "se é carregada de forças sagradas, é porque é vertical, porque perde suas folhas e as recupera e porque por consequência, ela se regenera: ela morre e renasce inúmeras vezes" (LOUREIRO, 2015, p. 142-143).

Por meio do eterno regenerar da árvore, vemos uma morte que nunca morre: o rio Solimões, seus afluentes e igarapés representam a transfiguração da samaumeira; a árvore do umari também é a samaumeira renascida, que por sua vez deu origem a pequenos animais (sapos) e a moça Tetchi arü Ngu'i. Dessa maneira, vemos, no mito da samaumeira que escurecia o mundo, a natureza se transformando, renovando e renascendo eternamente.

4.3 *O jenipapo e a origem das pessoas*

A história anterior, "A samaumeira que escurecia o mundo", mostra, segundo a concepção do povo Ticuna, a criação das estrelas e a etiologia do rio Solimões, outros rios e igarapés. De acordo com Oliveira e Krüger (2010, p. 17), "o mito de criação do universo se completa com a antropogênese, ou seja, com a criação do homem." Então vejamos a segunda história, "O jenipapo e a origem das pessoas", que evidencia como o povo Ticuna foi criado:

Imagem 22 - O jenipapo e a origem das pessoas



Fonte: GRUBER, 1999, p. 18-19.

Segundo Gesse (2014), os desenhos são fundamentais para os indígenas brasileiros, principalmente os desenhos geométricos que adornam o corpo e possuem características específicas de cada etnia. Inicialmente, sem adentrarmos na narrativa, a partir do desenho, já é possível perceber a árvore de jenipapo carregada de frutos, muito alta, que por seu tamanho não cabe no papel, e ao lado temos a representação de como os indígenas Ticuna do clã de jenipapo se pintam. Dessa forma, os desenhos se relacionam diretamente com a sequência narrativa, ou seja, texto e desenho se complementam. Para facilitar a leitura da história, abaixo, trazemos mais uma vez “O jenipapo e a origem das pessoas”, que apresenta a origem do povo Ticuna:

Tetchi arü Ngu'i era mulher de *Yo'i*, mas ficou gestante de *Ipi*. *Yo'i* não gostou disso e resolveu castigar o irmão. Assim que a criança nasceu, *Yo'i* mandou *Ipi* buscar jenipapo, e, para pintar o menino. Quando *Ipi* subiu na árvore, ela começou a crescer, crescer, quase alcançando o céu. *Ipi* sofreu muito, mas por fim conseguiu apanhar uma fruta. Desceu da árvore transformado em tucandeira, trazendo o jenipapo na boca. *Yo'i* mandou *Ipi* ralar a fruta sem parar. Ele ralou, ralou, ralou, até que ralou seu próprio corpo. *Tetchi arü Ngu'i* pegou o sumo do jenipapo e pintou o filho. Depois jogou a borra no igarapé *Eware*. A borra do jenipapo desceu pela água e foi parar num lugar com muito ouro. Depois tornou a subir, já transformada em peixinhos, numa grande piracema. Quando a piracema passou, *Yo'i* fez um caniço e foi pescar, usando carço de tucumã maduro. Mas os peixes, quando caíam na terra, viravam animais: queixada, anta, veado, caititu e muitos outros. Aí *Yo'i* usou isca de macaxeira, e com essa isca os peixinhos se transformavam em gente. *Yo'i* aproveitou e pescou muita gente. Mas seu irmão não estava entre essas pessoas. *Yo'i*, então, entregou o caniço para *Tetchi arü Ngu'i* e ela conseguiu fisgar um peixinho que tinha uma mancha de ouro na testa. Era o *Ipi*. *Ipi* saltou em terra, pegou o caniço e pescou os peruanos e outros povos. Esse pessoal foi embora com *Ipi* para o lado onde o sol se põe. Da gente

pescada por *Yo'i* descendem os Ticuna e também outros povos que rumaram para o lado onde o sol nasce, inclusive os brancos e os negros (GRUBER, 1999, p. 18).

O mito acima mostra que o povo Ticuna foi pescado por *Yo'i*, seu criador, entretanto, a história surgiu de um desrespeito à interdição. De acordo com Albuquerque e Garnelo (2018, p. 142), “[...] do ato de desrespeito à interdição é que nasce a narrativa, seu ensinamento e, normalmente, um bem”. *Ipi* e *Tetchi arü Ngu'i* se relacionaram, *Yo'i* não aprovou o que aconteceu e resolveu castigar os dois. Depois, o povo Ticuna foi pescado por *Yo'i*, como também foi ensinado a usar o jenipapo para curar os males. A esse respeito, Krüger (2011) afirma que o mito expressa a coesão do grupo que se resume na dicotomia transgressão-punição: a prática da primeira leva sempre à segunda. É o que ocorre nessa narrativa, *Ipi* e a moça do umari se relacionam e ela fica grávida, ou seja, os dois praticaram uma transgressão e ambos foram punidos.

A briga entre os dois irmãos aconteceu porque ambos se apaixonaram pela Moça do Umari, e *Ipi* aproveitando-se da ausência do irmão, a quem a moça pertencia, coabitou com a cunhada, resultando deste ato vil a gravidez para as mulheres e o parto com sofrimento. E para a nação Tikuna a interdição de relacionamentos entre parentes afins, ou com pessoas pertencentes a sua metade (SOARES, 2014, p.115).

Vemos que tanto *Ipi* como a moça do umari foram castigados, sendo extensivo ao povo Ticuna. Desse modo, *Ipi* sofreu para pegar o jenipapo e passá-lo no filho, depois ralou tanto que acabou ralando o próprio corpo, a borra do jenipapo foi jogada no igarapé do *Eware* e se transformou em peixinhos. Já, *Tetchi arü Ngu'i*, teria, a partir daquele momento, um parto com sofrimento, que foi extensivo a todas as mulheres, nascendo também a interdição do relacionamento entre os parentes afins e da mesma metade. Em outra versão apresentada por Oliveira Filho, baseada na narrativa de João Laurentino, morador do igarapé São Jerônimo, registrada inicialmente em 1981 e depois consolidada por meio da pesquisa em 1983 que resultou na publicação do *Torü Duũ'ũgü - Nosso povo*, o mesmo fato é assim relatado:

- Agora você é quem sabe. Vá apanhar fruta de jenipapo e depois rale e pinte seu filho. Se o filho fosse meu, não seria assim. *Tetchi arü ngu'ü* não iria sofrer tanto, não derramaria tanto sangue, não doeria. Mas você é doído, por isso nosso povo vai sofrer dor. Agora vai ser tudo diferente (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 100).

Nessa versão da narrativa do *Torü Duũ'ũgü*, a mesma punição é dada à moça do umari, a do parto com sofrimento. Tratando da convergência entre culturas e mitos, percebemos que a

mesma punição sofrida pela esposa de *Y'oi* ocorre no Gênesis judaico-cristão, com relação ao castigo dado à Eva, quando por desobediência comeu da fruta proibida:

O Senhor Deus disse: “Quem te revelou que estavas nu? Terias tu porventura comido do fruto da árvore que eu te havia proibido de comer?”. O homem respondeu: “A mulher que pusestes ao meu lado apresentou-me deste fruto, e eu comi”. O Senhor Deus disse à mulher: “Por que fizeste isso?”. “A serpente enganou-me – respondeu ela – e eu comi.”. Então o Senhor Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso, serás maldita entre todos os animais domésticos e feras do campo; andarás de rastos sobre o teu ventre e comerás o pó todos os dias de tua vida. Porei ódio entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar”. Disse também à mulher: “Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio”. E disse em seguida ao homem: “Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu te havia proibido comer, maldita seja a terra por tua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida (BÍBLIA SAGRADA CATÓLICA, Gênesis 3, vers.11-17).

Aqui também ocorre a dicotomia transgressão-punição: por ter comido o fruto da árvore da proibida, Eva foi castigada (“multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores”), como também Adão e a serpente, castigo esse que foi estendido a todas as pessoas. Segundo Krüger (2011), em muitas narrativas coletadas entre os indígenas da Amazônia, é possível constatar a influência da civilização adventícia:

Já as sociedades primitivas da Amazônia não tiveram condições de resistência, e em razão disso, seus valores culturais foram alvo da sanha devastadora dos missionários, no inevitável conflito entre as civilizações aborígene e adventícia. O catolicismo nada assimilou dos mitos amazônicos; o inverso, porém, aconteceu frequentemente, como se pode constatar em diversas narrativas coletadas (KRÜGER, 2011, p. 49).

A história da moça do umari partilha traços similares com o Gênesis judaico-cristão no que diz respeito ao castigo sofrido pela mulher. Nesse contexto, Pontes (2016) ressalta que, por meio da hibridação cultural, se explica que as culturas não andam sem contato umas com as outras, em uma única direção. Elas convergem, se fecundam, se proliferam. Dessa maneira, o aspecto do parto doloroso da mulher que aparece nas duas histórias sagradas pode ser fruto de hibridação cultural.

De acordo com Krüger (2011), se considerarmos uma aproximação entre as narrativas mitológicas e as literárias, ambas possuem algo indispensável à ficção: um conflito que dê andamento à trama. Um tópico importante da mitologia que se transportou, praticamente sem se alterar, para a literatura é o caso dos duplos: em “O jenipapo e a origem das pessoas”, o conflito que dá andamento à trama é justamente o relacionamento de *Ipi* com a moça do umari,

mulher de seu irmão gêmeo. A respeito da ocorrência dos gêmeos nos mitos e nas narrativas literárias, Krüger ressalta:

Mais que a beleza de Afrodite e a bravura de Ares têm os “gêmeos” aparecido e, com frequência, caracterizado obras da literatura universal. Sua ocorrência é mais significativa não só pela quantidade, mas pelo caráter expresso para a dupla, em que, tal como normalmente se observa nos mitos, há o predomínio de um sobre o outro, não sendo raro o caso do gêmeo com a personalidade do burlão ser colocado em posição inferior (KRÜGER, 2011, p. 151-152).

A ocorrência dos gêmeos nas narrativas é bastante evidente e geralmente se percebe um gêmeo predominar sobre o outro. Ainda segundo Krüger (2011), os gêmeos nas narrativas podem cumprir papéis similares e são considerados duplos homogêneos ou papéis diametralmente opostos, constituindo-se em duplos heterogêneos. *Yo'i* e *Ipi* são os gêmeos do mito Ticuna e nessa sequência narrativa, eles cumprem papéis opostos, heterogêneos e é possível perceber a predominância de *Y'oi* sobre *Ipi*. Entretanto, na sequência narrativa, “A samaumeira que escurecia o mundo”, vista anteriormente, eles desempenham papéis similares na cosmogonia Ticuna. Sobre as atitudes dos gêmeos no mito Ticuna, Oliveira Filho corrobora:

O importante para os Ticuna em tal relato é explicar determinados fenômenos ou costumes, não traçar uma linha de separação entre condutas tidas como certas ou erradas. Ao falar do comportamento de *Ipi* os informantes não o qualificam como errado, mas sim como estranho. Em alguns contextos ele é mentiroso, raivoso, egoísta e cheio de luxúria, mas isso ante diverte os ouvintes de mitos, pois corresponde a atitudes e desejos normais encontráveis em qualquer um. Não é isso que o transforma em objeto de riso e de uma censura sarcástica, mas a sua constante escolha de meios incomuns e não a apropriados para atingir os seus fins. Em contraste com ele, *Yoi* aparece como aquele que consegue fazer as coisas que pretende, o mais sábio, e o mais forte, inclusive, sendo temido por *Ipi* (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 106-107).

Mais importante que considerar as atitudes de *Y'oi* como certas e de *Ipi* erradas, é perceber que elas refletem atitudes, desejos, comportamentos de qualquer ser humano. Tendo por base as ideias de Eliade (2016, p.128), “O mito, em si mesmo, não é garantia de ‘bondade’ nem de moral. Sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana. Daí seu imenso papel na constituição do homem”. Dessa maneira, a partir dos mitos, o homem dá significação a sua existência e a atitude de dos gêmeos *Yo'i* e *Ipi* revela os modelos ao homem Ticuna.

Nessa narrativa de criação do povo Ticuna, também é importante notar que o jenipapeiro exerce um papel singular na narrativa referente ao castigo sofrido por *Ipi* por ter engravidado a mulher do irmão. A medida em que *Ipi* sobe na árvore, ela vai crescendo cada vez mais, assim, com muita dificuldade ele conseguiu pegar a fruta, da mesma forma que ao

ralar a fruta, rala tanto, que acaba ralando o próprio corpo. Na imagem, percebemos que a árvore não cabe no papel, ilustrando esse momento da história.

É importante notar que, em conformidade com o mito, a pintura com jenipapo é praticada até hoje pelo povo Ticuna, pois eles acreditam que o jenipapo protege das doenças e dos males: “Assim que a criança nasceu, *Yo'i* mandou *Ipi* buscar jenipapo, e, para pintar o menino. [...] *Tetchi arü Ngu'i* pegou o sumo do jenipapo e pintou o filho” (GRUBER, 1999, p. 18). Sobre esse aspecto, vejamos o relato dos professores Ticuna n’*O Livro das árvores*:

O jenipapo é muito importante na nossa cultura. A pintura protege a vida das pessoas contra doenças e outros males. Quando uma criança nasce, seu corpo é pintado. Quando ela fica um pouco maior, seu corpo é novamente pintado durante a festa. A menina, quando moça, também recebe a pintura com jenipapo na sua festa de iniciação. Nessa mesma festa, todos os participantes pintam o rosto com jenipapo: crianças, jovens, adultos e velhos. Essa pintura do rosto serve para mostrar nação de cada pessoa. O jenipapo também dá nome a uma nação [...] (GRUBER, 1999, p. 19).

O jenipapo é utilizado em muitos momentos da vida Ticuna e possui uma significação indispensável à sua identidade étnica. Conforme Eliade (2016), o ato de “viver” os mitos implica numa experiência religiosa, pois por meio deles os eventos fabulosos, significativos, são reatualizados. Em resumo, os mitos são responsáveis por revelar que o mundo, a vida e o homem têm uma origem e uma história sobrenaturais, preciosa e exemplar. Da mesma forma, Oliveira e Krüger (2010) afirmam que o mito sempre se liga a ritos correspondentes que acabam por atualizar a cosmogonia, o que nos leva a afirmar que, toda vez que um Ticuna passa jenipapo no corpo de suas crianças, da Moça Nova ou no seu próprio corpo, ele está repetindo no presente o que aconteceu no tempo primordial, mantendo vivo o mito, a sua verdade sobre como o mundo foi criado.

Tendo por base as ideias de Krüger (2011, p. 35), “O mito, como produto de determinada estrutura social, tem diferentes funções, dentre as quais a mais explícita é a etiológica”. Nessa história sagrada, também percebemos a etiologia de alguns animais como queixada, anta, veado, caititu e muitos outros, mostrando como essa etnia concebe o surgimento de determinadas espécies animais de seu meio natural. Esses animais foram pescados com caniço por *Yo'i*, com isca de caroço de tucumã maduro. Em seguida, a antropogênese do povo Ticuna nos é revelada: *Yo'i* pescou com isca de macaxeira o povo Ticuna, inclusive os brancos e negros, que foram para onde o sol nasce; depois *Ipi* pescou os peruanos e outros povos, que foram com ele para onde o sol se põe. Vejamos um trecho da versão dessa história, intitulada “*Yoí* pesca os Tikuna”, recolhida por López Garcés (2014), em seu trabalho de campo na aldeia de Porto Cordeirinho (B. Constant/Brasil), em que seu narrador é um Ticuna de origem

colombiana, Leonardo Huahuari del Águila, que veio da região do rio Loretuyaco, chegando ao Brasil nos anos 1970 como adepto do Movimento da Santa Cruz:

[...] Ahí dizque Yoí comenzó a pescar. Primero quizo probar con [carnada de] acero, pero todavía estaban mañosos. No pescó nada. Después quizo probar con guarumá. Nada. Ahora vamos a probar con yuca [mandioca]. Ahí ya jáló bastante pescao. Que salían ya com su machete, su hacha, ya trabajando, rozando. Eran hombres! El [Yoí] anzueliaba, anzueliaba[...]. – Gente, sepan como cortar, como rozar [...]. Todos se han transformado en gente ya. Eran Tikunas. [...] Porque dizque se anzueliaba de aquí, en Tabatinga mismo [la frontera actual]. Por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileños y mitad de colombianos. Porqué? Porque aquí mismo nos anzueliaron [pescaron] em ese tiempo. [...] [Ipi] Anzueliaba, anzueliaba. Ahí ya son peruanos. Puro peruano, puro peruano. Tanto, tanto! Hasta que terminaron! – Cómo va a ser este mundo? [preguntó Yoí] – Mai mamaita! Yo encontré acero, aquí dentro del agua encuentre acero. Eso va a ser para mí! [responde Ipi] Yo voy a quedar por abajo, yo voy a quedar con esta mina. Él piensa que va a quedar con su mina de puro acero, de puro oro. Entonces como ellos son poderosos, que han transformado el mundo, entonces Ipi quedó em el Perú y Yoí en Brasil⁴⁶ (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p.146-147).

Segundo López Garcés (2014, p. 148), “estas narrativas constiuem referentes cognitivos através dos quais os Tikuna se relacionam com o mundo e dotam-no de significado”. Comparando a história “O jenipapo e a origem das pessoas” com o trecho acima, recolhido de um narrador colombiano, notamos que apresenta, com pequenas variações, os mesmos pontos: *Yo’i* pesca os Ticuna com isca de mandioca, que nessa versão já saem d’água trabalhando e roçando com ferramentas usadas na agricultura, como o facão e o machado. “Já *Ipi* pescou os peruanos, e falou para *Yo’i* que tinha encontrado muito ouro e queria ficar para o lado onde tinha encontrado, mas *Yo’i* transformou o mundo e ficou com o Brasil (rio abaixo), e *Ipi* com o Peru (rio acima). Nesse contexto, Eliade afirma:

De modo análogo, uma certa tribo vive da pesca, e isso porque, nos tempos míticos, um Ente Sobrenatural ensinou seus ancestrais a apanhar e as cozer os peixes. O mito conta a história da primeira pescaria, efetuada por um Ente Sobrenatural, e dessa forma revela simultaneamente um ato sobre-humano, ensina aos homens como devem efetuá-lo por seu turno e, finalmente, explica por que a tribo deve nutrir-se dessa maneira (ELIADE, 2016, p.16).

⁴⁶ [...] Aí dizem que Yoí começou a pescar. Primeiro quis testar com isca de aço, mas ainda estavam manhosos. Não pescou nada. Depois quis testar com guarumã. Nada. Agora vamos testar com mandioca. Aí puxou bastante peixe. Que saíram com seu facão, seu machado, trabalhando, roçando. Eram homens! O [Yoí] lançava o anzol, lançava o anzol. – Gente, saibam como cortar, como roçar [...]. Todos já foram transformados em pessoas. Eram Tikunas. [...] Porque dizem que lançavam o anzol a partir daqui, em Tabatinga mesmo [a atual fronteira]. É por isso que esta terra é metade peruana, metade brasileira e metade colombiana. Porqué? Porque aqui mesmo nos lançaram o anzol (pescaram) nesse tempo. [...] [Ipi] lançava o anzol, lançava o anzol. Ali já são peruanos. Puro peruano, puro peruano. Tanto, tanto! Até terminarem! – Como vai ser este mundo? [Perguntou Yoí]- Ai mamãezinha! Eu encontrei aço, aqui, na água, encontrei aço. Isso vai ser para mim! [responde Ipi] Eu vou ficar por baixo, vou ficar com esta mina. Ele pensa que vai ficar com sua mina de aço puro, de ouro puro. Então como são poderosos, que transformaram o mundo, então Ipi ficou no Peru e Yoi no Brasil.

O homem existe porque um ato sobre-humano foi praticado, assim o mito ensina aos homens como praticá-lo. Esse mito, além de evidenciar a ancestralidade do povo Ticuna, revela como *Yo'i* realizou a primeira pescaria em que os Ticuna foram pescados, a origem de alguns costumes como a pescaria e a prática da agricultura, e apresenta a divisão de território entre *Yo'i* e *Ipi*, dentre outros aspectos.

Por outro lado, percebemos que essa narrativa sagrada de antropogênese do povo Ticuna foi provavelmente contaminada pelas concepções de outra civilização, como se observa no trecho “Da gente pescada por Yo'i descendem os Ticuna e também outros povos que rumaram para o lado onde o sol nasce, inclusive os brancos e os negros” (GRUBER, 1999, p.18), no qual se observa que, além da criação do povo Ticuna, também aparece a criação das raças branca e negra, que também foi pescada por *Yo'i*. Se esse mito não tivesse sofrido influência de outra civilização, não teria como os indígenas saberem da existência das raças branca e negra.

Podem os enigmas propostos pelas narrativas mitológicas ser resolvidos a partir de determinadas chaves, as quais nos permitem ver o mito como defesa de um patrimônio cultural historicamente acumulado pelas sociedades primitivas. À medida que o contato com a civilização advéncia se faz, essa defesa torna-se mais frágil, porque incorpora elementos que lhe eram estranhos (KRÜGER, 2011, p. 154).

Como o autor afirma, o mito funciona como defesa do patrimônio acumulado pelos povos indígenas, mas, a partir do contato com outros povos, essa defesa fica mais frágil, porque acaba incorporando elementos que lhe eram estranhos, como vimos na situação explicitada acima. Além disso, nessa sequência narrativa também podemos afirmar que através do contato, surge o interesse por bens dominados por outra civilização, o ouro, como podemos perceber no trecho em que *Ipi* foi fisdado por *Tetchi arü Ngü'i* e tinha uma mancha de ouro na testa, o que nos leva a concluir que os Ticunas fazem menção ao ouro que *Ipi* viu quando estava transformado em peixinho. Verifiquemos outra versão desse mesmo mito, recolhido por Oliveira Filho:

[...] Seu irmão, porém, não apareceu entre esse pessoal. Foi então que ele viu um peixinho com uma mancha de ouro no nariz. Sabia que aquele era Ipi. Tentou pescá-lo, mas Ipi não pegava a sua isca. Aí disse Yoi para Tetchi arü Ngü'i: - Tome o anzol. Venha pescar seu macho. Antes de Tetchi arü Ngü'i encostar o anzol na água, o peixinho pulou e a pegou a isca. Saltou para terra e virou gente. Era Ipi. Ele falou: - Lá embaixo de onde eu venho tem muita mina, muito ouro. Eu quero voltar para lá. [...]Depois da pescaria estavam todos juntos. Yoi, então resolveu virar o mundo, porque ele queria ficar para baixo, para o lado que o sou nasce. Ipi não viu a hora em

que o irmão fez essa virada. Se foi, pensando que seguia para baixo. Quando viu que estava no lado de cima, já não podia voltar (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 103-104).

Nessa versão recolhida por Oliveira Filho, *Ipi* mostra seu interesse em voltar para o lugar (leste) que conheceu quando estava transformado em peixinho que tinha uma mancha de ouro no nariz, interesse também manifestado por *Yo'i* quando inverteu a posição do mundo ficando para baixo (leste). Assim, é perceptível que os gêmeos manifestaram interesse por bens (muito ouro) até então desconhecidos/não dominado pelos Ticuna. Nos termos da Teoria da Residualidade, corresponderia ao processo de hibridação cultural, que, de acordo com Pontes (2006), se dá por meio da transmissão de resíduos de uma cultura para outra. O interesse comercial por metais preciosos (ouro) é próprio da cultura do branco, já as sociedades indígenas tinham sua base no sistema de trocas. No entanto, nesse mito, percebemos o interesse de *Yoi* e *Ipi* para ficarem com a parte do território que tinha esse metal em grande quantidade, manifestando um valor da civilização branca, que se deu a partir do contato. Nesse contexto, Soares contribui:

No mito cosmogônico dos índios Tikuna, na Amazônia Brasileira, *Ipi*, quando é pescado por *Yoi*, solta para a terra dizendo que lá embaixo (rio abaixo) onde esteve durante o tempo em que esteve longe dos seus, tinha muita mina, muito ouro. No nosso entendimento este ato de *Ipi*, ou esta abertura do Mito, permite que o povo Tikuna possa aceitar o progresso de outras culturas, visto que ela já era do conhecimento dos heróis de sua cosmologia (SOARES, 2014, p. 87-88).

Com base na autora, percebemos que, ao longo do tempo e dos processos históricos, o mito é reatualizado, ou seja, o povo Ticuna incorpora outros elementos às suas narrativas, como é o caso do interesse por bens dominados por outra civilização:

Mas os Tikuna não somente se apoiaram em sua mitologia e sua religião para agirem social e politicamente: eles também reatualizaram e mesmo modificaram parte dos seus mitos em função dos momentos históricos pelos quais passaram. Assim, considerando que os brancos possuem bens que os fascinam e que não conseguem obter a não ser mediante um duro labor, *irão inserir no mito de origem o detalhe significativo de que no evaré os imortais também possuem os bens sofisticados dos brancos, principalmente os de metal, adquiridos por E:pi em viagem realizada no leste* (ORO, 1989, p. 46. Grifo do autor).

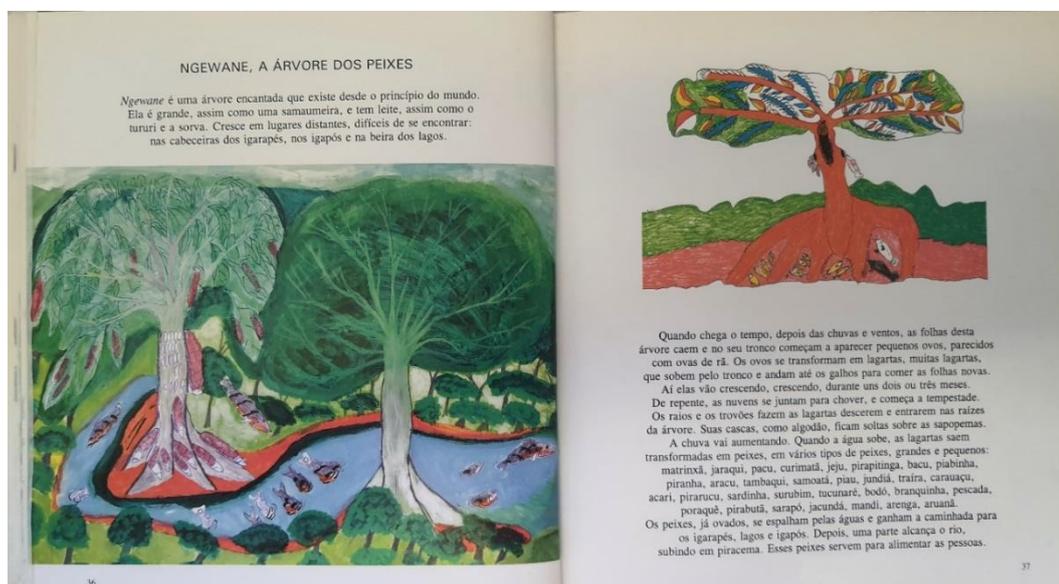
As histórias sagradas são reatualizadas e incorporam detalhes significativos. López Garcés (2014) defende que as mudanças de explicação nos acontecimentos mítico-históricos nas diferentes versões das histórias não sejam entendidas como incoerências, mas como resultado da readaptação dos saberes tradicionais pelos narradores para explicar tanto a história

dos antepassados como os processos históricos contemporâneos. A riqueza do pensamento mítico reside justamente em poder readaptar os conceitos e a explicações a partir da memória dos povos indígenas, ganhando novos sentidos na contemporaneidade: “*Ipi* saltou em terra, pegou o caniço e pescou os peruanos e outros povos. Esse pessoal foi embora com *Ipi* para o lado onde o sol se põe. Da gente pescada por *Yo’i* descendem os Ticuna e também outros povos que rumaram para o lado onde o sol nasce, inclusive os brancos e os negros” (GRUBER, 1999, p.18). Por fim, nessa história sagrada, o pensamento mítico também expressa a dualidade dos gêmeos *Yo’i* e *Ipi* relacionada à ideia de território, Brasil/Peru respectivamente. De acordo com López Garcés (2014), o pensamento Ticuna reflete uma ordem associada à dualidade dos gêmeos. Essa dualidade reproduz a divisão estabelecida para proporcionar ordem ao território dada em termos das oposições leste/oeste, abaixo/acima, Brasil/ Peru. Contudo, ao mesmo tempo, implica numa continuidade, uma parte dependendo da outra, como os gêmeos.

4.4 Ngewane a árvore dos peixes

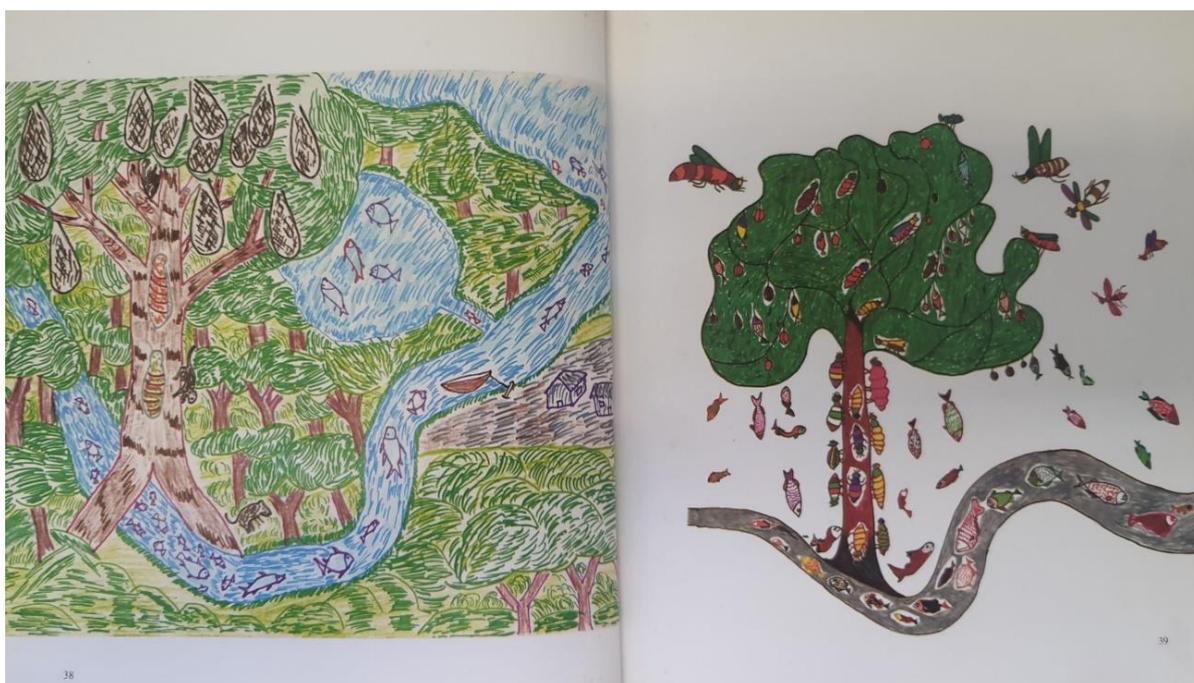
Nessa história sagrada, trata-se o mito Ticuna que narra o surgimento dos peixes, sendo que essa origem se dá numa árvore encantada, *Ngewane*, que é protegida pela Cobra-Grande. Segundo os Ticuna, essa árvore existe desde o princípio do mundo, tem grande porte como uma samaumeira e cresce em lugares distantes, difíceis de encontrar. Ela é responsável pela existência da grande diversidade de peixes que servem para alimentar as pessoas, desde o início dos tempos. Desse modo, adentremos na terceira narrativa, “*Ngewane*, a árvore dos peixes”, a partir da primeira imagem:

Imagem 23 - *Ngewane* a árvore dos peixes (A)



Essa história narra a etiologia dos diversos peixes encontrados nos rios, lagos e igarapés. De acordo com Eliade (2016), os mitos, além de narrar a origem do mundo, dos animais, das plantas e dos homens, também mostram os acontecimentos primordiais que explicam como o homem se converteu no que é hoje: mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver conforme algumas regras. Por meio desse mito, encontramos uma explicação sobre a origem dos peixes, segundo os Ticuna, mas também como se deve proceder com relação ao uso desse recurso indispensável à vida humana. Dessa forma, a segunda imagem mostra como ocorre, segundo o mito etiológico, a origem dos peixes:

Imagem 24 - *Ngewane* a árvore dos peixes (B)



Fonte: GRUBER, 1999, p.38-39.

Conforme os Ticuna, quando chega o tempo, pequenos ovos aparecem nos galhos da árvore, que se transformam em lagartas que sobem pelo seu tronco e se alimentam das folhas novas. Depois, os insetos crescem e as chuvas fortes fazem-nos entrar nas raízes da árvore e, quando as águas sobem, já saem transformadas em vários tipos de peixes, grandes e pequenos. Podemos resumir esse ciclo da seguinte forma: os pequenos ovos se transformam em lagartas, que por sua vez se transformam em peixes. As duas imagens acima reproduzem, de acordo com o olhar Ticuna, como se dá esse ciclo, revelando cada estágio até chegar aos mais variados tipos de peixes, grande e pequenos, como matrinxã, jaraqui, pacu, curimatã, jeju, pirapintinga, bacu, pibinha, piranha, aracu, tambaqui, jundiá, bodó, branquinha, dentre outros. Texto e desenho se

complementam, apresentando a natureza em constante processo de renovação e harmonia a partir das cores e formas do olhar Ticuna. Vamos à terceira imagem:

Imagem 25 - *Ngewane* a árvore dos peixes (C)



Fonte: GRUBER, 1999, p. 40-41.

Na terceira imagem, é possível perceber que o *Ngewane*, além de dar vida à diversidade de peixes, também apresenta a etiologia de alguns animais. Aparece também o *Yeawe*, a Cobra-Grande, que é a protetora dessa árvore, um dos animais mais simbólicos de nossa região, para que o homem entenda e respeite o meio ambiente, de forma que a diversidade de peixes seja protegida e sempre haja alimento para o povo. Mais uma vez, o texto e a imagem se harmonizam, como a própria natureza, a partir do olhar Ticuna. Apresentamos abaixo apenas o texto para fazermos algumas considerações:

Ngewane é uma árvore encantada que existe desde o princípio do mundo. Ela é grande, assim como uma samaumeira, e tem leite, assim como o tururi e a sorva. Cresce em lugares distantes, difíceis de se encontrar: nas cabeceiras dos igarapés, nos igapós e na beira dos lagos. Quando chega o tempo, depois das chuvas e ventos, as folhas desta árvore caem e no seu tronco começam a aparecer pequenos ovos, parecidos com ovos de rã. Os ovos se transformam em lagartas, muitas lagartas, que sobem pelo tronco e andam até os galhos para comer as folhas novas. Aí elas vão crescendo, crescendo, durante uns dois ou três meses. De repente, as nuvens se juntam para chover, e começa a tempestade. Os raios e os trovões fazem as lagartas descenderem e entrarem nas raízes da árvore. Suas cascas, como algodão, ficam soltas sobre as sapopemas. A chuva vai aumentando. Quando a água sobe, as lagartas saem transformadas em peixes, em vários tipos de peixes, grandes e pequenos: matrinxã, jaraqui, pacu, curimatã, jeju, pirapitinga, bacu, piabinha, piranha, aracu, tambaqui, samoatã, piau, jundiá, traíra,

carauaçu, acari, pirarucu, sardinha, surubim, tucunaré, bodo, branquinha, pescada, poraquê, pirabutã, sarapó, jacundá, mandi, arenga, aruanã. Os peixes, já ovados, se espalham pelas águas e ganham a caminhada para os igarapés, lagos e igapós. Depois, uma parte alcança o rio, subindo em piracema. Esses peixes servem para alimentar as pessoas (GRUBER, 1999, p. 36-37).

A história sagrada gira em torno de uma grande árvore que tem um inestimável valor simbólico para os Ticuna, pois ela é fonte de alimento, dá origem aos peixes e simboliza a vida. Também encontramos uma descrição dessa árvore sagrada n’*O Livro dos peixes*, no tópico “As árvores e os peixes”:

[...] São árvores especiais, encantadas, que dão vida aos peixes. Por isso os peixes nunca acabam. Nos lagos há uma árvore parecida com a samaumeira, muito alta e frondosa. É a árvore dos peixes grandes, como pirarucu e tambaqui. Daí também saem o boto, o peixe-boi, a tartaruga, o tracajá e animais da terra como anta, capivara, queixada, tamanduá. [...] Da árvore *ngewane* saem diversos peixes, como o jeju, jaraqui, curimatã, tambaqui, poraquê e vários outros. É uma árvore sagrada que não se encontra em qualquer lugar. Ela tem vida, como se fosse um animal. Só uma pessoa preparada pelo pajé pode se aproximar do *ngewane*. [...] O dono dessa árvore é a cobra-grande que vive debaixo do tronco, como um espírito. No tempo das chuvas, quando os peixes seguem a correnteza, a cobra-grande vai junto acompanhando os cardumes (GRUBER, 2017, p. 34-39).

Como afirma Oliveira e Krüger (2010), o Pajé representa a ligação entre o mundo terreno e o mundo dos deuses. Dessa forma, a árvore *ngewane* tem vida, não é encontrada em qualquer lugar e só uma pessoa preparada pelo Pajé pode adentrar no mundo sobrenatural. Para a sua proteção, a dona dela é a Cobra-Grande. É uma árvore que, se encontrada, já que é encantada, deve ser preservada, pois ela representa vida. Nesse contexto, Eliade ressalta:

[...] que conhecendo o mito, conhece-se “origem das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade, não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação (ELIADE, 2016, p. 22).

Conhecer a origem das coisas é o passo para dominá-las e manipulá-las. Compreender como surgiram os animais e os peixes é um importante passo para saber utilizar esse recurso de forma a também preservá-lo para as futuras gerações. Mais uma vez, vemos a função etiológica do mito, que, desempenhada pela árvore *Ngewane*, não se esgota na criação dos peixes, mas ela também é responsável por criar outros animais como jabuti, jacaré, tracajá, veado, queixada etc., dos quais muitos servem de fonte de alimento para o povo Ticuna.

Os velhos contam que o ngewane é o pai dos peixes, e o dono desta árvore é a cobra-grande, o Yewae. Além dos peixes, no ngewane se criam outros animais, como jabuti, jacaré, tracajá, veado, queixada, macaco, tamanduá, tatu, anta, capivara, cobra, calango, cutia e ainda todas as aves. Outras árvores também podem ter o mesmo poder do ngewane, como o tururi, mapatirana, samaumeira, louro, tüütü. O tüütü gera a queixada e o macaco-barrigudo. A samaumeira gera o peixe-boi. O ngewane existe para a natureza nunca se acabar, para nunca faltar alimento. Para os peixes e outros animais se multiplicarem e povoarem a terra (GRUBER, 1999, p. 40-41).

O trecho acima apresenta mais informações sobre essa árvore encantada que, segundo os Ticuna, existe para que a natureza sempre se renove e nunca falte alimento. Muitas árvores, como a mapatirana, samaumeira e louro, podem ter o poder de *Ngewane*. De acordo com Eliade (2016, p. 125), “O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo ‘aberto’, embora ‘cifrado’ e misterioso. O mundo ‘fala’ ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os seus símbolos”. Nesse sentido, outra informação essencial ao entendimento desse mito é que a dona dessa árvore é a Cobra-Grande, conforme contam os antigos. Ao mesmo tempo em que a Cobra-Grande é sua dona, também é sua guardiã. Sobre as inúmeras recorrências da Cobra-Grande, é importante notar:

A Cobra Grande é uma presença recorrente na Etnologia Sul Americana e em todo o Brasil indígena, de Norte a Sul. Ela está presente também no folclore nordestino e amazônico, na literatura e nas artes plásticas. É muito conhecido o belo poema de Raul Bopp “Cobra Norato”, dedicado à Tarsila do Amaral, que certamente queria incorporar os mistérios amazônicos ao movimento modernista antropofágico. Em muitas regiões os feitos da Cobra competem com os milagres dos santos católicos e certamente fazem parte das experiências de muito morador que vive às margens dos rios amazônicos (VIDAL, 2009, p. 28).

Sendo uma presença recorrente no Brasil indígena, como no folclore, na literatura e artes plásticas, a Cobra-Grande também é evidenciada no mito Ticuna sobre a origem dos peixes como em tantas outras narrativas desse povo. Desse modo, vejamos a importância e simbologia da Cobra-Grande para os Ticuna, que é apresentada n’*O Livro dos peixes*, sob o título, “A cobra-grande e os peixes”:

Há sempre muitos peixes aonde vive a cobra-grande. Peixes miúdos, peixes grandes e outros animais aquáticos. As histórias falam de diferentes tipos de cobra-grande. A cobra grande Yewae possui muitas cores. E isso não é à toa. Sua pintura brilhante como o sol serve para afastar as pessoas que querem se aproximar. Esse brilho é como se ela tivesse uma máquina de produzir a luz própria. Suas cores são tão variadas e fortes que se refletem nas árvores dando a impressão de que a cobra-grande também está ali. Assim todos sabem que ela anda pelas proximidades. As árvores ficam coloridas, iluminadas, e do lugar se desprende uma luz que dá choque e pode matar as pessoas. É a força do Yewae. As cores são sua força. No céu a cobra-grande também mostra suas cores. O arco-íris representa o Yewae querendo subir. Ele vai até o meio e volta, e assim forma-se o arco. Por dentro do arco-íris, o Yewae carrega os peixinhos para os poços da terra firme, em especial, as *bitaacii*. [...] O Yewae, nanatü (dono, pai

ou mãe) dos peixes, fica sempre protegendo seus filhos. Onde ele está, ninguém se aproxima. Quando chega o tempo, a cobra-grande libera os peixes para desovarem e depois eles voltam para junto dela (GRUBER, 2017, p. 40-42).

Nas narrativas da cultura Ticuna, a Cobra-Grande também recebe o nome de *Yewae* Arco-íris. Segundo Loureiro (2015), ela também é conhecida como Boiuna e faz parte do fabulário indígena relativo às encantarias dos rios da Amazônia: *boi* (=cobra), *una* (=preta). No trecho acima, a Cobra-Grande, *Yewae* dos Ticuna, também é descrita como a guardiã (dono, pai ou mãe) dos peixes. Ela possui muitas cores nas quais reside sua força, pois sua pintura brilhante afasta quem queira se aproximar. Para os Ticuna, o arco-íris simboliza o *Yewae* querendo subir.

A luz é um componente essencial na lenda da Boiuna - mãe de todas as águas. No conjunto de elementos que compõem os seus relatos, há numerosas variantes desse mito que percorre deslizando os rios da Amazônia: seja como gênio do mal com poder de paralisar os outros animais; seja vagando e devorando o que encontra no caminho; seja alagando as embarcações que atravessam o seu itinerário; seja sorvendo a vida dos velhos; seja na forma fantasmagórica e fúnebre de uma galera encantada; seja cegando, ensurdecendo, ou enlouquecendo as pessoas que interceptam seu caminho, seja na forma de um navio iluminado (LOUREIRO, 2015, p. 227).

Essa luz é um elemento muito frequente nos relatos sobre a Cobra-Grande na Amazônia, como podemos notar na Cobra-Grande dos Ticuna, que possui como principal característica a força de suas cores e de sua luz, por isso é chamada de *Yewae* arco-íris. Por ela sempre proteger seus filhos, representa para os Ticuna uma interdição em procurar a árvore sagrada que é responsável por tanta fartura. Ainda sobre inúmeras narrativas relacionadas à Cobra-Grande na Amazônia, Loureiro ressalta:

Não há somente uma Cobra-Grande habitando os 4.000 rios da Amazônia. E nem são imortais, enquanto répteis. Mas todos se referem à Boiuna e suas transfigurações em navio iluminado, como se fosse uma coisa única, um personagem único. Uma espécie de presença total, ritualizada pelas diversas narrativas. E não há necessidade de explicações para garantir a “legalidade” dessa atitude. [...] Cruzamento do visível e do invisível, a lenda da Boiuna é uma leitura contemplativa da paisagem, dentro do qual o homem se vê incluído. [...] O navio iluminado e assustador, escondido sob a pele da cobra, adquire visualidade e se faz ação. O mundo das águas adquire um sentido e se humaniza como vetor de relação entre o homem e o mundo. O homem passa a ver o não-visto. O invisível é visível (LOUREIRO, 2015, p. 225-226).

Da contemplação da paisagem, do cruzamento do visível com o invisível, surge a Cobra-Grande em suas transfigurações. Cascudo (2012, p. 211) afirma que um dos registros mais conhecidos é o do Cobra-Norato e sua irmã Maria Caninana, no qual a mãe dos dois irmãos era uma mulher indígena que fora engravidada pela Cobra-Grande quando tomava banho no

Paraná do Cachoeiry, entre o rio Amazonas e o Rio Trombetas e, seguindo o conselho do Pajé, jogou os filhos no rio, os quais se criaram, transformados em cobra d'água. As referências mais fortes são a Maria Caninana, irmã de Norato, que era má e fazia as embarcações virarem, provocando a morte dos náufragos. Por sua maldade, ela foi morta pelo próprio irmão que depois de tanto pedir, foi desencantado. Na cultura Ticuna, o Cobra Norato também aparece em uma das muitas histórias associadas à Cobra-Grande, vejamos o relato do indígena Pedro Inácio Pinheiro, presidente de honra do Conselho Geral da Tribo Ticuna, registrado por Faulhaber:

No passado, há muito tempo atrás, o filho de um Magüta transformou-se em serpente, em Cobra. Tratava-se de um filho órfão. Como seu pai e sua mãe tinham morrido, foi criado com a avó, transformada em arraia, considerada a avó da Cobra, da serpente de água. O menino tinha uns dois anos, quando a avó, para proteger o menino, fez um chapéu de palma de jacitara. Ele cresceu rapidamente. Em um ano ele já era um rapazinho, já tinha a idade de dez anos. Pouco depois, já tinha a idade de 15 anos. [...] Passado algum tempo, o filho do Magüta, já crescido, utilizava-se do Chapéu de Jacitara, feito pela avó, para transformar-se em serpente, Cobra-Norato, e passou a viver na lagoa localizada nas cabeceiras, um igarapé como o alto Jacurapá, ou o alto São Jerônimo. [...] O filho do Magüta vestiu a roupa da serpente, e cresceu como a árvore do Jacitara. Deste modo, conseguiu subir em cima da árvore, chamada Samaumeira. Logo depois de chegar lá em cima, desceu até encostar no chão. Tendo vencido seu obstáculo, o couro da pele da Cobra rebentou, e ele venceu a Cobra, a matou, e tomou o poder de todas as cobras. Este é o significado do que se chama hoje o Cobra-Norato Arco-íris. Diz-se que é o Arco-íris, mas trata-se da própria Cobra [...] (FAULHABER, 2020, p. 265-266).

Nessa versão do relato, o Cobra-Norato Arco-íris é caracterizado como o filho de um Magüta, que, sendo órfão, foi criado pela sua avó, uma arraia. Dessa maneira, o Cobra-Norato se configura uma das inúmeras versões da narrativa da Cobra-Grande, entretanto, no relato Ticuna ele é associado à identidade étnica Ticuna, ao povo Magüta, que vive no *Eware*. A esse respeito, Faulhaber ressalta:

No relato Tikuna, a associação do Cobra-Norato com o filho do Magüta está ligada a demarcação da especificidade étnica dos Tikuna que procuram se aproximar dos valores do Magüta, que vive no *Éware*, território inacessível, localizado no interior da floresta, relacionado com forças indomináveis da natureza. Em outros relatos do Médio Solimões, o processo de identificação étnica é mais difuso. Em situações de contato o Cobra-Norato não é visto como ligado à gênese da proveniência de um povo específico, ainda que o conteúdo étnico dos relatos ainda esteja presente como demarcação de uma situação instituída pela violência da colonização (FAULHABER, 2020, p. 272).

Dessa forma, percebemos uma convergência cultural na figura do Cobra-Norato dos Ticuna com outras narrativas indígenas da Amazônia, confirmando o que afirma a Teoria da Residualidade Literária e Cultural, sistematizada por Pontes (2017), que parte do princípio de que na cultura e na literatura nada é original, tudo é residual. Vemos o Cobra-Norato dos Ticuna

como resultado de uma hibridação cultural, sendo o mito transmitido de uma cultura para a outra, pois, apesar de no relato ser associado diretamente à origem do povo Ticuna, os Magüta, assemelha-se ao que é retratado nas histórias recolhidas na Amazônia. Nesse contexto:

Da leitura das narrativas sobre o Cobra-Norato conclui-se que a Amazônia é representada nos relatos indígenas enquanto produto do cruzamento de diferentes proveniências étnicas, que pode ser sintetizado pelo confronto da etnia colonizadora e as étnias autóctones. As narrativas expressam o contato, que se apresenta como uma cultura do medo, na qual as tradições autóctones foram sufocadas e caladas. Cobra-Norato é o estrangeiro, o viajante, o homem errante que não consegue encontrar seu lugar. É também o Tikuna que se identifica com o intruso em sua própria terra, mas que nela se instala e a vê como lugar de memória no qual cultua seus parentes mortos. Ao cultivar esta memória da procedência, “veste ao contrário” a roupa do colonizador, revertendo o estigma (FAULHABER, 2020, p. 274).

Podemos dizer que o Cobra-Norato Ticuna se construiu no intercruzamento de proveniências étnicas diversas, inclusive no contato com o colonizador. Entretanto, o fato de Cobra-Norato estar associado ao filho do Magüta pode ser a expressão de revalorização de suas raízes étnicas. De acordo com Pontes (2017), foi a partir da cristalização que intelectuais como Raul Bopp criaram obras como *Cobra Norato* (1931), apropriando-se e recriando adequadamente a memória coletiva brasileira. Entende-se que o relato do Cobra-Norato Ticuna ganhou nova forma a partir de um resíduo já presente na mentalidade do povo, e, por meio da cristalização, construiu um relato novo, condizente com a identidade Ticuna, vestindo a pele da cobra no sentido de recomeço, de revitalizar suas raízes e valorizar a sua cultura.

Retomando “*Ngewane a árvore dos peixes*” e as semelhanças entre as infidáveis versões dos mitos associados à Cobra-Grande, vamos tecer algumas considerações em torno da Cobra-Grande *Omawali* dos Baniwa, que possui alguma semelhança com o *Yewae* dos Ticuna:

Embora não tenha criado os homens, Omawali é o criador de seu principal alimento, o peixe. Mas é uma serpente, um ente mítico cuja força é dúbia, representando não só o perigo, como também a inteligência, perspicácia. Só com o recurso a outras narrativas que não as que aqui selecionamos, pode-se saber que as grandes serpentes, das quais Omawali é um dos representantes, são inimigas mortais dos deuses criadores da humanidade e desejam a todo custo exterminar essa descendência, isto é a nós (ALBUQUERQUE; GARNELO, 2018, p. 136).

A relação conflituosa entre os ancestrais da humanidade e as grandes serpentes é sempre indício de perigo e é vista em outras narrativas como a “Origem de Bacaba-Poço e Cabeçudos”, narrado pelos Baniwa, etnia que habita o Alto rio Negro. Fazendo uma aproximação entre esses dois mitos, observa-se que, no mito Baniwa, a serpente *Omawali* é o criador dos peixes e responsável por sua reprodução. Já no mito Ticuna, a Cobra-Grande não é

a criadora dos peixes, mas é a dona da árvore sagrada que tem o poder de Ngewane. Ou seja, nas duas narrativas, as serpentes *Omawali* e *Yewae* são responsáveis pela potencialidade de reprodução dos peixes. Nesse contexto, consideramos as ideias de Loureiro:

Deslizando em um labirinto de rios, a Cobra-Grande (serpente que podia ser, entre os gregos, a transformação de Zeus e, entre os cristãos, a encarnação de Satã, provocando a queda original do paraíso), a Boiuna, mantém a tradição de ser um hifén, um traço de união entre realidades que se opõem. De certa maneira, a Boiuna, pelo fato de ser portadora de malefícios e tragédias, apresenta pontos de contato com a tradição cristã que atribui à serpente uma tradição negativa e maldida, seja da serpente que desgraçou Eva e aparece esmagada sob os pés da Virgem; seja da serpente cósmica aterrorizante do Apocalipse. Mas, ao mesmo tempo, o imaginário amazônico a redime e a imortaliza (LOUREIRO, 2015, p. 226).

Tanto na narrativa Ticuna como na Baniwa, a Cobra-Grande é redimida pelo imaginário amazônico. Elas atuam como símbolos positivos a favor do equilíbrio e da preservação, diferente de grande parte das narrativas. No entanto, segundo uma versão do mito Baniwa, a serpente *Omawali* é morta por um homem, “um antepassado”, gerando assim uma consequência drástica segundo a concepção dos Baniwa: a escassez de peixes. Por outro lado, no mito Ticuna, a preservação do Ngewane continua sob domínio da Cobra-Grande, *Yewae*, representando sempre perigo para quem se aproximar da árvore sagrada. Isso faz com que a reprodução dos peixes e animais seja preservada, contribuindo para a fartura de alimentos e de vida. Como no mito de criação do povo Dessana, “a serpente é o mais importante dos animais, porque é o único capaz de conduzir os homens além dos primórdios” (KRÜGER, 2011, p. 87). No mito Ticuna, ela é dotada de função semântica positiva, porque é a grande responsável pela manutenção da fartura de peixe, do equilíbrio e da vida em constante renovação.

Dessa maneira, além dos aspectos já destacados, a partir das histórias “A samaumeira que escurecia o mundo”, “O jenipapo e a origem das pessoas” e “Ngewane, a árvore dos peixes”, foi possível perceber a valorização da árvore como elemento fundamental da cultura Ticuna. É a partir das árvores que o povo Ticuna explica como concebe o mundo, sua origem, sua cultura e identidade, seu território e sua profunda relação com a natureza e os animais que a habitam, ressaltando que elas estão ligadas à sua vida e sua sobrevivência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando o trabalho intitulado *Cosmogonia Magiuta: análise das histórias d'O Livro das árvores, de autoria coletiva dos indígenas Ticuna do Alto Solimões*, com resultados organizados nesta dissertação de mesmo nome, retomamos seus objetivos principais, o que foi alcançado e o que pode ser buscado em futuras pesquisas.

Seu objetivo principal era compreender a cosmogonia do povo Ticuna escrita e desenhada n'*O Livro das árvores*. Para tal, apresentamos primeiramente um panorama geográfico-sociocultural do povo Ticuna, situando-o, segundo seu mito, como povo originário do *Éware* que foi pescado com vara por *Y'oi*, seu criador, e como habitante do Alto Solimões da fronteira do Brasil, Peru e Colômbia, que, ao mesmo tempo em que compartilha de sua identidade étnica, tem sua identidade nacional distinta conforme o país em que vive. É um povo de cultura imaterial e material singular, como podemos perceber a partir da Festa da Moça Nova ou *Worecü*, acontecimento fundamental para sobrevivência e continuidade de seu povo. Por outro lado, o povo Ticuna possui uma história marcada pela invasão de suas terras: o contato, como a empresa seringalista interferiu fortemente sobre seus costumes, mas o povo desenvolveu, ao longo do tempo, diversas formas de resistência diante dos agentes externos, dentre elas a manutenção de sua identidade étnica, de sua língua, além da afirmação de seu protagonismo por meio da criação de instituições como a OGPTB, que atua, principalmente, na área da educação em prol dos direitos de seu povo. Para compor esse capítulo, encontramos vastos estudos, tanto no Brasil quanto em Colômbia e Peru, e destacamos o crescente aumento de pesquisas na própria região do Alto Solimões, o que nos coloca diante de um desafio sobre o que priorizar, até onde avançar ou se perder diante das diferentes abordagens.

Realizamos uma abordagem geral d'*O Livro das árvores*, de autoria coletiva dos indígenas Ticuna, mostrando sua construção, seus autores, sua cultura e sua identidade por meio dos principais aspectos que tratam do relacionamento do povo Ticuna com a floresta e com as árvores. A riqueza de suas descrições, informações, histórias e desenhos é verificada por meio do diálogo entre o texto escrito e visual, apresentando sua cosmogonia sob o olhar do povo Ticuna, ao mesmo tempo em que comunga do imaginário amazônico. Apresentamos os Prêmios da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil em 1997, - “O melhor livro informativo”, “O melhor projeto editorial” e Láurea “Altamente Recomendável”, que colocaram *O Livro das árvores* no mesmo patamar de outros dedicados a crianças e adolescentes, que também são apreciados pelos adultos. Dessa forma, é importante destacar a carência de pesquisas dedicadas a esse objeto: as poucas que foram encontradas citam-no rapidamente, o que exigiu de nós,

como pesquisadoras, a criação dos primeiros estudos sobre o livro em questão. Dessa forma, observamos a importância do surgimento de novas pesquisas que enfatizem diferentes nuances d’*O Livro das árvores*.

Além de apresentarmos uma perspectiva sobre a cosmogonia Ticuna por meio da apresentação geral do livro e da análise de histórias d’*O Livro das árvores*, que foi desenvolvida ao longo da pesquisa e por meio das histórias “A samaumeira que escurecia o mundo”, “O jenipapo e a origem das pessoas”, “*Ngewane* a árvore dos peixes” e outras histórias, como a “História do Würürü e o caçador”, que foram destacadas em outros momentos do texto. A partir da riqueza simbólica, foi possível perceber que, das histórias imemoriais d’*O Livro das árvores*, brotam significados do povo Ticuna que tentam explicar, a partir da sua interpretação acerca de identidade, território, cultura e natureza, a sua singularidade cosmogônica, com resíduos do contato com outros povos por meio da incorporação de novos detalhes alheios à cultura e que dão conta dos processos históricos sofridos por esse povo ao longo do tempo. Assim, destacam-se as diferentes versões das histórias, que também assumem novos contextos e incorporam novos significados a partir do ponto de vista dos diferentes narradores, e nisso consiste a riqueza das narrativas. Desse modo, percebemos ao longo do trabalho que as histórias sagradas e lendas do povo Ticuna, apresentadas n’*O Livro das árvores*, que há muitas versões para uma mesma história, narradas de forma mais alongada ou breve, dependendo de onde ou como foram recolhidas, hoje encontradas em língua Ticuna, em língua portuguesa e também na língua espanhola em diferentes estudos que podem servir, futuramente, de objeto para diferentes estudos comparativos, dada a sua riqueza.

Entretanto, ainda são poucas as pesquisas que tenham como objeto a literatura indígena, mais especificamente com foco nas histórias dos povos indígenas; da mesma forma que muitos livros ainda estão por serem escritos, muitos escritores indígenas ainda estão por surgir e muitas pesquisas ainda serão feitas. As narrativas dos povos indígenas, como o povo Ticuna, nos despertam um novo olhar, apontando para uma forma socioambiental mais adequada à preservação do nosso mundo e de nossos recursos. Esperamos, dessa forma, contribuir para a leitura literária do livro-objeto da pesquisa, tanto nas universidades como nas escolas, e para os estudos sobre a produção literária indígena, mais especificamente literatura indígena Ticuna, visando também minimizar o preconceito ainda existente sobre a cultura dos povos indígenas. É hora, mais do que nunca, de dar, aos povos originários, o lugar de destaque que lhes pertence na História do Brasil, e é pela literatura e pela cultura que afirmamos este lugar para o povo Ticuna.

Sobre futuras pesquisas que tenham como objeto as histórias sagradas (narrativas míticas) e lendas do povo Ticuna, tanto para os estudos literários como para o estudo linguístico ou trabalhos com foco na sala de aula, partindo de livros que foram construídos coletivamente por eles, podemos recomendar alguns títulos.

O primeiro livro Ticuna, *Torü Duĩ'ũgü – Nosso Povo*, publicado em 1985, escrito coletivamente pelos Ticuna, com apoio de equipe de pesquisa (Jussara Gruber, Vera Paoliello e Oliveira Filho), escrito em língua Ticuna e em língua portuguesa com os desenhos relativos a cada história. A 22ª reedição do livro *Torü Duĩ'ũgü*, publicada em 2021, coordenada por Pedro Rapozo, Oliveira Filho e Clemente Pucüracü, foi fruto de uma pesquisa em que as histórias foram contadas, recontadas e explicadas, com rigoroso trabalho de atualização ortográfica, também em língua Ticuna e língua portuguesa, apresentando tanto os desenhos da edição de 1985 como novas ilustrações especiais para a corrente edição.

O Livro das árvores, objeto deste estudo, escrito coletivamente por professores Ticuna, publicado em 1997 em língua portuguesa, apresentando também os desenhos referentes aos textos, o qual foi organizado por Jussara Gruber. Este trabalho nos mostrou que muitos caminhos ainda podem ser percorridos, abordando diferentes aspectos do objeto, aprofundando também a análise das imagens, pois, mesmo apresentando algumas histórias ao longo da dissertação relativas aos mitos e algumas lendas, só nos detivemos um pouco mais em três histórias e em algumas versões. Há ainda muitos aspectos a ser pesquisados n' *O Livro das árvores*.

Os três volumes da coleção *Eware, Ore i Nucümaũgüũ: histórias antigas*, publicados em 2010, que tiveram como organizadoras Lucinda Firmino (Metchirena) e Jussara Gruber são resultado de um trabalho de vários anos desenvolvido por pesquisadores e narradores Ticuna. Vale ressaltar que os volumes dessa coleção se encontram escritos em língua Ticuna e apresentam os desenhos que ilustram as histórias. Também recomendamos *O livro dos peixes*, editado sob coordenação de Gruber por meio do projeto desenvolvido a partir de 1998, em diversas oficinas realizadas durante o Curso de Formação de Professores Ticuna, publicado em 2017 em língua portuguesa com artístico trabalho de ilustração das histórias.

Portanto, a partir deste texto, foi possível perceber, por meio das histórias escritas e desenhadas n' *O livro das árvores*, a interpretação do povo Ticuna sobre a cultura, a identidade, o território e sua relação com a natureza, destacando a valorização das árvores na criação do mundo e do povo Ticuna, na preservação de sua cultura e identidade e na manutenção da vida, apesar das imposições feitas pelos processos colonizatórios, como as tentativas de apagamento cultural pelas religiões cristãs, ao mesmo tempo em que o contato com os brancos, na posição

de colonizadores, levou à construção de relações ao longo do tempo e à hibridação entre Brasil, Colômbia e Peru.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Gabriel; GARNELO, Luiza. Entre mundos: homens, serpentes e peixes em dois mitos baniwa. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 53, p. 129-147, 27 dez. 2018.

BATES, Henry Walter (1825-1892). **Um naturalista no rio Amazonas**. Tradução Regina Régis Junqueira. Apresentação Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte – MG: Editora Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

BÍBLIA SAGRADA CATÓLICA. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/genesis/3/>. Acesso em: 22 de setembro de 2022.

BONIFÁCIO, Ligiane Pessoa dos Santos. **Contato Linguístico Tikuna – Português no Alto Solimões – Amazonas**: um estudo sobre a variedade de português falada por professores Tikuna. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2019.

BRANDILEONE, Ana Paula Franco Nobile; VALENTE, Thiago Alves. Literatura indígena para crianças: o desafio da interculturalidade. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 53, p. 199-217, 27 dez. 2017.

BRITTO, Tarsilla Couto de; SOUSA FILHO, Sinval Martins de; CÂNDIDO, Gláucia Vieira. O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 53, p. 177-197, 27 dez. 2018.

CARVALHO, Ana Letícia Ferreira de. **Usos linguísticos dos Tikuna em situação de contato**: uma análise do contato português/Tikuna em diversos domínios/âmbitos. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

CASCUDO, Luís da Câmara (1898-1986). **Dicionário do folclore brasileiro**. 12ª ed. São Paulo: Global, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara (1898-1986). **Literatura oral no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2006.

CLEMENTE PUCÜRACÜ. Museu Magüta, o museu vivo que conta a história do nosso povo. In: RAPOZO, Pedro. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; CLEMENTE PUCÜRACÜ. **Torü Duü'ũgü - Nosso povo**. 22ª ed. Manaus: Editora Valer, 2021.

CUNHA, Maria Antonieta. **O Livro das árvores**. Parecer 2. Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil. 1997. Disponível em: <https://www.fnlij.org.br/site/pnbe-1999/item/251-o-livro-das-%C3%A1rvores.html>. Acesso em: 08 fev. 2022.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FAULHABER, Priscila Barbosa. O povo Magüta, o Cobra-Norato/Arco-íris e as identificações Tikuna. In: PINTO, Renan Freitas; PUGA, Lúcia; PEDROSA, Tatiana (Orgs). **Amazônia**: apontamentos de história oral. Manaus: Editora Valer/PPGICH – UEA, 2020.

FERREIRA, Cácio José. A literatura oral, memória e a sinuosidade do percurso do herói entre espaços convergentes. MOURA, Fadul. OLIVEIRA, Rita Barbosa. (Orgs) **Espaços convergentes**: literatura, memórial cultural, arte. Rio de Janeiro: letra Capital, 2019.

FERREIRA, Jarliane da Silva. **A escola da Floresta**: Manifestações culturais e processos educativos em comunidades tradicionais do Alto Solimões/AM. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2018.

FERREIRA, Rafael Otávio Fares; SOUZA, Alicy Madeira de. Saberes Ambientais nos livros indígenas: uma proposta de educação ambiental a partir das árvores. **Revista Engenharia de Interesse Social**, [S. l.], v.5, n.6, p. 97-115, 2020. DOI: 10.35507/25256041/reis.v5i6.4824. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/reis/article/view/4824>. Acesso em: 8 de fev. 2022.

FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Orgs.). **Ore i Nucümaügüü**: Histórias antigas. vol. 1. Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingues – OGPTB, 2010.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRUBER, Jussara Gomes. (org.). **O livro dos peixes**. Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingues, 2017.

GRUBER, Jussara Gomes (org.). **O Livro das árvores**. 3ª ed. Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingues - OGPTB. São Paulo: Global Editora, 1999.

GUESSE, Érika Bergamasco. **ShenipabuMiyui**: literatura e mito. Tese de Doutorado. Araraquara-São Paulo: UNESP, 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: (<http://www.socioambiental.org>). Acesso em: 10 fev. 2022.

JAKOBSON, Roman (1987). O Dominante. Tradução de Fernando S. Vugman. **Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual**.v.3, n.2, julho-dezembro, 2014.

JUSTAMAND, Michel. O exemplo Ticuna na Tríplice Fronteira: Brasil, Colômbia e Peru. **Somanlu**, ano 17, n. 1, p. 120-143, jan./jul. 2017.

KRÜGER, Marcos Frederico. **Amazônia**: mito e literatura. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; Prefácio de Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÓPEZ GARCÉS, Cláudia Leonor. **Tikunas brasileiros, colombiano e peruanos**: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões = **Tikunas brasileños, colombianos y peruanos**: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2014.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. 4ª ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **A Festa da Moça Nova**: Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. 2015. 534 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Curso de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.

MELLO, Thiago. **Mormaço na floresta**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1993.

NIMUENDAJU, Curt. Os índios Ticuna. **Revista Antropológica**, n.7, Boletim do Museu do Índio: Rio de Janeiro, 1977.

OLIVEIRA, José Alcimar; KRÜGER, Marcos Frederico. **Filosofia da Educação I: mitos, - ciência e educação**. Manaus/AM: UEA Edições, 2010.

OLIVEIRA, Samuel Rocha. **O processo Educacional da Cultura Indígena Ticuna na Região do Alto Solimões**. São Bernardo do Campo-São Paulo: FAHUD, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Como foi feito o livro em 1985. In: RAPOZO, Pedro. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; CLEMENTE PUCÜRACÜ. **Torü Duũ'ũgü - Nosso povo**. 22. ed. Manaus: Editora Valer, 2021.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo: Os ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

ORGANIZAÇÃO GERAL DOS PROFESSORES TICUNAS BILÍNGUES: **Projeto: Curso de Licenciatura para Professores Indígenas do Alto Solimões**. Benjamin Constant: 2005.

ORO, Ari Pedro. **Na Amazônia um messias de índios e brancos**. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1989.

PÃRÕKUMU, Umusi (Firmiano Arantes Lana); KÊHÍRI, Tõrãmu (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos Desana-Kéhíripõrã**. 2ª ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

PEREIRA, Nunes. **Moronguêta, um Decameron indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1980.

PONTES, Roberto. A propósito dos conceitos fundamentais da Teoria da Residualidade. In: Pontes, Roberto. Martins, Elizabete Dias. Cerqueira, Leonildo. Nascimento, Cássia Maria Bezerra do. (Orgs.). **Residualidade e intertemporalidade**. Curitiba: CVR, 2017.

PONTES, Roberto. **Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida à Rubenita Moreira**, em 05/06/2006. Fortaleza (digitado), 2006.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. **Quadro Geral dos Povos**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 10 jun. 2022.

RAPOZO, Pedro. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; CLEMENTE PUCÜRACÜ. **Torü Duũ'ũgü** - Nosso povo. 22ª ed. Manaus: Editora Valer, 2021.

RAPOZO, Pedro. Torü Duũ'ũgü: as narrativas orais como expressões da mobilização étnica entre territórios e identidades. In: RAPOZO, Pedro; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; CLEMENTE PUCÜRACÜ. **Torü Duũ'ũgü** - Nosso povo. 22ª ed. Manaus: Editora Valer, 2021.

RIBEIRO, Rosa Cristina; LUNA, Julia Falgeti; ALMEIDA, Bárbara Cristina Krüngel de Barros. A importância dos mitos para as sociedades indígenas. In: **Congresso Internacional de História**. 7. 2011. ISSN 2175-4466.

RICHE, Rosa Cuba. **O Livro das árvores**. Parecer 1. Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil. 1997. Disponível em: <https://www.fnlij.org.br/site/pnbe-1999/item/251-o-livro-das-%C3%A1rvores.html>. Acesso em: 08 fev. 2022.

SANTOS, Silvana Rossélia Monteiro dos. **Narrativas quase esquecidas: leitura dos mitos Baniwa**. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2012.

SILVA, Antonia Rodrigues da. **Concepções e práticas de educação escolar indígena: institucionalidade, estado da arte e escolarização dos tikuna no Alto Solimões, AM**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SISTEMA DE INFORMAÇÕES TERRITORIAIS. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br>. Acesso em: 08 fev. 2022.

SOARES, Artemis de Araújo. **O corpo na ritualística Tikuna**. Manaus: Edua, 2014.

SOARES, Marília Lopes da Costa Facó. **Ticuna**. Povos Indígenas do Brasil. 2008. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em: 02 jun. 2022.

SOUSA, Sebastião Rocha de. **Conflitos de identidade entre os jovens da etnia tikuna na comunidade de Umariaçu I na terra indígena Eware I no município de Tabatinga - AM**.

Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2013.

SOUZA, João Laurentino [Naitanücü]; SANTIAGO, Ernesto Manoel [Tchüüreücü] - narração oral. SANTIAGO, Lucinda Manoel [Canagüna]; FIRMINO, Miguel Avelino [Pegucü]; MARQUES, Quintino Emílio [Bewenecü]; CARMO, Reinaldo Otaviano do [Mapewecü] - transcrição e tradução; Ilustrações pelo habitantes das aldeias Ticuna, Alto Solimões, Am. **Torü Duü'üğü** - Nosso Povo. Rio de Janeiro: Memórias Futuras Edições: Museu Nacional/UFRJ/SEC/MEC/SEPS/FNDE, 1985.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. **Uma outra história, a escrita indígena no Brasil**. Povos indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoriaindigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>. Acesso em: 24 maio. 2022.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2009.

TELLES, Tenório; GRAÇA; Antônio Paulo. **Estudos de Literatura do Amazonas**. Manaus: Editora Valer, 2021.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia: natureza, homem e tempo: uma planificação ecológica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

VASQUES, Anita Fermin. **Análise Linguística de um livro Tikúna**. Revivendo o *Torü Duü'üğü*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

VIDAL, Lux. **A cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.