



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

WILSON EDUARDO GÓMEZ-PULGARÍN

***Òrè rü ùkuẽ*, SOBRE PALAVRA E CONSELHO:**

CONHECIMENTO E MEMÓRIA NA COMUNIDADE MÁGÛTA (TIKUNA) DE
MACEDONIA
(SUL DO TRAPÉZIO AMAZÔNICO- COLÔMBIA).

Belém-PA.
Julho de 2020

WILSON EDUARDO GÓMEZ-PULGARÍN

***Òrè rü ùkuẽ*, SOBRE PALAVRA E CONSELHO:**

CONHECIMENTO E MEMÓRIA NA COMUNIDADE MÁGÛTA (TIKUNA) DE
MACEDONIA
(SUL DO TRAPÉZIO AMAZÔNICO- COLÔMBIA).

Tese apresentada como requisito ao
Doutoramento do Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia
– PPGSA/UFPA, Curso de Doutorado na
área de concentração em Antropologia,
linha de pesquisa: Religião e saúde,
simbolismo e poder.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Claudia López
Garcés

Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a. Carmem
Izabel Rodrigues

**Belém-PA
Julho de 2020**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com
ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**

**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)**

G633s Gómez-Pulgarín, Wilson Eduardo
Òrè rû úkuê, Sobre palavra e conselho: conhecimento e memória
na comunidade Mágüta (Tikuna) de Macedonia (Sul do Trapézio
Amazônico-Colômbia) / Wilson Eduardo Gómez-Pulgarín. — 2020.
307 f.: il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Claudia Leonor López Garcés
Coorientação: Prof^a. Dra. Carmem Izabel Rodrigues
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e
Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Povo Indígena Mágüta (Tikuna). 2. Etnolinguística. 3.
Oralidade Indígena. 4. Palavra de conselho. 5. Amazônia
colombiana. I. Título.

CDD 300.98

WILSON EDUARDO GÓMEZ-PULGARÍN

***Òrè rü ùkuẽ*, SOBRE PALAVRA E CONSELHO:**

CONHECIMENTO E MEMÓRIA NA COMUNIDADE MÁGÛTA (TIKUNA) DE
MACEDONIA
(SUL DO TRAPÉZIO AMAZÔNICO- COLÔMBIA).

Tese apresentada como requisito ao
Doutoramento do Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia
– PPGSA/UFPA, Curso de Doutorado na
área de concentração em Antropologia,
linha de pesquisa: Religião e saúde,
simbolismo e poder.

Apresentado em:
Belém do Pará, no 13 de fevereiro de 2020.
Auditório Paulo Cavalcante do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Claudia Leonor López Garcés (Orientadora) MPEG

Profa. Dra. Carmem Izabel Rodrigues (Co-orientadora) UFPA-PPGSA

Profa. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho (Examinadora interna) UFPA-UFOPA

Profa. Dra. Michele Escoura Bueno (Examinadora Interna) UFPA-PPGSA

Profa. Dra. Denise Machado Cardoso (Examinadora Suplente Interna) UFPA-PPGSA

Profa. Dra. Marília Nazaré Ferreira (Examinadora Externa) UFPA-PPGL

Profa. Dra. Beatriz Matos (Examinadora Externa) UFPA-PPGA

Profa. Dra. Ana Carla Bruno (Examinadora Suplente Externa) UFAM-INPA

Prof. Ms.C. Abel Antonio Santos Angarita (Examinador externo) UNAL

Dedicatória

Dedico estas letras ao povo guerreiro Mágüta da Tríplice fronteira e às terras místicas da Amazônia.

Em especial à memória de minha querida mãe María Nohemy Pulgarín Correa, pois sem seu cuidado e suas palavras de conselho nada disto teria sido possível.

Às estrelas, por guiar sempre meu caminho e achar pessoas sutis e belas que me acompanham nesta viagem estelar.
Obrigado!

Agradecimentos

É muito complexo fazer esta página de agradecimentos sem tentar deixar pessoas de fora que aportaram e contribuíram de alguma maneira para que esse desafio fosse cada vez mais próximo ao sucesso. Tentarei lembrar de todos, senão consigo, saibam que estarei sempre grato. Em primeiro lugar, agradeço à comunidade de Macedonia por me receber e me fazer parte da sua cotidianidade, aos professores da escola, o Professor Mariano Morán e sua Família, a Professora Mireya e Família, ao professor Victor Angarita e Família, a Dona Alba Carvajal, a Josias León, aos Pastores Delfino e Máximo, ao Médico tradicional de Macedonia, a Gustavo Suárez e seu Pai Gustavo, à Dona Ricarda, Sarita e Família. Às comunidades indígenas Mágüta de Arara e San Martín de Amacayacu, especialmente, à Don Paulino e a Família Angarita em Arara; à Família Ángel, Senhora Grimanesa, Loida Ángel, Eusebio e Karen, à Família Gregorio, Haike e José Gregorio, em San Martín.

Agradeço também a minhas ‘Maestras’ e mentoras Claudia López Garcés e Carmem Izabel Rodrigues, pela paciência, pelo apoio e as constantes palavras de ânimo e suas palavras de conselho; a elas devo parte desta grande conquista que compartilho com carinho. Devo gratidão a minha banca de qualificação e defesa de tese, às Doutoradas e o Doutor, Ana Carla Bruno, Denise Machado Cardoso, Beatriz Matos, Marília Ferreira, Luciana Gonçalves de Carvalho, Michele Escoura Bueno e Abel Antonio Santos pelas orientações e comentários que ajudaram para que esta ideia saísse sempre avante.

Agradeço a minha família em Leticia: Amanda Forero, Tania Martínez e Ixchel Córdoba Martínez. Aos professores Carlos Eduardo Franky, Juan Álvaro Echeverri e Jean Pierre Goulard. A meus amigos da tríplice fronteira Karen Rivera e Avril, Carlos Vargas e a Senhora María Helena, Yohana Pantevis, Martha Rojas e Stella, Paloma Vejarano, Aleja Currea, Mónica Pérez, Angélica Bejarano, Adriana Porras e Paulo Estrada.

Muito grato também com a minha família em Belém, a família Moreira Pinto, a Dona Rosalina Moreira e em especial a Paulo Moreira Pinto, por me acolher e compartilhar esta etapa em um país longe do meu. Me fizeram sentir em casa, estarei sempre grato.

Agradeço também aos amigos do Paulo (meus amigos), em especial, a Pier Toppino, Lene Soeiro e Ivone. Em São Paulo, obrigado a Max Freitas e Valdimir (Val). Em Belém sou grato também com Vanessa Ramos e os meus colegas de turma, em especial aos Doutores e Doutoradas Heloisa María Paes de Souza, Tatiane Corrêa Texeira, Goreti Góes da Rocha, Mariana Ximenes, Alessandro Campos, Tadeu Machado, Emilson Ferreira de Souza e Jackson da Silva. Minha especial gratidão a Regina Castro pela ajuda, apoio e motivação nos momentos difíceis, pelo carinho e hospitalieridade.

Também à Universidade Federal do Pará, aos professores do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia PPGSA, pois deles me levo uma aprendizagem que fica guardado no coração e será divulgado, sempre, nesta passagem da minha vida. Finalmente, no Brasil sou grato também com meus amigos Ailta Barros e Mikaël Beaudry.

Na Colômbia agradeço infinitamente a Sandra Villalba, María Emilia Montes, Isabel Romero, Paola Saavedra, Alejandro Vega, John Fajardo, Alejandro Diago, Andrés Romero, Andrés Mauricio Plazas e Angie, Gloria Correa, Katherine Bolaños, Andrea Rojas, minha família materna Pulgarín-Correa: vocês sempre me alentaram e foram minha luz no caminho. Em Arauca à Universidade Nacional da Colômbia sede Orinoquia, a Luz Dary Banguero, Yalvi Marta, Freddy Ramos, à Senhora Heliodora, Maritza Acosta e Javier Múnera.

Finalmente, “gracias” aos meus irmãos *Julián David*, *Guillermo Alejandro* e *Luz María*, vocês são meu tudo, vocês são minha fortaleza. Ao meu Pai Crispín Gómez e aos meus sobrinhos Martín, Valentina, David, Andrés e Mateo; também a meus cunhados Laura Oliveros e Jhon Contreras: amo vocês, minha Família adorada. Esta tese também é de vocês.

A todos ustedes... ‘*Gracias totales*’.

Resumo

As comunidades indígenas Tikuna ou Mágüta que hoje habitam a ribeira do rio Amazonas/ Solimões, além do contato com a escola, as igrejas católica e evangélica e o turismo impulsionado principalmente por empresas privadas, mantêm uma relação cada vez mais próxima com outros povos indígenas, com sociedades regionais ocupantes de terras amazônicas (os “novos colonos”) e com os diferentes Estado-Nação (o Brasil, a Colômbia e o Peru). As novas tecnologias de comunicação também se aproximam com a televisão, a internet e, portanto, com as redes sociais que conectam o mundo. Entretanto, a língua indígena vai cedendo terreno nos locais sociais das comunidades indígenas, as crianças e adolescentes começam a valorizar e usar outras línguas, outras oralidades, outras formas de comunicação. Nesse cenário, o povo Mágüta, apesar das constantes e persistentes influências de pensamento colonial e messiânico conserva a sua língua, suas narrativas e sua palavra. Nas suas narrativas são expressas formas de conhecimento e de memória através das quais constroem seu posicionamento como povo e como sociedade na grande Amazônia. Portanto, esta pesquisa, procura problematizar e compreender como o conhecimento da palavra *òrè* (palavra oral e palavra mítica) é manifesto na comunidade indígena Tikuna de Macedônia, na ribeira colombiana do rio Amazonas/Solimões. Aqui serão importantes as interpretações em torno da oralidade, as representações locais que colocarão no cenário o “poder” da palavra *òrè* e as lembranças do conselho *úkuẽ*. Deste modo, o tema central desta Tese explora as diversas formas da palavra Mágüta na comunidade de Macedônia, para se deter na oralidade e a mensagem manifesta no ato de aconselhar. Propõe-se assim, uma abordagem metodológica baseada no apelo à memória individual e coletiva, que explora atos comunicativos e que indaga junto com atores Mágüta locais (professores, pastores evangélicos, comunidade escolar e médico tradicional) que ainda fazem uso da língua nativa na comunidade. Ao final, a mensagem do *òrè* fala da origem, dos heróis, dos mitos e da construção social do povo Mágüta, mas também fala de cenários íntimos da cotidianidade, desde onde se ativa a palavra de conselho que costuma ser dada aos parentes, à comunidade e a todo aquele que deseje recebê-lo.

PALAVRAS-CHAVE: Povo Indígena Mágüta / Tikuna, Etnolinguística, Oralidade Indígena, Palavra de Conselho. Amazônia colombiana.

Abstract

The Tikuna or Mágüta indigenous communities that nowadays inhabit the Amazon River / Solimões riverbank, in addition to contact with the school, the Catholic and Evangelical churches and tourism driven mainly by private companies, maintain an increasingly closer relationship with other indigenous peoples, with regional societies occupying Amazonian lands (the “new settlers”) and with the different Nation-States (Brazil, Colombia and Peru). New communication technologies also approach with television, the internet and, therefore, the social networks that connect the world. Meanwhile, the indigenous language is yielding ground in the social places of indigenous communities, children and adolescents begin to value and use other languages, other oralities, other forms of communication. In that scene, the Mágüta people, despite the constant and persistent influences of colonial and messianic thought, retain their language, their narratives and their word. In their narratives are expressed forms of knowledge and memory through which they build their position as a people and as a society in the great Amazon. Therefore, this research seeks to make and issue and understand how the knowledge of the word *òrè* (oral word and mythical word) is put forth in the indigenous Tikuna community of Macedonia, on the Colombian riverbank of the Amazon / Solimões River. Here the interpretations around orality will be important, the local representations that will place on stage the “power” of the word *òrè* and the memories of the *úkuē* board. In this way, the central theme of this thesis explores the various forms of the word Mágüta in the community of Macedonia, to stop at orality and the message stated in the act of advising. Thus, a methodological approach based on the appeal to individual and collective memory is proposed, which explores communicative acts and researches together with local Mágüta actors (teachers, evangelical pastors, school community and traditional doctors) who still use the native language in the community. In the end, the message of the *òrè* speaks about the origin, the heroes, the myths and the social construction of the Mágüta people, but it also speaks about the intimate scenarios of everyday life, from where the word of advice that is usually given is activated to relatives, the community and anyone who wishes to receive.

Key words: Mágüta / Tikuna Indigenous People, Ethnolinguistics, Indigenous Orality, Word of advice, Colombian Amazon.

Resumen

Las comunidades indígenas Tikuna o Mágüta que hoy habitan la ribera del Río Amazonas/Solimões, además del contacto con la escuela, las iglesias católica y evangélica y el turismo impulsado principalmente por empresas privadas, mantienen una relación cada vez más cercana con otros pueblos indígenas, con sociedades regionales ocupantes de tierras amazónicas (los “nuevos colonos”) y con los diferentes Estado-Nación (Brasil, Colombia y Perú). Las nuevas tecnologías de comunicación también se aproximan con la televisión, la internet y, por tanto, con las redes sociales que conectan el mundo. Entre tanto, la lengua indígena va cediendo terreno en los lugares sociales de las comunidades indígenas, los niños y adolescentes comienzan a valorar y usar otras lenguas, otras oralidades, otras formas de comunicación. En ese escenario, el pueblo Mágüta, a pesar de las constantes y persistentes influencias de pensamiento colonial y mesiánico conserva su lengua, sus narraciones y su palabra. En sus narrativas son expresadas formas de conocimiento y de memoria a través de las cuales construyen su posicionamiento como pueblo y como sociedad en la grande Amazonia. Por lo tanto, esta investigación, busca problematizar y comprender cómo el conocimiento de la palabra *òrè* (palabra oral y palabra mítica) es manifiesto en la comunidad indígena Tikuna de Macedonia, en la ribera colombiana del río Amazonas/ Solimões. Aquí serán importantes las interpretaciones en torno de la oralidad, las representaciones locales que colocarán en el escenario el “poder” de la palabra ore y los recuerdos del consejo *úkuẽ*. De este modo, el tema central de esta tesis explora las diversas formas de la palabra Mágüta en la comunidad de Macedonia, para detenerse en la oralidad y el mensaje manifiesto en el acto de aconsejar. Se propone así, un abordaje metodológico basado en el apelo a la memoria individual y colectiva, que explora actos comunicativos e que indaga junto con actores Mágüta locales (profesores, pastores evangélicos, comunidad escolar y médico tradicional) que aún hacen uso de la lengua nativa en la comunidad. Al final, el mensaje del *òrè* habla del origen, de los héroes, de los mitos y de la construcción social del pueblo Mágüta, pero también habla de los escenarios íntimos de la cotidianidad, desde donde se activa la palabra de consejo que acostumbra ser dada a los parientes, a la comunidad y a todo aquel que desee recibirlo.

PALABRAS CLAVE: Pueblo Indígena Mágüta /Tikuna , Etnolingüística, Oralidad indígena, Palabra de consejo, Amazonia colombiana.

SUMÁRIO

Dedicatória.....	6
Agradecimentos.....	7
Resumo.....	9
Abstract.....	10
Resumen.....	11
SUMÁRIO	12
LISTA DE FIGURAS.....	14
LISTA DE FOTOGRAFÍAS.....	15
(Apêndice 4).....	15
LISTA DE SIGLAS	17
LISTA DE ABREVIACÕES.....	18
Apontações sobre o acordo de escrita da língua tikuna falada na Colômbia (2010).....	19
0.0 INTRODUÇÃO.....	24
CAPÍTULO 1. GENTE MÁGÛTA: ONTEM, HOJE, SEMPRE.	40
1.1.0 A influência Tupi nas línguas do rio Amazonas/Solimões.	42
1.2.0. Os Mágüta da tríplice fronteira Brasil/ Colômbia/ Peru	45
1.2.1. Sobre antropologia e os Tikuna	53
1.2.2. Sobre a língua tikuna.....	56
1.2.3. Sobre a organização social e política dos tikuna	59
1.2.4. Um dado sociolinguístico sobre a língua tikuna na ribeira colombiana do rio Amazonas.....	64
1.3.0. Os Mágüta de hoje.	67
1.4.0. Tensões amazônicas: entre contato, oralidade e escrita.....	76
1.4.1. Mestres da arte narrativa, uma arte em vias de extinção?	81
1.4.2 Sobre os efeitos da oralidade e da palavra em língua tikuna.....	83
1.5.0. Concepção do Ser, segundo os Mágüta.....	85
CAPÍTULO 2: ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA O ESTUDO DA PALAVRA ÒRÈ E ÛKÛË O CONSELHO NA COMUNIDADE MÁGÛTA DE MACEDONIA.	101
2.1. A incompreensão colonial.....	101
2.2 A antropologia, o etnógrafo e o Outro	104
2.3. Palavra e memória como estratégia metodológica.....	108
2.4. As narrativas indígenas e o problema da tradução	113
2.5. A linguagem como eixo central.....	117
2.6. A narrativa como elemento de análise	119
2.7. Apelo à memória oral como primeira aproximação.....	124
2.8. A etnografia como método?	126
CAPÍTULO 3: EM BUSCA DO ÒRÈ ENTRE OS COMUNEROS DE MACEDONIA: UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA.	130
3.1 Òrè, da palavra mítica à palavra de conselho: òrè como mensagem.....	131
3.2 Os Comuneros de Macedonia	137
3.4. A independência eclesial.....	156
3.3 . Os Comuneros, a educação e a escola	159
3.3.1 A etnoeducação e as instituições	160

3.3.2. A Instituição Francisco de Orellana (INFRADEO).....	165
3.3.2.1 Minha experiência na INFRADEO	169
3.4. A maloca <i>Barü</i> : encontro com o conselho dos avós.	179
3.4.1 Palavras sobre o conselho tikuna na maloca <i>Barü</i> de Macedonia.....	182
3.3 A “ <i>dançadeira</i> ” dos Comuneros: celebração do aniversário na comunidade.....	186
3.6 Remédios vegetais do <i>duturu</i> ou médico tradicional de Macedonia (MTM). 192	
3.6.1. <i>Amaré Tupana arü</i> : Os dons de Deus.....	195
3.7. O espaço da palavra tikuna na comunidade de Macedonia.....	199
CAPÍTULO 4: A PALAVRA DE CONSELHO EM MACEDONIA	206
4.0 Introdução	206
4.1 Narrações de origem: reflexo do mundo.....	213
4.1.2. Saber escutar	216
4.2.0. O Conselho.....	225
4.2.1. Momentos em que são recebidos os conselhos.....	230
4.2.2. Locais em que são recebidos os conselhos.....	231
4.3. Respeito: nomear corretamente, se sentar para escutar.	233
4.4. A Ricarda e suas lembranças de moça.....	236
4.5.0. Sobre o conselho e o aconselhamento entre os <i>Mágüta</i> de Macedonia	240
4.5.1. Roles, ofícios e segredos: ‘ <i>viver bem</i> ’ em Macedonia.	245
4.5.2. Aconselhar para quê?	251
CAPÍTULO 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	258
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	272
FILMOGRAFIA	295
ANEXOS E APÊNDICES.....	295
Anexo 1. Acordos preliminares de escrita e grafias Tikuna (Colômbia).....	295
Apêndice 1. Consentimento verbal informado.....	300
Apêndice 2. Ata de acordo entre a comunidade de Macedonia e o pesquisador ..	302
Apêndice 3. Proposta geral para o trabalho de campo.....	303
APÊNDICE 4: FOTOGRAFÍAS.....	305

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 Ortografias vigentes para a língua tikuna. (Tomada de MONTES-RODRÍGUEZ, 2015, p.14 baseada na proposta original de LETURIA, 2010).	23
Figura 2 . Mapa da ribeira do Rio Amazonas, no sul do Trapézio Amazônico na Colômbia (Marcados com ., os locais visitados e referidos para esta Tese).....	35
Figura 3 Percentual de pessoas com competência para falar a Língua Nativa no povo Tikuna (Colômbia). 53,8%, fala normalmente; 23,6% não entende e não fala, 13,1% entende e não fala; 8,7% entende e fala pouco e 0,7 % não informou. Tomado e adaptado de MCC (2009, p.27).....	66
Figura 4. Grandes povoados Mágüta da Tríplice Fronteira (Brasil, Colômbia e Peru). .	68
Figura 5. População Tikuna em Colômbia. Fonte: DANE, Censo Nacional de População 2005.	69
Figura 6. Mapa dos Resguardos Indígenas com prevalência Tikuna ou Mágüta no Trapézio Amazônico colombiano.	70
Figura 7. Aquarela sobre papel. NIETO-FERNANDEZ 2016 PATRIMONIO ORAL INMATERIAL DEL PUEBLO TIKUNA DE LA AMAZONIA (POIPTA 2016, pp. 90-91).....	88
Figura 8. Os <i>du-ũgü</i> , quadro adaptado da ideia original de Jean-Pierre Goulard (2009.p.67).....	94
Figura 9. Quadro tomado de BERTET, (2019, p. 1). Figure 1. An outline of SMAT's functionally two –dimensional system of nominal agreement classes. (SMAT= San Martín de Amacayacu Tikuna).	109
Figura 10. Quadro tomado dos suportes audiovisuais da apresentação oral de Denis Bertet (2019, p.12), em Lyon- França (18 de abril de 2019).....	109
Figura 11. Mapa geral dos atuais Resguardos Indígenas no Trapézio Amazônico colombiano e Parque Natural Nacional Amacayacu. PNN-Amacayacu.	139
Figura 12. Mapa do atual Resguardo Indígena de Macedonia e a velha ilha de Mocagua.	142
Figura 14. Aquarela sobre papel. Pupunari e seus netos Joí e Íp se aproximam de Machii. Tomado e adaptado de: NIETO-FERNANDEZ 2016. (POIPTA 2016).	219
Figura 15. Conselho para dar banho nos bebês Mágüta.	227
Figura 16. Conselho para <i>ãpuãgü</i> (pré-adolescentes).	229
Figura 17. Conceitos da palavra Mágüta.	260
Figura 18. Circuito comunicativo Mágüta.....	264

LISTA DE FOTOGRAFÍAS (Apêndice 4)

Fotografia 1. Anoitecer na ribeira do rio Amazonas/ Solimões. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	305
Fotografia 2. Povoado Indígena de Macedonia (Vista desde a escola). Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	306
Fotografia 3. Cais de Macedonia à tarde. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez Pulgarín 2017.....	306
Fotografia 4 Porto ou cais da comunidade. Macedonia-Amazonia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	307
Fotografia 5. Mutum doméstico, na quadra desportiva Antônio Morán. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	307
Fotografia 6. Fachada da Igreja Indígena Evangélica de Macedonia. Macedonia-Amazonia colombiana. Gómez Pulgarín 2018.	308
Fotografia 7. Igreja Indígena Evangélica de Macedonia.(Vista Interior). Macedonia-Amazonia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	308
Fotografia 8. Pastor orando pela "señorita " na comemoração dos seus 15 anos Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín, 2018.....	309
Fotografia 9. Bolo comunal de aniversário (15 anos). Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.....	309
Fotografia 10. A “dançadeira”. Comunidade de Macedonia. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.....	310
Fotografia 11. Pulpito do templo itinerante, feito especialmente para o culto de aniversário. Comunidade de Macedonia. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	310
Fotografia 12. Comemoração central do aniversário de Macedonia. Bandeiras dos três países. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	311
Fotografia 13. Habitantes da comunidade fazendo a travessia da escola à comunidade em águas baixas. Rio Cuyaté. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	311
Fotografia 14. . Professor Mariano Morán, fazendo a travessia da escola à comunidade em águas altas. Rio Cuyaté. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	312
Fotografia 15. Passo da comunidade para a escola. Rio Cuyaté. Aguas baixas. Macedonia-Amazonas. Gómez Pulgarín 2018.	312
Fotografia 16. Área desportiva na escola INFRADEO. Macedonia –Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	313
Fotografia 17 Área desportiva na escola INFRADEO. Macedonia –Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	313
Fotografia 18. Estudantes à espera do transporte fluvial ao meio dia. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	314
Fotografia 19. Fachada da INFRADEO. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	314
Fotografia 20. Fogão escolar operando com lenha. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez Pulgarín 2018.	315
Fotografia 21. Estudantes de grau 10-1 voltando da atividade da maloca. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.....	315

Fotografia 22. Estudantes participando na atividade da maloca Barü. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	316
Fotografia 23. Objetos artesanais à venda na Maloca Barü. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	316
Fotografia 24. Estudantes de grau 10-1 participando na atividade da maloca Munane. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	317
Fotografia 25. Maloca Munane. Recepção de turistas. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	317
Fotografia 26 Conversa dos jovens com o Pastor Máximo León Biblioteca Kaüré da comunidade de Macedonia. Amazônia colombiana Gómez-Pulgarín 2018.	318
Fotografia 27. Medardo e Dona Eudocia (Maloca Barü) em curso de costura após das atividades na maloca. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.	318
Fotografia 28. Cerimônia de batismo católico. San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	319
Fotografia 29. Fotografia 30. Batismo católico. San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	319
Fotografia 31. Semeadores de roça. (Esquerda: Abel Santos Angarita) San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2016.	320
Fotografia 32. Semeadores de roça. San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2016.	320
Fotografia 33. Derrubamento do curral na festa da “pelazón”. Comunidade de Arara. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	321
Fotografia 34. Mulheres Mágüta na preparação de caiçuma de macaxeira. Ritual da ‘pelazón’. Arara-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	321
Fotografia 35. <i>Worekü</i> . Festa da ‘pelazón’ ou ‘Moça Nova’. Família Angarita. Comunidade de Arara. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.	322

LISTA DE SIGLAS

- ACITAM Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico
- ANT Agencia Nacional de Tierras
- AZCAITA Asociación Zonal de Cabildos y Autoridades Indígenas del Trapecio Amazónico
- CDI Centro de Desarrollo Infantil (Colômbia)
- CI Cabildo Indígena
- CIMTAR Cabildo Indígena Mayor de Tarapacá
- CIMTRA Cabildo Indígena del Trapecio Amazónico
- CGTT Conselho Geral da Tribo Ticuna
- CRIC Conselho Regional Indígena do Cauca (Colômbia)
- DANE Departamento Administrativo Nacional de Estadística (Colômbia)
- ETO Equipo Tres Olas (Evangélico)
- FINDETER Financiera de Desarrollo (Colômbia)
- FLT Família Linguística Tupi
- GF Grupo Fundador Macedonia
- GAF Grupo Aliado dos Fundadores
- GANF Grupo Aliado Não Fundador
- GIT Grupo Imigrante Tikuna
- GINTE Grupo Imigrante Não Tikuna Evangélico
- GINTC Grupo Imigrante Não Tikuna Católico
- IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- ICBF Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
- ICC Instituto Caro y Cuervo
- ICFES Instituto Colombiano de Fomento a la Educación Superior
- ILV Instituto Lingüístico de Verano (SIL)
- INCORA Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Colômbia)
- INFRADEO Instituição Educativa Francisco de Orellana (Colômbia)
- ISO Organización Internacional de Normalización
- JAC Junta de Ação Comunal (Colômbia)
- LG Língua Geral
- LGA Língua Geral Amazônica ou do Amazonas
- LGP Língua Geral Paulista
- MCC Ministério de Cultura da Colômbia
- MEN Ministerio de Educación Nacional (Colômbia)
- MTM Médico Tradicional de Macedonia
- OEA Organización de Estados Americanos
- OGPTB Organização Geral de Professores Ticuna Bilíngues.
- OIT Organização Internacional do Trabalho
- PAEC Programa de Alianzas para la Educación y la Capacitación
- PEC Proyecto Educativo Comunitario de Macedonia
- PROPESP Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação
- PCI Patrimônio Cultural Imaterial
- PNN Parque Nacional Natural da Colômbia
- RI Resguardo Indígena (Colômbia)
- RITM Resguardo Indígena Tikuna de Macedonia
- SENA Servicio Nacional de Aprendizaje (Colômbia)

- SIL Summer Institute of Linguistics
- TAC Trapézio Amazônico da Colômbia
- TICOYA Cabildo Indígena Tikuna, Kokama y Yagua (Puerto Nariño)
- UFPA Universidade Federal do Pará
- UFRJ Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
- USP Universidade de São Paulo

LISTA DE ABREVIACÕES

1	“Primeira Pessoa do singular”
2	“Segunda Pessoa do singular (sg.) ou plural (pl.)”
3	“Terceira pessoa indefinida ou do singular (sg.) ou plural (pl.)”
1+2	“Primeira pessoa plural inclusiva”
1+3	“Primeira pessoa do plural exclusiva”
ANF	“Anáfora”
BP	“Base pronominal”
cI	“Classe Nominal I”
cII	“Classe Nominal II”
cIII	“Classe Nominal III”
cIV	“Classe Nominal IV”
cV	“Classe Nominal V”
CON	“Partícula conectiva”
CONJ	“Conjunção”
CONST	“Constrativo”
CMP	“Comparativo”
DEM.	“Demonstrativo”
Fem.	“Gênero feminino”
INTJ	“Interjeção”
LOC.	“Locativo”
Masc.	“Gênero masculino”
N	“Nominal”
NEG.	“Negação”
NMZ	“Nominalizador”
PL	“Plural”
P. Cad	“Passado Caduco”
P. Vig	“Passado Vigente”
POS.	“Possessivo”
PRO	“Pronome”
PROSPEC.	“Prospectivo”
REL	“Partícula Relacional”
REF	“Reflexivo”
V	“Verbo”
V. COP	“Verbo Cópula”

Apontações sobre o acordo de escrita da língua tikuna falada na Colômbia (2010).

A língua tikuna (isolada) é falada na tríplice fronteira nos países do Brasil, da Colômbia e do Peru. Segundo dados do IBGE (2015) o povo Ticuna é o grupo indígena com maior população no território brasileiro, com 46.045 pessoas¹; no Peru, o Ministério de Cultura (2019)² reporta 7.728 pessoas pertencentes ao povo Ticuna e na Colômbia o “Censo Nacional de Población y Vivienda” realizado em 2018 pelo Departamento Administrativo Nacional de Estatística da Colômbia (DANE, 2018) calcula uma população indígena de 13.842 pessoas que se autorreconhecem como pertencentes ao povo indígena Tikuna³. Dados que suportam a ideia de mais de 60.000 indígenas Ticuna/Tikuna (aproximadamente) na grande Amazônia.

Embora não exista uma escrita unificada desta língua indígena pelos falantes nos três países, cada população nacional por diversas circunstâncias (sociais, políticas, nacionais, organizativas e até religiosas) leva um processo de alfabetização distinto e promove, desde a ideia nacional de “escola indígena”, a versão própria da sua escrita. Os esforços de alfabetização exclusiva em língua tikuna no território colombiano não têm tido “sucesso” nas aldeias onde se fala a língua. Ainda que este não seja o objetivo, nem a prioridade (alfabetização exclusiva em língua tikuna), os professores bilíngues do Trapézio Amazônico congregaram-se para refletir e redatar o acordo dos representantes professorais tikuna do Trapézio Amazônico colombiano, realizado no 17 de dezembro de 2010, na comunidade de Macedonia, nomeado de Acta nº 001 (ver Anexo 1).

Neste documento são feitas considerações perante as distintas propostas de grafias e escritas da língua tikuna no território colombiano, e ressalta-se a necessidade de acordos comuns, para a unificação da escrita e da grafia da sua língua⁴.

¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE. Em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>. (Consultado em dezembro de 2019)

² Ministério de Cultura do Peru. Em: https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/Ticuna_0.pdf. (Consultado em dezembro de 2019)

³ Departamento Administrativo Nacional de Estadística. DANE. Em: <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>. (Consultado em dezembro de 2019)

⁴ Como os dados em língua tikuna mostrados nesta Tese correspondem a entrevistas obtidas no povoado indígena Tikuna de Macedonia, na Colômbia, a proposta de escrita em língua própria leva em consideração os acordos de escrita promovidos pelas mesmas comunidades deste povo indígena na Colômbia. Esta

Este primeiro encontro de “maestros” (professores) bilíngues tikuna da Colômbia, convocou mais de 60 pessoas (aprox.), entre lideranças locais, professores especializados no ensino de língua materna, representantes e interessados na temática, procedentes das distintas localidades do Trapézio Amazônico. Das regiões mais afastadas do Município de Leticia, assistiram professores de Caña Brava e Pupuña, pertencentes à organização indígena CIMTAR⁵. Da região urbana estiveram presentes representantes das comunidades dos nomeados “Kilómetros”⁶: San José (Km 6) e San Sebastián (Km 3, vía Los Lagos), pertencentes à organização indígena AZCAITA⁷ e das comunidades do rio Amazonas: Arara, Nazareth, Macedonia, Mocagua e San Martín de Amacayacu, pertencentes à organização indígena ACITAM⁸. Também, representantes do Município de Puerto Nariño estiveram presentes: professores da escola local INAESFRA⁹ e um professor da comunidade de Naranjales, pertencentes à associação indígena TICOYA¹⁰.

Dita reunião agrupou uma representação importante de professores indígenas em torno às discussões linguísticas que questionam o quefazer diariamente dos educadores de língua tikuna nas escolas. Este encontro não houve uma assessoria profissional externa (linguistas ou antropólogos), no documento final, os professores manifestaram adotar e se inspirar na proposta alfabética da linguista Maria Emilia Montes Rodríguez e da antropóloga Gloria Fajardo (AHUÉ et al. 2002).

Estas pesquisadoras colombianas, em um trabalho colaborativo de tradição oral com professores tikuna da ribeira colombiana, apresentaram um alfabeto de quinze consoantes (b, ch, d, f, g, k, m, n, ñ, ng, p, r, t, w y.), ademais de dezoito vogais: seis

proposta de escrita foi aceita para ser usada nesta Tese nas reuniões de autorização de acesso ao território indígena ou aldeia e na execução de atividades de pesquisa junto com a comunidade de Macedonia (Reunião, outubro de 2017). Da mesma maneira, é preciso esclarecer que a palavra *tikuna*, mesmo sendo um exônimo, é escrita com letra *K*, a petição da mesma comunidade, para se diferenciar das propostas de escrita de língua tikuna do lado peruano e brasileiro, que usam a letra *C* e não a letra *K* nas suas escritas e traduções. Outra particularidade da proposta de língua tikuna na Colômbia é que o pulso glotal que nas propostas do Brasil e do Peru se marcam com *X*, na Colômbia não é marcado.

⁵ Cabildo Indígena Mayor de Tarapacá (CIMTAR).

⁶ Os nomeados “kilómetros” refere-se à estrada de 23 kilômetros que vai desde a cidade de Leticia ao povoado de Tarapacá, mas a dizer verdade, esta vía não atinge o projeto inicial de chegar a dito povoado. Ao redor desta pequena estrada podem se encontrar pequenos assentamentos multiétnicos de diferentes povos indígenas: Muirui-Muina, Bora, Muinane, Tikuna, Cocama, Yagua, entre outros. Mas a dizer verdade, esta vía não atinge o projeto inicial de chegar a dito povoado.

⁷ Asociación de Cabildos y Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona- Trapecio Amazónico. (AZCAITA).

⁸ Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM).

⁹ Intitución Educativa Agropecuaria San Francisco de Loretoyacu (INAESFRA). Puerto Nariño-Amazons. -Colômbia.

¹⁰ Conjunto de três povos indígenas: Tikuna, Kokama e Yagua (TIKOYA).

orais (a e i o u ü), seis nasais e seis laringais. Além das consoantes já mencionadas, foram consideradas e adicionadas, de maneira especial, o “f” e o “j”, no reconhecimento das variantes dialetais usadas em regiões específicas da ribeira do rio Amazonas, variantes caracterizadas no estudo do linguista colombiano, Abel Antonio Santos Angarita (2013) como no exemplo: ‘Caçar’: **Fuené** (em Arara) e **Kuené** (em San Martín).

Nas vinte e uma considerações contempladas no documento assinado e aceito pela maioria de assistentes, foram ratificados os acordos prévios no encontro de Leticia-2004¹¹, e como avanços importantes, consta o reconhecimento do idioma tikuna como uma língua tonal, como traço característico e único entre outras línguas faladas na região, e que, na escrita, teria que ser expresso, quer dizer, “marcado” suprasegmentalmente¹². Igualmente, o acordo mostra a necessidade de marcar a tonalidade como um exercício metalinguístico por parte dos educadores da língua tikuna, que não a tinham assumido anteriormente por falta de critérios básicos do alfabeto, além de convenções em respeito às variedades dialetais da língua tikuna do lado colombiano.

Ao mesmo tempo, no documento de Macedonia, foram feitas algumas críticas à nomeação externa, desde há muito tempo, como povo “tukuna, tecuna, tikuna, tipuna”. Foi colocado que, ao serem um povo “pescado” pelos heróis míticos e ter uma herança de vida vinda das ações de Joí e Ipi, o mais indicado seria autônomoar-se *Magüta*¹³, “a gente pescada [por Joí]”.

¹¹ Em uma primeira versão de encontro internacional de professores Tikuna, em 2004, nomeada “**Tomepü i nachianeka i ñguteeru ñ tikunagü arü ngutakee**” / “Primeiro encontro tri-nacional de professores Ticuna/Tikuna”, realizado em Leticia, os tikuna colombianos já tinham concordado na utilização da letra “k” como parte da sua escrita, determinando que a letra “c” não era parte da proposta própria, pois pertencia a uma das letras da língua espanhola, além da falta de uso nas escolas, tanto de professores e estudantes como da comunidade em geral. Prevaleceram assim na região de fronteiras duas tendências de escrita, respeito ao uso do “c” e do “k”: As representações do Peru e do Brasil mantiveram a proposta iniciada pelos membros do Instituto Linguístico de Verão (ILV), Organização que expandiu a sua proposta ortográfica através da alfabetização e uso da Bíblia em comunidades indígenas, e a proposta alfabética da Colômbia que contava com pouca trajetória e experiência em alfabetização do tikuna como língua materna. Para ampliar informação sobre os diferenciais entre as quatro propostas alfabéticas tikuna da fronteira, ver ilustração 1, baseada no trabalho da linguista vasca Nerea Leturia (LETURIA, 2010).

¹² Acordo número 6: “se marcará nasalidad, laringalidad y tonalidad en el idioma tikuna” (2004, p.1).

¹³ Segundo o portal do Instituto Socio Ambiental (ISA) Joí pescou os primeiros tikuna das águas do riacho mítico Eware. Magüta, que significa literalmente ‘conjunto de pessoas pescadas com vara’, vem do verbo **Magü-** “pescar com vara” e **-ta**, a marca de “coletivo”. (https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna_outubro 8 de 2019)

Sobre este preceito, assim, é decisão para esta tese concordar com a manifesta intenção do povo Mágüta de iniciar com esta mudança de nomeação. Tal mudança não será simples, já que muita da literatura especializada sobre este povo está manifesta sob esta “exonomeação”. Porém, enquanto pudermos manter a autonomeação, assim será. Não obstante, quando se encontrar dentro do texto a palavra Ticuna/Tikuna, para nomeação do povo indígena, deve-se entender ou ler como povo indígena Mágüta. Com exceção da palavra ticuna ou tikuna que nomeará a língua indígena falada pelos Mágüta, quer dizer, *taga*: ‘nossa palavra’, “nossa língua”. Também se adota como tipo de fonte para a escrita da língua tikuna a nomeada *Charis SIL (ressaltado e em versalita)*, já que é a sugerida pelos próprios escritores indígenas como Abel Santos Angarita e profissionais em linguística, pois consegue colocar os traços suprasegmentais que requer a língua.

Finalmente, neste acordo, é muito importante apontar que o ato mesmo de encontro entre professores bilíngues (tikuna-espanhol) do Trapézio Amazônico colombiano e sua autoreflexão sobre o quefazer diariamente nas salas de aula, marca um início importante de autonomia em termos de políticas culturais e organização própria. Não obstante, como recomenda María Emilia Montes (2015) é preciso dar “uso” às propostas de escrita, as quais se defrontam com a baixa utilidade da escrita e a pouca prática da leitura nesta língua indígena. Além da baixa produção de materiais didáticos para os “verdadeiros” usuários, pelo qual é preciso desenvolver as habilidades leitoras nos usuários ativos e já alfabetizados, como um esforço coletivo da promoção do ensino-aprendizagem em língua própria.

Na figura 1, o resumo das distintas propostas de ortografia para o povo Mágüta, nos três países coletadas pela linguista colombiana María Emilia Montes Rodríguez (2015):

	Perú-ILV Papa rū mama tapuracūe, 1994	Brasil- OGPTB Torū duū' ūgū, 1985	Perú FORMABIAP Múxū, 2001	Colombia, U.N. Libro guía del maestro, 2002
Tonos	á é í ó ú ũ ã ê ò ù ü	No los marcan en textos. En ejercicios de aula, á (alto), ã (medio), à (bajo)	á é í ó ú ũ ã ê ò ù ü	á é í ó ú ũ a e i o u ũ à è ò ù ü ã ê ò ù ü ã ê ò ù ü à è ò ù ü
Laringal	a e i o u ũ	No se marca, coincide con oclusión glotal	ax ex ix ox ux ũx	a e i o u ũ
Oclusión glotal	ax ex ix ox ux ũx	a' e' i' o' u' ũ'	ax ex ix ox ux ũx	No se marca, previsible a partir de tonos
/k/	c, qu	c, qu	k	k
/tʃ/	ch	tch	ch	ch
/ɲ/	ñ	nh	ñ	ñ
/ŋ/			ng	
Vocales básicas orales y nasales			a e i o u ũ ã ê ò ù ü	
Otras consonantes			m, n b, d, y, g p, t l, r, w f*	
			(*corresponde a secuencias kwe, kwí, kwa de dialectos de tierra firme arcaizantes)	

FIGURA 1 Ortografías vigentes para a língua tikuna. (Tomada de MONTES-RODRÍGUEZ, 2015, p.14 basada na proposta original de LETURIA, 2010).

0.0 INTRODUÇÃO

Cheguei em Belém do Pará no 7 de fevereiro de 2015. Eu colombiano e bogotano de nascimento, vinha de morar em Leticia uma cidade que faz divisa com o Brasil em Tabatinga, Estado do Amazonas. Morei por oito anos na capital do Departamento (ou Estado) do Amazonas, na Colômbia; ali pude experimentar a grandeza que exibem as comunidades que moram na beira do rio Solimões (para os brasileiros) ou rio Amazonas (para colombianos e peruanos). Assim, nessa zona do Alto Amazonas conheci parte do contexto amazônico do meu país e da fronteira. Do dia a dia das comunidades ribeirinhas que moram perto das cidades de Tabatinga no Brasil, Leticia na Colômbia e Cabalococha no Peru, todas elas conectadas pelo grande rio e pelas redes de famílias tikuna que por séculos têm habitado nessa região (BOLIAN, 1975; GOULARD, 2009; LÓPEZ GARCÉS, 2014; ZÁRATE-BOTÍA, 1998).

Este escrito se faz desde uma posição diferenciada, uma visão de gente de ciência que recolhe múltiplos olhares e que tenta só se fixar em um, aquele do cientista envolvido na sua teia. Não obstante, resulta preciso indicar que parte dessa posição mostra “privilégios” e às vezes “desvantagens” que se têm à hora de pesquisar. Mas para isso deveria tentar me definir mais como pesquisador, sem sentir que faço alarde de algum privilégio. Pelo contrário, procuro pousar esta pequena parte do meu escrito auto reflexivo e introdutório em algumas simplicidades que tornam, molduram e direcionam a consecução dos meus objetivos no que hoje chega ao público, a você caro leitor.

Mas por respeito mesmo do(s) leitor(es), devo reconhecer características que atravessam meu horizonte hermenêutico; como ser estudante universitário de sexo masculino, de 38 anos, formado na cidade, e constituído fisicamente com produtos alimentares próprios da cidade, católico de criação, mas não praticante, solteiro, e com a tentativa passageira de ser não ser prontamente pai, fica muito difícil confrontar essa minha realidade, com aquela da comunidade indígena onde fui hóspede e de onde observei o fenômeno linguístico que tento representar, através da minha lente, nessas letras.

Digo difícil porque pesquisar sobre uma temática que envolve contextos sociais, religiosos, míticos e rituais alheios, implica estar de perto dos protagonistas e de contextos íntimos que desde minha concepção é preciso sempre mensurar e respeitar. Daí que no

interior do texto possam se ver algumas decisões que estão intencionalmente dispostas para ser lidas de uma maneira e não de outra. Refiro-me, por exemplo, à aparição de nomes de roles e não de pessoas. Como no caso do Médico Tradicional de Macedonia, que expressamente solicitou não fosse informado seu nome real para esta Tese. Da mesma maneira, deixo de lado dados que a meu parecer podem ser relevantes para a “pesquisa”, mas não para aqueles habitantes com nome próprio da comunidade que nunca esperam ver seus nomes e suas intimidades escritas, por outros, em páginas de letras que não todos compreendem, neste caso na língua portuguesa. Daí que minha eleição de passar por alto detalhes “finos” da pesquisa seja intencional, pois desejo cuidar daqueles que cuidaram de mim na minha estadia na comunidade.

Partindo dessa base, devo dizer que pesquisar temáticas relacionadas com a constituição de Seres Tikuna ou Mágüta, faz com que o exercício mesmo desta empresa seja complexo de explicar, pois meu papel ora como “branco”, ora como pesquisador, difere muito de um indígena Mágüta de sexo masculino da comunidade de Macedonia, que aos 38 anos já tem formado um lar, possui mulher, filhos, netos e se desenvolve socialmente em uma arte. Assim que, no que ele foi instruído é, foi e será, determinante para sua comunidade e para sua família, pois seja para caçar, pescar, fazer artesanato ou para fins curativos, ele possui um dever social que se faz preciso desenvolver dentro da mesma comunidade para “viver bem”. Contrário ao que possa acontecer comigo e minha pesquisa, que pode mudar de local e personagens, não será sempre preciso voltar para desenvolver minha “arte”, pesquisar, no local onde nasci e cresci.

De fato, quando sai da cidade capital para conhecer a ponta sul do meu país (2007), lembro que cursava os últimos semestres de graduação em linguística, quando soube da notícia de ter sido selecionado para trabalhar em um projeto de tradição oral com um povo indígena no Amazonas colombiano, na tríplice fronteira entre a Colômbia, o Peru e o Brasil. Nesse instante quem direcionava a disciplina de “Morfossintaxe de línguas indígenas e crioulas colombianas” era a professora María Emília Montes Rodríguez, ela fazia parte um coletivo de trabalho com professores indígenas da região, entre eles Abel Santos Angarita e um pesquisador francês, o professor Jean Pierre Goulard.

Naquele tempo, tinha duas possibilidades fazer uma monografia ou iniciar estudos de pós-graduação. Para a monografia já tinha pensado em um tema sociolinguístico na

ponta norte do país, com um dos povos indígenas da família linguística Arawak: o povo Wayúu. Mas minha gradual formação em linguística com ênfase em línguas indígenas, me alentava a manter a expectativa de conhecer mais dos povos indígenas do meu país e indagar sobre a riqueza linguística do sul da Colômbia, algo desconhecido para muitos, pensava eu.

Em definitiva qualquer um desejava conhecer esse “mundo amazônico”, uma realidade que desde as salas de aula conseguia entender como diversa, em constante conflito territorial e encravada em diferentes contextos sociais, culturais e linguísticos. Assim, eram muitos os imaginários que cruzavam minha mente cidadina, entre eles, saber se a paisagem que tinha conhecido através dos livros e romances¹⁴ era tão grande, exuberante, agreste e selvagem como até então parecia.

Lembro que a viagem no avião mostrava desde o céu um campo basto e verde como campos gigantes de brócolis, as pequenas gotas de suor na pele e os primeiros passos descendo do avião anunciavam um clima quente, ademais do odor leve de mato que vinha de repente. Um aeroporto simples e um cobro de imposto ao entrar à cidade anunciavam um local pequeno e turístico. Para então, em 2008, Leticia¹⁵ era uma cidade pequena com poucos habitantes (38.955 DANE¹⁶), a maioria indígenas, mestiços e “locais”. Nessa época, a presença do pessoal do interior do país era evidente nos postos oficiais como a Polícia, o escritório de migração e em geral as forças armadas, pois Leticia, ainda que território de fronteira, era dependente de Bogotá em temas administrativos e estratégico-militares e econômicos, como a direção e administração de

¹⁴ Lembro especialmente do povo Uitoto, que hoje se automeiam de povo Murui-Muina, o qual era conhecido pelo romance “La Voragine” (1924), do escritor colombiano José Eustacio Rivera, o qual recriava a história de amor e conflito de um casal que termina por fugir à selva e encontraram um cenário amazônico cruel e catastrófico, onde os povos indígenas protagonizavam os mais escuros capítulos da história: a entrada em vigor do comércio ou “febre” da borracha e a relação prematura de conflito territorial entre peruanos e colombianos.

¹⁵ Leticia, capital do departamento de Amazonas (Colômbia), cidade insígnia do Trapézio Amazônico colombiano (TAC) e orgulho desta nação na fronteira sul, não tem como esquecer seu passado peruano, já que segundo os próprios habitantes e os livros de história, deve sua nomeação a um comandante militar peruano que mudou o nome do velho posto de vigilância na fronteira com o Brasil, antes chamado San António, na inspiração do seu amor por Leticia, a sua namorada peruana (PANTEVIS, 2013). Assim, Leticia não só deu início a instalação da nação colombiana na fronteira com o Peru e o Brasil, senão também herdou a fronteira linguística espanhol- português antes disputada pelas Coronas europeias. Hoje, esse espanhol andino-amazônico misturado com expressões indígenas e portuguesas, pode se sentir na fala das ruas, nos mercados e nos transportes fluviais. Esta região caracterizada pela proximidade de cidades fronteiriças: Leticia na Colômbia, a ilha de Santa Rosa no Peru e Tabatinga no Brasil, representa uma das tríplexes fronteiras mais dinâmicas da Amazônia e de América do Sul.

¹⁶ Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2008. Demografía del Municipio de Leticia (População urbana 24.449 = a 62,76% e População Rural 14.506 =37,24), (DANE 2008).

entidades públicas, combustíveis, produtos de construção, alimentos da cesta básica, entre outros. Assim, a capital do Departamento¹⁷ do Amazonas colombiano, se apresentava como um local afastado, mas importante pela situação fronteiriça que misturava componentes interessantes de línguas, culturas, tradições e nacionalidades diferentes.

Achei nas ruas uma diversidade linguística que esperava encontrar em locais afastados do casco urbano de Leticia, talvez em terrenos de difícil acesso e de pouco contato, mas achei uma cidade amazônica muito interativa, com alta circulação de indígenas, mestiços, “brancos” e “gringos” no centro, no mercado e no porto da cidade. Uma urbe onde aos poucos quilômetros percorridos em bicicleta ou moto, já se visualizava pequenos vilarejos com presença indígena. Com efeito, a diversidade indígena em Leticia se faz presente com grupos de diversos povos indígenas, em sua maioria, Tikuna, Cocama, Uitoto, Bora e Yagua, assentados perto do centro urbano. Talvez a gente desta fronteira e a maneira de conviver em diferença e tranquilidade, fez com que este solo amazônico fosse “especial”. Lembro que não me deslumbrava tanto com a economia turística que vinha em ascenso, pelo contrário, pensava naquela relação com as pessoas que conhecia no dia a dia, que me deixavam cada vez mais incógnitas para resolver e tarefas para fazer no Amazonas, não tanto do lado turístico e sim do lado cotidiano do diverso.

O cheiro forte das frutas que em temporada formavam um tapete de flores e sementes nas ruas, as casas de madeira e tinta deteriorada no centro da cidade, a venda de comidas com peixes de cores e variados tamanhos, com exosqueleto, com escama, de pele, entre outros, faziam com que cada dia fosse necessário me treinar com nomes desconhecidos, sabores e características esquisitas. Os primeiros contatos com esta terra me lembram de haver experimentado de maneira estranha as texturas, formas e cheiros de alguns produtos amazônicos, que no diário viver pareciam básicos para os povoadores, mas não para alguém alimentado desde criança com produtos do “supermercado” e “leite de vaca”, que daria a ideia local de estar em frente de um “branco” vindo da “cidade”. Com certeza a novidade era notória, pois as pessoas locais me perguntavam: “há quanto tempo estava por Leticia”, e não era por mal, a gente leticiana sempre gosta de promover

¹⁷ A Colômbia teve uma influência europeia importante na formação como Estado-Nação; na divisão político-administrativa herdou aquele pensamento centralista espanhol, que exercia poder desde uma cidade centro, com divisões por Departamentos e cidades capitais. Assim, a Colômbia está formada por 32 Departamentos, sendo Bogotá a cidade capital, onde se centraliza o poder político-administrativo.

seu destino entre os turistas e visitantes, de falar dos encantos da sua terra com questionários de comidas exóticas e lugares imprescindíveis de conhecer¹⁸.

Mas esta pequena passagem da minha chegada ao Amazonas colombiano, permite me lembrar que há dez anos atrás as condições de pesquisa e a vida dos indígenas desta região eram bastante diferentes, e talvez, ao longo dessas linhas possam se apreciar melhor as constantes mudanças que hoje formam as atuais comunidades indígenas da ribeira do rio Amazonas colombiano.

Por destacar alguns aspectos daqueles anos, lembro que o turismo não tinha atuações acentuadas na região, pois eram poucas as empresas locais e comunidades indígenas que se interessavam por esta atividade. As comunidades indígenas não tinham hospedagem para visitantes, pelo contrário, para pernoitar nas comunidades era preciso levar desde as botas, a rede e o mosquiteiro, até a própria comida, incluindo os líquidos. Mas com o passo do tempo e depois de uma década, Leticia e arredores ratificam-se hoje como referente turístico na tríplice fronteira e parte dessa conquista está sendo possível graças à participação das comunidades indígenas da ribeira do Amazonas, que no dia a dia estão “melhorando” para brindar serviços aos turistas nas suas residências, nas aldeias.

A economia local se baseava ainda no comércio de produtos agrícolas e pesqueiros em um velho porto inacabado, com ruas de lama, por onde transitavam com dificuldade os fregueses e comerciantes, os carregadores de peixe, de mandioca e banana verde, antes de ficar impossível o passo no chuvoso inverno. A luz elétrica era um bem de poucos habitantes na ribeira do rio Amazonas, pois só a cidade de Leticia contava com um serviço aceitável as 24 horas do dia. As casas rústicas feitas de madeira no centro da cidade, guardavam uma estrutura que foi mudando com o passo do tempo a construções de alvenaria e janelas de vidro. Os crescentes usos de motores no rio, junto com a proliferação de motocicletas na cidade, advertiam dinâmicas de uma urbe de fronteira com avanços econômicos e sociais, com ares de “progresso”.

Antes da tecnologia celular, a comunicação desde e para as comunidades indígenas resumia-se no serviço da empresa *Compartel*, que funcionava de maneira

¹⁸ Outras temáticas sobre o bilinguismo. Ser do interior me deixava em evidência, pois o sotaque do pessoal do centro do país ressaltava com aquele sotaque leticiano que mistura influências do espanhol peruano (andino amazônico) e as influências do português de fronteira.

intermitente e assemelhava um telefone “orelhão” com sinal satelital, que mal funcionava por causa das mudanças climáticas da região. Hoje os motores fora de borda e os telefones celulares aproximaram as distâncias e são elementos “comuns” para os habitantes das comunidades indígenas da ribeira, pois algumas contam com serviço elétrico, sinal de internet e aparelhos eletrônicos com recepção de sinal satelital nas suas moradias familiares. Com efeito, as novas tecnologias de comunicação têm mudado as dinâmicas nas comunidades desde que cheguei neste local amazônico, como mudou meu rumo de pesquisa para este Doutorado.

Comecei meu mestrado em Leticia em 2008 assumindo um tema de pesquisa que dava continuidade a aquele trabalho de tradição oral que me trouxe pela primeira vez ao Amazonas em 2007. Nessa experiência, estive trabalhando de perto com professores indígenas bilíngues em temáticas relacionadas com mitos de origem e um típico narrador da fronteira colombo-peruana: *Chetanükü* (literalmente fruto macerado). Originário de uma família migrante das malocas assentadas no rio Pupuña, no norte do Trapézio Amazônico, Humberto *Chetanükü* herdou as narrativas da sua comunidade, da maloca onde moravam todos juntos, da sua família. As narrativas de Chetanükü, coletadas e posteriormente publicadas pelo etnólogo e antropólogo francês Jean Pierre Goulard (2009; POIPTA, 2016), foram importantes para a composição do tema de mestrado (GÓMEZ-PULGARÍN 2012) e hoje ocupa um local também importante nessa Tese, pela complexa temática das expressões orais indígenas que sempre rondaram minha cabeça.

Meu envolvimento com estudos indígenas começou talvez desde sempre, com as aulas de ciências sociais na escola e ainda hoje no doutoramento; por isso chegar a uma das universidades consolidadas na Amazônia brasileira, foi para mim o início de um diálogo que me possibilitou estabelecer conexões analíticas sobre uma área tão grande e tão diversa que só os Amazônidas mesmos poderiam me ajudar a reconhecer e compreender. O ingresso na Universidade Federal do Pará (UFPA) significou, para mim, ampliar a visão sobre a Amazônia como um mundo grande e diverso que vai muito além das fronteiras políticas dos nossos países irmãos (Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela).

A expectativa de uma universidade na Amazônia brasileira superou a minha ingênua ideia de um centro de formação universitário no meio da floresta, pois Belém é uma cidade grande e grandiosa com tradições muito marcadas tanto pela herança europeia

como pelas raízes africanas e indígenas e as lutas da Cabanagem. O contraste com aquela pequena cidade no sul da Colômbia, trouxe à minha mente a ideia de centos de anos de história que carregam estas cidades. Em Belém, aconteceram importantes episódios da história da Amazônia e as cidades de Leticia e Tabatinga foram por centos de anos fronteira entre as forças coloniais europeias, pois elas faziam eco das diretrizes da coroa espanhola e da coroa portuguesa.

Estar em Belém, me fez encontrar com esse “outro lado” da grande Amazônia, esse lado diferente, para mim, que se exprime em português e que conta uma história semelhante, trágica e terrivelmente próxima com a “loucura” da borracha e a luta de existência e resistência dos povos originários. Acho que essa proximidade foi ainda mais acentuada pela abertura e carinho da gente belenense e a UFPA como sede de encontro entre profissionais procedentes de outras nacionalidades de América Latina que viemos graças ao Programa de Alianzas para la Educación y la Capacitación (PAEC), à Organização de Estados Americanos (OEA) e o Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras (GCUB), liderado e acompanhado pela direção da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação (PROPEP) e a Profa. Iracilda Samapio e sua Equipe, com as firmes intenções de crescer profissionalmente e aprender para compartilhar mais dessa “outra” cultura, da sua gente, dos costumes e dos ensinamentos enquanto a antropologia da Amazônia.

É assim, que a temática de pesquisa escolhida para o doutorado em Belém, busca dar sequência a uma trajetória marcada pelos estudos amazônicos, com perguntas vindas das artes verbais indígenas e de perguntas já questionadas no mestrado sobre os narradores míticos e o “poder” da palavra tikuna. O que vislumbrava um narrador de histórias míticas como epicentro linguístico: porque faz uso das ferramentas próprias da sua faculdade da “linguagem” para narrar e desenhar um caminho que focado no “código oral”, e prevê não só o contato com os ouvintes presentes, a plateia, senão também com os “seres de antiga”, os imortais seres “*üüne*” (GÓMEZ-PULGARÍN, 2012).

Estas formas orais, evocadas pelos narradores, são ativadas pelos mitos e histórias dos seus antepassados, heranças que apelam à memória, à transmissão de saberes, no uso de “fórmulas discursivas” e formas de falas para destacar um “estilo” de fala que estrategicamente pode ser entendido, só por eles, os mesmos falantes do seu código: a língua tikuna (isolada).

Assim que para abordar a temática da oralidade no mundo tikuna, no doutorado, parecia necessário me relacionar e tentar falar sua língua; isto permitiria me aproximar aos conceitos e elementos metalinguísticos que eu como pesquisador encontrava nas minhas questões teóricas e que tentava descrever e escrever para aportar no conhecimento científico desse fascinante mundo amazônico. Mas nessa diatribe, a ideia de continuar aprendendo a falar a língua tikuna tinha várias singularidades, entre elas a dificuldade de manejar os cinco níveis tonais da língua (LOWE,1960; MONTES-RODRÍGUEZ 1998, 2005; SOARES 1991,1997), além de precisar compreender bem as variedades dialetais (SANTOS-ANGARITA, 2005) ou variedades da língua tikuna falada na Colômbia.

Isto somado ao precário avanço nos estudos linguísticos de base pedagógica que fortaleçam o ensino-aprendizagem da língua tikuna, do lado colombiano, e as escassas réplicas educativas de ensino próprio, fizeram com que a minha ideia de aprender uma língua tonal amazônica não fosse alvo específico da minha tarefa doutoral, por diferentes circunstâncias e decisões próprias da pesquisa , entre elas, a escolha final do local de trabalho de campo: uma comunidade indígena da ribeira colombiana, Macedonia, de dominância hispanofalante, com uma pequena porção de falantes de língua nativa (a maioria adultos) e o referente numa escola nomeada de “indígena”, mas com poucos contextos sociais em que a língua indígena seja considerada importante como código de comunicação local e institucional.

Daí que as preocupações desta Tese se focaram no encontro dessa pequena porção da oralidade tikuna presente em Macedonia, voltadas ao âmbito das reflexões antropológicas do Ser Mágüta, que junto a alguns conceitos linguísticos em língua tikuna, irão na procura de fazer aportes desde a descrição de um evento comunicativo da ordinariade Mágüta que possui a particularidade de ser íntimo e a sua vez performativo, acional, e, portanto, “visível aos olhos” porque se faz “manifesto”. Trata-se do fenômeno da palavra de “conselho”.

Para esta Tese, o código lingüístico que veiculou a comunicação entre o pesquisador e a comunidade, com a realização das entrevistas semi-estruturadas, foi a língua espanhola com a recorrente especificação de conceitos “chave” em língua tikuna. Daí que parte dos depoimentos em tikuna das pessoas que deram suas permissões e quiseram colaborar nesta pesquisa são citados nos idiomas originais da entrevista (tikuna-espanhol) e outras versões mais curtas do espanhol se fazem com uma aproximação de

“tradução” em língua portuguesa elaborada por mim, pelo qual antecipo mil desculpas se houver erros consideráveis.

No entanto, apesar de não ser a língua tikuna a língua principal do povoado de Macedonia, sendo a Língua 1 (L1) a língua espanhola, a língua tikuna (L2) para esta Tese foi sempre um alvo a atingir no processo de pesquisa. Por isso são citados os termos mais recorrentes e importantes na construção das ideias e quando aparecer os termos em língua tikuna, estes serão escritos nas convenções de escrita tikuna colombiana.

Além das traduções feitas com os mesmos entrevistados também ressalto o trabalho editorial, com dois tradutores de origem Mágüta: Abel Antonio Santos (Doutorando em estudos amazônicos da Universidade Nacional da Colômbia sede Amazônia) e Alex Rufino Parente (Tecnólogo do SENA, natural de de San Juan de los Parentes, fotógrafo e realizador audiovisual). Estas duas pessoas e outras como a professora Mireya e sua família; o professor Victor e família; o professor Mariano, sua esposa Dona Ercila e parentes, os professores da INFRADEO, a professora da creche a Senhora Alba, o Médico Tradicional da comunidade, os pastores Máximo León e Delfino Ramos, as donas das malocas turísticas, os estudantes de grau décimo e os outros membros locais me brindaram sua amabilidade e conhecimento sobre a língua de maneira aberta e quase voluntária, já que os recursos econômicos deste projeto sempre foram restritos, porquanto a relação mútua, foi sempre uma colaborativa. Para eles e todos os meus colaboradores em Macedonia, minha gratidão neste difícil processo de ensino e aprendizagem da sua língua, seu tesouro.

O interesse pelo tema foi influenciado pela minha formação em linguística e pelo interesse em desvendar e compreender melhor a temática da oralidade, do “poder” da palavra e do discurso, pois sempre foi inquietante para mim compreender como o uso da palavra pode gerar efeitos ou ações nos ouvintes e nas suas relações com os outros e com mundo. Ainda que não seja um estudo contemporâneo sobre o poder como discurso de dominação ou de Análise Crítica do Discurso, vertente liderada por Van Dijk¹⁹ (1996), por exemplo, é claro que existem certos mecanismos socialmente reconhecidos que fazem com que um ato comunicativo não seja só um ato de sociabilidade²⁰, senão um ato

¹⁹ Segundo Teun Van Dijk (1998) o discurso é uma “ *unidad observacional*, es decir, la unidad que interpretamos al ver o escuchar una emisión” (p.20).

²⁰ Simmel (1983, p.168) define a sociabilidade como a “forma autónoma ou lúdica de sociação”, uma forma de interação entre iguais, sem qualquer propósito objetivo ou conteúdo determinado, onde a conversa

socialmente significativo ou quase ritual. Tal como acontece na maioria dos povos indígenas, parte-se da constatação de que o uso da palavra e da oralidade são formas primordiais de transmissão dos seus valores e seus conhecimentos.

Nesse sentido, a relação língua e pensamento indígena passa por enxergar e questionar o papel ou a função da linguagem nessas sociedades. A esse respeito, Malinowski já se perguntava nas suas primeiras viagens: “cómo funciona el lenguaje primitivo, dónde está incorporado, cómo se relaciona con la organización social, con la religión y la magia” (MALINOWSKI, 1931, p.20); relações complexas em que se sustenta um dos sistemas de comércio mais conhecidos na literatura antropológica: o *Kula*. Não obstante, o autor já apontava a necessidade de olhar para a linguagem e os dados linguísticos, que davam entrada aos conceitos culturais mais importantes de uma sociedade, em palavras de Bronislaw Malinowski:

La abstracción lingüística, las categorías de espacio, tiempo y relación, y los medios lógicos para expresar la concatenación de las ideas constituyen puestos extraordinariamente importantes, y el estudio de cómo funciona el pensamiento a través del lenguaje de cualquier cultura sigue siendo un terreno virgen de la lingüística cultural (MALINOWSKI, 1931, p.20).

A procura da “palavra *òrè*”, a palavra própria da oralidade e dos relatos mitológicos dos Mágüta, significou para mim um encontro com as distintas maneiras em que se expressa e exprime este povo. Se bem é certo que os cenários em que fui ao encontro do dado da palavra *òrè* foram diversos, a oralidade destas pessoas me levou a distintos locais dentro da ribeira do rio Amazonas/Solimões, passei pelos povoados de Arara, El Vergel, Macedonia, San Martín de Amacayacu, Puerto Nariño, de cada local há uma história que contar (ver Mapa 1). A comunidade escolhida para trabalhar foi a comunidade ou aldeia de Macedonia. Esta eleição se explica porque as condições de contrapartida que foram favoráveis para as duas partes, tanto para a comunidade como para o objetivo desta pesquisa. Já que foi a única comunidade que aceitou não cobrar dinheiro pela informação brindada e se bem em algum momento pensei que seria melhor ir a procura de uma comunidade totalmente monolíngue, em língua tikuna com tradições rituais vigentes. Na verdade, resultavam ser comunidades onde a hospedagem, a comida e as entrevistas seriam cobradas. Assim, os caminhos foram se tecendo melhor com os

e o lúdico tornam-se um fim em si mesmo, para tornar possível o jogo da sociabilidade, os indivíduos devem se despojar dos conteúdos objetivos e subjetivos que os definem na estrutura social mais ampla, e entregar-se ao jogo lúdico e afetivo das interações, ao impulso da sociabilidade.

membros de Macedonia, pois houve empatia com eles e a experiência adquirida no mestrado e a familiarização com a língua tikuna, foi o capital cultural de troca, que me permitiu a entrada como professor assistente “ad honorem” de língua indígena na escola, enquanto paralelamente indagava sobre meu tema de pesquisa. Porta que foi possível abrir e ajustar, graças à mediação do Curaca Hilton Suárez e do Reitor da escola de Macedonia, o professor Mariano Morán.

Assim, esta Tese se projeta como a descrição de um evento comunicativo da “ordinariedade” ou do cotidiano, mas “tradicional” na transmissão de uma palavra que se dá aos novos Seres desde uma idade anterior aos ritos de passagem (feminino e masculino) já conhecidos e descritos na literatura para o Povo Mágüta (Tikuna)²¹.

Devo anotar que, apesar de ter iniciado trabalho de campo na cidade de Leticia desde setembro de 2017, o processo de apresentação na comunidade de Macedonia foi em outubro de 2017. Ali permaneci até início de dezembro, aprontando os materiais das aulas, combinando possíveis entrevistas e conhecendo novas pessoas. O processo final de acordo oficial, com o curaca e o diretor da escola, fixou que minha estadia na comunidade estaria condicionada ao funcionamento da escola, portanto, o trabalho de campo foi intermitente e com duas grandes etapas: a primeira de outubro a dezembro de 2017 e a segunda de fevereiro a julho de 2018. O aval da comunidade foi assinado formalmente em março 8 de 2018²², dando como resultado um período total de permanência na aldeia de nove meses.

Desta passagem na aldeia, desejo convidar ao leitor a percorrer as fotografias que se encontram no final do texto (apêndice 4), pois elas contam parte desta ideia e desta experiência que amadureceu no convívio com os indígenas Mágüta da região. Daí que o percorrido nos leve não só à comunidade indígena de Macedonia, senão também a outros espaços que se deixam conhecer brevemente (ver figura 2).

²¹ Cf. Nimuendajú 1952, Cardoso de Oliveira 1962, 1972, 1983, 1996, Pacheco de Oliveira 1988, 2002, 2012, Gruber 1997, Claudia López-Garcés 2014, Jean Pierre Goulard 1998, Ramos Valenzuela 2010, María Isabel Cardozo Bueno 2014, Edson Matarezio Junior 2015.

²² Na primeira fase de campo (outubro-dezembro de 2017), diversas situações de saúde do curaca, Don Hilton Suárez, não permitiram consensuar um encontro “formal” com a totalidade dos representantes do governo local. Não obstante, o compromisso verbal com as autoridades em Leticia me habilitava para progredir nos objetivos da pesquisa, sem “assinaturas”, desde a minha primeira entrada em outubro de 2017, exatamente como convidado na comemoração do aniversário de Macedonia: outubro 12.

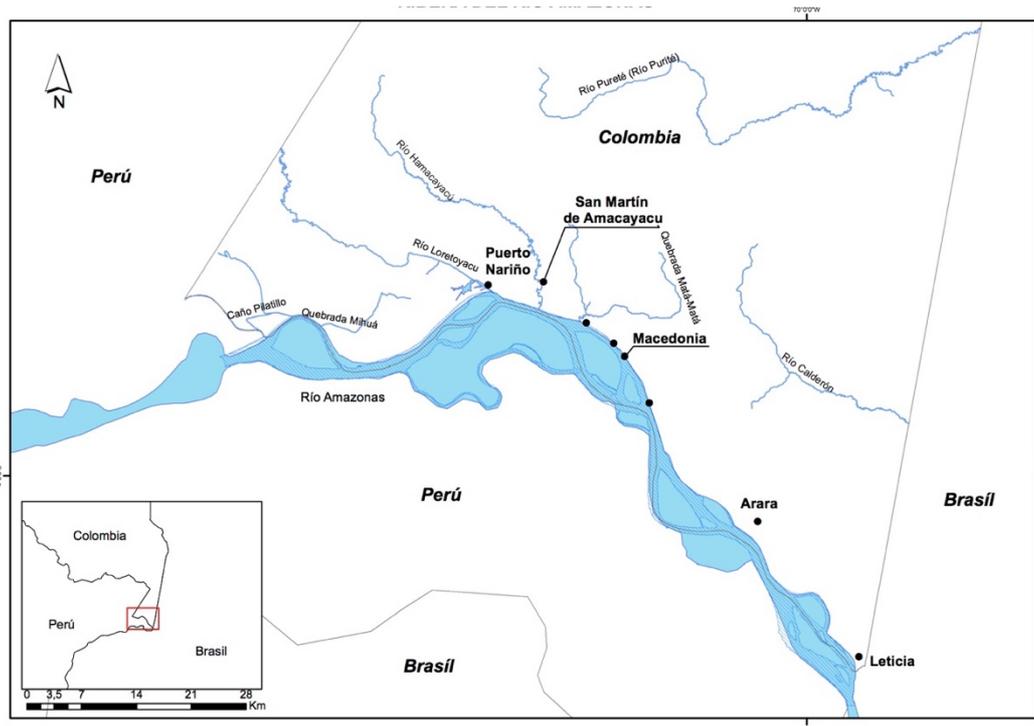


Figura 2. Mapa da ribeira do Rio Amazonas, no sul do Trapézio Amazônico na Colômbia (Marcados com ●, os locais visitados e referidos para esta Tese).

Uma primeira aproximação em Macedonia me levou a trabalhar com a escola, na Institución Educativa Francisco de Orellana (INFRADEO), junto com o Diretor, o Professor Mariano Morán. Com o professor Mariano fiz um estágio preparatório por uns dias, enquanto fazia o ingresso formal como “auxiliar” nas aulas (setembro a dezembro de 2017). Nessa primeira fase trabalhei de perto, como observador, nas aulas do professor de língua materna, Victor Angarita, até o final de 2017. Naquele ano, com a equipe de trabalho da escola (o professor de língua materna, o coordenador e o diretor da escola) tinha-se pensado fazer atividades contínuas por um mês, com intervalos de uma semana, e continuar no seguinte mês com outra turma e assim por diante.

A prorrogação das aulas por causa de greves no setor educativo do Departamento de Amazonas (Colômbia) e uma virose respiratória que atacou a comunidade fizeram com que os professores não tivessem espaço nem tempo nas suas aulas para aquilo que tinha sido projetado trabalhar junto com alunos e professores. Assim, aquilo que tinha sido “negociado” no primeiro momento teve de ser posposto para o início do ano letivo seguinte: de finais do mês de janeiro a junho de 2018.

Esta minha inserção no campo foi um tanto impensada e com situações adversas, pois, com ou sem a ata de acordo com a comunidade, os habitantes sabiam da minha

chegada, outros tantos não sabiam dos meus objetivos e da minha pesquisa no local. Mas com o tempo, e graças ao reconhecimento da família do Professor Mariano, que me acolheu na sua casa, foi possível me habilitar dentro da comunidade e dentro da escola para adiantar meu trabalho de campo. Sempre foi preciso me apresentar, falar da minha Tese e do objetivo da minha estância no local, nos lugares onde interatuava e nas casas onde procurava alguma informação (ver apêndices)²³.

Assim, e para resumir esta parte introdutória, a presente pesquisa procura problematizar e compreender como o conhecimento da palavra *òrè*²⁴ é manifesto em uma comunidade indígena Tikuna da ribeira colombiana: Macedonia.

Mas para iniciar este percorrido, é preciso voltar ao artigo e ao autor que encorajou e animou parte deste estudo. No seu artigo sobre identidade religiosa entre os Tikuna, o antropólogo e etnólogo francês Jean-Pierre Goulard (2012) analisa o campo semântico do conceito ‘palavra’ ou oralidade entre os Mágüta; para afirmar que esta pode se apresentar de duas formas linguísticas: *déa* ou *òrè*. Sobre a primeira forma linguística (*déa*), o autor afirma que se refere aos intercâmbios verbais da vida cotidiana, como as conversas; a segunda forma linguística (*òrè*), refere-se a um sentido mais amplo e específico, pois pode ser a palavra própria da oralidade, a palavra dos relatos mitológicos e ao mesmo tempo a palavra para designar ‘papal’: *pópera*. Este último, com especial conotação simbólica entre os fiéis Tikuna, já que se refere à Bíblia, à “Palavra de Deus” (GOULARD, 2012, p.26-27). Veja-se, que antes de ter uma conotação religiosa, a palavra *òrè* abrange um campo amplo de interpretação, mas foi a partir da necessidade de novos

²³ Com as pessoas que colaboraram na comunidade nesta tese, temos assinado um termo de consentimento informado (Apêndice 1) que revela os termos sob os quais temos trabalhado. Ali se pactua uma contrapartida da minha parte, troca simbólica, e uma aproximação do âmbito escolar como contrapartida comunal. Ver também ata de acordo (Apêndice 2).

²⁴ A palavra *òrè* em língua tikuna distingue os atos comunicativos do cotidiano e os atos comunicativos que se aproximam do ritual. Identificação ISO para a língua tikuna/ticuna: **639 tca** (639-1 Perú, 639-2 Brasil, 639-3 Colômbia).²⁵ A autora López-Garcés (2014) usa a expressão “rio Amazonas/Solimões” em seu livro, para se referir ao rio Amazonas, que adquire diferentes nomeações ao longo dos países que percorre. No Peru e na Colômbia o rio Solimões chama-se de rio Amazonas, e esse mesmo rio, no encontro com o rio Negro, é nomeado Amazonas pelos brasileiros. Seguindo tal convenção, ao longo do nosso trabalho adotaremos a expressão “rio Amazonas/Solimões” para nos referirmos a esse trajeto do rio que é compartilhado pelos três países e que tem muito a ver com a configuração da história da região e o estilo de vida atual dos Tikuna.

leitores da Bíblia que a palavra *òrè* foi apropriada semânticamente aos significados específicos da igreja, para se referir à: “palavra de Deus”.

Òrè também é uma palavra que não pode se contradizer, é usada pelos profetas para sustentar seu discurso e tem uma estreita relação com a palavra *ga* que faz referência ao tempo presente, incluído o passado imediato (GOULARD, 2009). Outro achado interessante de Goulard na sua pesquisa está relacionado aos dois tipos de *òrè*: o *òrè* mitológico e o *òrè* profético. Nesse sentido, no cenário ou no “contexto” da sociedade Tikuna, como afirma Goulard, se evidencia uma influência do pensamento dos movimentos proféticos, mas também uma sabedoria tradicional que está marcada pelo xamanismo e pela oratória:

[...] no hay duda de que la Palabra de los profetas contiene inflexiones cristianas, aunque las envuelve en un discurso que toma en cuenta los *habitus* de las poblaciones. [...] Entre los tikuna, la posición y la postura de los profetas recuerda, por un lado, la de los narradores tradicionales, y por otro, la de los chamanes. Los primeros restituyen la palabra de los mitos en relación con el origen; los segundos son intermediarios y cuentan lo dicho por las entidades a los humanos. Pero en cualquiera de los dos casos –el chamanismo, la narración mitológica o los movimientos proféticos–, se habla siempre de la misma relación entre los mortales, *yünatu*, y los inmortales, *ü-üne*. Unos como otros transmiten lo dicho por sus mandantes en cuanto a la gestión del cosmos, y el profeta tiene la voluntad de hacer coincidir lo que les pertenece al chamán y al narrador tradicional con lo suyo. Y más todavía los acerca el hecho de que sus posturas –la del profeta, la del chamán y el narrador tradicional– se inscriben en la *horizontalidad*, es decir, en que todos proponen que la salvación se relaciona con convivir en esta tierra *na-ane*. Al mismo tiempo, el profetismo no es soluble en una sociedad sin la presencia de una u otra manera del chamanismo, al punto que su co-presencia podría ser necesaria para que el primero subsista” (GOULARD, 2012, p.24).

Deste modo, tal “poder da palavra” é conhecido, experimentado e transmitido pelo pajé ou xamã, pelo narrador tradicional e pelo profeta; personagens “mensageiros” que entendem mesmo do valor do uso da palavra -em- Tikuna. Logo, estes achados teóricos sobre a distinção da palavra em Tikuna nos permitem focar a palavra *òrè* como uma das entradas às perguntas principais desta pesquisa, já que tomando a postura do Goulard sobre o uso desta palavra, pode ser entendido como um tipo de discurso normativo.

Voltando ao trecho em análise, Goulard também aponta que:

Sin ser canónico, este *ore* restituye un conocimiento memorizado, heredado de padre a hijo y contado con intervalos regulares a personas que conocen ya la trama y sus principales elementos (GOULARD, 2012, p.27).

Que esta seja uma habilidade herdada e que seja saliente o papel da memória faz uma conexão importante com os dados que serão vistos sobre a organização social. Pois, se a palavra *òrè* é, ou foi, uma prerrogativa de certas famílias ou clãs, é preciso confirmar sua presença ou ausência na aldeia Mágüta de Macedonia. Assim, tais questões indagam sobre assuntos que se aproximam à oralidade e a eventos particulares do cotidiano. De um lado, está a pergunta sobre a vigência de práticas discursivas em torno à oralidade, às manifestações e representações orais; isso requer também se perguntar pelos mecanismos de transmissão geracional de conhecimentos e a existência de agentes dinamizadores da tradição oral.

As perguntas desta pesquisa poderiam-se reformular e resumir assim: existem estratégias locais para preservar a memória (oral e local) nas aldeias tikuna da ribeira colombiana do rio Amazonas, dados os contextos atuais de inserção nas novas tecnologias de comunicação? Em que se fundamenta a palavra ancestral? Quais são esses discursos, suas características e seus representantes? Procuramos então, *compreender quais são e como operam os elementos da palavra òrè, através das dinâmicas de transmissão do conhecimento oral e das narrativas locais (memória) na comunidade de Macedonia (sul do Trapezio Amazônico colombiano).*

Por último, no capítulo quinto se apresentam algumas conclusões que procuram, mais do que findar, deixar a janela aberta para a exploração de um campo instigante entre a palavra e a ação, entre a desapareição e o resurgimento de estratégias orais de Assim, no primeiro capítulo abordo aspectos relevantes para a compreensão do povo Mágüta, no presente e no passado, enxergando dados sociohistóricos, antropológicos e linguísticos que molduraram as tensões de contato com o “branco” (*kori*) e a manifesta permanência dos legados orais, apesar do iminente risco que correram, e ainda correm, as práticas orais das línguas indígenas faladas na Amazônia. Para finalizar esta parte, me detenho em entender o sentido da *palavra* entre o povo Mágüta e a concepção do Ser, que se mostram como o ponto de partida, chave, para a abordagem do fenômeno linguístico que se tenta explorar e exprimir.

No segundo capítulo, procura-se fazer um texto introspectivo e autoreflexivo que, ajudado com linhas teóricas de pensamento, tenta integrar os olhares envolvidos nesta

pesquisa, de maneira que as estratégias de método e as ferramentas metodológicas escolhidas nos permitam, ao final, compreender um campo que envolve não só temáticas de interesse para a ciência, senão também para o mesmo povo Mágüta que deseja grifar seu conhecimento na memória oral da humanidade.

No terceiro capítulo, faço um percurso daquilo que constituiu a experiência etnográfica na comunidade de Macedonia durante os nove meses de interação e permanência. Aqui resgato os depoimentos de pessoas que, por meio de um exercício de memória, relatam a transformação de um pequeno povoado católico em um local de prevalência evangélica. Neste capítulo também tento me aproximar da palavra ou do conceito *òrè*, que se associa a um dos diferentes “discursos” orais dos Mágüta. Nessa trajetória, se exploram os conselhos dados nas malocas turísticas da comunidade, a mensagem da igreja e a escola, além dos relatos de um médico tradicional, que aparece no cenário investigativo e faz cura com remédios vegetais, sendo ele o único membro “autorizado” da comunidade para tais fins. Assim as páginas deste terceiro capítulo estão dedicadas à formação e à configuração social deste pequeno povoado Tikuna, Macedonia, na ribeira amazônica colombiana.

No quarto capítulo, se mostra o percurso traçado para chegar ao encontro da “palavra de conselho”, a exploração dos distintos locais e a colaboração de atores significativos que fizeram parte deste “achado”. Esta prática oral se remete aos primórdios dos tempos Mágüta, na época em que o mito requeria “respeitar” e “saber escutar”, cenários onde a mulher/avó guarda um valor importante no conselho, porque protege e ativa esse saber-fazer Tikuna, que se atrela principalmente à fabricação de artesanato, à pesca e à agricultura. Artes, atividades e cenários, por antonomasia, apropriados para dar e oferecer um conselho. Porém, também se faz presente a transmissão de conhecimentos, de geração a geração, mediante orientações sociais que procuram o bem-estar comunal, o “viver bem” da comunidade de Macedonia.

Por último, no quinto capítulo se apresentam algumas conclusões que procuram, mais do que findar, deixar a janela aberta para a exploração de um campo instigante entre a palavra e a ação, entre o desaparecimento e o resurgimento de estratégias orais de línguas indígenas frente à prevalência e impulsão das línguas dominantes na Amazônia, como as línguas espanhola e portuguesa. Aqui resulta importante a leitura de existência

de re-existência de um povo que, depois de passados mais de cinco séculos de invasão, guarda “segredos” ainda inexplorados sobre a arte da palavra e o conselho Mágüta.

CAPÍTULO 1. GENTE MÁGÜTA: ONTEM, HOJE, SEMPRE.

Neste primeiro capítulo da Tese, faz-se uma breve contextualização do povo Mágüta, localizando-o no contexto da história social da Amazônia à chegada dos europeus, para identificar assim as primeiras referências sobre esse povo indígena. Apresentaram-se dados gerais dos Mágüta na tríplice fronteira, além de outros dados que mostram a vitalidade da língua. E na tentativa de argumentar a favor de uma resistência linguística e cultural, se mostram as diferentes tensões que, como povo indígena amazônico, têm enfrentado. Os Mágüta têm trazido até hoje, pela exclusiva e privilegiada via da oralidade, um legado epistêmico ameaçado e pouco valorizado em nossos tempos.

Os Mágüta habitam as margens do rio Amazonas/Solimões²⁵, na tríplice fronteira entre o Peru, a Colômbia e o Brasil. Formam parte fundante da história do complexo social do Noroeste amazônico e hoje somam mais de sessenta e um mil indígenas (ver mapa 1): 46.000 no Brasil, 8.350 na Colômbia e 6.982 no Peru (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.24). Apesar dos fatos históricos de colonização europeia acontecidos no Alto Solimões e a história mais recente da formação dos três Estados-Nação, os Mágüta falam sua língua, nomeada sob o termo exógeno de *tikuna*. Esta língua tonal por várias décadas foi classificada como língua isolada, mas recentemente, com base na linguística histórica, foi evidenciada a filiação com a língua jurí²⁶, anunciada por Fernando Orphão de Carvalho (CARVALHO, 2009) e confirmada posteriormente com estudos posteriores de outros

²⁵ A autora López-Garcés (2014) usa a expressão “rio Amazonas/Solimões” em seu livro, para se referir ao rio Amazonas, que adquire diferentes nomeações ao longo dos países que percorre. No Peru e na Colômbia o rio Solimões chama-se de rio Amazonas, e esse mesmo rio, no encontro com o rio Negro, é nomeado Amazonas pelos brasileiros. Seguindo tal convenção, ao longo do nosso trabalho adotaremos a expressão “rio Amazonas/Solimões” para nos referirmos a esse trajeto do rio que é compartilhado pelos três países e que tem muito a ver com a configuração da história da região e o estilo de vida atual dos Tikuna.

²⁶ Esta língua não tem registros atuais, considerandose extinta. Não obstante, Roberto Franco (q.e.p.d.), quem trabalhou a temática de indígenas em isolamento voluntário na região amazônica colombiana, afirmava ter alguns indícios de povos em isolamento, próximos à região, que relacionavam o povo “Caraballo” com o povo “Jurí”. (Cf. FRANCO, 2012)

autores (GOULARD & MONTES-RODRÍGUEZ, 2013; SEIFART & ECHEVERRI, 2014), formando assim, no papel, a família linguística Jurí-Tikuna. Neste sentido, os atuais Mágüta são herdeiros de um complexo cultural e linguístico do Noroeste amazônico (GOULARD & MONTES-RODRIGUEZ, 2013). Segundo a linguista colombiana e o antropólogo francês há mostra de vocabulários compartilhados e rituais que fazem parte das características deste complexo socio-cultural (MONTES-RODRÍGUEZ & GOULARD, 2013, p.41).

Os Mágüta preservam sua língua, e, portanto, resguardam sua história e parte de suas tradições. Formam uma grande comunidade amazônica de tradição oral, cheia de saberes e segredos, em um território multiétnico que hoje está em disputa, tanto no geográfico, por ser um ponto estratégico para o trânsito de mercadorias de todo tipo, quanto no político pelas incursões de discursos globais de proteção ao planeta, na tentativa de garantir oxigênio para o restante do mundo; no social pelas lutas territoriais com agentes externos (colonos, instituições, multinacionais) e no simbólico, pela troca injusta da economia neoliberal com os produtos locais (agricultura, pesca, artesanato e serviços turísticos), colocando em risco não só a soberania alimentar destes povos ameríndios, senão também as práticas socio-culturais básicas como o artesanato, a agricultura, a caça e a pesca.

As comunidades indígenas Tikuna que hoje habitam a ribeira colombiana mantêm uma relação cada vez mais próxima com os avanços tecnológicos contemporâneos que chegam e se instalam na vida cotidiana através dos aparelhos eletrônicos, televisão, acesso a internet e uso das redes sociais, assim como também através de um assíduo relacionamento com o Estado-Nação e suas instituições, como a escola e as igrejas, além de grupos religiosos, turistas e ocupantes de terras amazônicas como os “novos colonos”. Nesse cenário, a língua vai perdendo terreno nos locais mais importantes como o lar e a escola; as crianças e adolescentes começam a valorizar e usar outras línguas, outras oralidades (Cf. Ministério de Cultura de Colômbia MCC, 2009). Porém, o povo Mágüta, apesar de suas constantes e notáveis influências de pensamento (colonialistas e messiânicas), conserva suas narrações e sua palavra. Elas existem, seus habitantes as conhecem e é a partir desse conhecimento que constroem seu posicionamento como povo e como sociedade na grande Amazônia.

1.1.0 A influência Tupi nas línguas do rio Amazonas/Solimões.

Quando Francisco de Orellana partiu da cidade de Quito, navegou o rio Napo e depois seguiu o fluxo das águas até a desembocadura do Amazonas no Oceano Atlântico, o cronista dessa expedição foi o padre Gaspar de Carvajal. (1541-2), logo veio com Pedro de Ursúa (1560-1561) e Lope de Aguirre (1560-1561), eles iniciaram as viagens exploratórias pelo grande rio Amazonas, encontraram também uma região densamente povoada e com grande diversidade linguística, um verdadeiro “rio de línguas”. Tiveram que aprender a navegar para sobreviver nesse “novo” contexto geográfico e linguístico²⁷. Com efeito, Freire (1983), baseado em dados de Loukotka (1968), mostra que o século XVI se falavam mais de 1500 línguas na América do Sul, das quais umas 718 eram faladas no que hoje se conhece como Amazônia brasileira (FREIRE, 2004, p.49). Tais línguas pertenciam a troncos linguísticos da família Tupi, Karib, Aruak, Pano, Tukano, Jê e outras línguas não classificadas ou isoladas (Cf. FREIRE, 1983; 2004, p.49). Mas tal pluralidade e diversidade linguísticas foram submetidas ao poder das línguas e das escritas das Coroas de Espanha e Portugal, como símbolo de “civilização”. Ao invés de gerar sensibilidade, curiosidade, desejo de conhecimento e salvaguarda, tal diversidade gerava nos colonizadores uma atitude dominante, preconceituosa²⁸ e glotocêntrica (FREIRE, 2004, p.51).

As ações dos colonizadores estiveram também marcadas pelas políticas linguísticas que as coroas portuguesa e espanhola impunham desde a Europa. Assim, a coroa lusitana expandiu o português por terras africanas e americanas e com a chegada dos colonos portugueses ao Grão-Pará, em 1616, marcava-se a entrada da língua portuguesa na Amazônia. Todavia, o auge do português em terras americanas estava ainda por vir, pois cerca de 150 indivíduos, em sua maioria soldados, chegaram ao Grão-Pará procedentes de Pernambuco e Maranhão, onde tinham aprendido a falar língua brasílica ou tupinambá; portanto, isto facilitou a comunicação na sua viagem desde a Costa do

²⁷ Segundo Freire: “A interação entre europeus e índios, a troca de informações e o processo para disciplinar a força de trabalho indígena através da catequese só podiam visibilizar-se se fosse superada a enorme diversidade linguística, com o desenvolvimento de uma língua de contato e a criação de uma nova comunidade de fala”. (Freire 2004, p.51)

²⁸ Freire comenta que nos escritos do padre Vieira eram usados termos pejorativos para se referir aos indígenas. Em um apartado o padre escreve: “línguas brutas e de brutos sem libro, sem mestre e sem guia” (VIEIRA, 2001, p. 427-9).

Salgado até a boca do rio Tocantins (FREIRE 2004, p.56). Freire comenta que os colonizadores se encontraram com uma língua que “acabou [...] exercendo a função inicial de língua de comunicação entre os portugueses e os diferentes povos tupi da região, tornando-se ainda, paulatinamente, a língua dos mestiços [língua geral], filhos de pais europeus e mães indígenas” (FREIRE 2004, p. 57).

Segundo Freire (2004, p.56) a língua geral (LG) corresponde àquelas línguas que possuem origens ou parentesco com a família tupi-guarani, e que eram faladas na América do Sul nos séculos XVI e XVII. Desta vasta família, o professor Aryon Rodrigues em seus estudos sobre Tupi (1986, p.102 apud. FREIRE 2004, p.56) reconhece duas grandes variedades da língua: a Língua Geral Paulista (LGP) e a Língua Geral Amazônica (LGA).

A LG foi também uma arma de combate para os colonizadores que, além de impor as nomeadas “aldeias de repartição”²⁹ como estratégia de controle social, também impunham a língua a ser falada nos seus fortes militares. Nesse sentido, Portugal incentivou e promoveu o uso da LG nas terras americanas até o final da década de 1720. E é na Carta Régia de 30 de novembro de 1689, que a coroa lusitana reconhece a Língua Geral Amazônica (LGA) como língua oficial do Estado do Maranhão e do Grão-Pará, determinando que os missionários deveriam ensinar a LGA aos índios e aos filhos dos portugueses concentrados nas cidades base (FREIRE, 2004, p.61).

O uso da LGA também foi parte da missão evangelizadora da igreja católica e peça fundamental na conquista e recrutamento de indígenas. De um lado, cantos, orações e materiais para as catequeses eram escritos e ensinados em LG; de outro lado, o uso de outras línguas diferentes à LG era punido friamente pelos conquistadores e missionários. Isso atentou contra muitas línguas vernáculas³⁰ e fez com que muitas outras não deixassem rastro no mapa linguístico da Amazônia. Segundo Freire (2004) “quase

²⁹ Espaços criados artificialmente pelos missionários para misturar falantes de distintas procedências e assim tornar mais fácil seu objetivo hegemônico, linguístico e religioso. Na literatura são nomeadas ou conhecidas como “aldeias de redução ou aldeias de repartição” (Cf. Zárate-Botía 1998, Goulard 2009).

³⁰ Na sua obra ‘Rio Babel’ (2004), Freire distingue as línguas locais ou minoritárias das línguas vernáculas. Para ele as línguas minoritárias são aquelas faladas por uma minoria etnolinguística que sobrevive em um ambiente hostil, onde as línguas são discriminadas e onde as outras línguas dominam a escola, a mídia, o poder político e a administração. De outro lado, o autor entende por línguas vernáculas aquelas línguas faladas por uma comunidade em oposição à língua veicular, que permite aos grupos de línguas ou dialetos diferentes se comunicarem (2004, p.70-71).

nenhuma língua escapou à grande sangria levada a todas as partes, a todos os refúgios pelas políticas de conquista na Amazônia”.

Conseqüentemente o a língua portuguesa começou a ter mais força e seu uso, ainda “misturado”, continuou-se propagando com a entrada na Amazônia de falantes vindos do interior:

O português falado no Brasil, e mais especialmente na Amazônia, no século XVII, foi considerado pelo padre Vieira, como uma “meia-língua”, produto de uma política colonial que contribuiu para o extermínio de línguas minoritárias, propiciando a expansão da LGA e a construção de uma espécie de ponte para que a língua portuguesa pudesse se tornar hegemônica na região (FREIRE, 2004, p.80)

Com efeito, nos séculos XVII e XVIII a LGA teve uma expansão de contato, tanto social como geograficamente precipitada, pois o mapa linguístico da época estava composto por línguas europeias faladas nas regiões de fronteira (espanhol, inglês, francês e holandês), por outras línguas indígenas e por línguas africanas que chegaram no final do século XVII. Já no século XIX a LGA começou a perder terreno e, nas palavras de José Ribamar Bessa Freire:

[...] começa seu declínio, com a perda progressiva de usos e usuários para a língua portuguesa. A LGA foi afastada [...] do perímetro “urbano”³¹ e, portanto, das práticas sociais de maior prestígio, abandonando grandes áreas onde era hegemônica – como o rio Solimões e o baixo Amazonas – para ficar confinada nos núcleos indígenas de Rio Negro (FREIRE, 2004, p.170).

Nesse contexto, o autor chama a atenção sobre o bilinguismo que começou a se impor na região, onde a LG teria um relativo prestígio, pois ostentaria ter uma escrita e um alfabeto, enquanto as demais línguas indígenas seriam relegadas “a práticas domésticas e à oralidade, em espaços restritos” (FREIRE, 2004, p.71). Conseqüentemente, a língua Tupi exerceu uma importante presença e influência nas terras e nas línguas nativas dos povos amazônicos

Em interessante estudo sobre o tema, o Prof. Aryon Rodrigues atribui peso decisivo à língua e à cultura Tupi na região amazônica, uma vez que este complexo cultural, segundo seus achados, “deixou suas próprias marcas em grande quantidade de outras línguas indígenas ao longo de quase todo o curso do Amazonas e dos seus

³¹ Aspas do autor

afluentes” (RODRIGUES, 1986, p.38). Outros pesquisadores trataram especialmente da influência dos Tupi junto aos Tikuna e demonstram que há uma relação direta entre a expansão e a força deste povo, e a incorporação de vestígios linguísticos e culturais dos povos Tupi na língua tikuna (Cf. MONTES-RODRÍGUEZ 2014, GOULARD, 2009). De fato, a palavra Tikuna ou Tipuna, como referia o Padre Cristóbal de Acuña (ACUÑA, 1986, p.75), em 1639, é um exônimo que, como afirma Goulard (GOULARD, 2009), provém da língua tupi: *taco* - homem e *una* - negro: “homens de negro”, aludindo talvez ao costume ritual de desenhar e proteger os corpos com pigmentos naturais, principalmente com jenipapo (*Genipa Americana sp.*).

No século XVI e XVII, cronistas e missionários como Gaspar de Carvajal, cronista na expedição de Orellana (1541-2), o padre Cristóbal de Acuña (1639), cronista da expedição de Pedro Teixeira, além de outros escritores como Laureano de la Cruz (1647), Maurício de Heriarte (1662) e Samuel Fritz (1961) reportaram gente e grupos nomeados de Omágua, os quais ocupavam praias e ribeiras do rio Amazonas, na região do Alto Solimões. Desta maneira, ainda que a Família Linguística Tupi (FLT) não seja foco central da pesquisa, os dados sobre os Omáguas (Cambeba ou Águas³²) e sua língua falada na beira do rio Solimões, nos permitem realizar uma leitura dos fatos e da história de contato com o povo Tikuna, pois é evidente que o povo Tupi teve uma grande influência nos séculos XVI e XVII na Amazônia (FREIRE, 2004).

A ribeira do rio Amazonas era habitada principalmente por grupos indígenas da imensa família linguística Tupi, a qual foi separada e dominada com as “aldeias de repartição” administradas pelos europeus (ZÁRATE-BOTÍA, 1998) com a finalidade de controlar e impor redes de comércio e escravidão, acompanhada da paulatina redução das línguas indígenas e suas vozes.

1.2.0. Os Mágüta da trílice fronteira Brasil/ Colômbia/ Peru

A la llegada de los conquistadores [los Mágüta] habitaban la tierra firme en cabeceras de los afluentes del Amazonas; se reconocía la calidad del curare que fabricaban y eran los enemigos de los poderosos omaguas de las orillas y las islas del Amazonas (Montes, 2004, p.15).

³² Antônio Porro (1996, p.94), nos seus escritos sobre a Amazônia, lembra que foi o padre Acuña que, na sua crônica pelo Amazonas, chamou pela primeira vez este povo: os Águas.

Conhecidos na literatura etnográfica como os “homens de negro”, talvez pelo costume de usar sumo de jenipapo (*Genipa americana s.p.*) nos seus rituais, o povo Mágüta deve seu nome a denominações externas. Em várias fontes documentais são nomeados como: *Tükuna*, *Tekuna*, *Tukuna* (Nimuendaju, 1952), *Tokuna* ou *Tipuna* (Padre Acuña, 1639). Segundo Montes-Rodríguez (2014, p.39) seguir um rastro etimológico para estas denominações pode ser um tanto incerto, visto que os indígenas mesmos preferem usar a palavra **düe** que significa “gente” (MONTES-RODRÍGUEZ, 2014, p.39) ou **duügi**, que poderia se traduzir como “os de sangue” (GOULARD 1994, 2009).

Segundo o historiador colombiano Carlos Zárate (1998), os Mágüta são relativamente uma das comunidades indígenas do Amazonas com melhores condições de estabilidade sócio demográfica e identidade cultural ao longo dos anos. Zárate-Botía afirma que os Mágüta:

[...] constituyen tal vez el único grupo del área comprendida entre los ríos Napo y Negro, que se ha mantenido en su territorio original después de casi dos mil años de presencia continua. [...] Principalmente a lo largo del siglo XVIII, la nación ticuna fue tal vez la que soportó con mayor éxito tanto las ofensivas misioneras del lado español, como las de carácter militar y esclavista del lado portugués. (ZÁRATE-BOTÍA, 1998, p.75).

Com efeito, a longa permanência dos Mágüta na região Noroeste da Amazônia, entre o percurso do rio Amazonas ou Amazonas/Solimões³³ e o rio Putumayo/Içá tem sido confirmada pelos estudos arqueológicos de Harris (1967) e de Bolian (1975), em uma zona que atualmente é habitada por gente Mágüta. Esses autores, a partir de ampla pesquisa paleontológica e arqueológica, encontraram evidências de cerâmicas na região do Trapézio Amazônico, hoje território colombiano, associadas a manufaturas do que eles nomearam ser dos “Proto-Tikuna” (ZÁRATE-BOTÍA 1998, p.75; GOULARD 2009, p.48)³⁴. Embora os Mágüta tenham permanecido por cerca de dois mil anos assentados no interflúvio amazônico, (ZÁRATE-BOTÍA, 1998; LÓPEZ-GARCÉS, 2014),

³³ Seguindo as convenções de López-Garcés (2014), o rio Amazonas/Solimões, que nasce nos Andes peruanos e desemboca no Oceano Atlântico leva no seu percurso diferentes nomes: para Equador, Perú e Colômbia o nome é *Amazonas*, mas no limite de fronteira com Brasil adquire o nome de *Solimões* e só no encontro das águas com o rio Negro leva o nome de Amazonas neste país. O mesmo acontece com o rio Putumayo, que do lado brasileiro chama-se de rio Içá.

³⁴ Estudos de Bolian (1985, apud. Goulard 2009, p.48) propõem que a ocupação da região do Noroeste amazônico pode ser compreendida a partir de três etapas: a primeira que data do ano 160 (+ o - 105) a.C, a segunda que vai do ano 615 (+ o -125) d.C. e a última depois de 925 (+ o - 90) d.C. Nesta última etapa, o autor sugere, encontram-se os vestígios de cerâmica “proto-tikuna”, que moravam nos afluentes do rio Amazonas/Solimões.

especialistas na matéria sugerem que suas origens se remetem à “terra firme”, em oposição às terras inundáveis ou de várzea nas ribeiras do rio Amazonas/Solimões (GOULARD, 1994, p. 326).

Um dos primeiros pesquisadores em proporcionar importantes aportes históricos, linguísticos, geográficos e etnológicos sobre os ”Tukuna” foi o alemão Curt Unkel, melhor conhecido como Curt Nimuendaju (1883-1945). Em sua obra póstuma, “The Tukuna” (NIMUENDAJU, 1952) faz um inventário etnográfico, fornecendo as primeiras informações etnológicas sobre este povo indígena do Alto Solimões, rodeado de grupos Arauak, Mariate, Yumana e Pasé. Os Mágüta ou Tikuna ocuparam antigos territórios e aldeias Cambeba³⁵ (Omágua), que foram reduzidas pelas diferentes missões europeias (espanholas e portuguesas), fazendo com que oeste povo indígena se deslocasse da “terra firme” às várzeas e ilhas do rio Solimões/Amazonas (NIMUENDAJU, 1952, p.3). Contudo, os Mágüta não conseguiram fugir do terrível holocausto imposto na Amazônia pela “sede” de recursos naturais (ouro e borracha) no final do século XIX e início do século XX.

O antropólogo francês Jean Pierre Goulard, em seus escritos sobre os Tikuna, alerta sobre a ausência de dados historiográficos no primeiro século de conquista (Século XVI), fato que o levou a cunhar a expressão “século sem história” para o período de 1500 a 1600 (GOULARD 2009, p.52). No entanto, Goulard detalha que Heriarte³⁶ (1964, p.76), em 1662, já mencionava o povo Tikuna como “naturais da terra firme que são infinitos”, e que pugnavam uma grande rivalidade com os Omáguas, também chamados de Cambeba. Com o mesmo propósito de traçar sinais sobre o povo Mágüta ou povo Tikuna, Freire (2004, pp.78-9) afirma que os Kokama ou Omáguas³⁷ foram os primeiros índios do rio Solimões a entrarem em contato com a expedição de Orellana, no século XVI.

³⁵ Ali Porro (1996, p.29) menciona que o Cacicazgo de Aparia referenciado por alguns cronistas do século XVI, na região que compreende o rio Napo no Equador e imediações de São Paulo de Olivença no Brasil, corresponderia a um dos povoados Cambeba. O autor também aponta que tal exônimo seria dado pelos portugueses ao perceber seu costume de deformação cranial: Camba-peba “cabeça chata” (PORRO, 1992, p.182 e 1996, p.48).

³⁶ Outros cronistas, missionários e viajantes também têm escrito páginas sobre o Alto Solimões: o padre Acuña (1639), o padre José de Moraes (1748), o padre Monteiro Noronha (1768), Ribeiro de Sampaio (1974-5), Aires de Casal (1817), Lister Maw (1828), Walter Bates (1846/1850) (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p.47)

³⁷ Os Omáguas falavam uma língua pertencente ao tronco Tupi, não obstante, só nos séculos XVII e XVIII, quando foram recrutados pelos espanhóis jesuítas, ela foi documentada (FREIRE, 2004, p.79). Recentemente o Tronco Linguístico Tupi- foi estudado pela pesquisadora Ana Suelly Câmara Arruda

López-Garcés (2014, p.53), em sua análise sobre a história das relações interétnicas dos Mágüta, menciona que, segundo relatos de Acuña (em 1639), a província dos Águas “era a maior e mais povoada de todo o percurso [do Solimões]”. Com base nos estudos de Porro (1996, p.79-80), López-Garcés (2014, p.53) concorda em aceitar a teoria de que a Província de Aparia (Omágua) seria o local, que no século XVI, mencionava Carvajal na expedição de Teixeira, e que mais tarde, no século XVII, seriam aqueles Omágua que conheceu e descreveu o padre Fritz. Por sua parte, Porro faz menção de uma região que compreende um território Mágüta que vai desde imediações da Ilha Tigre, na desembocadura do rio Atacuari (fronteira colombo-peruana), até cerca de 70 km no sentido da correnteza, no rio Jutai (atual território brasileiro) (PORRO, 1996, pp.94-95).

López-Garcés entende que, para o século XVII, existiam relações de conflito entre os Mágüta e os Omágua, além de disputas com outros grupos em terra firme, que lhe permitem declarar que justamente “devido às pressões exercidas por grupos indígenas localizados no interior da floresta, os Tikuna se viram obrigados a ocupar territórios próximos à margem do rio, exercendo pressão sobre os Omágua” (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.54). Talvez, comenta a autora, por esse motivo, “os Omágua viram-se obrigados a se deslocar para as ilhas do rio ocupando novos sítios onde lhes era possível se defender dos ataques com maior facilidade” (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.54).

Passado o século XVII, a presença militar e missionária na região Noroeste da Amazônia foi mais notória. Os missionários permaneceram por mais de 130 anos na região, e suas temerosas “aldeias de redução” representavam o domínio e a presença das coroas europeias. Da mão deles foram conhecidas relevantes informações etnográficas das expedições (Cf. Obras de Fray Gaspar de Carvajal, Manuel Uriarte, Cristóbal de Acuña). Tempo depois da expulsão dos Jesuítas da Amazônia³⁸ (1768-1769) foram fundados dois assentamentos indígenas nos extremos sobre o rio Amazonas/Solimões; daí que *Nuestra Señora de Loreto de Tikunas*, (no atual território peruano) fora o referente de limite para a Espanha e, anos mais tarde, o Forte de *Tabatinga* (hoje território brasileiro) fora o referente de limite para a coroa portuguesa (ZÁRATE-BOTÍA, 2012,

Cabral (1995) e emparentado com a língua dos indígenas Kokama ou Cocama, que habitam no Solimões e no Maranhão (FREIRE, 2004, p.79).

³⁸ Zárate-Botía (1998, p.80) comenta que a expansão dos missionários espanhóis, liderados pelos jesuítas, teve início em território tikuna no ano 1637 e terminou em 1767, e teve um período de apogeu que coincide com a missão do Padre Samuel Fritz, que intensificou os objetivos da missão evangelizadora.

p.33)³⁹. Com as discrepâncias das coroas europeias pelos territórios ganhos nos séculos anteriores (Tratados de Madri, em 1750, e Santo Idelfonso, em 1777), o povoado espanhol *Nuestra Señora de Loreto de Tikunas* foi abandonado e o forte português virou um forte militar de segunda importância. As antigas missões de Maynas, Omágua e Maranhão foram rapidamente assaltadas pelas incursões escravistas do império português, muitos Mágüta tentaram voltar e procurar refúgio nas zonas do interflúvio, mas muitos outros não conseguiram fugir do regime português imposto na Amazônia.

No século XIX, o ciclo da borracha ou *regime do barracão* instalou-se na Amazônia, desde 1870 até o início do século XX, aproximadamente 1911 (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, pp.87-88). A vertiginosa valorização dessa matéria prima no mercado internacional, aos olhos dos “patrões”, era “rentável” e, por conseguinte, os territórios indígenas foram novamente invadidos, desta vez com fluxos significativos de população⁴⁰. Enquanto acalmava a crise e a “febre da borracha”, os olhos da economia mundial procuravam o sudeste asiático, nesse momento foi preciso pôr atenção nas linhas limítrofes da Amazônia.

Mediante diferentes tratados, que iniciaram como acordos de navegação entre Peru e Brasil, as nações andinas e a brasileira traçaram linhas imaginárias que terminaram formando a linha Apaporis-Tabatinga ou Apaporis-Leticia (Tratado Salomón-Lozano 1922), o que hoje configura a tríplice fronteira do noroeste amazônico, entre a Colômbia, o Brasil e o Peru (ZARATE-BOTÍA, 2012).

No final do século XIX e início do século XX, diversos movimentos religiosos tiveram presença nas terras do alto Solimões. Segundo Goulard, tal presença pode ser interpretada a partir da “predação mercantil” (GEFFRAY 1995, pp.24-25, apud. GOULARD, 2009, p.352), relacionada com acontecimentos econômicos e políticos, que tiveram impacto nas populações indígenas. Segundo Goulard, foram dez os movimentos⁴¹

³⁹Segundo Nimuendaju (1952, p.2) o território tikuna do final do século XVII e começo do século XVIII abarcava, de um lado, os rios tributários do rio Amazonas, Atacuari, Loretoyacu, Mariaçú, Tacana, Belém, Cajary, São Jerônimo e Rita; e do outro, os rios que desembocam no rio Içá/ Putumayo: Yaguas, Cotuhé, Pureté e Jacurapá. Em termos de coordenadas: « desde 71° 15' (Ilha Peruate) até 68° 40' de longitude.

⁴⁰ Pacheco de Oliveira (1988) indica que, na região amazônica, foram efetuados dois importantes censos: um entre 1872 e 1890, e outro entre 1890 e 1900. No primeiro, registrou-se um aumento de 40% da população na categoria *caboclo* e o segundo registrava um crescimento global de 68%, o que poderia se explicar pela migração doméstica da “febre da borracha” e a posterior exploração e ocupação das terras indígenas.

⁴¹ A informação que vem a seguir provém dos dados de Goulard e é detalhada no anexo três de seu livro: *Entre mortales e inmortales: el ser según los Ticuna de la Amazonia* (2009).

que, espalhados desde finais do século XIX até nossos dias, têm tido influências importantes na sociedade Mágüta. Geralmente cada movimento vinha acompanhado de uma profecia e de um profeta.

O primeiro movimento aparece ao final do século XIX e início do século XX. Curt Nimuendaju (1952, p.138) descreve que a profecia de uma jovem indígena provoca o agrupamento de aborígenes do Peru e do Brasil, mas encontraram-se com repressões de brasileiros armados. O segundo movimento acontece dez anos mais tarde, com as visões de Aureliano, que construiu uma casa onde recebia revelações. Este movimento acabou controlado pelos “civilizados”, com falsas acusações. O terceiro movimento, em 1932, anuncia a aparição de “Deus” em um local específico, mas muitos deles morreram por causa de uma epidemia sem controle.

O quarto movimento se dá entre 1938 e 1939. Nesta ocasião, uma onça informa a uma jovem sobre uma enchente. Vários indígenas mudam de localidade, constroem uma maloca⁴² à antiga e roças coletivas. Depois de vários meses em que nada acontecia, os indígenas voltaram para seus locais originais. O quinto movimento se dá entre 1940 e 1941; um homem branco aborda um indígena chamado Norane, e depois de vários encontros, o homem desaparece três dias no mato. Ao voltar, anuncia que Tekukira, filho de Ipi, solicitava fazer uma grande plantação e uma maloca para celebrar festas, já que um dilúvio estava por se aproximar. O plano de refúgio não consegue chegar à sua finalidade, já que o patrão seringalista da zona ridiculizava a profecia e ameaçava exilar Norane.

O sexto movimento fala de uma onda de pânico entre os Mágüta, por causa de rumores sobre um dilúvio que mataria plantas e animais, de não se refugiar em Tabatinga. Manelão, um dos funcionários do PSI (Posto de Saúde Indígena), ajudou no processo de deslocamento, pelo qual muitos Mágüta o viam como “algo santificado” já que demorava horas e horas em falar com as entidades sobrenaturais. Este movimento teve grande resposta de parte dos tikuna do Brasil, pelo qual se fala de uma assistência por parte do

⁴² A maloca, segundo Loida Ángel y Gladys Ángel: “ é um espaço sagrado para a comunicação com os espíritos e antepassados, e para o ensino da tradição oral” (ÁNGEL & ÁNGEL, 2011, p. 22). Em San Martín de Amacayacu a maloca foi feita de materiais naturais, usando recursos de transferências econômicas enviadas pela Nação colombiana; é utilizada como espaço de socialização de projetos estatais (saúde, educação, transferências de renda, entre outros), além de usos tradicionais como danças e ritos de passagem: da “pelazón” ou da “moça nova”.

Posto indígena de Tabatinga e a União, com doações de utensílios e comida para os “refugiados”.

O sétimo movimento tem como protagonista Ciriaco, um homem que difunde a notícia de que um barco carregado de mercadorias iria chegar em Tabatinga, perto de uma cidade encantada. Muitos Mágüta reconheciam em Ciriaco a imagem de um “Messias verdadeiro”: Deus, a encarnação de Cristo ou a imagem de Joí. Tudo acabou com denúncias de brancos sobre práticas poligâmicas de Ciriaco e fraude, já que tais predições não aconteciam.

O oitavo movimento iniciou com o profeta José Francisco de la Cruz, que ganhava fama pelos milagres feitos e pela profecia do fim do mundo, que antecipava a volta de Cristo. Depois de uma visão, de la Cruz constrói a “sede espiritual” da ordem “Vila Alterosa de Jesus” (ORO, 1985, p. 258, apud. GOULARD, 2009, p. 424), a qual foi erguida com algumas casas organizadas de forma hierárquica, regras de comportamento (não fumar, nem beber) e trabalho coletivo (roças compartilhadas), além da presença obrigatória no culto. Segundo Goulard, o irmão José de la Cruz (criador do “Movimento Crucista”) veio para reformar a igreja católica e para tirar a população da ignorância dos conhecimentos bíblicos. Este grupo, formado por indígenas e mestiços, separou-se depois da morte do profeta de la Cruz, mas antes de morrer, o profeta tinha delegado seu conhecimento a Valter Neves, “um indígena cambeba para uns, tikuna para outros, e mestiço para os demais” (GOULARD, 2009, p. 425).

O nono movimento provém do evangelismo, o qual tem um grande impulso com a chegada, em 1953, dos missionários Anderson, do Summer Institute of Linguistics (SIL) ou do Instituto Lingüístico de Verano (ILV em espanhol), em Cushillococha (Peru). Em 1957, este casal de missionários, junto com outros indígenas Mágüta, tomam posse oficial dos territórios, mediante a homologação de terras, em visita oficial ao povoado, por parte do Diretor Nacional de Educación Selvática (Ministério de Educação), o que causou o deslocamento de indígenas de outras localidades. Desde estas datas, têm se feito encontros religiosos com igrejas batistas do Brasil, proclamando a mensagem da segunda chegada de Cristo. A conversão coletiva foi acompanhada da construção de lares ao redor da casa do culto e das escolinhas, que começaram a ser administradas pelos moradores formados pelos mesmos missionários.

O último movimento registrado por Goulard, e que data de 1968, fala de um processo paulatino que começou a igreja católica com a comunidade de Arara desde sua fundação. O movimento encabeçado pelo padre Font agrupava moradores dispersos que foram se integrando às atividades coletivas (roça coletiva), ao trabalho comunitário e à construção da primeira igreja. Ainda que o padre Font já não viva, este povoado indígena é um dos últimos a se reivindicar como povoado exclusivamente católico (GOULARD, 2009). De acordo com os dados de Claudia López-Garcés (2014), a Colômbia teve e mantém uma evidente influência da igreja católica no seu território, pois graças à presença e apoio das autoridades colombianas, o Monseñor Marceliano Canyes (Prefeito Apostólico de Leticia), no seu momento, se opôs à entrada do Movimento religioso da Santa Cruz, liderado pelo profeta de Minas Gerais, o Irmão José Francisco da Cruz (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.504), a territórios indígenas colombianos.

Paralelamente, em finais do século XIX e início do século XX, a formação dos Estados-nacionais do Brasil⁴³ e do Peru e, posteriormente, da Colômbia, em 1932, deixava a população indígena Mágüta fraturada e segmentada “artificialmente” com limites internacionais, além de experimentar novos processos socioculturais “caracterizados pela imposição de ideologias de identidade nacionalistas, como uma estratégia de consolidação do reconhecimento da nova ordem da sociedade representada pelo Estado-nação” (LÓPEZ-GARCÉS 2014, p.95). Nesse sentido, Cardoso de Oliveira, no seu relato de pesquisa do livro “*O índio e o mundo dos brancos*”, mostra que parte de tal ideia de nação era atravessada por uma crua realidade:

Examinemos os índios [Tikuna] de igarapé. Acham-se eles congregados, em sua maioria, nos igarapés Belém, Tacana e São Jerônimo, que deságuam na margem esquerda do Solimões, entre Benjamim Constant e São Paulo de Olivença [no atual território brasileiro]. Nesses rios todos os Ticuna estão engajados no trabalho de extração do látex para três grandes proprietários da região. Dois deles (o do Belém e o do São Jerônimo) residem na sede de suas respectivas empresas, na boca dos igarapés; o terceiro, residente na cidade de Manaus, conta com um empregado para administrar seus interesses no Tacana. Os três igarapés têm suas cabeceiras em território colombiano, o que dá para os Ticuna neles residentes uma oportunidade de escaparem do controle das empresas, quando isso se faz necessário, seja para vender melhor os seus produtos, seja para fugirem aos maltratos recebidos dos empregados do Seringal. Toda produção indígena, por sua vez, é canalizada quase compulsoriamente para o *barracão*, e as relações de trabalho engendradas por esse sistema assumem as mais variadas formas, todas, entretanto, marcadas por um conflito potencial. A falta de autonomia dos Ticuna dos seringais dá-lhes um *status* de “nação ocupada” – se nos é lícito usar o paradigma. (CARDOSO DE OLIVEIRA 1996, p.75)

⁴³ Sobre a formação do Estado-Nação no Brasil ver JANCSÓ (2003).

Para os Mágüta, além de ter se mantido com vida frente aos vexames da exploração da borracha, chegava outra “situação histórica”⁴⁴, o momento de se defrontar com intensos processos de “colombianização, peruanização e brasileirização”, processos que, como aponta Claudia López-Garcés, :

Significaram a execução das práticas sociais e políticas promovidas por diferentes instituições estatais, cujos objetivos visavam à difusão de valores socioculturais considerados “adequados” ao padrão “civilizado” da nova sociedade que se pretendia construir. Estes esforços, usados para “incorporar” ou “integrar” os povos indígenas dentro do estilo de vida “civilizado” da população nacional, significaram o começo de um embate jurídico e ideológico com o propósito de homogeneizar a população em relação aos direitos e deveres dos cidadãos (López-Garcés 2014, p.94)

Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que o povo Mágüta experimentou um lento processo de abandono de suas terras originais e suas práticas tradicionais. Com certeza tiveram implicações nas trocas de grupos humanos e na maneira de se adaptar às novas terras, aos novos vizinhos e às formas “de vida moderna”, que os levaram a conhecer e manejar os segredos do grande rio Amazonas. Mas este processo não foi de todo homogêneo, já que os Tikuna têm mantido as suas tradições em meio das muitas transformações.

1.2.1. Sobre antropologia e os Tikuna

No âmbito dos estudos antropológicos, os Mágüta têm sido alvo de interesses etnográficos desde as primeiras missões científicas europeias na Amazônia. Os estudos dos franceses Paul Rivet e Constant Tastevin, no final do século XIX e início do século XX, confirmam a presença importante deste povo indígena no noroeste amazônico. Os estudos etnológicos do alemão Nimuendaju, em terras brasileiras, mostram ao mundo científico uma primeira caracterização dos *Tukuna* e descobre elementos instigantes para a profícua produção antropológica desenvolvida décadas depois por pesquisadores latino-americanos e europeus.

No Brasil são representativos os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (Cf. Obras de 1962, 1983, 1995, 1996), que permitiram vislumbrar um pensamento antropológico brasileiro, influenciado pelas obras do africanista George Balandier (1955) e as ideias vanguardistas de Darcy Ribeiro, na década de 1950 e 1960, as quais se

⁴⁴ O termo “situações históricas” é cunhado originalmente por João Pacheco de Oliveira (1988, p.57) e refere-se “não a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição do poder entre diversos atores sociais”, o qual serve de referente analítico à autora Claudia López-Garcés (2014, p.486) para compreender a diversidade e especificidade das condições que rodearam as passagens ou “situações históricas” dos Tikuna no processo de formação de aldeias.

perguntavam pela identidade dos povos indígenas a despeito das mudanças/trocas vindas a partir do contato com o “branco”, com o “outro”, e o avanço da sociedade nacional sobre seus territórios. Essas perguntas básicas levaram à criação de conceitos como “fricção interétnica”⁴⁵ e sistemas interétnicos, contato entre populações indígenas e populações não indígenas, estudos que tiveram ressonância na ciências sociais, não só no Brasil senão também na América Latina.

Outros resultados de trabalho de pesquisadores brasileiros, no final da década dos oitenta e início dos noventa, foram importantes para relatar o momento e o processo de demarcação e reivindicação territorial indígena no Brasil, liderado pelos Tikuna e pelo então nascente Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT). Este movimento indígena teve repercussões em nível nacional, pois permitiu que os Tikuna, e as terras indígenas do Brasil, estivessem na pauta da agenda nacional e nos primeiros diálogos com os distintos representantes da União, fato histórico nunca antes visto nas relações da União com os povos indígenas. Aqui foi importante a luta empreendida pela reconhecida liderança Tikuna Pedro Inácio Pinheiro.

Nesse contexto, é possível distinguir a ação acadêmica de três antropólogos e pesquisadores brasileiros que, desde diferentes óticas e inspirados inicialmente nos Tikuna, mostram um longo trabalho etnográfico e de acompanhamento acadêmico, que tem aportado significativamente na antropologia feita no Brasil. De um lado, está o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (1988, 2012), que explorou a noção de território e reconstruiu apartados desse fatídico episódio seringalista na Amazônia enfrentado pelos Tikuna. De outro lado, está a pesquisadora Priscila Faulhaber (2003, 2002, 2001), que explorou temáticas relacionadas com a antropologia histórica e a cosmogonia indígena dos Tikuna. E finalmente, a pesquisadora Jussara Gruber, que, com seus trabalhos colaborativos com as comunidades indígenas, liderou propostas artísticas que têm sido reconhecidas nacionalmente, como o *Livro das Árvores* (1997) com o qual recebeu o prêmio Nacional de literatura da Fundação do Livro Infantil e Juvenil.

⁴⁵ Conceito emerge dos estudos antropológicos de Roberto Cardoso de Oliveira entre os Tikuna (1962), o qual colocava em discussão o contato entre os grupos indígenas e fragmentos da sociedade brasileira. Cardoso de Oliveira chama ‘fricção interétnica’ ao “contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituosos*, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser modelada pela situação de *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962, p.86) (grifo do original).

Outros estudos feitos no Brasil, no campo antropológico, têm explorado diversas temáticas. Nos primeiros estudos sobre religião e indígenas Tikuna, efetuados pelo pesquisador Ari Oro (ORO, 1977), parte dessa realidade já mostrada com a entrada de missões religiosas (evangélicas e protestantes) e os relatos encontrados em alguns locais com o regime de “barracão”. Há também, estudos mais recentes, como as teses de doutorado de Maria Isabel Cardozo Bueno (UFRJ) e Edson Matarezio (USP), que abordam descrições etnográficas sobre seres encantados (BUENO, 2014) e sobre o ritual da ‘moça nova’ na comunidade de São Paulo de Olivença (MATAREZIO, 2015). Temos ainda, os estudos de saúde e antropologia em comunidades Tikuna, com temas como o suicídio indígena, pesquisados por Regina Erthal (ERTHAL 1998, 1999, 2001) e o reconhecido estudo antropológico de Claudia López-Garcés, o qual foi acompanhado de perto por Roberto Cardoso de Oliveira, que aborda o processo de “fronteirização” no território Tikuna e seus impactos nas questões identitárias e deste povo, na região compartilhada entre a Colômbia, o Brasil e o Peru (LÓPEZ-GARCÉS, 2014).

Do lado colombiano, a Universidade Nacional da Colômbia Sede Amazonas tem sido um centro de formação de pesquisadores sobre questões indígenas e amazônicas. Dentre suas linhas de pesquisa destacam-se os estudos etnográficos e de antropologia do desenvolvimento sobre os Tikuna, efetuados na ribeira do rio Amazonas e nos assentamentos indígenas próximos à cidade. Assim, é possível identificar estudos sobre a globalização e o pensamento indígena Tikuna dos pescadores da ribeira (Cf. CASSÚ-CAMPS, 2015), relatos sobre o ritual da “pelazón” ou “moça nova” (RAMOS-VALENZUELA, 2010) e narrações orais sobre a compreensão do mundo mítico Tikuna (Cf. CAMACHO, 1995, 1996, 2000; FAJARDO, 1989). Aqui também são importantes os estudos do linguista tikuna Abel Santos Angarita (2013), que, com uma visão própria como indígena, como linguista e como cientista social, nos convida a conhecer mais dos relatos da antiguidade, dos mitos, da terra prometida tikuna, quer dizer, Éware e a noção própria do território *naane*.

Por último, os relatos etnográficos e as análises etnológicas do antropólogo francês Jean Pierre Goulard (GOULARD, 1994, 1998, 2009, 2012; MONTES-RODRIGUEZ & GOULARD, 2013), que com uma grande produção e uma linha de pesquisa em etnologia, se interessa pelos movimentos messiânicos, pelo conhecimento de temáticas etno-históricas, pela construção do corpo entre os Tikuna, pela relação com

a terra, os seres encantados (mortais e imortais) e pelos seus mitos e seus ritos. Seus escritos enxergam valiosas dimensões sociais e culturais deste povo amazônico.

Desta maneira, esta pesquisa tenta se localizar em um campo antropológico com produção ampla, mas que detalha aspectos dos discursos, da oralidade e da estética performática, caminho que pode revelar informações e conhecimentos ainda pouco explorados. A ideia de combinar a antropologia e a linguística pode ser uma maneira de aportar novas perspectivas analíticas nesse amplo e complexo mundo dos estudos sobre os Tikuna/ Mágüta.

1.2.2. Sobre a língua tikuna

A língua tikuna manteve-se, por várias décadas, classificada como uma das línguas isoladas do Amazonas (LANDABURU, 2000). Pensava-se que pertencia à família Arauak (Paul Rivet), mas suas características de língua tonal com um sistema de vogais semelhante às das línguas Tukano e empréstimos do Tupi e Quéchua (MONTES-RODRÍGUEZ, 2014), mostravam contatos intertribais em uma área de dispersão entre as margens do rio Amazonas/Solimões e do rio Içá. Não obstante, durante os últimos anos tem mostrado evidências de filiação genética com outras línguas da região. Estudos recentes (CARVALHO, 2009, GOULARD & MONTES-RODRÍGUEZ 2013; SEIFART & ECHEVERRI, 2014) mostram a existência de uma relação genética com a língua jurí, também classificada como isolada, sustentada a partir de cognatos linguísticos inicialmente referenciados por Martius e analisados por Fernando Orphão de Carvalho (MARTIUS, 1867, pp. 268-272 apud. CARVALHO, 2009, p.257).

Os primeiros sinais da língua dos Mágüta, na literatura científica, aparecem com as descrições de dois franceses: o primeiro, nos estudos do missionário-etnólogo Constant Tastevin (1880-1962), que fala sobre os índios mura e percebe relações intertribais na região com os Tikuna; o segundo, nos estudos paralelos de Paul Rivet, que teve uma grande preocupação científica com línguas indígenas da América do Sul. Todavia, as primeiras descrições linguísticas formais da língua foram feitas no início do século XX pelo Summer Institute of Linguistics (SIL) ou Instituto Linguístico de Verão (ILV), que esteve junto com seus missionários percorrendo vilarejos amazônicos na região peruana, até ficar finalmente em Cushillococha, onde este grupo ainda possui influência e

presença. Desde ali, foram escritos os primeiros aspectos fonológicos e gramaticais da língua (Cf. ANDERSON 1958 e 1966; LOWE 1960a, 1960b e 1960c.).

No final da década de 1990, a iniciativa de duas pesquisadoras latino-americanas, uma do Brasil e outra da Colômbia, levou à reformulação e à ampliação dos estudos sobre a língua em seus aspectos tonais, morfológicos e sintáticos. Tais avanços têm sido importantes para esclarecer muitas questões relacionadas à presença e aos traços de uma língua indígena falada por muitas pessoas, mas linguisticamente pouco conhecida, exceto no Amazonas e alhures (Cf. SOARES, 1991, 1997, MONTES-RODRÍGUEZ 1995 e 2000). Já no início do século XXI, os estudos de morfologia e sintaxe, de diferentes vieses (gerativista e funcionalista), foram nutrindo o acervo e conhecimento sobre a língua tikuna. De um lado, temos os estudos da linguista brasileira Marília Facó Soares e sua Tese de doutorado, da qual resultou a publicação do livro “O supra-segmental em tikuna e a teoria fonológica. Vol.1” (SOARES, 2000)⁴⁶. A partir de uma perspectiva gerativista, a autora analisa a fonologia e os primeiros traços da morfossintaxe tikuna.

Por outro lado, e a partir de um enfoque funcionalista, estão os estudos da língua tikuna falada em San Martín de Amacayacu (ribeira colombiana), uma variedade pouco conhecida da língua, desvelada nos estudos de Montes-Rodríguez (2004) que analisa a morfologia e a sintaxe, resgatando ainda alguns elementos de linguística textual presentes na língua tikuna. Segundo esta autora (MONTES-RODRÍGUEZ, 2004, p.165), a morfologia dessa língua apresenta uma dominante tendência à sufixação, mais que à prefixação de morfemas, ao mesmo tempo em que mostra tendências polissintéticas com poucos fenômenos de fusão morfológica. As classes de palavras como nomes e verbos são flexíveis, diferentemente de alguns marcadores de modalidade e partículas discursivas de gênero que não aceitam flexão.

Segundo a pesquisadora colombiana (MONTES-RODRIGUEZ, 2004), as classes de palavras como verbos e nomes são flexivas à diferença de outras classes como os marcadores de modalidade e partículas de gênero que não possuem esta propriedade. A ordem de constituintes da enunciação básica – oração transitiva- põe o verbo (V) no final, o objeto (O) precede ao (V) e o sujeito (S) pode ser opcional sempre e quando o índice de sujeito se prefixe ao verbo. A fórmula não marcada é: (S) O s-V. A língua tikuna também apresenta um sistema de tipo acusativo onde o sujeito de uma oração intransitiva

⁴⁶ Para outras obras da linguista brasileira ver: Soares 1991, 2000, 2005.

é marcado igual que o sujeito de uma oração intransitiva ou agente (A); dois esquemas predicativos que bem podem ser sintéticos ou analíticos, o primeiro formado pelo índice de sujeito prefixado a um radical e, o segundo, composto por um pronome em função de sujeito e um radical verbal. Observa-se uma alta presença de incorporação nominal.

Os estudos sobre variedades dialetais da língua tikuna são poucos e recentes. Dentre estes, destacam-se os estudos do linguista tikuna Abel Santos Angarita (2005), que descreve as variedades dialetais do Trapézio Amazônico colombiano (TAC)⁴⁷, apresentando duas zonas que, por sua vez, se subdividem em outras subzonas menores. Na zona norte do TAC encontram-se os povoados de Buenos Aires, Pupuña e Tarapacá, de terras altas, zonas pouco povoadas, onde se identificam falas em desuso. Na zona sul do Trapézio, ocupando as margens da ribeira, estão, pelo ocidente, os assentamentos de Atacuari até Puerto Nariño, com um pequeno reduto dialetal em San Martín de Amacayacu (MONTES-RODRÍGUEZ, 2004-2005), associado à zona norte; e pelo oriente, outros grandes povoados indígenas como Macedonia, Nazareth, Arara e Leticia, os quais fariam parte dos dialetos usados do lado brasileiro (SANTOS-ANGARITA 2005, pp.85-87).

Por último, temos ainda outros estudos de Montes-Rodríguez (2004 e 2004-2005), que revelam diferenças significativas na fala por setores de dispersão que contém falas com registros “arcaizantes”, com relação àquelas que se encontram em contato mais estreito com a sociedade majoritária, na ribeira do rio Amazonas/Solimões. Neste sentido, María Emilia Montes-Rodríguez distingue a variante *dauchitá-küã arü déa*, que poderia se traduzir como “fala da terra firme” ou “fala da gente do centro”, quer dizer, gente que mora nas cabeceiras do rio Putumayo/Içá e Amazonas/Solimões. O mesmo estudo identifica, também, a “fala da ribeira” ou *ta:tü-küã arü déa*, que é falado às margens do rio Amazonas/Solimões, hoje territórios Tikuna da Colômbia e do Brasil.

⁴⁷ O Trapézio amazônico colombiano corresponde a uma porção do território amazônico da Colômbia em forma de trapézio; está localizado no extremo sul oriental da Colômbia, na trílice fronteira com o Brasil e o Peru (localizado entre 2.5° e 4 ° de latitude sul e entre os 69° e os 71° de longitude oeste). Limita ao norte com o rio Putumayo/Içá e ao sul com o rio Amazonas /Solimões; no ocidente faz fronteira com o Peru e no oriente com território do Brasil. A área mais povoada do Trapézio são as ribeiras do rio Amazonas/Solimões, as quais podem atingir uma extensão aproximada de 100 quilômetros. (VIECO & PABÓN 2000, p.111).

Quanto à vitalidade da língua tikuna, dados oficiais da UNESCO (2014)⁴⁸ mostram que a diversidade linguística do planeta soma mais de seis mil línguas atualmente. No entanto, o mesmo estudo aponta que, para o século XXI, tal “grande” diversidade apresenta uma forte tendência a desaparecer, especialmente quando se trata daquelas línguas que hoje são nomeadas minoritárias: as línguas indígenas e crioulas. Isto significaria não só desaparecimento de uma língua, senão a perda de toda uma visão de mundo, de conhecimentos específicos e de um elo da história da humanidade. Na classificação de riscos de desaparecimento das línguas, proposta por esta Organização Internacional, especialmente no que tange à sua transmissão, a língua a tikuna encontra-se entre as línguas em eminente perigo ou grau três de risco.⁴⁹

Estes apontamentos não querem apresentar uma situação alarmista, e menos ainda com propósito de pesquisa “salvacionista”, é claro que tal situação merece atenção acadêmica, além de suscitar uma postura que procure o diálogo das ciências com saberes que não necessariamente se encontram na academia. Se ainda nós, os não indígenas, refletimos sobre complexidades linguísticas das línguas mais vitais e faladas no mundo, contando com uma ampla bagagem histórica de estudo, nas línguas indígenas esses níveis de conhecimento são ainda incipientes. Por isso, a importância da salvaguarda dos saberes locais e ancestrais dos povos indígenas, pois, no caso das comunidades indígenas amazônicas, sabemos algumas coisas sobre seus ritos, seus mitos, sobre as filiações genéticas, sobre a fonética, a fonologia, a morfossintaxe, mas muito pouco sobre suas semânticas e suas pragmáticas.

1.2.3. Sobre a organização social e política dos tikuna

A organização social dos Tikuna encontra-se orientada principalmente por uma característica de parentesco dual ou dualismo, a partir da qual se instauram clãs e grupos

⁴⁸ Pelas suas siglas em inglês United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

⁴⁹ A UNESCO (2014) estabeleceu os seguintes graus de ameaça baseados principalmente na transmissão entre gerações: **1) segura:** a língua que é falada por todas as gerações e que conta com fatores de transmissão inter-geracionais sem interrupções; **2) vulneráveis:** crianças mais vulneráveis falam a língua, mas o domínio da mesma pode ser limitado a determinados espaços (por exemplo, o espaço doméstico ou familiar); **3) definitivamente em perigo:** crianças ameaçadas definitivamente por não disporem dos meios para aprender a língua como língua materna em casa. **4) severamente ameaçadas:** uma língua nesta condição é falada por avós e as gerações mais velhas enquanto a geração dos pais pode compreendê-la sem necessariamente ter o domínio da fala ou são incapazes de transmiti-la às crianças ou entre si. **5) criticamente ameaçada:** uma língua criticamente ameaçada ou em perigo é aquela cujos falantes mais jovens são avós e mais velhos, e eles falam a língua parcialmente e com pouca frequência. **6) extintas:** extinta, não há falantes.

de subclãs (exogâmicos) que permitem, social e culturalmente, superar o tabu universal do incesto (LÉVI-STRAUSS, 1976). A divisão em metades exogâmicas (com penas/ sem penas), que aparece nos primeiros eventos míticos Tikuna, constitui até hoje uma diretriz de reconhecimento e autodefinição interna, mas também um mecanismo de re-existência perante o contato interétnico e a entrada paulatina de agentes externos (brancos e indígenas de outros povos) a seu sistema de parentesco⁵⁰.

A importância deste sistema de metades exogâmicas e clãs, segundo Cardoso de Oliveira, é que atua como um recurso ou método altamente funcional, já que, além de atuar como estruturas interdependentes, em um único sistema social, intensifica os laços de solidariedade e “operam conjuntamente para a sobrevivência da sociedade global” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983, p.58). Em sua obra de 1978, *A sociologia do Brasil indígena*, Roberto Cardoso aponta:

[...] as instituições básicas da sociedade Tukuna ainda [1961], se conservam operativas, como que resistindo à pressão exterior. Referimo-nos especialmente à sua estrutura social, que se mantém ainda imune à influência “Ocidental”: a existência de grupos consanguíneos unilaterais, patrilineares e exogâmicos, reunidos em “metades” também exogâmicas, tem contribuído para a persistência das instituições tradicionais do matrimônio e do parentesco, cujas ações alcançam todas as esferas da vida social, desde as atividades de subsistência até a vida religiosa e recreativa. A extensa lista que poderia apresentar de produtos, de modos de fazer e de agir, e de lendas tomadas de empréstimo da sociedade neobrasileira local, incorporadas ao novo modo de ser Tukuna, não representaria mais que uma série de traços culturais admitidos passivamente nas áreas periféricas da cultura, ou redefinidos, para assimilação no sistema central, sem modificar sua estrutura. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p.55)

De outro lado, João Pacheco de Oliveira discorda de Roberto Cardoso, ao afirmar no seu livro:

[...] vejo com bastante reserva a constatação de que o contato [teoria proposta por Cardoso de Oliveira⁵¹] trouxe um reforço na linha de descendência. A meu ver trata-se de um efeito possível de estratégias matrimoniais e residências bem-sucedidas, bem como da opção por constituir um grupo familiar extenso e relativamente durável (OLIVEIRA, 1988, p.204)

⁵⁰ Em palavras de Cardoso de Oliveira, “aceitando-se como verdadeira a hipótese de que em tempos pretéritos o *Kie* Tukuna formava um grupo unilocal, vê-se agora que a dispersão posterior foi acompanhada –portanto, compensada- pela constituição de grupos (no interior do *Kie*) que vieram a desempenhar as mesmas funções realizadas por aquelas unidades residenciais. Com isso, ocorreu também o fortalecimento natural das linhas de descendência (1983, p.60).

⁵¹ Segundo Cardoso de Oliveira (1983, p.55): “Este critério de descendência preside à constituição dos Clãs e Metades Tukúna que passam a ser regulados pela unilinearidade agnática ou patrilateral, e pela descendência “estipulada” ou não-demonstrada”. Em palavras do autor, “A importância desses fatos se fará sentir mais adiante, quando procurei demonstrar o aparecimento de uma nova unidade social no interior dos Clãs Tukúna [os GUDD], com tendência a evoluir no sentido de uma linhagem, dadas suas características de unilinearidade (patri) e de descendência “demostrada”” (Íbid.).

De qualquer maneira, o marcado traço de sociabilidade tece, entre os habitantes das aldeias, dinâmicas que envolvem atividades individuais e em conjunto, e que levam em consideração, não só o parentesco e as restrições clânicas, senão também o sentido de territorialidade. Nesse contexto, tomam forma os “grupos vicinais”, descritos inicialmente por Roberto Cardoso de Oliveira, os quais além de manter aquela estrutura social fixa (clânica), configura também umas outras unidades, que segundo Claudia López-Garcés:

“[...] seriam constituídos por duas ou três possíveis linhagens patrilineares pertencentes a determinados clãs de metades opostas, que estabelecem alianças matrimoniais entre si, preferivelmente com a prima cruzada patrilateral, e ocupam uma mesma área de vizinhança. (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.204)

Segundo Roberto Cardoso (1996, pp.108-9), “o princípio de troca de mulheres entre grupos clânicos encontra entre os Tükúna, a sua própria conscientização”, pois segundo relatos dos seus informantes: “Quando a gente tem uma irmã solteira e a gente quer casar, então procura uma mulher. Fica com minha irmã, você não tem mulher. Fica com a minha irmã no lugar da sua. Está certo?” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p.108)⁵². A análise de Cardoso, leva em consideração:

[A] preocupação dos Tükúna em não dar mulheres (irmãs) sem garantir sua substituição (esposas) no grupo, e isso de maneira imediata pode ser tomado como um indicio de enfraquecimento dos clãs, extremamente descaracterizados como unidades corporativas, residenciais ou “de compromisso” [...]. O esvaziamento do clã e sua sobrevivência simbólica – como unidade cerimonial e como elemento de codificação da conduta tribal – trouxeram o fortalecimento compensatório da família extensa, com indícios da emergência de grupos unilineares de descendência “demonstrável” GUDD, ou mesmo, de linhagens (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, pp.108-9).

Esta unidade social intermediária, entre o grupo clânico e o grupo familiar, ou GUDD⁵³, mostrada por Roberto Cardoso de Oliverira e confirmada em campo por Claudia López-Garcés (2014, pp. 205-207), configura-se como uma peça chave nas nossas pesquisas, pois, se consideramos que existiu uma ampla excisão dos clãs, isto tem favorecido a perda de saberes transmitidos por linhagens, e, conseqüentemente, dizimado a função social dos narradores míticos (POIPTA, 2016).

⁵² Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, “A união mais desejada é aquela em que um indivíduo *A* casa com a irmã de *B* e este casa com a irmã de *A*” (1996, p.108).

⁵³ Roberto Cardoso (1983), relata assim seu achado: “[...]logrei surpreender a emergência de outra unidade social intermediária entre o grupo clânico e o grupo familiar. Assinalei-a com a sigla GUDD, i. e., Grupo Unilinear de Descendência Demonstrável, que parecia surgir na sociedade Tükúna, com características de linhagem patrilinear, para contrabalançar o fracionamento dos clãs, como grupos residenciais, corporados ou de compromisso (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983, p.86)

Segundo João Pacheco de Oliveira, os grupos vicinais⁵⁴ não seriam unidades estruturais da sociedade tikuna, e sim “unidades circunstanciais e políticas que resultam de eleições individuais praticadas por seus integrantes” (OLIVEIRA, 1988, p.200). Segundo o autor, estes grupos são “resultado de práticas intencionais de alguns indivíduos, que devido à sua capacidade de liderança, tendem a polarizar os seus parentes mais próximos e a manipular as regras de residência e alianças matrimoniais” (Ibid.).

Com respeito à organização política, Cardoso de Oliveira (1972, p.88), Curt Nimuendaju (1952, p.64) e Ari Pedro Oro (1977, p.55) concordam em afirmar, que entre os Tikuna, não havia institucionalização política. Nimuendaju afirmava que os tikuna nunca tiveram um chefe supremo, mas sim chefes de grupos locais, os (*tè:ti*), cabeças de grandes famílias. Este autor os descrevia como personagens que “possuíam poderes mágicos, inteligência e habilidade para lidar com estrangeiros, especialmente com os civilizados” (Nimuendaju 1952, p.64). Segundo Oro, as figuras do *té’tü* ou *te?ti* (ORO, 1977, p.55) “foram manipulados pelos seringalistas, com o objetivo de conquista e transformados em “*tuxaua*” ou capitães ao serviço do barracão, os quais, segundo o autor, eram “meros instrumentos defensores dos patrões, [...] os *te?ti* que ficaram, foram mortos pelos próprios companheiros, [pelas] rivalidades no sentido grupal” (ORO, 1977, p.56).

De outro lado, Oliveira Filho refere-se à importância política de dois personagens dentro das malocas ou Kies, do *to’ü* e do *yuüicü* (1988, p.119). O primeiro era chamado de protetor das nações, era sinônimo de força e agilidade (relação com o macaco caiarara) e constituíam sérias ameaças nas guerras entre os clãs, também chamadas de “conflito de nações”. Sua chefia não era exercida em todo momento, sendo mais destacado no âmbito das disputas entre distintos grupos indígenas; não pescava e não ia na roça. O segundo personagem tinha funções privadas e pessoais, tinha menos aparição em sociedade e era procurado pela eficácia dos seus trabalhos espirituais. Segundo Oliveira Filho (Ibid.),

⁵⁴ Segundo Pacheco de Oliveira: “Um grupo vicinal pode ser descrito como uma associação de pessoas e grupos domésticos que decidem morar próximos e manter entre si uma convivência mais intensa. Em princípio qualquer chefe de família dentro de um grupo vicinal pode abandoná-lo no momento que quiser, indo estabelecer-se com os seus em outra localidade ou mudando-se para outro lugar dentro da mesma área. A sua permanência é, de fato, um ato de escolha, que implica uma avaliação positiva da cooperação nas atividades de subsistência, de estratégias econômicas” (OLIVEIRA, 1988, pp. 200-201).

existia mais de um feiticeiro ou xamã em cada nação. O autor também faz diferença entre *yuücü* e *ngetacü*, o primeiro para denotar o feiticeiro e o segundo para nomear xamã.

O *to'eru*: “o nosso cabeça”, é primordial para o sustento dos “grupos vicinais”, na medida em que são eles (os guerreiros) que estabelecem a comunicação com os “civilizados”, representam o seu grupo diante de qualquer autoridade, além de organizar a cooperação entre vários grupos domésticos que habitam próximos uns aos outros” (1988, p.206). A liderança dos *to'eru* não se baseia no poder coercitivo, mas na capacidade de atuar em acordo com o consenso do grupo. Por outro lado, o autor assinala que a existência do líder dos “grupos vicinais” não nega a autoridade dos *inatü* ou chefes de família - entendida aqui como “casa” ou unidade residencial, que são autônomos dentro das unidades domésticas. (OLIVEIRA FILHO, 1988, pp. 206-207).

Talvez esta categoria possa se relacionar com estudos feitos por Augusto Oyuela-Caycedo e Juan José Vieco (1998), em comunidades indígenas tikuna da cidade e da ribeira colombiana do Rio Amazonas, onde se mostra, com um viés quantitativo (entrevistas em sete comunidades), como as aldeias tikuna configuram a organização política e social. Estes autores, seguindo as ideias de Hugh-Jones (1979) e Goldman (1993), sugerem que a hierarquia dos Tikuna não se manifesta tanto nos especialistas da maloca (chefes, guerreiros, dançarinos, cantores, xamãs), mas sim, entre linhagens, que para o caso Mágüta seria: uma hierarquia entre as casas e sua localização geográfica (OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, p.43)⁵⁵.

Neste mesmo estudo, os autores reconheceram dois tipos de aldeias: as *aldeias indígenas tikuna*, onde a maioria dos habitantes considera-se parte de um só grupo étnico e as *aldeias mistas ou multiétnicas*, as quais se caracterizam pela perda de relevância das regras clônicas e a pouca clareza de dominância clônica na aldeia (OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, pp.61-62). A esse respeito, nas *aldeias indígenas tikuna* da ribeira colombiana, os autores notavam uma tendência endogâmica e uma baixa mobilidade residencial (OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, p. 55). Os autores explicavam que, ao se tratar de uma sociedade dual, esperava-se uma baixa mobilidade,

⁵⁵ Confirmando as ideias de Cardoso de Oliveira sobre que: “o rango de um indivíduo [tikuna] dentro de um grupo está relacionado com sua pertinência a uma casa ou maloca e a sua linha de descendência estipulada (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1961, p.16 apud. OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, p.43).

entendendo que é preferencial a aliança matrimonial entre primos cruzados, como também, que poucas mulheres morassem ainda nas aldeias de origem. Daí a tendência endogâmica, pois no seu estudo, nas “aldeias indígenas tikuna” predominam os interesses dos clãs. Estes “controlam o território e a toma de decisões econômicas e políticas da aldeia” (OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, p.61). Comentam os autores, que pode acontecer que o curaca⁵⁶, nas suas funções, exerça também alguma influência para interesses do seu clã, mas usualmente são intermediários e/ou jovens que possuem apoio das “autoridades clânicas”, daí que os autores, vejam estas aldeias ou territórios como “controlados e fechados” (Ibid.).

Segundo os autores, os “donos de casa”⁵⁷ (potenciais avôs), alvo das estatísticas, eram indivíduos entre 30 e 49 anos, que usualmente mantinham sob seu teto os seus filhos e os filhos (homens) casados com suas esposas por alguns anos (residência patrilocal) (OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, p.43). Igualmente, estes “donos de casa”, teoricamente, se apresentavam como os atores mais influentes na cena social da aldeia, pois a tomada de decisões não era determinada pela unidade familiar (pais e filhos), se não por conta deles (OYUELA-CAYCEDO, 1998, p. 61). Falando sobre esta figura social, o etnólogo Nimuendaju no seu clássico livro “The Tukuna” afirma que os chefes dos locais onde ele pesquisou, possuíam poderes mágicos, inteligência e habilidades para o trato com estranhos e “civilizados”. Tais características teriam permitido um reconhecimento e uma ascendência social que era valorizada tanto pelos conselhos como pelas ajudas que poderiam receber dele.

1.2.4. Um dado sociolinguístico sobre a língua tikuna na ribeira colombiana do rio Amazonas.

Nesta seção, fala-se de um dado em singular, já que os estudos sociolinguísticos e de variedades dialetais sobre a língua tikuna são escassos na Colômbia, o autodiagnóstico sociolinguístico feito pelas próprias comunidades indígenas do país,

⁵⁶ Segundo Claudia López-Garcés (2014, p.167, nota 42) *curaca* “é o nome dado ao representante de uma comunidade indígena. O curaca atua como a principal autoridade em uma comunidade e está acompanhado de um corpo de personalidades que formam o Cabildo Indígena (CI), instituição de origem colonial que tem servido como modelo de governo indígena na região andina com organizações como o *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC).

⁵⁷ O conceito “dono de casa”, perfilava, entre outros escopos, indagar a idade média desta “categoria de análise”, criada para a enquete, onde os homens das sete aldeias mostraram como média, uma idade de 37, 6 anos (OYUELA-CAYCEDO & VIECO, 1998, p.51). Em algum dos dados percebe-se que também se fala de “donas de casa”, pelo que ao nosso parecer trata-se de uma “categoria” criada e proposta para este estudo em específico.

junto com o Ministério da Cultura da Colômbia (em 2010) e a Universidade Externado de Colômbia demonstra que dos 9.675 falantes da língua tikuna na estatística própria, quase a metade dos filhos dos 303 Chefes de Lar⁵⁸ têm deixado de falar a língua. Aproximadamente, uma terceira parte da população não possui competências linguísticas plenas, apenas parciais (ver ilustração 1). E em escala de um a cinco (1-5), no caso da transmissão geracional, a língua tikuna aparece com 2/5, o que significa que é uma língua muito pouco transmitida (GIRÓN, 2010, p. 60).

Este importante autocenso levou também em consideração a proporção do número de falantes fluentes (que falam bem a língua) para propor três categorias de classificação no que tange à vitalidade das línguas:

1) línguas relativamente seguras: são aquelas com alta proporção de falantes fluentes e uma baixa proporção de não falantes.

2) *línguas em retrocesso ou em perigo moderado*: são aquelas que contam com um importante núcleo de pessoas falantes ou 50% aproximadamente da população que tem o domínio da língua (aquí está a língua tikuna).

3) línguas em perigo severo: são aquelas cujos falantes são minoria, com novas gerações que quase não falam a língua nativa. Assim, a herança intergeracional fica severamente comprometida.

² Estratégia e categoria de aproximação probabilística implementada pelo estudo colombiano para comunidades abaixo de duas mil quinhentas pessoas. No caso Tikuna se realizaram 303 entrevistas com Núcleos Familiares de 300 solicitadas pelo MCC.

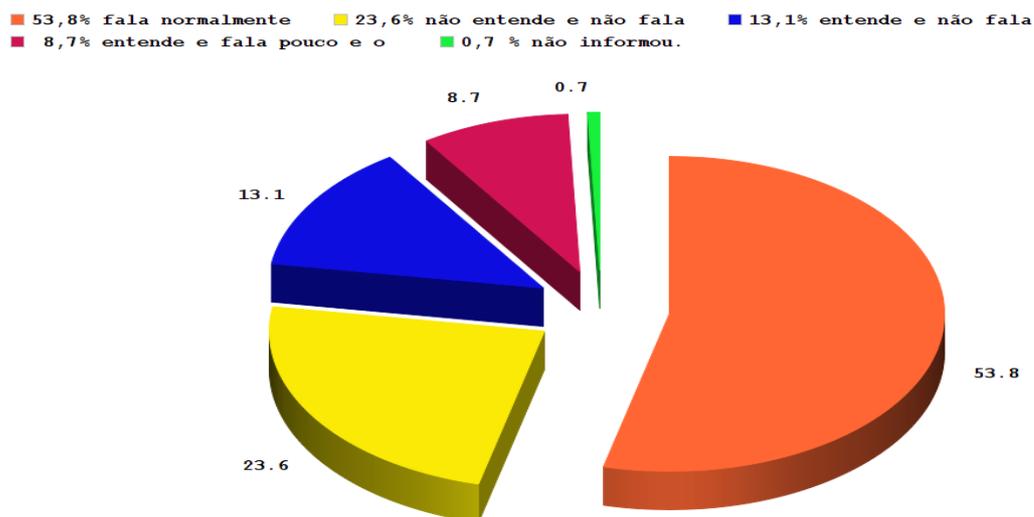


Figura 3 Percentual de pessoas com competência para falar a Língua Nativa no povo Tikuna (Colômbia). 53,8%, fala normalmente; 23,6% não entende e não fala, 13,1% entende e não fala; 8,7% entende e fala pouco e o e 0,7% não informou. Tomado e adaptado de MCC (2009, p.27).

Neste ranking, a língua tikuna foi posicionada no segundo grupo e foi incluída entre as línguas que mais falam o espanhol nas áreas urbanas (GIRÓN, 2010, p.57). Portanto, se vislumbra um possível rompimento entre gerações, o que faz com que a língua tikuna seja pouco falada nos contextos urbanos e no âmbito da educação escolarizada onde prevalecem as línguas ibéricas: o português e o espanhol.

Neste contexto, ainda que não se tenham dados sociolinguísticos exaustivos e semelhantes nos outros países onde habitam os Tikuna (o Brasil e o Peru), pode-se perceber que as distintas gerações de falantes Tikuna encontram-se influenciadas pelas atividades próprias da sociedade majoritária: o comércio, o turismo e o uso de novos meios de comunicação como a televisão, o rádio, o computador, os tablets, o celular, e a internet, fazendo com que as dinâmicas da transmissão da língua nativa percam terreno, de uma ou outra maneira, na esfera linguística e se façam conhecer menos, sendo menos chamativas e populares entre as gerações mais novas e quebrando o circuito de transmissão intergeracional.

Destarte, o conhecimento linguístico tikuna pode se extinguir e ficará só com os anciões, avós portadores e depositários dos conhecimentos expressos nas narrativas míticas, cantos e rituais da sua cultura, que são cada vez mais raros nas aldeias próximas às cidades⁵⁹, como raros são também aqueles que conhecem a “verdadeira” tradição oral,

⁵⁹ Nem todas as comunidades Magüta próximas à cidade de Leticia mostram esta carencia de protagonistas da oralidade, em aldeias monolíngües como San Martín de Amacayacu e Arara, encontram-se ainda sábios das artes orais.

quer dizer, da sua história, dos seus mitos, dos seus costumes e da sua língua. Mas certamente, as línguas indígenas encontram-se em risco, porque seus falantes também estão em risco. Como afirma Crystal, no seu livro sobre a morte das línguas, “as línguas expressam as identidades dos povos, o que as constitui como depositárias da sua história e da sua cultura” (CRYSTAL 2001, p.53). Desta maneira, a narração como uma atividade central entre os Mágüta é específica e especializada, executada por verdadeiros sábios e conhecedores do seu povo, da sua história e da sua língua, mas precisa ser conhecida, preservada e repassada às seguintes gerações.

1.3.0. Os Mágüta de hoje.

En la época actual estas poblaciones amazónicas [Tikuna] se encuentran cerca de centros urbanos que son frente de expansión de colonización en los tres países. Han padecido sucesivas bonanzas extractivas (caucho, pieles, cocaína). En sus territorios hay activo turismo y presencia de entidades estatales y ONG. Es intenso el contacto con el español, el portugués, los productos comerciales, los medios de comunicación y las costumbres importadas (MONTES, 2015, p.4).

Os especialistas Jean Pierre Goulard e María Emilia Montes-Rodríguez (2013), em instigante trabalho etno-histórico e linguístico sobre os Jurí-Tikuna, argumentam que os Tikunas foram talvez os grandes herdeiros de um complexo sociolinguístico e cultural no Noroeste amazônico, que compreendia duas faixas de movimentação indígena, delimitadas pelo curso natural dos rios: Solimões-Içá-/Içá-Japurá, no Brasil, e Amazonas-Putumayo / Putumayo-Caquetá, na Colômbia⁶⁰. Hoje, justamente, os principais assentamentos Tikuna estão à margem esquerda do grande Rio Amazonas/Solimões e seus afluentes, ocupando uma zona territorial compartilhada por três países: o Peru, a Colômbia e o Brasil.

Segundo Riaño-Umbarilla (2003, p.74), os Tikuna ocupam uma extensão de 900 km compreendidos entre a desembocadura do rio Aracuari na Colômbia até a desembocadura do rio Coari no Brasil. Dados recentes de Goulard revelam que o território tikuna iria desde o rio Atacuari, na fronteira com Colômbia e Peru, até o rio Jutai no Brasil (POIPTA, 2016, p.15).

⁶⁰ Na verdade, trata-se dos mesmos rios, só que têm diferentes nomes tanto no Brasil como na Colômbia e no Peru.

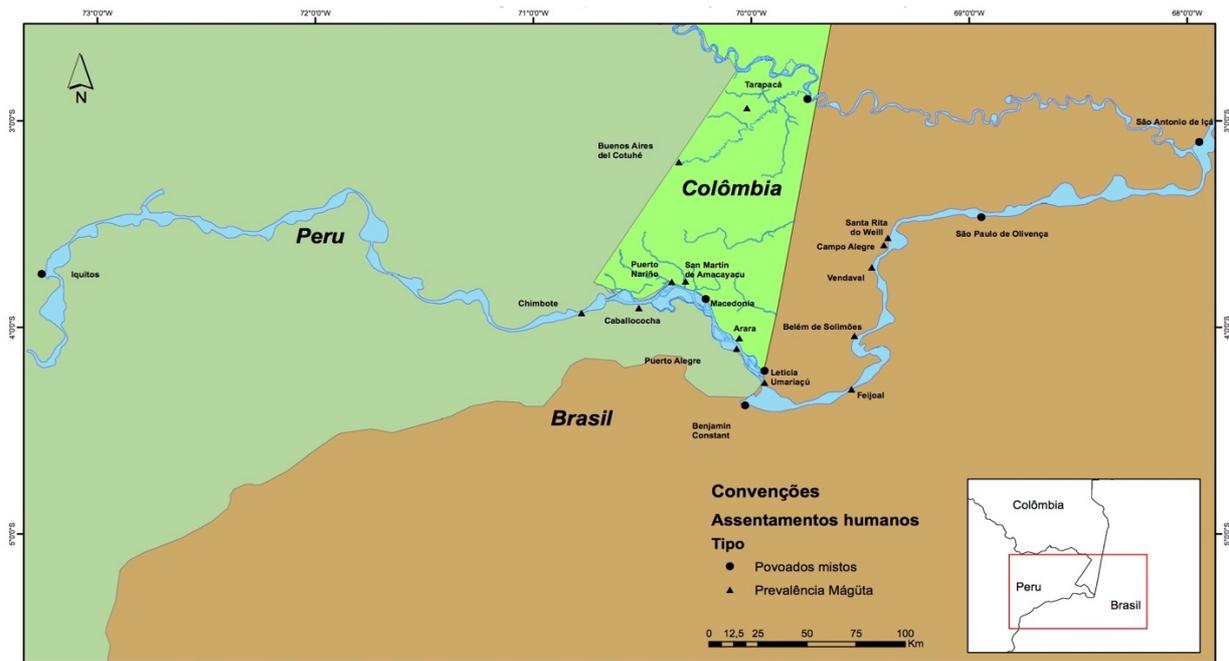


Figura 4. Grandes povoados Mágüta da Tríplíce Fronteira (Brasil, Colômbia e Peru).

Dados da antropóloga colombiana Claudia López Garcés apresentam uma população que ultrapassa os 60.000 habitantes, dos quais 46.000 estão no Brasil, 8.350 na Colômbia⁶¹ e 8.000 no Peru⁶² (LÓPEZ GARCÉS, 2014, p.24). Os principais assentamentos Tikuna estão constituídos por unidades familiares que se agrupam perto das grandes cidades amazônicas como Iquitos (no Peru), Leticia (na Colômbia) e Manaus (no Brasil), em pequenas aldeias ou vilarejos que compartilham com outros povos indígenas ou com “colonos”⁶³. Há grandes aldeias monolíngues de maioria Tikuna no Brasil. Já na Colômbia, as comunidades compartilham suas terras com outros povos indígenas (cocama, murui-muina, yagua, okaina). Em algumas delas só se fala tikuna e em outras predomina o espanhol ou as línguas da “gente de Centro”, como o povo indígena Murui. Na Colômbia, os Tikuna se distribuem em diferentes Departamentos (Estados para o Brasil) do país, a maioria estão localizados no Trapézio Amazônico colombiano (ver mapa 2), ocupando a ribeira esquerda do rio Amazonas, além de alguns rios tributários como Loretoyacu, Amacayacu e Cotuhé.

⁶¹ O Ministério de Cultura da Colômbia (MCC, 2009) apresenta uma população de 9.675 habitantes e falantes Tikunas.

⁶² Embora a população Tikuna tenha um dos números mais elevados de povoadores em cada um dos países onde transitam, na verdade tal consideração não é possível levá-la ao âmbito da vitalidade e permanência da língua, pois estas continuam em risco, apesar do número global de falantes.

⁶³ Expressão usada na Colômbia para se referir à população não indígena do interior do país, que chegou na Amazônia, majoritariamente, a partir de 1932.

DEPARTAMENTO	MUNICIPIO	PUEBLO INDÍGENA	CABECERA		RESTO		TOTAL
			HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	
Amazonas	Leticia	Tikuna	285	295	1966	1834	4380
Amazonas	Puerto Nariño	Tikuna	0	0	996	844	1840
Amazonas	Tarapacá	Tikuna	0	0	645	608	1253
Bogotá	Bogotá, D.C.	Tikuna	26	54	0	0	80
Magdalena	Santa Marta	Tikuna	20	41	0	0	61
Vaupés	Mitú	Tikuna	3	26	1	2	32
Amazonas	La Pedrera	Tikuna	0	0	14	10	24
Amazonas	Puerto Arica	Tikuna	0	0	13	7	20
Valle	Cali	Tikuna	6	7	0	0	13
Cundinamarca	Soacha	Tikuna	7	5	0	0	12
Resto del país	Resto del país	Tikuna	46	66	29	23	164
Total			393	494	3664	3328	7879

Figura 5. População Tikuna em Colômbia. Fonte: DANE, Censo Nacional de População 2005.

A configuração atual dos assentamentos e povoados Tikuna revela uma transformação no padrão de agrupamento familiar tradicional, já que a população deixou de morar em malocas plurifamiliares⁶⁴, passando então a viver em vivendas unifamiliares (RIANO-UMBARILLA, 2003); o que teve como consequência uma evidente metamorfose na distribuição e no acesso à terra, aos terrenos cultiváveis, aos produtos da roça e aos processos produtivos (2003, pp. 54-55).

⁶⁴ Na região de rio Cotuhé (Colômbia), segundo Goulard (2009), existem as grandes malocas plurifamiliares. Esta região do Cotuhé, além de estar afastada das grandes cidades amazônicas, resguarda características socioculturais e linguísticas específicas deste povo indígena. Daí que o povo Magüta exiba fortes variações culturais intraétnicas, dada a região e o grau de contato em que se encontra.

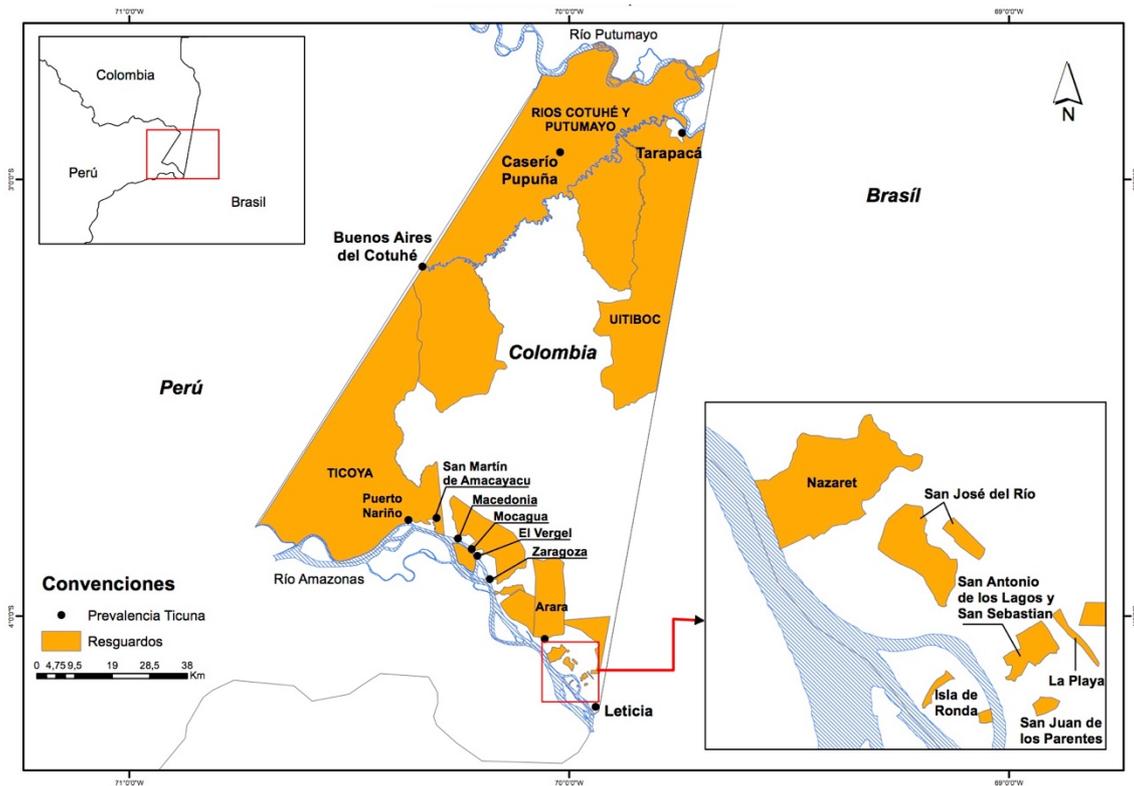


Figura 6. Mapa dos Resguardos Indígenas com prevalência Tikuna ou Mágüta no Trapézio Amazônico colombiano.

Tal transformação foi impulsionada pela estratégia de empresas seringueiras e por “patrões” que buscavam a dominação, sob a premissa antiga de “divide e vencerás”, pois, unidades menores seriam muito mais fáceis de serem submetidas e subjugadas. É claro que esta mudança trouxe repercussões na organização social e nas atividades tradicionais dos Tikuna.

Por exemplo, os Tikuna não eram os únicos fabricantes de *curare* (preparo tóxico de substâncias vegetais, usado para caçar), mas poder-se-ia dizer que o seu *curare* era prezado porque continha a faculdade de não contaminar a carne e facilitar a caça por meio da paralização (AHUÉ et al, 2002). Sem dúvida, tratava-se de um bem de troca muito valorizado pelos povos vizinhos; não obstante, Montes-Rodríguez mostra que esta substância, sem a qual a caça seria um ato falido, não é mais utilizada nas comunidades da ribeira colombiana (AHUÉ et al, 2002, p.86-87). De um lado, porque os segredos do ato de caçar têm desaparecido paulatinamente, junto com seus guardiões, e, portanto, são cada vez mais usadas armas de fogo nesta atividade; do outro lado, porque ao redor dos resguardos indígenas é cada vez mais difícil achar a chamada “carne de monte”, quer

dizer, espécies animais valorizadas por sua carne como a anta, o veado ou a capibara amazônicas que têm se afastado pela ocupação humana dos seus territórios.

Jean Pierre Goulard (2009) argumenta a favor de uma percentagem considerável da mitologia Tikuna remetendo-se a ambientes de mata espessa, vegetação e fauna de “terra firme”. Isto concorda com observações de Nimuendaju (1952, p.21), segundo o qual, para a época de sua pesquisa (1946), o sistema produtivo por ele observado dependia primordialmente da pesca e da agricultura, o que faz pensar que as condições e técnicas de procura de alimento de terra firme teriam mudado drasticamente em relação às práticas atuais.

Hodiernamente, um dos principais rituais dos Tikuna é a festa da “moça nova”⁶⁵, na qual celebram a menarca ou a passagem de menina a mulher, fato que se cumpre quando a menina tem sua primeira menstruação⁶⁶. Nestas condições, a menina “já está preparada”, o qual se manifesta na palavra **pakü** que significa uma cesta tecida ‘cheia’ ou ‘completa’, quer dizer, já é um Ser preparado fisicamente, mas também “cheio” de conselhos, dietas e saberes sobre o quefazer de uma mulher Magüta adulta⁶⁷.

Em dito ritual, procura-se voltar de novo aos mandamentos de Joí⁶⁸ para se proteger dos espíritos da mata. O ritual tem uma duração de quatro dias, mas a preparação pode levar mais de um ano, já que se precisa de abundante mandioca, carne de caça e

⁶⁵ Ritual feminino comemorado em algumas das aldeias Tikuna. Inicia com o sinal da primeira menstruação da jovem e congrega na festividade à comunidade local e à família extensa: familiares do clã e demais familiares forâneos e amigos, padrinhos e madrinhas; todos eles entorno à nova etapa fértil da mulher Magüta.

⁶⁶ Para mais informação detalhada do ritual, o leitor pode consultar as obras de (MATAREZIO, 2015; RAMOS-VALENZUELA 2010, e MINISTERIO DE CULTURA (peruano), 2016)

⁶⁷ No caso dos homens, não existe um ritual de transição de jovem para homem adulto. Se para o caso da mulher o conceito em tikuna refere a uma cesta, no caso do homem o conceito é associado à palavra **pâe**, que significa ‘livre, que se abre’, e que se relaciona também com a palavra **nge-tüü** (literalmente: PRIV-laço), quer dizer, um Ser ‘sem ataduras’; para se referir ao moço que muda de voz, se fala de **nge-tüü-kü** (literalmente: PRIV-laço-NOM), “aquele sem ataduras” (Em comunicação pessoal com Abel Santos).

⁶⁸ O acontecimento mítico diz que o nascimento dos mortais inicia quando Ipi deixa grávida a Techí, mulher de Joí. Foi o primeiro ato tabu. Aí Joí propõe a pintura corporal com jenipapo para esse novo menino que foi fruto de um erro. Então Ipi tem que procurar aquele fruto para ralar e pintar o corpo de seu filho, mas ele rala tanto que fica ralando seu próprio corpo e tem que ser revivido no igarapé Eware. Neste igarapé ficam Joí e Techí tentando reviver a Ipi, mas cada vez que vão pescando, vão saindo pessoas que ficam na terra sem nome e sem dono, até que chega de novo Ipi. E ele chega em forma de peixe, com seu próprio povo. Desde este instante os tikuna tem clãs, que foram dados ou outorgados de acordo com a percepção do sabor de uma sopa/assado defumado de jacaré feito por Joí e Ipi. Aí os tikuna se dividem em metades: os de penas e os sem penas (inclui vegetais). Outras versões, falam do início da mortalidade com o mito da primeira **worekü** ou “moça nova”, que deixaria ter entrado um espírito **ngoò** que lhe fez conhecer a velhice.

pesca para os convidados, para a comunidade e para os parentes da menina. A menina é reclusa e isolada da comunidade, só pode receber visitas femininas e é preparada para sua nova vida como mulher em comunidade (mulher adulta com atividades de cozinha, tecidos, artes, etc.). Dependendo do clã da menina, se convidam os clãs opostos, para participarem dos bailes rituais levando suas insígnias ou símbolos. Trata-se, assim, de um rito onde a ‘moça nova’, a **worekü**⁶⁹, vai transitar por um grau de liminaridade⁷⁰.

Segundo os Tikuna, os seres deste mundo podem ser classificados como **duũgü** e **üüne**, mortais e imortais respectivamente. Os seres verdadeiros, os **pogüta**⁷¹ ou seres pescados pelo herói mítico Joí, e os **üüne** que tem aparência e comportamentos humanos, animais e vegetais; com perda de traços de aparência humana e que estão em um tipo de estado “anterior” com corpos físicos em certas ocasiões (Goulard 2009, p.65). Desta maneira, mortais e imortais dançam na noite do ritual, onde a **worekü**, centro de todas as ações simbólicas, é pintada com jenipapo para ser invisível aos seres encantados e poder ajudar a sarar o território e proteger a comunidade mediante o uso de certos cantos, conselhos e ações de símbolos da floresta. E na sua reincorporação, virar uma mulher apta para o casamento, sob as regras das metades exogâmicas da sociedade tikuna. O que equivale à manutenção da comunidade e suas tradições.

Nimuendaju situava a concepção Tikuna no escopo de uma visão mítico-religiosa, ou seja, em uma estreita identificação das árvores com os animais. Segundo o etnólogo alemão: “a alma da árvore a abandona durante a noite em forma do animal com o que as árvores se identificam, e retorna ao amanhecer” (NIMUENDAJU, 1952, p.57, apud. GOULARD, 2013, p. 74). Daí que muitos dos “donos” da mata sejam nomeados como “pais” de uma espécie em específico e sejam respeitados (não caçados). Por exemplo, Goulard identifica o bicho preguiça (*Choloepus didactylus*) como o pai da Ceiba (*Ceiba pentandra*) (Goulard 2009). Esta designação não corresponde a nenhuma sorte de coincidência, pois, segundo o autor, os bichos preguiça costumam se alimentar

⁶⁹ Segundo Goulard, o termo **worekü** fala da primeira menstruação. Literalmente: **wore-**: Carnes atadas, carnes tortas e **-kü**: literalmente ‘a pessoa’, nominalizador feminino, (GOULARD, 2009, p.160).

⁷⁰ Para informações mais detalhadas sobre a festa da moça nova ver etnografias de GOULARD 1998, 2009; RAMOS-VALENZUELA (2010); BUENO (2014), MATAREZIO (2015) e Ministerio de Cultura de Perú (2016).

⁷¹ Os **pogüta** são a primeira geração de “seres” pescados no Igarapé Éware pelos heróis míticos (GOULARD, 2012, p.19).

preferencialmente das folhas destas árvores. Às vezes, guardam uma relação planta-animal tão estreita que os “donos”, “pais” ou “seres responsáveis” possuem suas próprias histórias como protagonistas nos principais fatos míticos.

Os Mágüta têm tido processos históricos de contato com as sociedades majoritárias dos estados nacionais onde se encontram imersos (ZÁRATE, 1998), com “fricções interétnicas” e divisões entre eles (CARDOSO DE OLIVEIRA 1978, 1983, 1996; PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, 2002; LÓPEZ-GARCÉS, 2014), assim como também ondas messiânicas (ORO 1977, GOULARD 1998, 2009, 2012), tudo dentro de um contexto complexo de tendências e tensões econômicas, políticas e religiosas. Hoje a Bacia Amazônica, igual a ontem, irradia uma forte perspectiva de promoção internacional, talvez está na lista de “sonho de consumo” de qualquer viajante que se quer maravilhar com a exuberância da mata equatorial, com seu “exotismo” ou sua diversidade. Porém, nestas terras têm vivido, por milênios, povos indígenas, dos quais, na verdade, sabemos pouco.

Esse território pelo qual muitos Tikuna lutaram, hoje é alvo dos interesses de vários setores: econômicos, religiosos, políticos, nacionais e internacionais. A difusão da ideia do território amazônico como “pulmão do mundo”, por exemplo, tem despertado um sentimento de “responsabilidade” internacional e “compromisso” das grandes potências mundiais com ajudas econômicas para a preservação de territórios com alta captação de carbono, provedores de oxigênio e de recursos hídricos. Para isso tem-se implementado um sistema de “pago por serviços ambientais” que negociam com os representantes dos governos pertencentes às nações da África, da América do Sul e do Sudeste asiático. Isto para dizer que grandes projetos internacionais estão em constante fluxo pela Amazônia. Os indígenas sabem dos “projetos”, que, por experiências anteriores, os povos Tikuna colombianos associam a “ingressos econômicos” adicionais e aí as comunidades tentam entrar nesse jogo.

Algumas comunidades conseguem dar concepção a projetos na procura de dinheiro em benefício social, mas outros vão à procura de pontes entre objetivos “criados” pelas multinacionais e os objetivos dos indígenas.

Os Mágüta conseguem viver dos produtos derivados da roça, da pesca e do artesanato, portanto, as entradas de dinheiros complementares ajustam os gastos que se têm com a escola das crianças e outras necessidades de consumo como combustível,

botes, motores, televisão, aparelhos de som, telefone celular, etc. Nesse sentido, Enric Cassú-Camps (2015) que trabalhou em um Resguardo Tikuna perto de Leticia, Yahuaracaca, faz uma análise sobre esta relação do Tikuna com o mundo globalizado. Aqui o autor mostra que:

La participación en proyectos es un complemento de subsistencia y, al mismo tiempo, un espacio de interrelaciones con la sociedad en general. Las relaciones con los blancos suelen ser provechosas cuando se presentan con un proyecto en mano. Pero las diferencias entre los objetivos comunes de los beneficiarios de los proyectos y sus coordinadores son notorias. No sin razón entre los indígenas se dice que los proyectos son “cacería en el mundo de los blancos” (CASSÚ-CAMPS, 2015, p.60)

O autor percebe que, nesse pensamento, termina por se expressar o conceito de autonomia, que talvez oriente suas ações frente aos diversos episódios com que se têm enfrentado ao longo da história moderna. Para Cassú-Camps (2015, p.62), o conceito de autonomia Tikuna se relaciona com cinco elementos principais: 1) aprender a manejar o estranho para fazê-lo próprio; 2) guardar o próprio (seja território, língua ou cultura); 3) o poder viver dos seus próprios meios (seja artesanato, roça ou pesca); 4) poder se relacionar com outros (sejam parentes, funcionários públicos, técnicos, patrões, etc.) e 5) a capacidade de se organizar para benefício da comunidade (apesar de que a unidade se dê através de grupos familiares em comunidades maiores). Estas cinco características resumem, quiçá, a lógica do “trabalho” do Tikuna ribeirinho, e talvez, as estratégias para terem permanecido ao longo destes séculos. A esse respeito, o autor catalão aponta:

En la práctica, [entre los Tikuna] la necesidad de adaptarse a un mundo cada vez más híbrido prima sobre la conservación de una tradición cultural, precisamente porque la vitalidad de su cultura parece derivar de su capacidad de adaptación (CASSÚ-CAMPS, 2015, p.63).

Com efeito, a chegada de novos projetos nos Resguardos gera participação cidadã, mas também dificuldades para desenvolver “bons” trabalhos, pois às vezes a falta de organização, o desconhecimento político-administrativo e a pouca capacidade das autoridades para liderar processos que mencionam “projeto” ou “dinheiro”, fazem com que existam grandes problemáticas ao interior dos Resguardos (MURILLO-PRIMERO, 2001, p.10). Também a perda dos modelos produtivos próprios e a debilitação de formas de manejo sobre o território são fenômenos que enlaçam a perda de identidade e suposta dependência econômica com o Estado colombiano⁷². Nesse sentido, Liliana Salvo, em

⁷² Não obstante, aquele subsídio ou “ajudinha estatal”, chamada de “Famílias em Ação” (programa semelhante ao de “Bolsa Família” no Brasil), tem ocasionado ideias encontradas na população indígena e

sua pesquisa sobre lideranças indígenas Mágüta/Tikuna da fronteira, assinala que:

As comunidades [Tikuna] enfrentam problemas típicos dos núcleos urbanos em área de fronteira, como o envolvimento e a compulsão dos jovens pelo álcool e pelas drogas, e a consequente violência interna. Mais ainda, como há um distanciamento da cultura tradicional, falta aos jovens um estofo do conhecimento centrado na sua própria cultura. Já há jovens que não falam a língua ticuna com fluência, ou que tem vergonha de falar; há relatos de desobediência das regras tradicionais da organização social ticuna – como a proibição do casamento entre pessoas da mesma *nação*; há a ocorrência de suicídios, especialmente juvenil; e há o abandono das atividades tradicionais que dão o suporte material à cultura tradicional, como a confecção do artesanato, o trabalho da roça e do *ajuri* [trabalho coletivo] e as festas Ticuna (SALVO 2015, p. 43).

Comenta a cientista Liliana Salvo, no seu estudo, que *Ajuri* “é uma prática considerada tradicional pelo povo Ticuna e envolve o trabalho em conjunto da roça (derrubada, coivara, capina, plantio ou colheita), ou o trabalho de fazer canoa ou, ainda, de construir casa e tecer a palha do caranã” (SALVO, 2015, p.21). É claro que as diversas dinâmicas de contato interétnico deixaram consequências inesquecíveis entre os Tikuna, mas este povo tem conseguido e consegue lidar hoje face a face com o “sistema mundo”⁷³.

O modo de vida dos Tikuna está profundamente ligado ao território e aproveitamento dos recursos naturais do bosque tropical amazônico, de onde extraem alimentos (caça e pesca), madeira, sementes e fibras para elaboração da sua cultura material e artesanato, a plantação na “*chagra*” (em espanhol) ou roça de produtos como mandioca, bananeira (banana da terra), abacaxí, cana de açúcar, macaxeira e a produção de farinha, complementam a dieta que inclui pesca, caça de animais da floresta e coleta de frutos silvestres. A colheita nas roças, às vezes, gera excedentes que ficam nas mesmas comunidades, já que os programas de alimentação complementar, promovidos pelo Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), tem dentro dos provedores os produtos vendidos pela gente local. Os outros excedentes são comercializados em comunidades vizinhas, ou com ajuda de transporte, nas cidades mais próximas⁷⁴.

na população local, pois se diz que este subsidio está criando dependência do indígena com o Estado e ele abandona sua roça para comprar produtos “do branco”. Os indígenas pensam que este dinheiro é muito pouco para se manterem dele, e por isso procuram outras entradas econômicas no artesanato, no turismo e na venda de produtos da roça. Nesse contexto, Enric Cassú-Camps menciona que, “cuando las comunidades y asociaciones indígenas dependen de los recursos del Estado para ejercer su autonomía en temas de territorio, educación o seguridad alimentaria, es difícil discutir los términos de esa autonomía” (CASSÚ-CAMPS, 2015, p. 56).

⁷³ Sistema Mundo: termo cunhado por Immanuel Wallerstein na sua obra de 1987, o qual refere a essa lógica do capitalismo que promove o mercado e o benefício, mas o que se apresenta na prática é a acumulação de desse capital que beneficia só alguns países, em detrimento de outros, formando esse nomeado Sistema Económico Mundial Moderno. (WALLERSTEIN, 1974)

⁷⁴ Puerto Nariño e Leticia na Colômbia, Caballococha no Peru, Tabatinga e Benjamim Constant no Brasil.

Semanalmente sai uma pequena embarcação das comunidades para vender produtos nos mercados das cidades e se aprovisionar de produtos diferentes dos cultivados na roça, tais como arroz, óleo, açúcar, café, enlatados, farinha de trigo, ovos, frango brasileiro, pão, biscoitos recheados e refrigerante.

Nessa preocupação, algumas estratégias patrocinadas por entidades do Governo colombiano, como o Instituto de Investigações Amazônicas- SINCHI, impulsa as *indicações geográficas*⁷⁵ como mecanismos idôneos na proteção dos conhecimentos tradicionais indígenas (ACOSTA & ZORIA, 2012, p.427), indicando o potencial econômico que teria o comércio da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) na região amazônica se fosse blindado com a implementação de *marcas coletivas* que pudessem ter cabida na competência global. A modo de ‘prova piloto’ deste trabalho, em conjunto (comunidade Tikuna do Resguardo de Arara e Instituto SINCHI), conseguiu-se criar a marca **Naiyuü** (formiga trabalhadora) para proteger, com indicações geográficas, as variedades de macaxeira produzidas na comunidade de Arara.

Assim, as diferentes dimensões do mundo contemporâneo como as tecnologias de comunicação e de informação, a mercantilização e a monetarização das relações estão presentes no cotidiano das aldeias, com consequências positivas e negativas. Neste cenário é preciso fazer um longo caminho para se perguntar pelas “traduções” ou interpretações que um indígena contemporâneo, Tikuna ou de outra etnia, pode fazer desse mundo urbano e globalizado, no qual os povos indígenas foram gradativamente inseridos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). O que podem os Tikuna esperar da globalização? ou melhor, o que a globalização espera dos Tikuna?⁷⁶. Em tempos conturbados para as comunidades indígenas amazônicas, só o tempo há de ter a resposta.

1.4.0. Tensões amazônicas: entre contato, oralidade e escrita.

⁷⁵ As indicações geográficas é um termo usado pelo Convênio de Paris que procura proteger a propriedade industrial dos diversos locais de origem, ação semelhante à proteção de marcas comerciais.

⁷⁶ Pergunta sugerida pelo painel de especialistas no II Colóquio do LAEPI: Repensando amerindianidades - temas emergentes para diálogos interculturais. Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e Caribe CEPPAC. (Brasília Nov/16).

A Bacia Amazônica hoje possui distintos interesses e olhares, distintas dinâmicas que emergem ao ritmo do sistema de consumo mundial determinado pelo capitalismo transnacional que funciona e atua com rapidez, imaterialidade e sofisticação tecnológica, aspectos que não são alheios às comunidades indígenas. Os povos indígenas, mediante certas práticas, se integram rapidamente às atividades das urbes amazônicas e, tal como aponta Montes, “[as cidades amazônicas] procuram sua expansão e se urbanizam aceleradamente” (MONTES-RODRÍGUEZ, 2006, p.7). Desta maneira vão se gestando novas dinâmicas que, aos poucos, vão permeando as atividades e o *habitus*⁷⁷ dos povos nativos amazônicos, ocasionando, pelo menos na esfera da linguística, que se privilegie a comunicação em línguas estrangeiras, colocando às línguas indígenas, e entre elas a língua tikuna, como línguas minoritárias na grande Amazônia.

Trazendo ao debate a questão da oralidade, é preciso esclarecer que tal como menciona Havelock (1995), sempre tem existido uma certa tensão entre oralidade e cultura escrita, onde a balança pode estar a favor de uma oralidade resgatada ou de sua substituição por uma sofisticada cultura escrita (HAVELOCK, 1995, p.18). Todavia, a oralidade possui uma prioridade histórica sobre as culturas escritas, pois estas surgiram a partir de grupos pertencentes à cultura oral. De qualquer maneira, hoje a cultura escrita tem maior difusão e cada vez se mostra como necessidade de comunicação no mundo contemporâneo.

Nesta perspectiva, o filósofo colombiano Adolfo Chaparro (2003) chama atenção sobre a ideia que se tinha, nas ciências, de que só uma sociedade que tem escrita poderia ser considerada como sociedade com história, enquanto as sociedades ágrafas não, por carecerem de escrita⁷⁸. Justamente nestas sociedades, como anota o autor, o tempo estaria submetido a uma contínua abolição/atualização que só seria explicável pela “eternidade” circular do mito e pela atualidade que lhe outorga o acontecimento ritual (CHAPARRO, 2003, p.40), nesse sentido as sociedades ameríndias são alheias à história como entendida

⁷⁷ Para Bourdieu (1996, p.39), *habitus* é aquilo que permite apreender a articulação das duas dimensões: da estrutura e da ação. Segundo Paulo Raposo (1997), o conceito de *habitus*, refere também a “princípios geradores ou esquemas de percepção, apreciação e ação que estruturam a produção e a recepção de sentido e realidade. Deste modo, a ação humana tende a ser regulada por quadros de sentido e referência, mas esses quadros, essas visões de mundo, são divisões do mundo, são marcações diacríticas, são classificações e classificações em luta, porquanto as produções simbólicas se fazem em contextos de lutas simbólicas e mais genericamente de tensões sociais” (RAPOSO, 1997, p.30).

⁷⁸ Cf. Obra de Eric Wolf. Europa e os povos sem história (2005)

por Ocidente. Mas elas seriam também alheias a sua própria história? Com efeito, como menciona o autor, nas sociedades ágrafas a palavra “viva” é aquela forma privilegiada da memória histórica: “o tempo histórico transita e se transmite [...] de uma memória a outra” (CHAPARRO, 2003, p.40).

Dito de outra maneira, a história nas sociedades ágrafas existe sim, se encontra arquivada na memória das comunidades e se veicula por outros mecanismos como a oralidade, a pintura corporal ou as pictografias. No caso dos Tikuna, os traços de etnopoética e as narrações míticas tikuna analisadas nas dissertações de mestrado dos linguistas colombianos Gómez-Pulgarín (2012) e Cogua-Gómez (2014) mostram a riqueza linguística que pode ser achada nos relatos orais deste povo que faz uso de recursos linguísticos e não linguísticos para manter viva sua tradição.

Neste contexto, a tradição oral e o uso das línguas indígenas estão enfrentando novos desafios, já que as atuais formas de comunicação, onde a relação *tête-à-tête* não se faz necessária para estabelecer uma conversa, estão instalando na “sociedade mundo” dinâmicas comunicativas diferenciadas onde as sociedades ágrafas não precisam reconhecer dito código. Mas não é só isso, segundo Fischer:

[...] a internet, as bases de dados interconectadas eletronicamente, os ícones visuais, os cliques de vídeo, o cinema, a animação, o fluxo em tempo real e a repetição do curso da informação estão *reposicionando* e encapsulando os meios culturais mais antigos como a oralidade e a escrita (FISCHER, 2011, p.59).

Assim, esses novos elementos que entram no jogo, encontram-se conduzidos pelas redes de energia domiciliar e acesso à internet e, portanto, por novas práticas e novos dispositivos, que lhes permitem, aos indígenas, reproduzir ou não conhecimentos próprios e exógenos.

Para os Tikuna a relação com as entidades e os elementos do mundo pode estar definida pela oposição alienável-inalienável, já que na língua tikuna se faz diferença entre aquilo que pode ser passado para outra pessoa (alienável) e aquilo que não pode ser emprestado (inalienável). Montes-Rodríguez (2004, pp.57-59) mostra que a divisão entre a categoria de nomes alienáveis e inalienáveis, além da diferenciação gramatical, também possui distinção de interesse para a etnolinguística, pois estes nomes são agrupados em termos de parentesco, partes de corpo, partes de vegetais e elementos do cosmos, com exceções instigantes no âmbito corporal. Por exemplo, órgãos do corpo como “olho” ou

“braço” não podem ser concebidos sem seu pronome possessivo (dele ou dela), pois segundo explicam os mesmos Tikuna, nenhum destes órgãos “anda solto por aí”, são inalienáveis. Da mesma maneira acontece também com as pessoas, os parentes, a casa ou a roça (MONTES-RODRÍGUEZ 2004, p.59).

Não obstante, resulta curioso que elementos, como a faca ou as painéis, sejam classificados como alienáveis, mas as roupas não, apesar deles vestirem antigamente com roupas feitas da palma de *ñoé* ou Yanchama (*ficus máxima s.p.*). As roupas, artigos que se pressupõem foram trazidos no contato Europa / América faz parte dos “artefatos” inalienáveis?⁷⁹ Por quê? Montes-Rodríguez afirma que esta relação é tão ciente nos Mágüta, que quando um dos integrantes do núcleo familiar morre, as suas roupas e todas suas pertencas são queimadas (MONTES-RODRÍGUEZ 2004, p.73).

Certamente deve haver uma explicação para tal fato que pode ser visto como esdrúxulo, pois se bem o empréstimo ou uso de roupa alheia parecesse ser algo muito pessoal, entre nós, esta condição ou manifestação não se faz evidente gramaticalmente na língua, como acontece na língua tikuna. Fica aqui a hipótese de pensar que, igual que outros grupos ameríndios, a roupa possa ser vista como a própria pele.

Assim, poderia simplesmente corresponder a uma regra da gramática profunda da língua ou poderia dar lugar a uma resposta cosmológica que fale de conceitos que desconhecemos; de qualquer modo, as respostas vêm dos mesmos nativos através de elementos como a língua, a história, a oralidade, as lembranças, os seus ritos ou seus mitos. Por tal razão, é preciso que a porta de entrada a estas questões esteja aberta. Talvez a prática firme da língua em contextos cotidianos resulte ser o combustível que alimente esse sistema antigo de oralidade que comporta elementos tanto sociais como culturais e que se mantém até nossos dias. Mas dita prática, como menciona Chaparro, é assumida de maneira diferenciada pelas comunidades ameríndias, chegando mesmo a adquirir um outro sentido:

[...] la fisura que separa la tradición precolombina de la tradición occidental señala una particular organización del tiempo, no cronológica, a partir de los ciclos rituales. Por eso, mientras en Occidente, como afirma Derrida, el significado nunca es contemporáneo del

⁷⁹ Os tikunas também tinham suas próprias roupas feitas de tururí (yanchama na Colômbia). Segundo López-Garcés (2014, p.261/587), os tikuna mantêm a tradição de trabalho em tururí (entrecasca), mas não para confecção de roupas.

orden del signifiante, en las culturas amerindias –sin renunciar al carácter mnemotécnico del signo, a su presencia como huella - la pertinencia del lenguaje del signo, a su pertinencia del lenguaje se manifiesta justo en esa actualización ritual del signifiante que propicia la conjunción momentánea de los dos polos del lenguaje: el decir y lo dicho (CHAPARRO, 2003, p.41)

Neste sentido, Walter Ong (1982, p.38) nos seus estudos sobre oralidade e escrita já apontava que, para as culturas orais, ao não ter familiaridade com a letra impressa, o sentido da *palavra* estaria estreitamente relacionado aos sons, aos acontecimentos e aos fatos. Do mesmo modo, este autor atribui à palavra qualidades poderosas e dinâmicas, com potenciais “mágicos”, pois, além de ser originada do interior de um organismo vivo (falada e fonada), é acionada por um “poder” (1982, p.42).

A esse mesmo respeito, Tambiah (1985), baseado na teoria de Austin (1962), vai mostrar que fazer coisas com palavras⁸⁰ permite pensar também nos atos da fala como um tipo explícito de ação, já que, ao proferir uma oração, esta não pode ser descrita só como um algo dito, senão como parte do “*fazer de uma ação*”⁸¹. Tambiah explica que, por exemplo, em uma cerimônia de casamento, quando os noivos “aceitam” as palavras do padre, as pessoas comprometidas devem fazê-lo de maneira real e com convicção, de modo que, o que se espera não é um simples sim, já que o ritual em si representa um conjunto de ações coerentes a longo prazo (1985, p.78).

De tal maneira, Austin (apud TAMBIAH, 1985, p.79) propõe uma classificação de três tipos de atos de fala: o ato *ilocucionário*, o ato *locucionário* e o ato *perlocucionário*. No primeiro, trata-se do fato de que, ao pronunciar uma oração com certo sentido e referência, esta pode ser julgada como verdadeira ou falsa, sem perder seu sentido referencial. No segundo, trata-se de relacionar o dito, a oração, com uma certa *força convencional*, ou seja, um ato performativo no qual se *faz algo*. Nesse sentido, tais alusões não poderão ser entendidas sob a dicotomia verdadeiro/falso, mas sim, julgadas normativamente como atos satisfeitos/insatisfeitos, efetivos/errados, válidos/inválidos e assim por diante. O último ato refere-se às consequências intencionais e não intencionais das palavras proferidas pelo falante sobre o ouvinte, as quais podem estar impregnadas de persuasão e serem capazes de engendrar o convencimento ou engano. Deste modo, tanto os atos *locucionários* como os atos *ilocucionários* podem ter consequências no ato

⁸⁰ Do seu homônimo livro “How to Do Things with Words” (AUSTIN, 1962).

⁸¹ No original “*the doing of an action*” (TAMBIAH, 1985, p.78).

perlocucionário. Os atos da fala conferem às palavras um sentido, que resulta ser específico e que é dado de maneira particular entre as diversas culturas do mundo.

1.4.1. Mestres da arte narrativa, uma arte em vias de extinção?

A reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. Ela inclui todas as variedades da forma épica. Entre elas, encontra-se em primeiro lugar a encarnada pelo narrador. Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstraram todos os outros narradores, principalmente os orientais. Em cada um deles vive uma Scherezade, que imagina uma nova história em cada passagem da história que está contando. Tal é a memória épica e a musa de narração (BENJAMIN, 1997, p.203).

A afirmação de Walter Benjamin, em 1938, sobre “a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção” (BENJAMIN, [1938] 1997, p.197), poderia ser dita em nossos tempos, quando se promove e privilegia a comunicação virtual, quando se foge do contato cara a cara, e se privilegia o uso das novas tecnologias da informática e da comunicação no dia a dia. Segundo o autor:

O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é no surgimento do romance da narrativa (e da epopeia no sentido escrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. O que distingue o romance de todas outras formas de prosa – contos de fada, lendas e mesmo novelas- é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas às experiências dos seus ouvintes (BENJAMIN, 1997, p.201).

Com efeito, uma das causas de risco de extinção da narrativa radica-se na ideia de “industrializar” (imprimir e digitalizar) ou colocar no papel aquelas narrativas que carregam contextos sociais e simbólicos específicos guiados por um narrador. A esse respeito, Benjamin aponta que:

[...] contar histórias sempre foi a arte de conta-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual (BENJAMIN, 1997, p.205).

De fato, uma das características mais importantes na execução das narrativas é o contato face-a-face. Nessa conexão se joga grande parte da arte de narrar. Atrair a atenção

do seu ouvinte e tentar partilhar uma experiência vívida (quase experiencial), é a grande finalidade do narrador⁸². Segundo Motta, esta atividade é intencionada, pois

[...] o sujeito narrador dispõe tática e estrategicamente a sucessão de fatos (encadeamento, sequências, aproximação ou distanciamento do referente etc.) com o objetivo de tecer uma totalidade compreensiva. A enunciação narrativa é uma atitude intencional e argumentativa, portanto: toda narrativa se origina em uma estratégia enunciativa (MOTTA, 2013, p.38).

Tais estratégias, vão muito além de uma troca de informação. Segundo Walter Benjamin:

[...] quase nada do que acontece está ao serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação [...] o extraordinário e o miraculoso são narrados com maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação” (BENJAMIN, 1997, p.203).

Assim, muitos narradores imprimem, na sua fala, discursos reflexivos que abordam situações do cotidiano e deixam na sua plateia ensinamentos que só poderiam ser transmitidos a partir da experiência própria do narrador ou desde a experiência coletiva que também contribuiu na construção do seu discurso e da sua arte verbal. O pesquisador Walter Benjamin resume isto em dois:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão -no campo, no mar e na cidade-, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida reatirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1997, p.205).

Ela [a narrativa] tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma da vida, de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas se “dar conselhos” parece hoje antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. [...] A arte de narrar está definindo porque a sabedoria –o lado épico da verdade- está em extinção (BENJAMIN, 1997, p.200).

Desta maneira, narrar nos aproxima de uma atividade que junta memória, saberes, experiências e tradição em ação, mas, como anota Benjamin, estes saberes estão

⁸² Segundo Benjamin, quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assinalará à própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia (BENJAMIN, 1997, p.204).

“definindo”. Muitas destas atividades estão ficando esquecidas ou deslocadas, essas experiências que se passam de pessoa a pessoa, são contadas por inúmeros narradores que, apesar do seu reconhecimento local, vão se tornando anônimos. Segundo Benjamin, estes últimos são melhores frente às narrativas escritas (BENJAMIN, 1997, p.198). Segundo Benjamin existiram dois tipos arcaicos de narradores, esses dois tipos corresponderiam também a dois estilos de vida: um deles camponês, sedentário, e o outro marinheiro comerciante. Confirma Benjamin que eles “têm muito por contar”, já que produziram, de certo modo, em suas respectivas famílias papéis sociais de narradores (BENJAMIN, 1997, p.199).

1.4.2 Sobre os efeitos da oralidade e da palavra em língua tikuna.

O povo Mágüta possui práticas rituais de passagem, como o ritual da moça nova, e não rituais, como a palavra de conselho no cotidiano, nas quais expressam o que chamaremos “tradição oral”, quer dizer, atividades nas quais a oralidade resulta ser um canal importante de socialização dos saberes e preservação dos conhecimentos ancestrais. Assim, todo saber passa por um elemento social de maior importância como é a oralidade, pois é a oralidade o fator que consolida grande parte da construção do Ser Mágüta, tanto como indivíduo, como sociedade. Neste sentido, os relatos míticos mostram ambientes de tempos primordiais e de conhecimentos remotos que dificilmente poderão ser achados nas escolas e livros das comunidades, já que os mitos “inscrevem” informação relevante das práticas culturais, dos seus ritos, do seu posicionar e do seu atuar no mundo.

Segundo o autor Mágüta Abel Santos (2013), a pronúncia das palavras em língua tikuna possui um poder coercitivo nas pessoas e pode atuar no espírito (*naē*), na terra (*naane*), no corpo (*naane*), na vida (*maü*) e na transmissão dos conhecimentos (*kua*):

Pronunciar palabras necesarias y justas alimenta la mente, fortalece el naē, el maü, el kua. El uso de la palabra es poder para el bien, igualmente para realizar daños a sus semejantes y al Naane⁸³ en general. Con la palabra se sana o se maldice, es por eso que unas de las dietas son el consejo de los mayores, de los abuelos y abuelas. Por eso ùkuē es soplar mi naē a tu ser (SANTOS-ANGARITA, 2013, p.185).

Igualmente, as narrativas e os mitos dos Mágüta também podem ser um meio de difusão das normas aceitáveis e inaceitáveis de comportamento com suas respectivas

⁸³ Palavra em tikuna com plurisignificado: ‘terra’, ‘corpo’, ‘cosmos’.

consequências; trata-se de um modo de controle social, e, portanto, uma forma de atingir “poder”. É assim que os narradores míticos, entre os povoados visitados, gozam de certo prestígio, que lhes outorga um reconhecimento social de saber e de poder, porque têm “influência” no Outro. Isto se faz recorrente nos povos indígenas, por exemplo, nos relatos do povo esquimó da Groenlândia, registra-se a inclusão de um complexo sistema de religião e moral nos mitos, assim como leis e normas para a vida social descritas pelos narradores (HINRICH, 1997, pp.86-87). Da mesma maneira, para a língua africana yemeni, Caton mostra (1990, p.268) que o “poder” poético também contribui para a construção da realidade social e cultural de um povo. Então, o homem que narra, mais do que comunicar e informar, procura obter atenção, aceitação, recordação, reflexão e, porque não, ação dos seus ouvintes. Um poder tácito que exercem os narradores tradicionais em suas comunidades.

Mas também a atenção e resposta dos ouvintes fazem dele “um narrador”. Aqui há uma manifesta relação bi-unívoca, onde atua tanto a memória individual como a memória coletiva. Segundo Sugiyama (2001, p. 240), a memória é uma qualidade que tem tanto de humano, quanto de finito, já que a memória só consegue decorar certa quantidade de informação; assim, enquanto a vida do ser humano paulatinamente se desgasta, da mesma maneira a memória humana diminui:

The hypothesis that narrative functions as a medium of information transmission begs the question. What benefit does the storyteller gain from this behavior? One answer, paradoxically, is information. As noted above, it is extremely unlikely that all the information necessary or useful to the performance of fitness-related tasks could be acquired through experience within a single lifetime. Even if one did manage to accomplish this, there's the problem of human memory being finite. (SUGIYAMA, 2001, p.240)

No entanto, as comunidades indígenas mostram que a memória consegue se perpetuar nas vozes dos anciões que, com certeza, é um legado de milés de anos que avôs e sábios “carregam” como signo importante da palavra própria, da história do seu povo e dessa tradição oral viva. Legado de uma memória social que consegue superar, incluso, o esquecimento e a característica existencialmente finita da memória humana. Assim, como afirma Abel Antonio Santos, a palavra em tikuna, como o conselho, pode oferecer cura ou pode causar efeitos negativos, tudo depende da intenção que se deseja colocar no corpo do Outro: “soprar meu espírito [meus princípios] em teu ser” (SANTOS-ANGARITA, 2013, p. 113).

1.5.0. Concepção do Ser, segundo os Mágüta

Para se aproximar do entendimento do *Ser* entre os Mágüta é necessário embrenhar-se nos relatos míticos de origem, os quais narram as causas primeiras, a gênese do mundo, a história e as forças invisíveis que determinavam e determinam a sua organização e seu devir como sociedade, assim como também as tradições históricas, migrações, guerras e alianças territoriais (GODELIER, 1971, p.354). Tais relatos, que usualmente são contados em situações ritualmente estabelecidas (PÁRAMO, 1997, p.16), apresentam um alinhamento essencial, mas não apresenta sempre a mesma forma (CULLEY, 1997, p.39). A respeito, o antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira aponta:

[...] o mito cria condições peculiares de relacionamento entre o hoje e o passado, entre a estrutura e o produto do processo histórico. Institui uma organização que é sempre remetida a um ato fundador, mas que se adequa às mudanças históricas que não são, no entanto, incorporadas às origens (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p.110).

Assim, a tradição oral do povo Mágüta, entendida como testemunhos falados e cantados, relativos ao passado transmitidos em cadeia, desde o testemunho inicial até aquele que hoje conhecemos (VANSINA, 1968), exibe uma diversidade de relatos sobre a origem do mundo, que tem sido documentados em trabalhos de cientistas (ALVIANO, 1943 & 1945; NIMUNENDAJÚ 1952, PACHECO DE OLIVEIRA, 1988; CAMACHO, 1995, 1996, 2000; GRUBER, 1997; GOULARD, 1998 & 2009; SANTOS-ANGARITA 2010 & 2013), mas que hoje circulam oralmente entre as populações com variações de diversa índole, sob uma linha ou estrutura fixa que não permitem uma versão oficial ou única. Desta maneira, o conjunto das diversas narrações ou relatos formam um discurso cosmológico altamente estruturado (RAMOS-VALENZUELA, 2010), o qual contém e expressa os diferentes cenários da realidade sociocultural e ecológica dos Tikuna e que atua como um marco para sua interpretação e seu entendimento.

O mito de origem dos Mágüta relata as ações de suas *idealidades míticas* (Godelier 1971:354), ou seja, dos personagens e acontecimentos que deram origem a este povo amazônico. Segundo o pesquisador Abel Santos-Angarita (2010, p.303), a criação do mundo Mágüta inicia com quatro principais personagens míticos, cuja característica principal é a condição de serem imortais, os chamados **üünegü**: Mowíchina, o demiurgo,

criador dos criadores; Ngutapa, deus criador de seres mortais e, afinal, Joí e Ipi, filhos de Ngutapa, nascidos dos joelhos dele e gestores de um mundo em plena metamorfose. Além destes quatro heróis míticos mencionados por Santos-Angarita, são também protagonistas Mowacha e Aiküna, irmãs de Joí e Ipi, que nasceram em casais dos joelhos de Ngutapa.

Quanto aos primórdios do relato de origem, existem diferentes versões e interpretações do mesmo. De um lado, o relato coletado por Santos-Angarita nas imediações de Tarapacá (Amazonas colombiano), na voz do sábio Marcelino Noé, apresenta uma versão do relato de origem onde, no início de tudo, não havia nada:

Al principio todo era nublado, estaba oscuro, era gris, era vapor de agua. Entre la atmósfera existía un ser “inmortal”, el creador de los seres inmortales [...] Mowíchina creó la tierra y a los otros inmortales. [...]. Del vapor de agua creó la tierra, las partículas atmosféricas se transformaron en todo lo que existe hoy día en nuestro medio. El agua y la tierra son dos elementos esenciales de la vida tikuna, esa es la razón de rendirle ritos que consagran la íntima relación hombre-naturaleza. Mowíchina colocó esta masa esférica (tierra) en medio de la *nada*, suspendida en medio del vapor de agua, en medio de lo nublado (SANTOS-ANGARITA 2010, p.303).

De outro lado, Goulard (2009, p.41) aponta que a mitologia tikuna não possui um eventual começo do mundo; pelo contrário, enuncia situações desenvolvidas fora de um tempo determinado e que, portanto, não dá lugar à cronologia alguma. Já nas descrições míticas sobre astronomia, mitologia e cosmovisão, Priscila Faulhaber (2015, p.954), menciona que o mundo Tikuna inicia com seus ancestrais, os Magüta, que moravam na escuridão porque uma “besta gigante” (Megatherium)⁸⁴ sustinha, desde a samaúma mítica *wone* (*Ceiba pentandra*), o céu agarrado com suas garras.

Não obstante, ainda que não exista consenso, entre cientistas e nativos, sobre a origem dos primeiros episódios da origem do mundo Tikuna, a aparição e presença de Joí e Ipi na gesta mítica poderia se considerar como o início da transformação de um estado geral, indiferenciado e instável, a um estado que impõe uma ordem estável (Goulard, 2009, p.41). Daí que, para Goulard, sejam relevantes os episódios míticos subsequentes, relacionados com eventos determinantes para a formação do mundo (*naane*); eventos comandados por Joí (o sábio) e Ípi (o impaciente). Sob esta interpretação, estaríamos em frente de uma cosmogonia diferente à cristã, expressa na Bíblia, em que o Deus cristão cria tudo a partir do nada (GODELIER apud. GOULARD 2009, p.17). Segundo Goulard, o mito de origem descreveria a colocação progressiva de situações, em aparência

⁸⁴ Preguiça gigante que viveu nas Américas (norte e sul) do Plioceno até o Pleistoceno, há mais de vinte mil anos.

desordenadas, que unidas assegurariam sua coerência à sociedade humana e a seu entorno, quer dizer, asseguram o estado *du-ūgü* (GOULARD, 2009, p.41).

O conceito *du-ūgü*, “os [de] sangue” (GOULARD, 1994, p.313; 2009, p.61), traduzido ao espanhol e ao português como “gentes” (literalmente sangue/PL), para os Tikuna engloba a maior parte de seres humanos, tanto as pessoas “brancas” como os grupos indígenas vizinhos, mas também espécies animais e vegetais⁸⁵ (Goulard 2009, p.65), que, em conjunto, expressam um estado: “ser vivente” (GOULARD, 2009, p.61). Tais “Seres”, espécies antropomorfas que possuem todos os atributos humanos, teriam perdido os traços de aparência humana em um estado anterior. De acordo com Goulard no sistema Tikuna todo animal, toda planta ou todo humano, contém uma mesma concepção do *Ser*, na medida que ele pressupõe a existência de uma ordem de símbolos, de uma lógica de representações e de um dispositivo ritual que lhe assignam um lugar e um papel na sociedade (RABAIN-JAMIN 1991, p.571 apud. GOULARD 2009, p.65).

Tal percepção do mundo, segundo o autor, proviria do animismo tikuna, uma crença de que os seres da natureza têm seus próprios princípios espirituais e, portanto, seriam seres considerados como espécie de objetivação social da natureza, termo é cunhado por Philippe Descola (DESCOLA 1992, p.114). Assim, levando em conta as ideias de Santos-Angarita (2013), o começo da formação do mundo Mágüta estava habitado por múltiplas espécies vegetais e animais que moravam todos como “gente”, em um ambiente de mata espessa, em um ambiente mítico, com reminiscências no igarapé *Éware*.

Nesse tempo mítico, Ngutapa, a idealidade mítica tikuna, em um episódio de caça foi devorado por uma onça. Sua vida não foi recuperada, mas os vestígios da sua carne foram preservados pelos irmãos míticos⁸⁶. Em seguida, Joí e Ipi fizeram uma envoltura vegetal e ataram os restos da carne do seu pai no teto da maloca, sem contar com que pequenas aves *ātagü* (*Aratinga leucophthalmus*) iam se aproximando para picar a envoltura. De tal sorte que os pedaços da carne de Ngutapa (*na-machi*) iam caindo do

⁸⁵ Segundo Goulard (2009, p.66), vegetais e animais apresentam uma dificuldade de compreensão, já que embora sejam incluídos nesta “categoria” de seres, em realidade para os tikuna representariam “humanos fracassados”. Não obstante, a identificação como *du-ū*, apesar da modificação humana, permaneceria conceitualmente.

⁸⁶ Segundo Goulard (2009, p.376), “a mitologia contemporaneizada” afirma que os brancos provêm também da carne de Ngutapa.

teto, e ao tocar o chão, tomavam aparência humana. *Chetanükü*, um narrador mítico da fronteira colombo-peruana (Patrimonio Oral Inmaterial del Pueblo Tikuna de la Amazonia: POIPTA, 2016), em sua versão de narração de origem relata:



[La carne] se caía ¡pá! Y al caerse se paraba, se paró el blanco (la gente blanca). Cayó la carne y se paró un sacerdote. En ese momento se convirtieron en toda clase de personas, llegó el peruano, el brasilero con sus señoras y todo. El médico, también llegó el maestro, llegó también la monja y se paró. Se terminó la carne de Ngutapa. Cuando Yoí e Ipi llegaron se sorprendieron porque había muchos y hacían bulla, era pura gente blanca. Sí, estaba el americano todos los ingleses también, todos salieron de la carne, de la carne del abuelo Ngutapa. Allá ellos llegaron con todo, sus fábricas, la gente blanca traían máquinas, la gente blanca, nacieron teniendo las máquinas. ¡ah! (POIPTA, 2016, pp. 98-9)

Figura 7. Aquarela sobre papel. NIETO-FERNANDEZ 2016 PATRIMONIO ORAL INMATERIAL DEL PUEBLO TIKUNA DE LA AMAZONIA (POIPTA 2016, pp. 90-91).

Segundo Santos-Angarita (2013, p.51), a carne de Ngutapa deu “origem às diversas etnias e povos que hoje existem, cada um com sua língua [...] e costumes”. Como resultado deste evento mítico, os *korigü* (os brancos) manifestavam ser os mais agitados, pelo que Joí ordenou que fossem a povoar regiões distantes do *na-ane*, daí que existam hoje os norte-americanos, os europeus e asiáticos, pois, para os Mágüta, os africanos possuem outra origem que se explica nos mitos, ao ficar do lado interno do jenipapo (SANTOS-ANGARITA 2013, p.51). O termo *na-ane* vem de *na-* 3P.sg; e *-ane*, ‘corpo’, “corpo [de alguém]”, mas também está associado a diferentes acepções. Poderia-se traduzir por “universo”, “mundo, terra e céu”, neste caso obedece à ideia do território originário dos Tikuna o qual é associado ao corpo de Ngutapa.

Dessa forma, segundo os Tikuna, todos viemos da carne de Ngutapa, inclusive os brancos *korigü*, os animais e as plantas:

[...] todos los seres de la naturaleza son hijos de Ngutapa. Por tanto, cuando se nombran las partes de las plantas, los animales y los objetos, inclusive la superficie de la tierra y

las partes del cuerpo humano. Una planta tiene *nachaküü* (brazos), *náchinü* (glúteos), *naparà* (piernas), *maüne* (corazón), *nàpaküü* (axilas), *nátamü* (entre la pierna), y otras. La superficie de la tierra tiene *nakawę* (espalda), *náta-neka* (barriga), *nátapjü* (pecho), *naerü* (cabeza), *náetü* (ojos), *nakütá* (piernas). El tikuna ve en los seres de la naturaleza un cuerpo con las mismas características y cualidades del humano, porque antes eran personas y ahora lo siguen siendo. Ellos también forman una sociedad, tienen sus momentos de ritos, y poseen los cuatro principios del ser tikuna. (SANTOS-ANGARITA, 2009, p.310-311)

Desta maneira, Ngutapa como ser primordial tem a ver com a concepção do “ser gente” entre os Tikuna, como também tem a ver com a construção do “corpo”, já que todo corpo (humano, animal ou vegetal) se reveste desses quatro princípios⁸⁷ fundamentais mencionados por Santos-Angarita: **kua** que representa conhecimento; **nãe** que representa pensamento; **porá** que representa força e **maü** que representa a vida ou o coração (SANTOS-ANGARITA, 2013, p.9). Princípios que, de alguma forma, ficaram na essência dos **duũgü** através da carne de Ngutapa. O último princípio (**maü**) contém também “o princípio corporal” e “o princípio do espírito”, que alguns autores têm nomeado como “alma” (**ae**) ou “espírito” (**maü**) (MATERAZIO 2015, p.51, nota 52).

Assim, para os Mágüta, o *Ser* está constituído sobretudo como um *princípio biológico*, o qual lhe permite se fortalecer e reproduzir novos seres. Não obstante, a constituição do *Ser* é guiada, também, por um *princípio energético*, o qual permite não apenas seu crescimento, mas também sua permanência no mundo. Tal *princípio energético* está estreitamente relacionado com o **porá**, o qual atinge uma quantidade suficiente que lhe permite reproduzir-se e assegurar o seu *princípio vital* (GOULARD, 2009, p.68)

Assim, de acordo com Goulard (2009, p.68), o *Ser* tikuna está composto por estes *princípios* indissolúveis que atuam em conjunto e que compõem aquele corpo orgânico, sem os quais não existiria. A constituição e presença desses princípios não são cientes em algum discurso específico entre os Mágüta, mas é reconhecido por alguns sábios. Um dos colaboradores de Goulard (Ibid.) os reconhece: “nós, seres humanos, temos três deles: o

⁸⁷ Concordando com Goulard, princípio pode ser entendido como o “conjunto de proposições diretrizes, características, às que todo o desenvolvimento ulterior deve estar subordinado (Lalande, 1972, p.828 apud. Goulard 2009, p.67). Goulard fala também da presença de *princípio corporal*, de *princípio vital* e de *princípio energético* entre os tikuna, o que considera forma o fundo do ser, ao mesmo tempo que constrói a natureza de um ser (Ibid.)

corpo [3 sing.]-*üüne*, o princípio vital *ae* e o princípio corporal *maü*”, o que, na leitura do etnógrafo, seria a descrição do “corpo dos afetos”.

Em concordância com tal categorização por princípios, entre os Mágüta, é possível encontrar também uma hierarquia do *Ser* que diferencia seres mortais (*yunatü*) e imortais ou encantados (*üüne*)⁸⁸. Embora esta seja uma dualidade em aparência oposta, tal distinção tem a ver com a concepção de corpo entre os Tikuna e com uma sequência de eventos míticos que narram afinal a divisão dos Seres tikuna, alguns com a perda da imortalidade.

O relato mítico conta que a perda da imortalidade iniciou com os desconsiderados atos de Ipi que, em um primeiro momento, introduz a potencialidade de reprodução dotando a sua irmã Mowacha com uma vagina e, em um segundo momento, deixa grávida a Techí, mulher de seu irmão Joí (GOULARD, 2009; POIPTA, 2016). Estes foram os primeiros atos tabu ou *wo-machi*⁸⁹, acontecidos em um estágio do mundo *naane*, onde o universo ainda se encontrava em estado de formação (em um estado imaturo, *doü*: verde próprio, do mundo *üüne*). Em virtude de tal fato e de outros episódios míticos anteriores, Joí (o sensato ou aconselhado) inicia e sugere uma distinção entre metades clônicas, que se consolida com a instauração de alianças matrimoniais oblíquas (ver no mito dos clãs infra) e a pintura corporal com jenipapo (*Genipa americana* sp.) para o novo *Ser*, que nasceria do adultério cometido por Ípi e Techí.

Para tentar remediar este impasse, segundo as recomendações de Joí, Ipi (o inquieto, o insensato) vai à procura de jenipapo, que terá que ralar para pintar o corpo do seu filho. Depois de passar provas e dificuldades, Ipi consegue um fruto de jenipapo

⁸⁸ Goulard hipotetiza que as figuras de Joí e Ipi representam os dois polos opostos do universo: Ipi associado à mortalidade e Joí associado à imortalidade. Segundo o autor, os tikuna se identificam com Ipi porque consideram ter comportamentos semelhantes: cometem erros ou tiram sorrisos ao escutar o mito de origem (GOULARD, 2009, p.47), mas também poderia se inferir que poderiam ser susceptíveis de cair em uma situação tabu ou proibição: *womachi*.

⁸⁹ A palavra *wo-machi* como foi dito, refere a temas de tabu e de proibição. Analisando a palavra, ela vem de *wo-* torto e *na-machi* (3ps-carne) ‘carne’ [de alguém]. Mas este tipo de carne, contam os Magüta, é um tipo de ‘carne’ que “não tem concerto”; os deixa vulneráveis aos olhos dos üüne, o que pode ser uma “desgraça”, porque “por aí vai se perdendo a tradição”. Relatos falam de criaturas nascidas destas alianças que nascem com deficiências biológicas. Segundo Abel Angarita (comunicação pessoal), isto pode ser desencadeante de “problemas” ao interior da comunidade, pois pode trazer “desequilíbrio”, plagas, enfermidades: “menos chagra, menos animales, menos território, menos consejo, menos rituales” / “menos roça, menos animais, menos território, menos conselhos, menos rituais”.

verde. Joí ordena à sua esposa e seu irmão ralar o fruto para impregnar o corpo da criança daquele sumo. Nesse ínterim, Ípi rala tanto, que termina por ralar o seu próprio corpo (seu coração), sendo preciso ser revivido ou reconstituído no igarapé mítico Éware. Neste igarapé, ficaram Joí e Techí tentando fazer reviver Ipi, mas cada vez que iam pescá-lo, iam saindo da água indivíduos com forma de pessoa que ficavam na terra sem nome e sem dono: os *pogüta*. Depois de múltiplas tentativas e de tentar com iscas de diferente tipo, eles conseguem ressuscitar Ipi com uma isca de mandioca, mas já tinham saído muitos desses seres sem organização alguma. Daí que episódios mais tarde, Joí decide alocar clãs para estes seres que atuavam de forma “desordenada”.

Neste estado de “sociedade”, cometeram-se atos tabu porque as relações de parentesco estavam se baseando em um só tipo de família ou clã, o que fazia com que a população diminuísse (GOULARD, 2009, p.96). Desde este instante os Mágüta instituíram os clãs, que foram dados ou outorgados de acordo com o sabor e o cheiro (odor) achados em um preparo especial de comida. Efetivamente, diz-se que Joí fez cozinhar uma carne de jacaré (*Alligatoridae*) e quando esta ficou pronta, deu-lhes a experimentar a todas as “entidades” e lhes perguntava pelo “cheiro-sabor” percebido. Segundo a essência daquela carne, daquele cheiro e daquele sabor experimentado, tais “entidades” adotavam um tipo de clã. Daí deriva, então, uma regra de união por metades opostas (asas / não asas, também identificado por alguns autores como pluma/ pelo, ar/terra), um tipo de sistema de casamento baseado na exogamia clânica a partir de alianças entre metades.

De tal acontecimento mítico, abre-se um amplo leque de combinações clânicas que se traduzem em conhecimentos sobre diferentes tipos de plantas e espécies de animais amazônicos que segundo Goulard (1998) estão relacionados com “totens” Tikuna. Assim, pertencer a um dos clãs é uma condição *sine qua non* para existir, já que possuir um clã “humaniza” (GOULARD, 2009, p. 90). Com efeito, Nimuendaju (1952, p.56-58) identificou uma grande variedade de nomes ou epônimos da parte brasileira; este autor referenciou os trinta clãs dominantes e os agrupou em dois conjuntos: os A e os B. Os primeiros guardam uma relação com árvores e animais e os segundos com as aves. Igualmente, Taylor (1977, p. 140), em um estudo de classificação simbólica a partir de dados dos povos Sanumá e Tikuna, mostra que este último povo exhibe uma classificação

do totemismo, sendo localizado em um quadro de permutações binárias no qual o totemismo tikuna representa o nº 5⁹⁰; onde há uma regra de união por metades opostas (pena/não pena), que se instala em um tipo de clã (ex. mamíferos, aves, plantas) que pode ter sub-clãs (ex. maracanã grande /maracanã pequeno).

Assim, o mito da origem dos clãs fez classificações pela via empírica, pois o gosto e o cheiro permitiram que aqueles que ainda não eram “seres”, adquirissem uma identidade, uns traços e uma sociabilidade. Goulard (2013), a partir de dados de campo, aponta uma série de relações que definirão os clãs. À pergunta do sabor/cheiro⁹¹ {-à:kà} ou clã {-küà}, frequentemente se fazem alguns destes tipos de associações (MONTES-RODRÍGUEZ, 2001, p.122-123):

- a) *nàí-à:kà* → *kówà-küà* / sabor do peixe fresco → clã da garça pequena (*Ardea cocoi*);
- b) *déè-à:kà* → *témá-küà* / sabor a amarelo oleoso → clã de buriti (*Mauritia flexuosa*);
- c) *jî-à:kà* → *écha-küà* / sabor ácido, pestilento → clã do condor (*Sarcoramphus papa*).

Estes exemplos, além de ter uma associação motivada pela cadeia trófica, é dizer, tipicamente a garça pequena gosta de comer peixe fresco e o condor gosta de presas em decomposição, são sistemas onde as espécies estão associadas a sabores que os determinam (GOULARD, 2013, p.79). Goulard reporta também correspondências com as cores, onde por exemplo, o fruto da “soga cascavel” (*Thevetia*) é associada ao esquilo (*Sciurus igniventris*) pelas suas cores semelhantes; e uma vez o fruto fica seco, representa quase o mesmo retrato da cabeça de uma cobra (*Bothrops sp.*) ou de um veado (*Lachesis muta*), espécies estas que farão parte de uma das metades dos clãs. Goulard também assinala a existência de analogias de ordem comportamental que se relacionam com as características dos clãs tikuna e o nome próprio (nome umbilical), que salientam alguns

⁹⁰ A explicação do autor considera que no tipo de classificação do totemismo, em Tikuna existe mais de um nível hierárquico, possui totens únicos e caracteriza-se por ser isomórfica, respeito às três variáveis do projeto e modelo de Lévi-Strauss nomeado “meta-estrutura”. Segundo o conceito de “meta-estrutura” proposta por Lévi-Strauss (em *Totemismo hoje* 1962a e *Pensamento Selvagem* 1962b): “o que importa para a meta-estrutura que nos interessa é o fato básico de que os totens e os grupos sociais são, em todos os casos, categorias de classificações nativas das entidades da natureza e dos membros da sociedade humana” (Taylor 1977, p.138).

⁹¹ O autor refere que quando se faz referência ao sabor tem que associar ao cheiro e vice-versa (Goulard 2013, p.78).

traços de espécies animais e dos membros do clã (ex. raivoso, calmo, chato, brincalhão, etc.). Este tipo de vínculo além de se posicionar como traço específico, vai estar acompanhado por um *princípio vital* (GOULARD, 2013, p.65).

Em resumo, é no episódio mítico da pesca em que acontece a separação dos povos, com a pesca do povo **pogüta**. Nesse episódio, Joí separou-se do seu irmão Ipi cada um viajou com seu povo em direção de um lado do rio. Mas se diz que Joí, no final da decisão, tomou o lado Oeste (Brasil) e Ipi o lado Leste do rio (Peru).

No final Joí e Ipi têm uma pequena briga pelo lado em que cada um deles iria. Ipi já tinha visto riquezas do lado Oeste e queria ir para lá, Joí em sua sabedoria, notou a situação, e no momento da partida, virou o rio Amazonas fazendo com que Ipi tomara finalmente o lado Leste. Note-se também, que a Colômbia não faz parte deste episódio mítico, já que a divisão política das Nações, se dirimiu a favor da Colômbia, em 1930, no conflito Colombo-Peruano, que concedeu o chamado Trapézio Amazônico colombiano. A esse respeito Claudia López-Garcés destaca que a concepção de território e o posicionamento dos Mágüta frente à formação histórica de formação das fronteiras nacionais, constituem “marcos significativos que delimitam o território Tikuna no contexto mítico [...]. Desta maneira, tanto no pensamento mítico como nas práticas sociais, expressa-se e legitima-se a ideia de unidade territorial, [o que] sem dúvida, contribui para a consolidação do sentido de identidade étnica do grupo, ao mesmo tempo em que serve como indicador de que os processos de formação de fronteiras nacionais não geraram diferenças significativas entre os Tikuna” (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.148).

Goulard denota que os **yunatü** conhecem a morte, portanto, experimentam um estado de “imortalidade perdida” como consequência da transgressão de comportamentos proibidos ou **womachi**. Sob o mesmo ponto de vista, os **üünegü**, ou seres encantados, são também humanos, mas não conhecem a morte, aparecem e desaparecem à sua vontade, seguindo algumas normas, ademais de se caracterizar por assumir um estado que compartilham os humanos mortais, em situações particulares. Da mesma forma, os **pogüta** são “seres pescados com anzol”, ato que foi consumado por Joí e Techí na procura de Ípi no Igarapé Eware e os **ngoogü**, são aqueles seres ou espíritos encantados que comumente moram no mato, não têm forma visível permanente (GOULARD, 2009, p.66)

e podem estar associados a “entidades nefastas” (GOULARD, 2009, p.138), pois eles sempre estão à procura de “princípios vitais”. Destarte, Goulard resume a filiação dos seres tikuna da seguinte maneira:

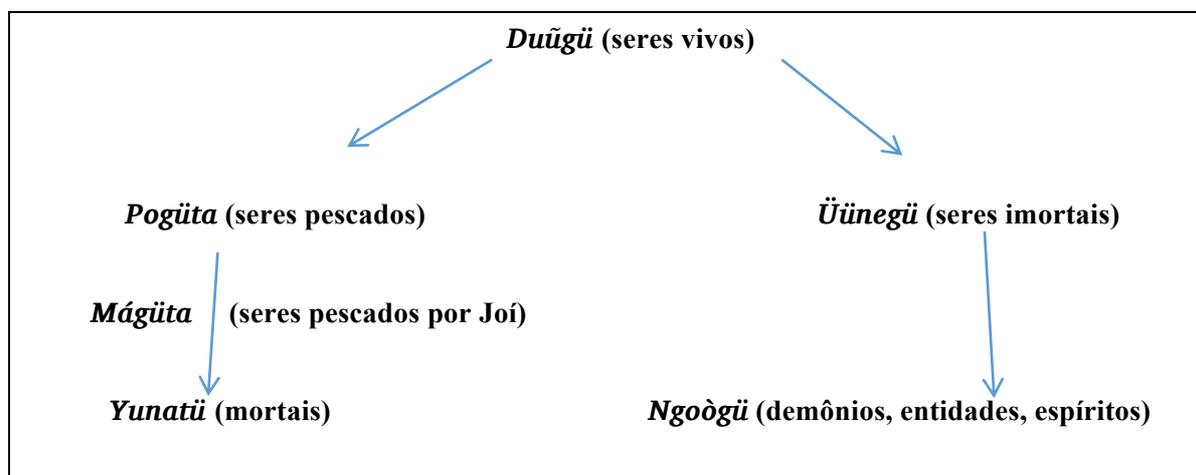


Figura 8. Os *du-ügü*, quadro adaptado da ideia original de Jean-Pierre Goulard (2009.p.67)

Assim, segundo o esquema proposto por Goulard, os *duügü* compreendem tudo aquilo que comporta vida, trata-se de um termo genérico que inclui os *ngoögü*, os “pais” ou “responsáveis” das espécies vegetais e animais. Nesse sentido, cada Ser vivente, seja homem, planta, animal ou ser invisível, possui um processo de construção do corpo semelhante à construção do ser tikuna. Goulard utiliza “a metáfora vegetal” para falar desse processo, pois todos os seres vivos possuiriam os mesmos *princípios*.

O antropólogo Jean-Pierre GOULARD (1998), estudou em detalhe as noções que definem as pessoas segundo o pensamento tikuna. Segundo este autor, o corpo, mera estrutura fisiológica, não se define de antemão na constituição pessoal do indivíduo; mais importante que o corpo, são as noções de *porá*, *maü* e *a-e*. Estes três elementos são interpretados pelo autor como “princípio energético”, “princípio corporal” e “princípio vital”, respectivamente.

O *princípio energético porá* é aquele que assegura o funcionamento dos outros dois. Sem ele, nem a energia que provê à pessoa, a vida poderia parar. O *princípio corporal maü* toma suas características daquelas do mundo vegetal e animal, aonde o aporte sanguíneo do pai e da mãe determina o conjunto de traços próprios da criança ao nascer. O *princípio vital a-e* está composto por um processo interno, próprio de cada pessoa, e é guiado pela experiência ritual adquirida socialmente. A conjunção destes três

princípios forma a visão e integridade de uma pessoa tikuna (Goulard, 1998, 261-262). Porém, a disjunção acarreta o desequilíbrio, a enfermidade e a morte.

O princípio energético (**porá**), que refere força e energia é constantemente carregado e renovado através dos encontros coletivos de homens e mulheres. Nestes casos realizam-se intercâmbios de substâncias ao compartilhar da bebida fermentada de macaxeira (masato) e o consumo de alimentos. Aquilo que se consome contém em si os princípios pessoais e constitutivos de homens e mulheres. O anterior significa que no contexto do consumo coletivo de bebidas e alimentos, as pessoas se fortalecem com base em aquilo que o gênero oposto oferece. Esta noção de intercâmbio de substâncias, de construção do sangue com apoio do outro, está presente nos processos constitutivos dos três princípios, os quais existem só se estão integrados e se relacionam com os seres do mundo exterior, os **üünegü** e os **ngoðgü**. Dali que dito intercâmbio seja necessário para satisfazer os seres do mato, sempre sedentos (Goulard 1998, p.262).

O princípio corporal (**maü**), se forma a a partir da mistura de elementos constitutivos do pai e da mãe, geralmente determinada pela sua posição no sistema de clãs. Estes elementos estão também apresentados em função do que Goulard chama “metáfora vegetal” (1998, p.262), na qual as características corporais dos seres humanos são equiparadas àquelas das plantas. O anterior, parte de uma estrutura de pensamento ou perspectiva presente nos povos amazônicos, que supõe a existência de uma essência humana compartilhada por todos os seres do universo, e na qual a diferença entre eles está dada só pela sua aparência exterior.

Para os tikuna o sistema de clãs e de metades é o elemento cultural mais importante na definição do princípio corporal. O clã das pessoas se refere ao sangue que elas levam pelas suas veias. A diferença entre os distintos tipos de sangue está associada ao sabor do jacaré ancestral **Ngiri** e é transmitida pela via paterna. A partir desta diferença, é que vão se constituir dois tipos de clãs: aqueles que possuem asas e aqueles que carecem delas (com penas /sem, penas). A partir desta dicotomia clânica se estrutura o sistema de metades. A união matrimonial na sociedade tikuna deve seguir o princípio de união entre uma pessoa de clã com penas e outra de clã sem penas.

Enquanto ao princípio vital (*ae*), que pode ser entendido como sangue e pensamento, ou em termos de Alba Lucía Cuellar (março de 2016), como um conjunto de seis almas, o processo de sustenimento e crescimento do sangue e as almas se dão através dos ritos de passagem⁹² que marcam a passagem de uma etapa da vida a outra. Entre os Mágüta, estas etapas são a gravidez, o nascimento, a infância, a perfuração de orelhas, a prova das formigas e a pelazón (NIMUENDAJU, 1952; GOULARD, 1998). A cada passo, o ritual é indispensável na construção do princípio vital e na reafirmação do princípio corporal, quer dizer, na integridade da pessoa.

A partir de entender que o processo de constituição da pessoa é um fluxo dinâmico de substâncias, sangue e princípio vital que estão em constante interação durante a vida e a morte, é possível olhar estas noções tikuna na perspectiva de gênero aportada por Luisa Elvira Belaunde, no seu estudo de hematología entre os grupos indígenas Pano. Segundo esta autora “o sangue é o principal veículo tanto da diferenciação como da unidade entre os gêneros ao longo da vida das pessoas” (BELAUNDE, 2005, p.18). A autora define dois tipos de relações de gênero: as paralelas que se dão entre pessoas do mesmo gênero e as cruzadas, que se constroem na interação dos dois gêneros.

A partir do contato constante das pessoas e suas respectivas substâncias, a autora desenvolve a noção da complementaridade nas sociedades amazônicas, a qual é um aspecto contribuinte da existência social, cultural e espiritual, tanto de homens como de mulheres (BELAUNDE, 2005, p.28). Quer dizer, as pessoas se constroem através de um processo de fusão e incorporação de substâncias dos outros, dos seus parentes. A elaboração das pessoas é uma contínua mistura de substâncias próprias, daquelas dos pais e pertencentes ao “Outro”. No caso Mágüta, pode-se rastrear relações de substâncias através das festas e encontros em que se costumava, e algumas consumir bebidas fermentadas da macaxeira *chäü* (‘masato’, pajavarú ou caiçuma) e os produtos derivados da banana da terra. Tradicionalmente, a macaxeira se concebe como uma planta feminina,

⁹² Segundo Turner (1974, p.116), van Gennep argumentava que os ritos de passagem apresentavam basicamente três processos: a separação, a margem e a agregação. E que, justamente ao se apresentar como um processo, deveria ter um tipo de transição, na qual um sujeito ritual passa por uma mudança tanto de lugar e estado, como de posição social. Na fase de separação o “transitante” sai de um ponto fixo, da estrutura social ou condição cultural, para mergulhar em uma espécie de limbo, que é nomeado de margem ou período “liminar”. Depois de uma série de jogos simbólicos, inicia-se o ato de reincorporação, onde o sujeito ritual adquire um estado estável e uma posição social em um sistema de padrões éticos.

portanto, contém a substância e o sangue de quem a cultiva. Enquanto a banana da terra (**poi**) é uma planta masculina, é o homem que transmite seus elementos constitutivos.

Ao compartilhar, os membros de cada gênero estão consumindo as substâncias que o outro produz e lhes oferece (Goulard 1998, p.265-368). Dito processo de intercâmbio de substâncias se estende às esferas da vida cotidiana dos Mágüta, e portanto, a pessoa está constituindo-se (construindo e destruindo) sem cessar.

A antropóloga peruana Luisa Belaunde, no seu estudo de hematologia para os Pano, argumenta que para ambos gêneros o corpo, o pensamento e o trabalho são inseparáveis e que para produzir seres humanos é preciso incorporar controladamente os poderes exógenos e venenosos dos deuses, e gerar a diferença entre homens e mulheres (BELAUNDE, 2005, p.31). Para o caso Mágüta aos princípios de corpo (**maü**), pensamento (**a-e**) e força (**porá**) ou trabalho deve agregar-se aquela do sabor. Os clãs tikuna diferenciam-se a partir da associação simbólica aos diferentes sabores do jacaré **Ngiri**. Cada pessoa de determinado clã tem um sangue específico portador do sabor do seu epônimo (GOULARD, 1998, p.145-172).

A antropóloga Joanna Overing menciona que o universo existe, a vida existe, a sociedade existe, somente enquanto se tenha contato e mistura adequada entre coisas que são diferentes entre si (citado por Belaunde, 2005, p.32). O universo Mágüta não é a exceção, este não existe se não se misturam de maneira adequada os sabores dos clãs, os princípios das pessoas e os espíritos do mato. Quer dizer, que requer da transformação e o contato interpessoal e espiritual do **porá**, o **maü** e o **a-e**.

Fazer crescer, manter, cuidar e curar os três elementos constitutivos realiza-se através da interação e a complementaridade de substâncias, sangue e trabalho presentes nas relações de gênero cruzadas e paralelas que Luisa Belaunde aborda, aspectos relacionados com os procedimentos que alteram e formam os princípios de pessoas que estão no centro da vida social e individual dos Pano e que pode se ver também nos Mágüta. Por conseguinte, a elaboração da pessoa, que envolve a união do sangue dos pais até os processos rituais comunitários, exige a prática estrita de normas de comportamento e pensamento para a conservação da vida e da saúde. O xamã tikuna (**yüü**) participa em alguns dos passos de dita prática preventiva e curativa, pois as doenças que o xamã trata,

têm origem nas relações que os humanos mantêm com os seres que habitam essa mesma terra, com as plantas, os animais, os rios, montanhas, a “vizinhança” e seu entorno espiritual.

Nimuendaju reconhece no seu trabalho *The Tukuna* de 1952, que o xamã tikuna é uma pessoa que vive à margem da vida social de sua comunidade, e que mais que uma personagem central, é alguém temido e de quem se suspeita comunalmente (1952, p.100). Paradoxalmente, o xamã é a pessoa que conhece com maior detalhe o mundo das plantas medicinais e os usos destas, e por isso, é capaz de curar os males das pessoas. É necessário partir do fato que o xamã Mágüta relaciona-se em nível espiritual única e exclusivamente com donos ou responsáveis das árvores e as plantas (NIMUENDAJU, 1952, p.100). Porém, em primeira instância, o prestígio e apoio que esta pessoa possa ter, radica em quê tanto as pessoas acreditam e vivem na concepção própria do universo, onde as plantas e os animais são todos seres humanos vestidos com diferentes peles e disfarces.

As enfermidades em este sistema podem ser entendidas como de tipo relacional ou de tipo espiritual. Quer dizer, que dependem da lógica das relações das pessoas, seu entorno e os espíritos que o habitam. Em entrevista, com a sábia Alba Lucia (80 anos, Puerto Nariño, 2017) afirmava que as enfermidades se produzem quando um dos princípios que compõem a pessoa, é raptado ou perdido. Ela mencionava que isto de dá “pela existência de conflitos com os donos das plantas ou com alguma pessoa”, que acrescentavam quando eram contratados os serviços de algum xamã malvado, o que poderia propiciar a perda de princípios.

Portanto, a enfermidade entre os Mágüta tem bases no pensamento perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 2010), e se movimenta em planos de existência espiritual. A enfermidade está presente no sistema de clãs e metades, como também na mitologia. Desde os mitos as primeiras pessoas transgressoras destas regras foram condenadas à enfermidade, à morte e à perda irremediável da possibilidade de atingir a imortalidade (GOULARD, 1998, pp.255-260). Em outras palavras, a enfermidade é produzida ao gerar desequilíbrios nas relações das pessoas e os espíritos, o qual provoca a desestabilização do complexo dos três princípios constitutivos do indivíduo.

Desta maneira, as enfermidades podem-se manifestar pela aparição repentina e inexplicável de alguma dor. Geralmente a pessoa toma consciência do mal-estar depois de acordar de algum sonho em que lhe são revelados sinais das causas da enfermidade,

que se podem relacionar com algum “dono” de uma planta ou com algum xamã malvado, como já foi mencionado. O procedimento de cura o estabelece o xamã, segundo um diagnóstico que faz da pessoa, ela ou ele recupera a saúde com o uso de substâncias e plantas medicinais, o selamento corporal feito com fumaça de tabaco, além de intervenções espirituais onde se fazem negociações com os seres que capturaram alguns dos princípios da pessoa doente. Ele deve receber certas pautas, dietas e conselhos a levar em conta para a recuperação do paciente. Finalmente, a avô Alba Lucía explica que o xamã trabalha à noite, enquanto o paciente dorme. Este último coloca uma pequena bola de tabaco embaixo do travesseiro, e com aquela bolinha, “são canalizadas as más energias para que voltem ao corpo que antes tinham abandonado forçosamente”. Desta maneira, o xamã intervém na recuperação e estabilização do princípio vital.

Mas o xamã não só intervém na constituição e equilíbrio dos três princípios, senão também à hora da doença, da morte e nos rituais. Assim, os rituais de passagem são importantes para a constituição do princípio vital e o princípio corporal. Nimuendajú menciona que à hora do ritual da “pelzón”, o xamã dirige o momento em que o cabelo é cortado⁹³. Sob o olhar do xamã, a menina é pintada com jenipapo (*Genipa Americana sp.*). Esta fruta possui uma carga simbólica vital para a definição do sabor que possui cada pessoa, pois representa o sangue de Ipi e de todos os humanos que foram pescados pelo seu irmão Joí (GOULARD, 1998, p.177).

No processo ritual da ‘pelazón’, retomam-se elementos já mencionados da constituição do princípio corporal. Segundo Goulard, a festa simboliza-se fazendo uso da metáfora vegetal (1998, p.262-265), na qual a moça é assemelhada a uma planta que começa a desenvolver seus brotos florais ‘*pakü*’. Tão delicada, então, como uma flor, esta deve ser cuidada e instruída para que fique preparada tanto para a vida adulta como a vida reprodutiva. Neste processo, o xamã dá conselhos, compartilha histórias com a moça e ao final do ritual realiza a cura para que todos os espíritos malvados estejam alheados àquela mulher Mágüta. Portanto, entende-se que existem espaços na vida do povo Mágüta em que o xamã intervém como colaborador dos processos que buscam

⁹³ Antigamente, as senhoritas que passavam pelo ritual da “pelazón” eram preparadas com remédios vegetais para que, ao momento do despojo do cabelo, fosse feito de maneira manual, quer dizer, sem tesoura. Segundo meus colaboradores, o couro cabeludo da menina era “tratado” com plantas para que ao arrancar os cabelos, um por um, a senhorita não tivesse dores excessivas. Sem informação das plantas.

estabelecer um equilíbrio dos princípios das pessoas, suas substâncias, do seu sangue e dos seus pensamentos.

Se destaca como central a figura do xamã nos processos da construção das pessoas, apesar de sua baixa presença e participação na vida social. Em certo sentido, o xamã é uma ponte entre substâncias e princípios que formam ao indivíduo e o mundo que o rodeia. Ele é conhecedor do mundo das plantas, dos espíritos e dos responsáveis donos que o habitam, das normas e valores do sistema de clãs, e de seus processos vitais que devem ser feitos por cada um dos indivíduos na carreira até sua consolidação como pessoa. Quer dizer, que faz parte das pessoas da sociedade Mágüta a partir das quais pode se reproduzir todo um sistema cultural coerente.

Não obstante, ainda é intrigante a posição social que ocupa atualmente o xamã entre os Mágüta. É muito provável que corresponda a distintos roles de organização social e cultural contemporânea, fruto de todo um processo de reconfiguração histórica. O xamã era ponto central na atividade da caça, pois era o único capaz de produzir *curare*, um poderoso veneno Mágüta. O xamã era a pessoa que tinha acesso exclusivo ao dono da planta e só ele podia levar a cabo o processo de cura que o veneno requer. María Emilia Montes mostra que esta substância, sem a qual a caça seria inconcebível, já não é usada nas comunidades ribeirinhas tikuna (MONTES-RODRÍGUEZ, 2002, pp.86-87). Ao mesmo tempo Nimuendajú afirma que o sistema produtivo tikuna que ele estudava dependia primordialmente da pesca e da agricultura (1952, p.21). Quer dizer, que o povo tikuna viveu um processo de abandono de suas práticas tradicionais de caça, que, com certeza, teve implicações nos roles sociais que o xamã assume atualmente.

CAPÍTULO 2: ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA O ESTUDO DA PALAVRA ÒRÈ E ÙKÛÈ O CONSELHO NA COMUNIDADE MÁGÛTA DE MACEDONIA.

A abordagem de um estudo que observe características tanto linguísticas e antropológicas *com* e *entre* povos indígenas, precisa considerar algumas ideias que serão úteis para a construção da metodologia desta pesquisa. De igual forma, tal empreitada acadêmica precisa levar em conta o papel de cada um dos atores ou pessoas envolvidas na pesquisa, além de se remeter obrigatoriamente, a questões teóricas e práticas que passam por um raciocínio acadêmico, mas também por considerações de ordem prático-metodológicas, políticas e éticas. Nesse sentido, o objetivo deste capítulo busca compreender, a partir das perguntas norteadoras da Tese, como são tecidas as práticas sociais dos indígenas com respeito à premissa de serem sociedades ágrafas com a característica de manter uma tradição oral que passa de geração a geração e que, por séculos, tem sido afastada da legitimidade científica por pertencer ao mundo fugaz da oralidade.

2.1. A incompreensão colonial

Como aponta Forte, na introdução do seu livro sobre cosmopolitismo indígena, os indígenas reais (*real Indians*) na América do Norte e Caribe têm sido referidos como racialmente misturados, culturalmente puros, geograficamente remotos e materialmente carentes (FORTE, 2010, p.1), uma série de imaginários que passa pela ideia construída e moldurada pelos colonizadores europeus e que se expande, até nossos dias, à maneira de *folclore*, associada ao “exotismo”, ao turismo, às artes e ao artesanato dos povos originários de América. Desta maneira, “o que foi no século XVI um objeto colonial de descrição (as Américas), tornou-se no século 20 uma localização geo-histórica central para a produção de conhecimentos” (MIGNOLO, 2003, p.136)⁹⁴. Conhecimentos entendidos em termos da lógica do *sistema mundial colonial/moderno* (*ibid.*) ou imposição de “modernidade”, “concebida em termos de progresso, de cronologia e da superação de um estágio anterior” (MIGNOLO 2003, p.134).

⁹⁴ O antropólogo colombiano Mauricio Caviendes (2007) menciona que as tradições antropológicas europeias estabelecem uma forma de dominação sobre as sociedades com as quais trabalham, em tanto que só o pesquisador e a sua sociedade podem se beneficiar com aquele tipo de conhecimento.

Tal visão pode ser achada também nos primeiros relatos dos europeus em terras americanas: *A Verdadeira história e descrição da terra de um povo nu, selvagem e canibal, como aconteceu no Novo Mundo de América* foi o título do relato de viagem do alemão Hans Staden em 1557, que foi cativo de um dos povos indígenas Tupinambá nas costas sul-americanas. Como resultado epistêmico, os apelativos “selvagem e canibal” foram adjetivos que, por muitos anos, os europeus adotaram, e que claramente marcaram a relação semântica com o Outro. Viveiros de Castro (1992, 2010) mostra como tal relação foi marcada, entre outras características, pela “inconstância da alma selvagem” indígena, pois depois de muitas tentativas e ações doutrinárias da parte dos missionários jesuítas para que abandonassem a prática canibal, os povos Tupi “recebiam todos os ensinamentos com facilidade, não replicavam, não argumentavam, não duvidavam, não resistiam, embora, voltavam à bruteza antiga e natural” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010), natureza expressada nos rituais indígenas, que eram vistos desde um marco anômalo e alheio.

Tal incompreensão, interpretada como “deficiência de vontade”, “superficialidade de sentimentos” e “más costumes” (canibalismo, guerras de vingança, poligamia, nudez e consumo de bebidas fermentadas), significavam um obstáculo que justificava a política de “*rei e lei*”, a qual se focava na mudança de deuses e a imposição de novas regras, entre elas a separação, sujeição e educação das crianças na língua de dominação do momento LGA. Os jesuítas encontravam nessas “más costumes” seu maior inimigo, mas não perceberam que justamente tais “costumes” constituíam parte da sua verdadeira “religião”, já que sua “inconstância” era o resultado de uma adesão profunda a um conjunto de crenças que bem poderiam ser consideradas como religiosas (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). Mas se o povo Tupinambá tinha uma “religião”, por que no final desejariam ser como os europeus e aceder, de maneira benevolente, à teologia e cosmologia dos invasores (*caraíba*)? Os Tupi dispunham de um sistema antro-po-teo-cosmológico que prefigurava o Outro, era como se o inaudito fizesse parte da tradição ou como se o nunca antes visto fizesse parte da sua memória, era uma sorte de “abertura ao Outro” (LÉVI-STRAUSS, 1962), já que para os Tupi o “Outro não era ali apenas pensável, era indispensável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

Lévi-Strauss (1962), falando sobre as percepções recíprocas da alteridade entre ameríndios e europeus, destaca a característica da ideologia bipartida ameríndia como

uma das grandes diferenças de pensamento entre europeus e ameríndios, a qual sustentou com a recorrência dos gêmeos míticos nas narrativas dos povos ameríndios e essa predisposição de “abertura ao Outro”, como uma configuração mítica que entende a alteridade e dá lugar ao Outro. Também Sahlins (2008, pp.44-46) no seu relato etno-histórico de encontro entre os nativos das Ilhas Sandwich e os europeus, narra como o Capitão Cook foi interpretado pelos havaianos como uma “aparição divina” (Lono), como uma “entidade sagrada” que estava prevista pelas crenças indígenas.

Segundo Viveiros de Castro (2010), os Tupinambá não devoravam seus inimigos por piedade senão por honra e vingança. A morte entre eles tinha outro sentido, um sentido ritual, pois morrer em mãos alheias era justificável e vingável, e em si, reivindicável, já que a imortalidade era obtida pela vingança e era essa busca da imortalidade a que a afirmava e a produzia. A vingança tratava-se de não religar, através do sacrifício do inimigo, aos ancestrais, senão de morrer em mãos inimigas de preferência, para que houvesse vingança e da mesma maneira um futuro, pois os inimigos eram também guardiães da memória coletiva.

Justamente essa memória coletiva, seguindo as ideias de Ellen Basso, se faz sobre a “consciência coletiva” ou “memória social”, conceitos que nos serão úteis na análise final para o povo Mágüta:

As long as history is treated as a precast environment that surrounds the progress of individuals, a kind of tunneled space down which people march on their way to self-discovery, biographical narratives and other forms of talk in which there is considerable attention paid to private interests will have a secondary status for understanding historical consciousness, still regarded (particularly in the case of people without writing) as primarily a collective consciousness, a “social memory” (BASSO, 1995, p.xi)

Voltando ao relato da “inconstância da alma selvagem” entre o povo Tupinambá, a memória do grupo era a memória dos inimigos, falamos assim de uma sociedade que existia *por* e *para* os inimigos. Portanto, entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade estava a trajetória de cada um e o destino de todos. Finalmente o canibalismo terminou entre os Tupinambá, já seja pelas políticas europeias de extermínio linguístico, ou pela negativa dos indígenas doutrinados de comer carne humana, mas o que fica evidente é aquela incompreensão de ocidente com aquele novo sujeito das Américas. Sujeito que mais adiante será entendido no cenário do conhecimento como “novo sujeito

epistêmico”, o que para Mignolo (2013, p.137) constitui ou fundamenta a “emergência”⁹⁵ necessária de um novo *pensamento liminar*.

Walter Mignolo define pensamento liminar “como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade de categorias suprimidas sob o ocidentalismo (como afirmação da tradição greco-romana enquanto o lócus de enunciação nos séculos XVI e XVII), o orientalismo (como objetificação do lócus do enunciado enquanto “alteridade”) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo” enquanto produtor de culturas, mas não de saberes) (MIGNOLO, 2003, p.137). Este autor traz também a discussão sobre a ideia de que esse “novo sujeito epistêmico” se pensa a partir *das e sobre* as fronteiras (MIGNOLO 2003, p.159), o que Cardoso de Oliveira (2000) nomeia de pensamento periférico, o qual se afasta do conhecimento central, ocidental/colonial, e eurocentrista, e se mostra como possibilidade de construção teórica com base na diversidade e singularidade do pensamento ameríndio, entendido também como sujeito *cognoscente* (CARDOSO DE OLIVEIRA 2001, p.76).

Este pequeno percorrido teórico nomeado de incompreensão colonial, deseja trazer a retórica destes discursos para enxergar melhor esse conjunto de crenças “erradas” sobre os povos indígenas que hoje infelizmente são exacerbadas nos discursos políticos nacionais dos países que possuem retalhos da grande Amazônia. Se bem temos visto que existe uma grande abertura do indígena para o Outro, essa relação não está sendo bem lida nem compreendida por nós os ocidentais, daí o esforço que traz este documento, de tentar não privilegiar não tanto a visão pessoal sobre a temática da minha pesquisa, senão privilegiar a visão sobre o aquilo que o povo Mágüta nomeia de conselho, tentando evitar, justamente, o exotismo e a surpresa no encontro como outro, com o indígena.

2.2 A antropologia, o etnógrafo e o Outro

A história da antropologia, desde suas origens, focou seu olhar no ser humano pertencente a outras culturas, tal enfoque tomava como ponto de partida o conceito de

⁹⁵ Em nota do tradutor (MIGNOLO, 2003, p.133), se destaca que a palavra emergência faz um jogo de sentido em suas duas vias, na primeira no sentido de emergir e na segunda no sentido de urgência.

cultura, assim a antropologia sempre relacionou a ideia de *homem [ou ser humano] enquanto cultura* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001, p.74). Mas hoje a antropologia tem mais dois motivos fortes de enfoque: 1) a ideia de uma humanidade compartilhada e 2) a consciência da existência de diferenças historicamente determinadas (RIBEIRO & ESCOBAR, 2008, p.38). Hoje, o primeiro motivo resulta, segundo Ribeiro & Escobar (2008), ecológica, cultural e politicamente complexos, e o segundo é uma caminhada que busca destacar as diferenças históricas a partir da *diversalidade* e da ressignificação e reivindicação de tal história em termos de igualdade.

Desde a década dos noventa, distintos pensadores procuravam se aproximar ao tipo de relação que estabelece o antropólogo com seu objeto de estudo e a comunidade onde se desenvolve; refletindo sobre como essa relação se dá de forma passageira, mas que se mostra perdurável no tempo através da escrita⁹⁶. Porém a escrita, como menciona Clifford, faz parte do que fazer antropológico, onde o etnógrafo não só observa e participa, senão também produz textos (1991, p.26); e mesmo assim, tais textos são elaborados em contextos de poder, de resistência e poderes institucionais que fazem que esta tarefa tenha e precise de se renovar constantemente. Desta maneira a intenção de renovação na “representação” antropológica, passa tanto pela descrição como pela crítica, e eis aqui onde a etnografia atua como um fenômeno interdisciplinar emergente (CLIFFORD, 1991, p.27) e como uma ferramenta no diálogo entre os sujeitos.

Por isso, a delimitação de papéis na etnografia: Sujeito Pesquisador e Sujeito Pesquisado, pode ser muito superficial e, muitas vezes, não pode dar conta de como realmente se constroem as relações entre a cultura estudada e a cultura própria, pois como aponta Wagner com respeito ao papel do etnógrafo: “a cultura estudada constitui um universo de pensamento e ação tão singular quanto a sua própria cultura” (WAGNER, 2010, p.30), quer dizer, a cultura do etnógrafo. Isto implica um conhecimento do Outro e um conhecimento de Si mesmo, pelo qual as fronteiras não podem estar totalmente apagadas, apesar do fato de que o etnógrafo precise de certa distância para consignar suas auto-reflexões. Nesse sentido, tenta-se apontar que a reflexividade ocupa um lugar

⁹⁶ Isso no contexto euro-americano, onde o pós-modernismo na antropologia analisa esses tópicos, mas na América Latina tal preocupação existe desde 1960, daí que o pesquisador colombiano Orlando Fals Borda propõe a Investigaçao Acção Participativa (IAP), ao mesmo tempo, antropólogos da Universidad del Cauca, nos anos 70, já faziam pesquisa colaborativa com os povos indígenas. Para exemplos dessa vertente teórica, ver os trabalhos do antropólogo Luis Guillermo Vasco e seus colaboradores indígenas (1985: Jaibanás: verdaderos hombres; 1998 : Guambianos: hijos del aroiris y del agua; entre outras obras).

importante na própria antropologia e que as “representações textuais” do Autor e dos Outros, na etnografia, têm de ser reflexo dessa relação.

Ao saber que o texto mediatiza o encontro com o Outro, a escrita lhe permite ao pesquisador um certo “uso de artefatos” que, como a linguagem literária, influenciam qualquer trabalho que fale sobre representações culturais (CLIFFORD, 1991, p.32). Pois como afirma Clifford (*Ibid.*), a etnografia é uma coisa artesanal, apegada à prática da escrita, e possui uma influência literária que atua como código que, bem “fabulado”, mostra uma análise verossímil dos sistemas ou das economias (CLIFFORD, 1991, pp.32-34). Isto é importante nesse processo de pesquisa, já que a clareza e a transmissão interpretativa do real devem mostrar teatros, memórias e formações de espaços que, quase literalmente, “falam” de uma realidade através da escrita do etnógrafo.

Neste sentido, ao invés de que a voz do etnógrafo seja privilegiada frente à voz do Outro, o autor como homem de ciência e cidadão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001, p.77), buscará dissolver a disjunção entre o observador e o observado, procurando, nessa distância e familiaridade, colocar o “diálogo” como parte da natureza da cooperação e da colaboração dessa situação etnográfica. Com efeito, tal situação etnográfica, em nosso caso, corresponde também a uma “situação colonial”. Cardoso de Oliveira enfatiza para este termo “a relação sistemática que se dá entre colonizador e colonizado” (2001, p.76), experimentada no território ameríndio e os seus povos nativos através do encontro colonial e dos processos de formação de Estados nacionais. Portanto, a emergência desse Sujeito *Epistêmico* comporta, sem dúvida, um novo entendimento:

De alguien que *observa*⁹⁷ [no] desde un punto de vista (u horizonte) enclavado en el exterior, sino de un miembro de la sociedad históricamente colonizada (transformada en una nación nueva) [y] de un observador éticamente forzado de un proceso de colonización de los pueblos aborígenes situados en el interior de esa misma nación (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001, p.76).

Então, aqui, a ideia de “colonialismo interno”⁹⁸ vai tomando forma, porque, mesmo não querendo o antropólogo como “cidadão de um país fracionado em diversas etnias, acaba por ocupar um lugar na etnia dominante, cuja prostração ética só diminui quando atua no mundo acadêmico ou fora dele, como interprete ou defensor das mencionadas minorias étnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001, p.76). Destarte,

⁹⁷ Grifo do autor.

⁹⁸ O termo colonialismo interno aparece pela primeira vez nos escritos de Pablo González-Casanova (2003).

reconhecer esse Novo Sujeito Epistêmico é também reconhecer a existência e emergência de uma “razão subalterna”, aquela que Roberto Cardoso de Oliveira define como:

[...] aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.143)

Assim sendo, o antropólogo latino-americano, no seu exercício da profissão e entendendo sua situação colonial, demanda também algumas obrigações éticas e políticas, que além de ativar sua prática política, através de sua reflexão teórica, demandam uma posição e participação na empresa cívica ou construção de nação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001, p.77). E eis aqui a importância de criar textos de diferentes estilos e formatos que possibilitem um tipo de “representação” do Outro que seja o mais fiel possível da realidade observada e da realidade consensual com os Outros. Mas para tal tarefa, é preciso que o etnógrafo seja sensível (com todo e os cinco sentidos) e tenha claro que tanto no campo e como na escrita, como menciona Ruth Behar (BEHAR, 1996, p.8), tudo depende da sua bagagem emocional e intelectual, construída nesse contexto pluricultural chamado de nação, da nova nação em termos de Cardoso de Oliveira (2001).

Assim, este percorrido teórico me ajuda a pensar minha atitude como antropólogo e me leva a concordar com as distintas posturas teóricas que se aproximam das comunidades indígenas, através de ideias chave como a construção de nação e a prática mesma como cidadão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001); além da posição política e metodológica que procura mediar olhares diversos e divergentes desde as letras (CLIFFORD, 1991). Tento praticar uma antropología sem diferenças entre as duas Nações que me abraçam, o Brasil e a Colômbia, países com diferenças historicamente determinadas (RIBEIRO & ESCOBAR, 2008), mas com histórias em comum pela permanência de uma memória social (BASSO, 1995) que se resiste a desaparecer desde a intimidade, desde o conselho. Por isso grato com os membros da comunidade de Macedônia, que me acolheram e acreditaram na ideia de explorar um pouco na memória da sua comunidade, e que agora tento representar, nestas letras, nos seguintes parágrafos.

2.3. Palavra e memória como estratégia metodológica

Palavra e memória são dois componentes centrais para a compreensão das dinâmicas linguísticas e a manutenção das tradições orais dos povos ameríndios. Elas tomam forma nas narrativas míticas, nos cantos e em outros gêneros textuais (FERREIRA, 2014), transmitidas de forma oral, de geração a geração, até nossos dias. Estas expressões, em palavras da linguista Marília Ferreira, abordam:

[V]isões de mundo, perspectivas filosóficas e poéticas sobre questões, desde a formação da vida, a criação do mundo, as regras sociais de boa convivência entre seres humanos, natureza, seres espirituais e outros seres (FERREIRA, 2014, p.7).

Os gêneros textuais da língua tikuna ainda não têm sido descritos e explorados aprofundamente pelos autores contemporâneos que trabalham com temáticas como a língua, a cultura e a sociedade; contempla-se um dos estudos do linguista francês Denis Bertet (2019) que, na sua pesquisa sobre a variedade linguística da língua tikuna de San Martín de Amacayacu, encontra um sistema de cinco classes de concordância nominal, funcionalmente heterogêneas.

A concordância por classe nominal é, segundo o autor, uma característica obrigatória e difundida no uso da língua, que se faz através da inflexão de vários elementos adnominais e pronominais, tanto na frase nominal quanto na cabeça predicativa (2019, p.1). O autor francês destaca, assim, as dinâmicas discursivas que aparecem nas narrativas orais dos Tikuna de San Martín de Amacayacu, identificando na concordância dos nominais cinco tipos de classes: três referentes ao gênero (para masculino, feminino e neutro) e dois referentes ao destaque e não destaque de marcas gramaticais no discurso. Quanto à deixis social, o autor propõe no destaque (*salientive*) aquilo que pertence à esfera (+) pessoal (Classe I), e em menor destaque (*non-salientive*) aquilo que pertence à esfera (-) pessoal (Classe IV), como se mostra a continuação:

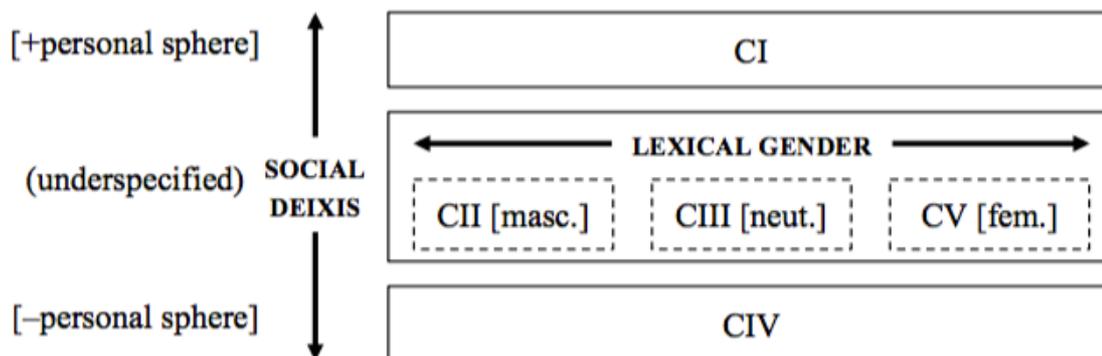


Figura 9. Quadro tomado de BERTET, (2019, p. 1). Figure 1. An outline of SMAT's functionally two – dimensional system of nominal agreement classes. (SMAT= San Martín de Amacayacu Tikuna).

Assim, no eixo do gênero léxico, o uso não marcado (underspecified) corresponde ao tipo de fala onde se marca o gênero concordando com o tipo “próprio” de classificação da língua, que, em algumas ocasiões, não corresponde ao gênero das nossas línguas indoeuropeias. Nesse tipo de fala, tudo pode marchar em ordem, até que o falante queira fazer ênfase em algo em especial, algo específico. Eis aí onde o pesquisador Denis Bertet menciona que a dêixis social é ortogonal ao gênero (Íbid.), quer dizer, que a dêixis social corresponde a uma ineludível dimensão pragmática que se faz presente nas narrativas e que ressalta ou privilegia uma informação sobre outra, de maneira saliente. Assim no eixo da dêixis social, o falante pode usar o nominalizador –è (ver ilustração 2) para salientar uma personagem dentro do relato, que lhe imprimirá sentimentos ou afetos a partir de uma esfera mais pessoal como na Classe I.

Morphological paradigms of morphemes inflecting for agreement class

	Deictics			LK		NMLZ	Pronominal forms (3 rd person)				Deictic verb (3SBJ)		Miscellaneous	
	PROX	MED	DIST	[-PST]	[+PST]		PRON	POSS	SBJ.IT1	SBJ.IT2	IT1	IT2	'other'	'who/what?'
S	dá'è-	yí'è-	gú'è-	yà	gà	-'è	tú-/ (túmã-)	(túmã-)	tá=	tà=	ñã-tá-	ñã-tà(gù)-	tògù'è	tè'è
M	dã-	yí-	gú-	yá	gá	-kũ	nũ-/nõ-	nã-	ná=	-	ñã-ná-	ñã-Ø-	nài	tè'è
N	dã-	yí-	gú-	yà	gà	-('ú)nè	nũ-/nõ-	ná-/nâ-	ná=	-	?ñã-ná-?	?ñã-Ø-?	nãi	???
NS	ñã-	ngê-	yê-	ì	gá	- 'ũ	nũ-/nõ-	ná-/nâ-	ná=	-	ñã-ná-	ñã-Ø-	tò	àkũ
F	ñá-	ngé-	yé-	í	gá	-kũ [-⊃]	ngí-	ngí-/ngí-	ĩ=	-[-⊃]	ngí(rũ)-	ngí-[-⊃]?	nài	tè'è

Paradigms slightly simplified for clarity. S=Salientive; M=Masculine; N=Neuter; NS=Non-Salientive; F=Feminine.

Figura 10. Quadro tomado dos suportes audiovisuais da apresentação oral de Denis Bertet (2019, p.12), em Lyon- França (18 de abril de 2019).

Assim na Classe 1(CI), por exemplo, o falante que, em língua narre ou mencione os heróis míticos Joí ou Ípi, precisa ressaltá-los como nominais, fazer uso das partículas de tempo e gênero (yà e ga, na segunda coluna da ilustração 2) e o fazê-los concordar com

os deíticos da terceira pessoa do plural dentro do seu discurso, mesmo que só se fale de um deles (GÓMEZ-PULGARÍN, 2012). Isto para indicar que se está falando de algo “especial”, quer dizer, essas características da esfera pessoal podem fazer com que a mensagem tenha uma codificação especial, ressalte alguma informação e cumpra um efeito final no ouvinte. Assim, pois, nos relatos míticos Tikuna, se outorgam qualidades salientes, ou em destaque para aquilo que torna o mundo mítico, os atores e os elementos que se envolvem nele, concordando com as informações coletadas pelo linguista Denis Bertet, em San Martín de Amacayacu.

Vista esta ótica, as dinâmicas linguísticas fazem parte essencial da memória oral e local das comunidades indígenas que preservam e falam suas línguas nativas. Estas línguas que, no contexto atual, partilham o fato de correrem perigo de extinção por causa de diferentes fatores, são línguas minoritárias nos seus territórios ancestrais, onde agora predominam e circulam os vestígios de dominação linguística europeia (espanhol, português, francês e inglês) e onde se jogam distintas lutas de poderes. Quer dizer, o poder político e econômico (nacional e internacional), o poder das religiões, o poder da ciência, o poder dos Estados-Nação e os poderes dos movimentos subalternos de resistência como o poder ritual e xamanístico das comunidades indígenas da Amazônia.

Estes dois elementos me conduzem também a questionar de maneira geral sobre o tema de pesquisa: a) a oralidade é valorizada ainda como meio exclusivo de transmissão geracional de conhecimentos nas aldeias Tikuna?; b) existem práticas narrativas com narradores tradicionais nas comunidades Tikuna?; c) e se existe tal prática, ela é reconhecida ao interior da comunidade ou é institucionalizada?; e por último, d) existem depositários específicos do *òrè* e que roles sociais desenvolvem? A metodologia para tal objetivo geral toma como ponto de partida os postulados da antropologia linguística, a qual se formula como “uma disciplina interpretativa que tenta explorar a linguagem para descobrir compressões culturais” (FOLEY, 1997, p.3).

Não obstante que a maior parte das atuais aldeias tikuna na ribeira colombiana do rio Amazonas carecem de malocas, os tikuna transferem estas atividades a espaços domésticos, por exemplo, nas reuniões de avós depois de um jantar, mas também a espaços coletivos como salões comunais onde ocorrem as reuniões da comunidade, os

rituais de puberdade e até as oficinas e reuniões de diálogos com representantes do governo colombiano e pesquisadores. Mas, no ato de contar mitos e histórias, nem sempre tudo é organizado, às vezes, o quintal da casa serve de local perfeito para a transmissão das “histórias de antiga”. Muitas coisas têm mudado com a chegada da energia elétrica nas comunidades e a mudança dos modelos arquitetônicos tradicionais nas aldeias contemporâneas, daí que grande parte da constituição do conceito de “palavra mítica”, como conjunto de discursos ao redor dos mitos situados em um local específico, como a maloca, possa ter mudado.

Do “*òrè*”, podemos caracterizar seu uso restrito a três ou quatro personagens ou papéis sociais: o narrador ou contador de histórias, o pajé, o pastor religioso e por último o catequista, o qual tem um papel destacado na Colômbia (GOULARD, 2009). Mas no fundo, a intenção principal é se perguntar e tentar responder pelo poder ou alcance social, cultural e político que pode ter o uso da *òrè* no interior das comunidades.

Para responder às questões propostas nesta pesquisa, utilizamos um dos procedimentos já consagrados na prática etnográfica, no sentido de construir junto com os sujeitos, a maneira polifônica, dados qualitativos que permitam responder a algumas das questões levantadas acerca do “*òrè*” dos Tikuna, explicado por eles mesmos. A ideia de fazer do trabalho de campo uma prática polifônica, busca que as vozes que participam no projeto tenham a possibilidade de construir em conjunto esta Tese. Da mesma maneira que eu, como pesquisador, tentei contribuir e retribuir à comunidade e aos colaboradores com trocas alternativas diferentes ao dinheiro. Quer dizer, propus uma colaboração mútua, polifônica e solidária. Esta posição também procurou, na medida do possível, potencializar a voz dos colaboradores indígenas nos resultados deste projeto conjunto. Isto contempla a possibilidade de co-autorias, as quais serão só contempladas para artigos e comunicações orais em congressos, como foi acordado com a comunidade.

O acordo de colaboração foi exposto e aprovado na assembleia local de Macedonia. Uma vez definidos os acordos e as parcerias na aldeia, foi preciso, ao mesmo tempo, iniciar as diligências de consulta e permissão com representantes e autoridades das comunidades indígenas na Colômbia para o Resguardo de Macedonia, quer dizer, a Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM).

Para a pesquisa de campo, foi proposta uma abordagem metodológica baseada na relação língua-cultura-sociedade que explorou os atos comunicativos mediante a etnografia da fala (HYMES, 1962) e da comunicação (HYMES, 1981). Dita teoria, em sua complexa execução, procura levar em conta o acrograma do SPEAKING, proposto por Hymes (1972a): **S**ituation, **P**articipants, **E**nds, **A**ct sequences, **K**ey, **I**nstrumentalities, **N**orms, **G**enres.

Este acrograma, em inglês, descreve em **S** a situação: circunstâncias físicas e da cena; em **P**: de participantes: falantes/emissor, remetente, ouvinte/receptor/audiência, destinatário; em **E**: fins, resultados e/ou propósitos; em **A**: sequências do ato comunicativo, quer dizer, forma e conteúdo da mensagem; em **K**: o tom, a chave, referente ao registro da fala; em **I**: instrumentos como o canal e forma de fala; em **N**: normas de interação e normas de interpretação; em **G**: relativo ao gênero (DURANTI, 1985).

A entrada nas comunidades, na Colômbia, conseguiu-se compactuar com as autoridades indígenas e as comunidades em 2017. Com as autoridades indígenas da Associação Asociación de Cabildos y Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona-Trapezio Amazônico. (AZCAITA) em 22 de setembro de 2017, foi radicada a carta de permissão e ingresso à comunidade de Macedonia. Logo veio a apresentação formal com o Curaca Hilton Suarez e o professor Mariano Morán, em uma pequena lanchonete na cidade de Leticia. Convenimos que eu chegaria em uma segunda-feira com a embarcação da comunidade.

Uma semana depois, as atividades e as contrapartidas foram concordadas, quer dizer, “negociadas”. A minha oferta de serviços como consultas acadêmicas, gestão de atividades ou serviços sociais foi implementada como bem de troca. Esta proposta de ingresso às comunidades tentou que ambas partes atingiriam uma relação de apoio que pudesse contribuir ao desenvolvimento de nossas ideias, pois pretendia-se a participação das comunidades nesta Tese, e a minha, no projeto deles, como proposta de aprendizado conjunto.

Por outra parte, sabemos que não era fácil se adaptar às diversas situações que poderiam estar ocorrendo no cenário nacional, municipal ou local. Por isso, queria-se enxergar a todo momento, tal como aponta Marshall Sahlins, a “estrutura da conjuntura”, quer dizer, “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico

específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microssociologia de sua interação” (SAHLINS, [1987] 1990, p.15), isto é, um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático (SAHLINS, 1981).

Aqui são importantes as atuais representações míticas locais que, à maneira de “reinvenção”, colocam no “cenário” as artes verbais dos tikuna, representadas na sociedade, nos seus ouvintes e seus emissores. Desta maneira, a Tese explorou atividades ao redor da oralidade, mediante oficinas e conversas com crianças e anciões sobre mitos e ritos, além de seguimento a reuniões e personagens espontâneos que, como ponte, puderam sugerir e reafirmar as práticas orais vigentes. Isto permitiu um diálogo entre gerações, além de conhecer mais dessa “estética performativa” das formas de fala nas sociedades “ágrafas”. Também foram entrevistadas vozes especializadas da comunidade de Macedonia, as quais, mediante atividades concordadas, provocaram uma rica discussão sobre a circularidade da palavra *òrè* na aldeia, que misturava temáticas evangélicas e míticas, em um cenário particular, que os questionava sobre os saberes familiares e a confissão religiosa.

A pesquisa de campo, ao mesmo tempo coletou dados primários e buscou verificação dos dados secundários, para o qual se registraram vozes em diferentes atividades de transmissão e tradição oral nas comunidades, as quais foram armazenadas em dispositivos audiovisuais para posterior análise (ao redor de 10 horas). Para efeitos do registro de vozes, é preciso colocar que as pessoas participantes possuem a característica de ter competência comunicativa em língua tikuna. Os dados foram transcritos, traduzidos e analisados com colaboradores bilíngues que ajudaram na compreensão dos termos próprios e de tradução à língua espanhola e portuguesa.

2.4. As narrativas indígenas e o problema da tradução

Dell Hymes, um dos autores mais importantes para a teoria da comunicação e da antropologia, no início dos seus estudos com comunidades indígenas, já vislumbrava a necessidade de desvelar a estrutura implícita dos relatos tradicionais indígenas para se aproximar da construção dos mesmos (HYMES, 1981, pp. 6-7), quer dizer, entender os

referentes sociais e culturais que ali emergem. Anos depois, este autor norte-americano reafirmou sua posição ao encontrar e visibilizar algumas práticas científicas de antropólogos norte-americanos que tratavam a narrativa oral tradicional indígena através do método de escrita em parágrafos e em prosa (HYMES, 2010, p. 475), à maneira própria de “Ocidente”.

Como saída a tal situação, um subcampo da antropologia linguística nomeado etnopoética tomou força na tradição norte-americana a partir das ideias de Dell Hymes, que propunha resgatar e entender os traços dessa arte verbal sobre os quais muitos dos seus colegas passavam por alto em suas transcrições. Assim Hymes, toma como exemplo quatro narrativas indígenas (transcritas, mas não gravadas das línguas chikota de Oregon e Washington), as quais foram analisadas com base em elementos retóricos (prefixos e partículas) que arrojaram versões mais literais, mas versificadas, não ao gosto do tradutor senão em concordância com aqueles elementos métricos e retóricos descobertos no texto original (ECHEVERRI, 2002, p.106). Desta maneira, a organização das linhas, versos e estrofes nas narrativas reelaboradas de Dell Hymes, mostravam padrões implícitos, partículas de ênfase e insistência, divisões temáticas das narrativas e expressões próprias da oralidade que não tinham sido levadas em conta pelos anteriores pesquisadores por ser repetitivas.

Do mesmo modo, Hymes entendia a narrativa como um gênero universal que envolvia centralmente eventos de fala onde a cultura recriava-se e transmitia-se (SHERZER et al. 2010, p.9). Este ponto de vista, a concepção das narrativas, como um conjunto complexo de elementos, organiza-se, para Hymes, em termos de padrões formais e ascéticos ou poéticos, e não em termos temáticos ou de conteúdo. Nesse sentido, autores latino-americanos têm refletido sobre o tema da tradução em trabalhos que envolvem comunidades indígenas. Com respeito a essa questão, o pesquisador brasileiro Wilmar D’Angelis interpreta: “a mera transposição, para a escrita, de um texto da literatura oral não constitui uma literatura escrita” (2007, p.24). Com efeito, continua o autor:

A idéia de “preservar os mitos”, transpondo-os para a escrita, nasce de equívoco dos agentes externos, criando concorrência, na comunidade, entre a forma tradicional de transmissão oral, e a forma escolar. Com o mito em papel, qualquer um, a qualquer momento, pode consulta-lo ou rememora-lo, sem necessidade de aguardar os momentos adequados em que um narrador se disponha a atualizar a narrativa para sua plateia. [...] O equívoco contribui para a fossilização de *uma das versões possíveis da narrativa*, ao congelar uma forma falada em forma escrita, e

efetivamente passa a contribuir para a destruição da dinamicidade da literatura oral (D'ANGELIS, 2007, p.26).

Justamente, a dinamicidade da oralidade encontra-se alimentada pelos atos comunicativos que reforçam componentes sociais e culturais, todos eles em um cenário social altamente codificado. Por conseguinte, é preciso levar em conta que essa capacidade de se exprimir nestes componentes do pensamento mítico, nem sempre se revela com uma linguagem transparente, pois codifica seu acesso, coloca uma série de símbolos e códigos como mediação e, como adverte Cassirer (2003, p.102), sobrevém a metáfora⁹⁹, uma sorte de “vínculo intelectual entre linguagem e mito”. Segundo Cassirer (2003, p.101) é um tipo de enlace dominado e determinado pelos mesmos motivos espirituais e “submetidos às mesmas [...] leis espirituais de desenvolvimento” e, portanto, parte essencial da compreensão social de realidade.

Assim, achar o significado direto dos signos expressos pelo orador e as reações da sua plateia requerem compartilhar todo um mundo de códigos que se mascaram e jogam com sentidos ocultos e *lattos*. Isto requer, da mesma forma, ter um conhecimento especializado.

Nesse sentido, e retomando algumas perguntas de D'Angelis (2007, p.5), questionamos a existência de uma literatura indígena; é possível falar em autonomia e trajetória livre para uma literatura indígena, quando seus praticantes/iniciantes adotam modelos da língua dominante? Segundo D'Angelis (2007, p.13), hoje, “confrontar-se com a sociedade dos não-índios, suas formas de funcionamento e, inclusive, seus mecanismos de dominação e controle é, em grande parte, confrontar-se com o mundo da escrita”, já que, entre outras coisas, existem necessidade de contato e comunicação com o Outro:

O bilinguismo tornou-se uma necessidade para as comunidades indígenas à medida em que os contatos e relações com a sociedade dominante foram se intensificando. Esse processo, que em algumas comunidades e povos indígenas vivem hoje, a maioria já experienciou há meio século, um século ou vários. A intensificação das relações também modifica as exigências do domínio bilíngue, de modo que, de um primeiro momento em que à comunidade basta ter um único “interprete” chega-se a um ponto em que todo membro da aldeia precisa ser bilíngue. Como o “falar Português”, também o ler e escrever (o português) torna-se, em algum momento, uma necessidade coletiva de uma comunidade indígena em contato permanente com a sociedade brasileira (D'ANGELIS 2007, p.13).

⁹⁹ Para Cassirer (2003, p.104) a metáfora é “ a substituição consciente da denotação por um conteúdo de representação, mediante o nome do outro conteúdo, que se assemelhe ao primeiro em algum traço, ou tenha com ele qualquer ‘analogia’ indireta, [...] uma genuína ‘transposição’”.

De acordo com o anterior, D'Angelis (2007, p.26) sugere que às vezes “a intenção não é meramente conservar, mas iniciar um outro processo de transmissão, pela escrita, daquilo que se fazia oralmente”. Mas isto fala também de fatores que favorecem a quebra da tradição oral, para o qual o autor aponta:

Quase sempre, nesses casos, o rompimento da transmissão oral reflete duas coisas: i) o abandono, pela comunidade, das crenças tradicionais ou das formas tradicionais de interpretar o mundo; ii) o desinteresse da comunidade por formas tradicionais de literatura entretenimento e reflexão filosófica, substituídos por práticas ocidentais (incluídas as pregações em cultos evangélicos, quase diários em muitas comunidades, ou a televisão) (D'ANGELIS 2007, p.36).

D'Angelis (2007, p.36) confirma que esses contextos de entretenimento e reflexão filosófica indígena são poderosos recursos de resistência frente ao contato permanente com a sociedade majoritária:

Ainda soberanos nos seus territórios os povos indígenas podiam opor as armas à penetração indesejada dos ocidentais. No atual contexto, a oposição à dominação cultural, religiosa, política e linguística só pode ser tentada no campo da resistência da tradição oral, contra a qual os não índios facilmente arrebanham colaboradores indígenas: dos índios convertidos às religiões ocidentais aos índios convertidos em agentes do Estado (D'ANGELIS, 2007, p.31).

Mas estas reflexões têm como propósito desvelar aquela ideia de que o contato só envolve elementos negativos. Se bem a mídia e a tecnologia traz consigo “novidades”, não sempre os indígenas estão reticentes a tais conhecimentos. E pelo contrário, algumas vezes têm sido incorporados nas aldeias artefatos de áudio e vídeo com fim de salvaguardar seus próprios conhecimentos. “Novas necessidades e contextos levaram uma sociedade de tradição oral, por suas gerações mais jovens, a projetar um futuro diferente ou inovador, no qual os eventos de letramento têm ou terão um lugar importante, quando não -na visão dos inovadores “revolucionário” e decisivo para a sobrevivência daquela sociedade” (D'ANGELIS, 2007, p.31-2). Por exemplo, entre os indígenas kuikuro do complexo do Xingu, a experiência de “gravar” na aldeia levantou alguns questionamentos a propósito da tradição oral e a tecnologia que ficaram expostos desta maneira:

Como pôr a tecnologia moderna a serviço da tradição? Esta é uma pergunta que se fez o chefe Afukaká quando imaginou um projeto de documentação do acervo musical e ritual kuikuro. Cada festa xinguana depende da execução de dezenas, até centenas de cantos. Levam-se anos, senão décadas, para memorizar-se os repertórios musicais. Por isso, no passado, um “mestre de canto” (eginhoto) gozava de grande fama. Hoje, há novas formas de se adquirir prestígio: ser professor, viajar pelo mundo, falar bem português. Mas se ninguém quiser dedicar-se ao aprendizado dos cantos, eles serão esquecidos e, com eles, os próprios rituais. Daí a ideia da documentação “feita para assegurar nosso costume” [...] “segurar nosso costume” é apenas gravar e guardar? Mas para que e para quem guardar? São estas as perguntas que guiam este projeto. Por isso, ele é mais do que simples documentação. Ele é uma parceria entre pesquisadores e a comunidade em torno a um objetivo comum: manter viva a tradição em um contexto de mudança. Uma tradição, porém, só sobrevive se estiver viva, e se estiver viva, estará em transformação. Afinal, tudo muda - a questão

é saber como e para onde-. Não temos resposta para isso, mas acreditamos que esse passado, em vez de puxar-nos para trás, impele-nos para frente (FAUSTO & FRANCHETTO, 2008, p.79).

Em resumo, queremos argumentar a favor de uma tradução dos textos narrativos indígenas seguindo os postulados de Hymes (1981), respeito à descoberta das estruturas implícitas da narrativa, tentando não impor o horizonte de compreensão do pesquisador e sim a maioria de elementos rítmicos e prosódicos presentes. Também se advoga por considerar que não todas as palavras que se manifestam na oralidade tikuna possuem uma tradução para as línguas europeias, portanto, nem sempre tentar-se-á se traduzir, mas sim se aproximar à interpretação indígena.

2.5. A linguagem como eixo central

“A definition of language is always, implicitly or explicitly, a definition of human beings in the world” Raymond Williams (1977, p.21)

O campo da antropologia linguística ou linguística antropológica apresenta-se como uma teoria interdisciplinar, nutrida de variados métodos e disciplinas que procuram proporcionar uma compreensão dos distintos aspectos da linguagem e da cultura. De igual modo, tal tarefa é uma tentativa de mergulhar no mundo dos falantes e atores sociais, membros de comunidades vinculadas a instituições, que compartilham crenças, expectativas e valores morais (DURANTI, 2000:20). Assim, o relato etnográfico criado pelo pesquisador procura achar uma visão da linguagem que leve em conta tanto o conjunto de estratégias simbólicas que constituem o tecido social, como a representação individual de mundos possíveis ou fictícios (*Ibid.*). Esta disciplina ressalta e reconhece que existe uma dinamicidade na linguagem e que suas práticas desempenham um papel essencial na mediação de aspectos materiais e ideativos da existência humana e, portanto, na criação de maneiras singulares de estar no mundo (DURANTI, 2000, p.23).

Neste contexto, a etnografia da fala e da comunicação proposto por Dell Hymes na década de 1960, centrou seu olhar nos atos ou eventos comunicativos manifestos na *performance*¹⁰⁰ comunicativa expressada transculturalmente por cada sociedade. Assim,

¹⁰⁰ Para Bauman (1992), o conceito de performance emergiu dentro de um campo de estudos chamado “*folclore*”, o qual chamou a atenção de antropólogos e linguistas, na procura de entender o que comportava esse “exotismo cultural” achado nas sociedades americanas, dentre os quais foi de especial interesse a *literatura oral*. Para então, a literatura oral como prática revelava para a teoria da performance duas grandes características: ser um evento artístico e uma ação artística (BAUMAN 1997a; BEM-AMOS &

este autor introduz a noção de *etnografia da fala* formulando que para sua análise requere-se de um estudo de inter-relações entre um número de fatores básicos:

[...] *Cenários* (tempos e locais para eventos), *participantes* (destinatários possíveis e reais, destinatários e audiência), propósitos (funções e metas para os eventos), *variedades linguísticas e estilos*, *organização verbal em termos de constituintes de atos de fala, modos e maneiras de execução ou desempenho, normas de interação, e gêneros da fala* (SHERZER, 1983, p.11-12) (Tradução minha do inglês).

Tal enfoque mostrou, nas décadas de 1960 e 1970, diferentes vias de acesso ou tópicos de interesse como:

[...] a descrição dos recursos linguísticos de uma comunidade, organizados como estilos de fala (fala do homem, da mulher, das crianças, etc.), a análise particular de eventos de fala (encontros de bebida, reuniões) e a função de fala em uma área específica da vida social e cultural (política e religião) (SHERZER 1983, p.12) (Tradução minha do inglês).

Nessa empreitada, estudos centrados na linguagem e na fala ou com enfoque de discurso em povos ameríndios (Cf. SHERZER 1983, BASSO 1995, URBAN, 1991), encontraram nos estudos de língua-cultura-sociedade, estilos e estruturas que diferenciavam uma linguagem ordinária de outra literária e poética (SHERZER, 1981:306). Assim, por exemplo, Sherzer encontrou que, para os Kuna (indígenas da fronteira entre Panamá e Colômbia), as formas do discurso eram caracterizadas pela criatividade, estratégica e adaptativa manipulação da linguagem e da fala, além de outro conjunto de formas caracterizadas pela repetição fixa ou textos memorizados (SHERZER, 1983, p.13). Outro padrão de fala achado por este pesquisador mostra que a fala pode ser enfocada sobre jogos e artes verbais, que resultam determinantes nos aspectos ascéticos da língua e da fala como um traço que mantém semi-independência de outras funções e usos da língua e da fala, que atuavam também como referenciais políticos, curativos e mágicos (SHERZER, 1983, p.13).

Outro dos referenciais teóricos importantes para esta Tese está no campo das ideologias da linguagem ou da linguística, as quais abordam as concepções culturais da linguagem, sua natureza, estrutura e uso, além das concepções do comportamento

GOLDSTEIN, 1975; PAREDES & BAUMAN 1972 apud. BAUMAN, 1992, p.183), quer dizer, arte verbal como ação, que constituíam igualmente o foco de atenção da etnografia da fala, a qual mostrava interesse nos atos e eventos da fala. Assim, *performance* é entendida, segundo Bauman, como um quadro metacomunicativo no qual reside, em essência, a assumpção de responsabilidade com a audiência para um desdobramento da *competência comunicativa* (conhecimento e habilidade para falar socialmente em forma apropriada e interpretável [HYMES 1971, p.58 apud. BAUMAN 1992, p.182]), ressaltando a maneira na qual a comunicação verbal é levada a cabo por cima e além do conteúdo referencial (BAUMAN, 1992, p. 182-183).

comunicativo enquanto [*enactment*] cena em ação de uma ordem coletiva mediadora entre estruturas sociais e formas de fala (WOOLART & SCHIEFFELIN, 1994). Portanto, o conceito de ideologias da linguagem é significativo tanto para a análise social como para a linguística, já que não só tratam sobre a linguagem. Estas ideologias enfocam e ativam laços entre linguagem e identidade de grupo ou pessoal, entre a linguagem e estética, a moral ou a epistemologia. Através destes enlaces se deixam ver instituições sociais, desigualdades entre grupos de falantes, o qual se projeta na ideologia linguística com ampla ressonância (WOOLART & SCHIEFFELIN, 1994, pp.55-56). Com efeito, uma abordagem de este porte vê nas ideologias da linguística uma quebra daquilo que temos “combinado” como convencional. A esse respeito Camilo Robayo argumenta:

As ideologias linguísticas estão presentes na nossa mente e comportamentos, tanto no homem da rua como no linguista. Enquanto que a escrita e os dicionários nos fazem pensar que o significado é o conteúdo das palavras sem mais, a relação entre pensamento, palavras e mundo vem da história e da convenção social. Entre os kamejeya [povo yukuna-matapí], considera-se que há várias *capas* na linguagem, que estão dispostas do superficial ao profundo e esta última chega a constituir o mais real e permanente. Com isto, constitui-se uma espécie de universo metafísico povoado pelas essências dos seres e das entidades (ROBAYO, 2012, p.157) (Tradução minha do espanhol).

Em resumo, a ideologia da linguística é um campo de estudo que precisa ser aprofundado, pois a maneira de abordar a ideologia como uma característica comum a todas as línguas mostra que cada comunidade de fala tem uma concepção própria da linguagem. No caso da língua tikuna pode se advertir que a atividade de narrar mitos, exprime justamente esse “universo metafísico” do que fala Camilo Robayo, pois os seres imortais se fazem presentes nos ritos e nos mitos, e mesmo que não sejam vistos aos olhos do ser humano, se faz manifesto um respeito aos seres *üüne* que habitam com eles. Uma maneira ética de se comportar com aqueles que moram também no seu *na-ane*, no seu mundo, no seu cosmos.

2.6. A narrativa como elemento de análise

Estudar as narrativas como representações sociais pode ensinar muito sobre as maneiras pelas quais os homens constroem essas representações do mundo material e social. Grande parte de essas representações mentais se estrutura na forma de narrativas, tanto nos relatos interpessoais, conversas do cotidiano, os testemunhos, cartas, relatos de sonhos, piadas, canções contos, filmes, vídeos, reportagens, histórias em quadrinho e biografias quanto na história universal ou nas histórias de povos ou nações (MOTTA 2013, p. 33)

Tal como aponta Luiz Gonzaga Motta (2013, p.17), em sua iniciativa de estudo crítico das narrativas, “a narrativa está presente em todos os gêneros, todos os tempos ou lugares do mundo, em todas as sociedades humanas, expressas em todas as linguagens: oral ou escrita, visual, gestual ou verbal”.

Este estudo não faz distinção estrita entre relato e narração, já que cada qual se apresenta como complemento do outro, desta maneira entendemos que a narração é um ato de produzir um relato. Faz parte do relato aquilo que conta a história mesma da humanidade (BARTHES,1977, p.65) e parece estar desenhado para a simulação compreensiva do habitat humano, formado por restrições relevantes do seu comportamento e da relação com o mundo que habita: pessoas, eventos e fenômenos, espaços topográficos, objetos animados e inanimados do mundo (LEITCH apud. SUGIYAMA 2001, p.239). Portanto, o giro linguístico ou antropológico, atrelados a alguns movimentos da filosofia e da antropologia, atribuíram à linguagem e aos atos de fala (incluindo a narração) um papel destacado no pensamento humano, na busca de sentidos (MOTTA 2013, p.14).

Assim, as narrativas também oferecem um olhar aos processos universais de constituição da realidade (ficcional e fática), pois com elas sonhamos, nos divertimos, cremos, amamos, odiamos e zombamos narrando (HARDY 1968 apud. MOTTA 2013, p.17). Igualmente, as narrativas tomam forma em contexto, para cumprir certas finalidades situacionais, sociais e culturais, portanto, não poderiam ser analisadas isoladamente, sob pena de perderem o seu objeto determinante (MOTTA, 2013, p.120). A esse respeito o autor argumenta:

O foco deve estar no exterior, no contexto comunicativo. É inconcebível fazer uma análise de um objeto linguístico (a narrativa) como se ele pairasse isolado no espaço estético ou epistemológico. A narrativa é apenas o nexos de uma relação entre interlocutores, e são os aspectos dessa relação que interessa compreender (MOTTA, 2013, p.120).

De fato, Roland Barthes (1988, p.125) anota que esta atividade linguística não é de natureza monológica, pois requer da participação e cooperação dos ouvintes, quer dizer, não há narrativa sem narrador e sem audiência. Nesse sentido, Michelle Sugiyama (2001) sugere que o narrador hábil está em condições de influir na plateia à sua vontade, ou seja, através da implementação seletiva da informação, manipulando as percepções da plateia de maneira que sirva para seus interesses e finalidades (SUGIYAMA, 2001, p.241). Tal implementação pode estar bem-intencionada como quando os pais contam

fábulas instrutivas e pedagógicas aos seus filhos, ou pode carregar um pouco de malícia com o fim de criar pensamentos contrários aos socialmente estabelecidos.

Segundo Motta, um relato “bem formado” seria aquele que contém verossimilhança e consegue estabelecer cinco critérios: 1) um final a explicar, um significado a alcançar; 2) seleciona e exclui eventos relevantes para chegar a esse ponto final; 3) dispõe os eventos em uma sequência ordenada para este fim (quase sempre linear); 4) proporciona uma estabilidade de identidade em que personagens e objetos possuem uma identidade contínua e coerente; 5) cria signos de demarcação para indicar o princípio e o final. Esses critérios, entretanto, ficam dependentes de contingências históricas e culturais para criar um sentido de realidade. (GERGEN, 1996, pp.231-258 apud. MOTTA, 2013, p.29). Nesse sentido, Motta ressalta que resultaria:

[...] impossível desconsiderar as manobras e artimanhas discursivas decorrentes das intenções do autor/narrador na análise, sejam elas conscientes ou inconscientes. Além do mais, as narrativas criam significações sociais, são produtos culturais inseridos em certos contextos históricos, cristalizam as crenças, os valores, as ideologias, a política, a cultura, a sociedade inteira (*Ibid.*)

Do mesmo modo, outras das características das narrativas são a sua natureza enunciativa e seu traço de mediação¹⁰¹, pois as narrações se constituem como atos enunciativos ou atos performativos pertencentes à teoria da ação (FIORIN, 2005, p.31 apud. MOTTA, 2013, p.11). Segundo Luiz Motta, elas se regem:

[...] pela situação de comunicação e pelo contexto sociocognitivo de sua produção, que é inseparável de sua configuração desta ou daquela maneira, pelo contexto interlocutivo que as condicionam e as fazem assumir tal ou qual forma, tal ou qual perspectiva, ritmo, velocidade, modo, ponto de vista, etc. (MOTTA 2013, p.121).

Assim sendo, como analisar narrativas sem considerar todos os actantes e suas características? Seguindo os postulados de Motta, a análise da narrativa pode ser entendida como “o estudo metódico, orgânico, rigoroso do processo de comunicação narrativa, que nasce da dúvida sobre o preestabelecido e persegue o conhecimento sistemático a respeito das relações históricas que configuram as histórias¹⁰² reais ou ficcionais” (MOTTA, 2013, p.23). Portanto, como argumenta Luiz Gonzaga Motta, as

¹⁰¹ Como elemento de mediação necessária entre homem e sua realidade e como forma de engajá-lo na própria realidade, a linguagem é lugar de conflito, de confronto ideológico, não podendo ser estudada fora da sociedade, uma vez que os processos que a constituem são histórico-sociais (BRANDÃO, 2012, p.11).

¹⁰² Luiz Gonzaga Motta (2013, p.13) utiliza a palavra história para designar a narrativa cuja produção é mais inventiva que realista, e cuja intenção é remeter o leitor às subjetividades do mundo da fantasia; e utiliza a palavra história para se referir à narrativa cuja produção é referencial, e cuja intenção é remeter o leitor ao referente objetivo a fim de produzir o efeito de veracidade.

narrativas são entendidas, nesta Tese, como poderosos *dispositivos argumentativos* produtores de significados, que na sua estruturação de forma obedece a interesses do narrador (individuais ou institucionais) em uma relação direta com o seu interlocutor, o destinatário ou audiência (MOTTA, 2013, pp.120-121).

Desta maneira, a comunicação narrativa gera relações entre os sujeitos interlocutores, onde, de forma consciente ou inconsciente, o narrador investe na organização narrativa do seu discurso como um *projeto dramático* e promove uma determinada interpretação (exista ou não) de parte do seu destinatário (MOTTA, 2013, pp.126-127).

Motta (2013, p.126, nota 8), refere-se ao projeto dramático como um abstrato modelo canônico de intriga, a uma *sequência-tipo*. Embora em abstrato, o narrador e o receptor reconhecem fácil e intuitivamente o modelo. Diferentes fontes se referem a este ciclo de *sequência-tipo* com nomes diversos. Em resumo, ele começa com uma situação estável interrompida por uma perturbação que leva a transformações da situação. Ações da personagem principal enfrentam as forças da perturbação a fim de solucionar o problema e recuperar a estabilidade. Outras personagens podem ajudar a solucionar ou complicar o problema e antagonizar a personagem principal. Isso gera jogos de ações cada vez mais intensas até que a perturbação é solucionada.

A análise pragmática do processo de comunicação narrativa requer, segundo Motta, que “o texto seja analisado como ponto de referência entre alguém que construiu argumentativamente sua expressão narrativa para induzir seu interlocutor a interpretar os fenômenos relatados conforme a sua intenção” (MOTTA, 2013, p.127).

A maneira de ver as narrativas desde este enfoque (*comunicação narrativa*) procura, então, brindar uma abordagem hermenêutica e interpretativa útil para a análise como o explica Luiz Motta:

[...] a análise da comunicação narrativa proposta [...] pretende servir como um instrumento interpretativo, uma técnica hermenêutica que revele processos de representação e de constituição da realidade historicamente situados, onde há confrontos com outras representações possíveis. A perspectiva pragmática adotada aqui implica necessariamente levar em consideração fatores extralinguísticos que interferem no ato comunicativo. Levar em consideração as circunstâncias do ato da fala, a identidade e posição dos interlocutores, suas intenções e fins a alcançar, as estratégias discursivas e argumentativas, o entorno cultural compartilhado (ou não), os efeitos cognitivos obtidos ou reinterpretados garante à análise um ponto de vista necessariamente crítico, independentemente de uma opção política prévia por parte do analista, além de uma potência explicativa mais ampla. (MOTTA, 2013, p.23)

Assim, o autor propõe falar de uma “*teoria e análise da comunicação narrativa*” (MOTTA, 2013, p.127), levando em conta os aspectos pragmáticos da enunciação narrativa e os demais componentes de ação envolvidos. Portanto, o autor assume um enfoque da narrativa que implica “observar a coconstrução de significações na comunicação narrativa”, assim como também observar “como as pessoas compreendem, representam e constituem argumentativamente o mundo através dos atos de fala narrativos intersubjetivos” (MOTTA, 2013, p.129). Já que segundo o autor:

[...] as representações que continuamente construímos são na verdade um sistema de valores e ideais coletivos, embora contraditórios, que permitem às pessoas estabelecer uma ordem sobre o caos para nomear, classificar e controlar o mundo material e social, conforme observa Moscovici (2009, p. 45-60 apud. MOTTA, 2013, p.32). Elas permitem a cada um e a todos comunicar essas ideias e valores aos demais membros da comunidade com um grau menor de ambiguidade. As representações sociais devem ser compreendidas, portanto, como entidades tangíveis substâncias simbólicas que circulam, se entrecruzam e se confrontam, impregnando nossas relações. (MOTTA, 2013, p. 32)

De fato, esse mundo socializado em que se inscrevem as narrativas, está ligado também ao conhecimento social e à agência, dois enfoques que falam da dialogicidade e a construção social de significado para estabelecer fatos, combinar opiniões e constituir interpretações como conhecimento (HILL & IRVINE, 1992, p.3). Assim sendo, todas estas atividades envolvem participantes socialmente situados, que por sua vez são agentes na construção de conhecimento, além de serem agentes quando agem no que conhecem, acreditam, suspeitam ou opinam (*Ibid.*). Logo, tanto a “responsabilidade” como a “evidencialidade” são também dois elementos chave no processo de análise, pois o primeiro aponta ao aspecto de agência do significado e segundo ao aspecto do conhecimento (HILL & IRVINE, 1992). Em concordância com o anterior, Motta assinala que o papel do narrador e suas estratégias emergem nas narrativas em contextos onde moderam os contratos sociais tácitos:

[...] os discursos narrativos se constroem através de estratégias e astúcias comunicativas que decorrem dos desejos do sujeito narrador. Ele recorre consciente ou inconscientemente a operações e ardis linguísticos e extralinguísticos a fim de realizar certas intenções: as estratégias narrativas realizam-se em contextos pragmáticos e produzem certos efeitos de sentido de acordo com os contratos comunicativos e a burla consentida (e compreendida) desses contratos cognitivos (MOTTA, 2013, p.126).

Justamente, são aquelas codificações sociais as que nos interessam, pois, as formas de discurso, seus usos e seus contextos podem mostrar como a realidade, o conhecimento e a experiência sociocultural são construídos, percebidos, transmitidos e performados através das possibilidades linguísticas manifestas no discurso narrativo.

2.7. Apelo à memória oral como primeira aproximação

Entre os gregos antigos havia uma crença de que a memória era sobrenatural, um dom conferido e que deveria ser exercitado. A deusa Mnemônica, mãe das Musas, protetoras das artes e da história, possibilitava aos poetas lembrar do passado e transmiti-lo aos mortais. (SIMÕES, 2011, p.192).

Para tratar este tema, vamos nos alinhar à teoria do autor francês Halbwachs (2012), que aborda a imagem, a memória e a lembrança como elementos base para a compreensão não só da coletividade (sociedade), senão da individualidade. No início da sua análise, Halbwachs (2012, p.39) argumenta que a memória faz parte de uma construção coletiva que é manifesta também no sujeito. Assim, o indivíduo se encontra inserido e habitado por grupos de referência, onde a memória é construída, pois, ao permanecer como um dado abstrato à maneira de imagem, ela pode se tornar lembrança viva de acontecimentos ou eventos sociais.

Assim, o grupo de referência inclui aquele indivíduo que estabeleceu um tipo de relação de pensamentos e identificação, e que concorda com um passado grupal, já que, como anota o autor, a memória é fruto de um processo coletivo que está sempre inserida em um contexto social específico (HALBWACHS, 2012). Por tal razão, a comunidade que possui características afetivas com seus congêneres permite que se desenvolva uma mentalidade do grupo que pode ser expressa individualmente através dos relatos, imagens e lembranças que o identifica como membro deste.

Igualmente esse apego afetivo a uma comunidade é aquele que permite que as lembranças tenham consistência, o que no caso contrário seria o esquecimento de períodos de vida e de contato com aqueles que o rodeiam; e, portanto, a não identificação ou desapego suscita que não exista *reconhecimento* e *reconstrução*, o que para Halbwachs (2012, p.72) resulta ser um dos elementos mais significativos da lembrança. Estes dois elementos, dependem da existência do grupo de referência, pelo que as lembranças retomam relações sociais que foram construídas a partir de dados e noções compartilhadas e não simplesmente ideias e sentimentos isolados. Do mesmo modo, a lembrança permite situar um quadro de referência espaço-temporal do grupo, um tipo de fluxo contínuo entre o presente e o passado do grupo de referência. Assim, a memória é um trabalho de reconhecimento e reconstrução que atualiza “os marcos sociais” nos quais as lembranças podem permanecer e se articular entre si.

Por outro lado, Halbwachs (2012, p.80) aponta que a memória não é exclusivamente individual, já que as lembranças dos indivíduos são quase sempre construídas a partir de sua relação de pertença a um grupo. Portanto, a memória individual pode ser entendida como um ponto de convergência de diferentes influências sociais e como um tipo particular de articulação das mesmas. Assim, a memória coletiva, para o autor, é entendida como o trabalho que realiza um determinado grupo social para articular e localizar as lembranças a modo de acervo, que guarda quadros sociais comuns e conteúdos da memória coletiva.

Desta maneira, o autor recupera os argumentos de Duvignaud (1990) e Cardini (1993), para distinguir e relacionar a memória coletiva e a memória individual. Assim, tomando como referência que é impossível evocar lembranças se não se toma como ponto de partida os quadros sociais que lhe servem ao indivíduo como base de referência na construção do que é chamado de memória, a lembrança não é possível sem a memória coletiva, pois a recordação pessoal é uma forma de testemunho que impõe limites a pensamentos individuais de imagens coletivas. Tal limite não é arbitrário, já que o significado da experiência dos indivíduos é a fixação para a construção contínua, comum e compartilhada do que se conhece como memória coletiva. Para o autor, a consciência individual é um tipo de dispositivo que registra influências sociais.

Desta forma, o autor aponta que a memória coletiva adapta as imagens de fatos antigos a crenças e necessidades espirituais do presente e que o passado é permanentemente construído enquanto permite a ressignificação. Por isso, a memória coletiva pode se entender como uma forma de história viva, que pode se encontrar na tradição, como um marco amplo onde os conteúdos se atualizam e articulam entre si. De tal maneira que a memória coletiva dinamiza as tradições e tende a transformar os fatos em imagens e ideias, uma continuidade entre passado e presente. Posicionando-se como uma solução ao passado e ao processo histórico do grupo em referência.

Assim, memória coletiva é semelhante à ideia de memória histórica, já que, para Halbwachs, a memória coletiva desempenha um papel fundamental nos processos históricos, dando vitalidade aos objetos culturais, ressaltando momentos históricos e preservando o passado dos grupos sociais. Nesse sentido, segundo Edna Alencar (2013) a construção social da memória fala de uma forma histórica própria:

Nas narrativas observamos que no processo de lembrar os narradores selecionam os eventos mais significativos para reforçar o vínculo com o lugar e a identidade do presente. Eles se esforçam para recompor a paisagem do passado como uma forma de dar credibilidade ao que está sendo narrado, uma vez que na paisagem do presente não se encontram as evidências por eles apontadas. Nesse sentido, o esforço dos narradores é conduzir suas lembranças a um passado para encontrar um lugar que se transformou, e fazer com que os moradores de hoje vislumbrem na paisagem do presente a paisagem que existiu no passado. O trabalho de construção social da memória exige que o grupo “crie esquemas coerentes de narração e interpretação dos fatos (...) que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos” (BOSI, 1994, p. 67 Apud. ALENCAR 2013, p.101).

Assim sendo, a estratégia de apelar à memória dos Mágüta reconhece que, em cada um dos habitantes e falantes, existe um registro “histórico” e/ou mítico que, dependendo das habilidades e restrições sociais, culturais e locais, pode ou não ser repetido ou contado. Claramente, a função da autoridade discursiva está atrelada aos valores morais, ao conhecimento e reconhecimento social e individual, assim como também, às negociações codificadas por cada comunidade. Destarte, a compreensão do passado e a projeção do futuro como sociedade podem ser indagadas a partir da memória.

2.8. A etnografia como método?

A antropóloga brasileira Mariza Peirano (2014, p.386) assume a pergunta de entender o que é uma boa etnografia. Para isso ela coloca três condições: i) considerar a comunicação no *contexto da situação*. ii) transformar em linguagem escrita aquilo que foi vivo e intenso na pesquisa de campo e iii) detectar a eficácia social das ações de maneira analítica. Por último, a autora reconhece que a exploração (no sentido duplo da palavra) do exótico permite o exercício de expandir o empreendimento teórico/etnográfico e contribuir à descoberta de novos caminhos que ajudem a entender o mundo em que vivemos, ao mesmo tempo em que edifiquem a recomposição da antropologia.

Certamente, o método etnográfico, tomado muitas vezes pelos grandes pensadores da antropologia como o procedimento por excelência da disciplina, foi às vezes um método conflitivo para os sociólogos¹⁰³, já que, se bem que teoria e pesquisa correspondem a momentos diferenciados, os novos tempos mostram que a história da

¹⁰³ O reconhecido sociólogo brasileiro Florestan Fernandes (1961 apud. PEIRANO, 2014, p.382) já tinha chamado a atenção sobre que “a pesquisa de campo retardava o caminho da antropologia em direção ao *status científico*” (PEIRANO, 2014) (grifado da autora).

antropologia representa uma grande fonte teórica na qual bebemos os novos antropólogos. Segundo Mariza Peirano, o método etnográfico implica a recusa a uma orientação definida previamente, já que, no campo, estaremos dispostos a reconfigurar as questões originais com possibilidade de colocar outras. Daí que os chamados “novos métodos etnográficos” são, na realidade, uma permanente “recombinação intelectual” que permite que os antropólogos sejam “inventores” e as suas monografias “inovadoras”. Por isso, como é colocado pela autora: “[as] monografias não são resultado simplesmente de “métodos etnográficos”; elas são formulações teórico-etnográficas. Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria” (PEIRANO, 2014, p.383).

De fato, uma etnografia traz consigo elementos teóricos que a fundamentam, e como menciona Peirano: “se o mundo muda, boas monografias continuam a nos inspirar porque não são retratos fiéis, mas formulações teórico-etnográficas” (PEIRANO, 2014, p.383). Desta maneira, a autora ressalta que, ao levar em conta a história da antropologia, podemos achar autores que falam da sua experiência, proporcionam informação valiosa e nos fazem refletir a partir daquilo que fizeram. Isto dá como resultado, uma história antropológica “espiralada”, longe de ser evolutiva e unidirecional (PEIRANO, 2014, p.384).

Com efeito, na etnografia é preciso levar em conta que o ponto paradoxal está na iniciativa etnográfica e na etnografia como produto textual (CLIFFORD, 1991, p.33). Mas tal e como acontece no primeiro momento, aquelas perguntas que dão começo à pesquisa, aos poucos vão se transformando, vão mudando, assim como também o pesquisador e a pesquisa em si. De tal maneira que a resposta que produz uma pergunta *x* obriga a aperfeiçoar esta última até que as surpresas e as respostas indiquem um “final” (CLIFFORD, 1991, p.33). E justamente é esta a surpresa que o antropólogo não pode prever, lembrando o que Clifford já apontava: “na etnografia não há verdades absolutas senão parciais e incompletas” (CLIFFORD, 1991, p.34).

Assim, ditas estranhezas têm que ser decifradas e resolvidas no campo, onde o saber-fazer se põe em jogo, e toda essa base teórica se pergunta, se refuta e se debate. Neste sentido, Clifford mostra que a etnografia tem que ser incompleta, tanto que parecerá como se a linguagem já sabida continuasse crescendo e se agitando de maneira irremediável, “pois o saber no campo é contínuo, não para e não tem limites” (CLIFFORD, 1991, p.41). Neste cenário, ir-se-ão detectando respostas (parciais) que

podem lançar o destino da pesquisa a um foco que talvez não se espera, mas que o etnógrafo, graças a toda essa bagagem e “sintonia”, conduz como conhecedor especializado dessas múltiplas transformações algumas vezes incessantes.

Por outro lado, no estabelecimento das relações com o Outro é preciso ser ciente de que não só está se jogando uma empreitada acadêmica senão uma relação social verdadeira. Aqui se põe como preferência a relação entre Sujeitos Cognoscentes (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001), autores e partícipes do seu próprio devir. Apesar da distância natural que possa exercer o pesquisador, trata-se de um equilíbrio entre eles, onde o conhecimento é mútuo. Assim, por exemplo, ainda que o pesquisador no processo da escrita fique isolado e às margens dos seus “Sujeitos de Pesquisa” e do seu campo, a voz do autor, o tom, o estilo e enfeites já terão a marca desse contato e serão produto de toda uma gama de sensações que não podem ser alheias ao pesquisador (CLIFFORD, 1991, p.42). Deste modo, os estados de confusão, os sentimentos, as ações violentas, a censura, os prazeres e tudo quanto se vivencia intensamente, tem presença na pesquisa mesma e não pode ser “experimentada” como simples *observador*.

Desta reflexão, surgem perguntas como: para quê o trabalho etnográfico?; bebendo um pouco dos trabalhos colaborativos iniciados na Colômbia entre comunidades indígenas e investigadores, onde os guambianos ou povo Misak, habitantes da região do Cauca na Colômbia, sentiram a necessidade de publicar a versão própria de sua história, pois segundo eles, por mais de 50 anos, os antropólogos tinham publicado informações erradas sobre a compreensão do seu território, e era o momento de confrontá-las desde sua própria visão (VASCO, 2007).

Com efeito, Luis Guillermo Vasco (2007) nos lembra que o importante é dar prioridade ao trabalho de campo, onde é fundamental “entender a diferença entre viver no meio dos indígenas e viver com eles”. Isto estabelece uma relação horizontal onde os indígenas não são (ou serão) apenas informantes, senão pessoas próximas e amigas. Segundo este autor, ao longo da história, a etnografia tem sido um instrumento mais para dominar e explorar os povos mal chamados primitivos; mas “a etnografia deve deixar de ser um instrumento dos dominadores para se converter em instrumento dos dominados na sua luta contra a dominação”, pois, como aponta Vasco (2007, p.21): “um amigo não só responde perguntas senão também escuta e é escutado”. O convite de Luis Guillermo

Vasco é sair daquele esquema onde o trabalho etnográfico reside em colher dados em campo e buscar os conceitos nas metrópoles europeias e americanas.

A etnografia para este trabalho de campo em Macedônia tentou achar o contexto das situações que se apresentaram como “possíveis”, as quais muitas vezes não foram as mais favoráveis, levando em conta as distintas situações. Por exemplo, no início da pesquisa, estava-se atrás de três atores sociais que, indicava a teoria (GOULARD, 2009), detinham o domínio da palavra tikuna nos seus discursos, em suas narrativas. Nesse processo, o xamã, o narrador mítico e o pastor (evangélico) ou o catequista (católico) eram alvos da pesquisa em terreno.

Mas no campo, a figura do pastor existia, mas não dava sua prédica em língua indígena; o narrador mítico como “tradição” e “ofício” não foi reconhecido por nenhum dos meus entrevistados e a figura do xamã não era possível que fosse contemplada pelos preceitos religiosos evangélicos da comunidade de Macedônia. Assim, a busca daquilo que achava era o caminho, guiado pelas questões teóricas da narrativa, me mostrava ações sociais onde a narrativa como cenário não era a fórmula mais recorrente de transmissão de conhecimentos próprios desta sociedade, porém útil no processo, pelo que houve reconfiguração das questões originais da pesquisa (PEIRANO, 2014).

Desta maneira, as perguntas foram mudando e foram apontando “surpresas e respostas” que me indicaram um final que me levaram a escrever, junto com meus colaboradores e amigos, sobre aquilo que percebemos “vivo” e intenso na comunidade de Macedônia (CLIFFORD, 1991).

CAPÍTULO 3: EM BUSCA DO ÒRÈ ENTRE OS COMUNEROS DE MACEDONIA: UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA.

Neste terceiro capítulo me proponho a evidenciar a experiência etnográfica do trabalho de campo feito na comunidade de Macedonia, comunidade indígena multiétnica e evangélica da ribeira amazônica colombiana, por um lapso de nove meses. Neste capítulo me permito falar dos achados e não achados na comunidade, das situações cotidianas com pastores, professores, estudantes e sábios, assim como também das estratégias para tentar me aproximar à categoria abstrata de oralidade tikuna *òrè* com que teria chegado ao povoado.

Nesse percurso, trabalhei com a escola durante dois períodos acadêmicos no segundo semestre de 2017 e no primeiro semestre de 2018, vivenciando aquilo que sente e percebe um professor de língua materna em uma escola multilíngue, multicultural e com distintas vertentes religiosas. Também narro algumas atividades relevantes do povoado assim como também o encontro com o médico tradicional que foi ungido pelo “Espírito Santo” e que, portanto, atua como única pessoa autorizada para trabalhar com remédios vegetais na comunidade.

Apresento também o início da minha travessia de pesquisa com os Comuneros de Macedonia, onde narro alguns fatos históricos do povoado, momentos chave para sua conversão à religião evangélica e os desafios que têm a comunidade perante o avanço da economia global, neste caso, a relação com o turismo comandado por empresas de Leticia que levam turistas às comunidades indígenas da ribeira colombiana. Na parte da escola e a educação, relato o trabalho feito com os estudantes de grau décimo e a experiência vivenciada em uma das malocas turísticas do local. Relato também sobre “a dançadeira”, um tipo de baile tradicional nas festas de aniversário de Macedonia. Já no final narro o encontro com o já mencionado Médico Tradicional, autorizado pelo povoado.

3.1 Òrè, da palavra mítica à palavra de conselho: òrè como mensagem

No início foi dito que a palavra **òrè** significava “palavra” e denotava uma relação com a palavra **nüküma**, quer dizer, com as “histórias de antiga”. Ainda que não seja constatado no Brasil, nas ribeiras colombiana e peruana, as histórias de antiga se referem àquelas histórias que envolvem mitos ou relatos em que intervêm os heróis míticos. Segundo o antropólogo Jean-Pierre Goulard, a palavra **òrè** em língua tikuna distingue os atos comunicativos do cotidiano e os atos comunicativos que se aproximam do ritual. Assim, a palavra **òrè** corresponderia às falas que se dão em torno dos mitos. É a palavra profética que maneja o pastor, a palavra mágica que usa o pajé e a palavra propriamente mítica que conhece profundamente o narrador de histórias míticas. (GOULARD 2012, p.26-27).

Neste sentido, questionou-se o possível caso conexo com o acesso à imortalidade dos Mágüta, o que possivelmente manifestar-se-ia nesta “categoria” de análise (**òrè**) que, segundo Goulard (2012), intervém não tanto em palavras do cotidiano, mas sim em contextos específicos que envolvem temáticas associadas a mensagens emitidas com uma “intenção comunicativa”, tais como os conselhos efetuados nos rituais com a jovem **worekü** e com as palavras que trazem a mensagem de Deus, para os crentes evangélicos.

A palavra de conselho é emitida pelos velhos e adultos (pais e avós) para as crianças e jovens, os quais têm como responsabilidade comunal, uma aprendizagem no mundo moral do povo Mágüta e seu contexto social. Mas depois de várias averiguações com povoadores das comunidades indígenas visitadas (El Vergel, San Martín de Amacayacu e Arara), as acepções da palavra **òrè** foram mudando de direção e foram se aproximando a múltiplos conceitos e sentidos que focaram outros objetivos mais complexos.

O problema da pesquisa da palavra **òrè** remete, em si, ao uso das línguas indígenas e os espaços (territórios simbólicos) em que elas são executadas. Mas estudar este campo de conhecimento visa:

la necesidad de estudiar la oralidad inserta en el performance, es decir, en un acontecimiento predispuesto a constantes cambios, en tanto su sentido recae no solo en la palabra, sino en el contexto y en la interacción de los sujetos (HAMUI, 2012 apud. GUTIERREZ-RÍOS, s.f., p.189).

Isto significa que é justamente em um contexto mutável onde se mostra esta “categoria”. Em especial a palavra **òrè** se refere, em língua tikuna, a uma palavra polissêmica com duas formas culturais de se entender. A primeira ligação é religiosa, pois muitos indígenas Tikunas têm sido chamados, entusiasmados e batizados nos distintos movimentos religiosos que tem se aproximado deles. Goulard menciona uma dezena de movimentos religiosos entre os Tikuna (Supra, Goulard, 2009), os quais têm se aproximado desde “a palavra”, quer dizer, a leitura da Bíblia¹⁰⁴, em línguas europeias e em língua indígena.

A ribeira do rio Amazonas/Solimões, da parte colombiana, também foi atingida pelas ondas de evangelização, especialmente, com a entrada dos movimentos evangélicos ou a nona onda de evangelização, houve desencontro com a onda do Movimento da Santa Cruz, ou Irmandade da Cruz¹⁰⁵, a qual circundava a comunidade de Santa Sofia. Mas foram banidos rapidamente pelos representantes da Igreja Católica e a Polícia Nacional em representação do Estado colombiano (López-Garcés 2014, p.183). Assim, o primeiro significado de **òrè** é concernente à palavra de Deus “*Ore arü Tupana*”, o livro insígnia dos seguidores de Jesus Cristo (**Korí Kristo**), a Bíblia (**pópera**) e a cruz (**kurúcha**).

A segunda ligação da palavra **òrè** é aquela que refere à “palavra de antiga”, “**ñèma òrè rü nüküma**”, [essa é palavra de antiga], relacionada com os mitos e as narrações. Mas nesse contexto também pode aparecer a palavra **déa** para se referir a “falar”, como em **déa-üchi**: ‘palavra real [que é realidade]’ ou também “**òreüchi**”: ‘a realidade’, onde o sufixo **-üchi** indica intensidade, “realidade”. Outros indígenas falaram que a palavra **òrè**

¹⁰⁴ Lembrando que uma das estratégias mais efetivas dos movimentos evangélicos para atingir a fé das populações indígenas, mais exatamente o I.L.V. (SIL), consistiu no conhecimento da língua, seu posterior estudo linguístico e a feitura de traduções do escrito religioso à língua indígena (Língua 1). Isto naturalmente foi possível pelo acompanhamento de indígenas da comunidade que paralelo ao trabalho de tradução com os pesquisadores, conseguiram fortalecer as habilidades de leitura e escrita em línguas diferentes à sua (Língua 2). Daí que vários dos “herdeiros” dessa arte, hoje tenham roles sociais destacados dentro das comunidades; ocupam cargos públicos ou ministeriais dentro da religião: pastores, animadores, lideranças, etc.

¹⁰⁵ Nome original: Ordem da Cruzada Católica, Apostólica e Evangélica fundada pelo mineiro José Francisco Silva da Cruz (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.183).

discorre na noção de “respeito”, como quando se fala da “palavra sagrada”¹⁰⁶: “*üüne i òrè*”, a palavra dos *üüne*, a palavra dos imortais.

A outra referência achada é aquela que tem sido transmitida pelas fontes bibliográficas, e que desponta a palavra *òrè* como aquilo que é emitido oralmente sem conotações maiores:

[...] Las anécdotas y cuentos cortos, es decir, los relatos que no tienen el valor simbólico de los mitos, se nombran con *óre* que traduciría “lo emitido oralmente” y que no tiene mayores connotaciones. El verbo «hablar», «contar mitos» o aconsejar es *ù*, lo que muestra que tanto los relatos míticos como los recitativos y cantos de consejo dirigidos individualmente a una persona, hacen parte de lo mismo y se diferencian de la palabra común y de los cuentos cotidianos: *núkuma-ün ga chíga arü ù-rüün* «narradores de las historias del tiempo antiguo» (antiguo-dativo género+pasado historia genitivo contar-nominalizador de agente). Quizá hubo otros géneros cantados y otras funciones del canto, algunas de las cuales pueden ser el saludo ritualizado con variaciones contextuales sobre estructuras básicas. (MONTES- RODRÍGUEZ, 2016, p.29)

Segundo esta interpretação, a palavra *óre*¹⁰⁷ descrita por María Emilia Montes (2016) faz parte da oralidade, sim, mas se mostra diferente das “histórias de antiga”, como algo que carece de valor simbólico perante os mitos:

Toda narración mítica se denomina en tikuna *nachígá*, así las historias y episodios traen en primer lugar el nombre del personaje o situación de la que hablan y luego el nombre inalienable *chiga*. [...] Sin embargo, *nachígá* es también una forma de referirse a un evento simbólico (una fiesta ritual) que se hace en honor a alguien. [...] Las anécdotas y los cuentos cortos, es decir los relatos que no tienen el valor simbólico de los mitos, se nombran con *óre* que traduciría ‘lo emitido oralmente’ y que no tiene mayores connotaciones. El verbo ‘hablar’ y la palabra entendida como unidad metalingüística es *déà*. (MONTES-RODRÍGUEZ, 2016, p. 29)

De outro lado, para Goulard o “discurso” sobre a origem da humanidade e os Tikuna mesmos, “se presenta para ellos como una palabra fundamental, indiscutible, a la que llaman *ore* y que era muchas veces repetida en la noche por los sabios en las casas colectivas” (GOULARD, 2009, p.16). Mas também Goulard, inclui as histórias dos “cortacabezas”. Segundo a antropóloga colombiana Salima Cure-Valdivieso (2005), o “cortacabeças” é um tipo rumor na tríplice fronteira que se refere à alteridade ou a uma ‘pessoa não indígena’. Asemelha-se à pessoa forânea e pode ser nomeada de “gringo”. Tal rumor questiona a ideia dos habitantes da ribeira sobre aparições de luzes estranhas no rio com relatos de morte por decapitação. Além de relatos de extração e

¹⁰⁶ Segundo Goulard, na língua tikuna não existe a noção de sagrado (GOULARD, 2009).

¹⁰⁷ Escrita originalmente no texto com tons altos. Possível erro editorial?

comercialização de órgãos humanos na região. Relatos comuns entre os habitantes da ribeira que corresponderiam a um **òrè**, “uma palavra-história”, que tem um valor idêntico ao do mito: “se trata de una palabra contada por un tercero y tomada como verdad” (GOULARD, 1992, p.19).

Desta maneira existe uma tensão conceitual nestes dois autores que varia entre atos comunicativos com presença de uma performance específica, como os atos rituais (verdadeiros, performativos, eficazes) e os atos de ação cotidiana. Nesse sentido, cobram valor as afirmações do antropólogo Jean Pierre Goulard, no seu artigo, ‘*La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en el Amazonas*’, onde confirma a diferença entre a palavra **déa** e palavra **òrè**. Por um lado, a primeira palavra é usada nos intercâmbios verbais do cotidiano, palavra ou conversa, mas também pode ser encontrada por “fala” como em: **tà:tü-küã`arü deà** “fala dos ribeirinhos”; de outro lado, a segunda palavra se relaciona com o mitológico e com um tipo de tempo presente ou passado imediato (GOULARD, 2012, p.27-28).

Desarte, a palavra **òrè** está estreitamente relacionada com a evocação de um “tempo antigo” e com sujeitos sociais “autorizados” que exercem o poder da oralidade, “o poder da palavra mítica”, embora, mais do que isso, para Goulard (2012) este termo está relacionado com “a mensagem”:

El profeta sustenta un mensaje, definido en la lengua de este pueblo como *ore*, es decir una Palabra que no se puede contradecir, ni tampoco cuestionar, salvo para crear una distancia, como sucedió en el caso del movimiento crucista después de la muerte del profeta. El término *ore* se diferencia de otros del campo semántico tikuna, todos referidos a la palabra: **ga** que hace referencia al tiempo presente, incluido el pasado inmediato para significar, por ejemplo, el “día de la palabra de la púber”, *woreküchiga*; y **dea** vale para los intercambios verbales de la vida cotidiana. Sin embargo, le prestaremos más atención al término *ore* por ser la palabra de la oralidad, la de los relatos mitológicos, y al mismo tiempo la del papel *popera*, de lo escrito en relación a lo contenido en la Biblia y en su traducción a la lengua tikuna.

El **ore mitológico** es dicho en ciertas condiciones: solamente se pronuncia dentro de la maloka y al final del día. A pedido de unos, mujeres principalmente, y en presencia de niños, empieza un relato en interacción, siempre en contrapunto con las preguntas de los oyentes. El narrador tradicional “el que sabe los relatos de este tiempo”, *nuküma-ü ore arüurut-ü*, repite los lineamientos de la creación del *na-ane* y la explicación de los lugares en los que fueron asignados a los seres que hoy se conocen. Sin ser canónico, este *ore* restituye un conocimiento memorizado, heredado de padre a hijo y contado con intervalos regulares a personas que conocen ya la trama y sus principales elementos. Su contenido se encuentra, de, manera metafórica, en los cantos que se entonan durante los rituales.

El **ore profético** es un discurso más dogmático que el anterior, en la medida en que es fijo, estático, dado que se encuentra contenido en el papel *popera*. No conoce variaciones:

la Palabra es asentada por la lectura en la iglesia o en el templo, varias veces a la semana. Se la comenta y se acompaña con cantos. El pastor es el que “transmite la Palabra”, ore *ariūauru-ū*, y es el “guardián de la Palabra”, ore *daru-ū*. En ambos casos, se trata de un discurso normativo con variantes (mitología) o que puede ser manipulado (evangelio). (GOULARD, 2012:26-27)

Assim, segundo o expressado por Goulard, *òrè* também é uma palavra que não pode se contradizer, é usada pelos profetas para sustentar seu discurso e tem uma estreita relação com a palavra *ga* que faz referência ao tempo passado, incluído o passado imediato. Outro dos achados interessantes de Goulard está relacionado com a caracterização de dois tipos de ‘*ore*’. O *òrè mitológico*, que pode ser proferido na maloca, no final do dia, e que recria eventos míticos da origem. Com a característica de ser um conhecimento memorizado, herdado de pai para filho. Já *òrè profético* é um discurso mais dogmático, pela natureza impressa fixa da doutrina expressada na Bíblia, já que é estático pela pouca refutação de sua veracidade no âmbito religioso e quase não admite variações¹⁰⁸. Em resumo, Goulard (2012, p.26-27) afirma que, em ambos os casos, trata-se de discursos normativos com ou sem variantes, como na mitologia, ou podem ser discursos manipulados, como no evangelho. Também anota Goulard, que é possível entrever empréstimos entre eles (GOULARD, 2012, p.27).

Segundo Montes-Rodríguez & Goulard no livro *Chetanükü* (POIPTA, 2016, p.303), no término da narração de origem, do narrador *Chetanükü*, ele faz uso da palavra *òrè* para se referir ao final da história, ao final do mito narrado na linha 1436. Neste exemplo pode se apreciar a concordância nos apontamentos de Goulard (2012) sobre a ideia de *òrè* como mensagem da palavra mítica:

- 1436. *Ta moũkaã na yema ñuakü na guũ rü yema nawa na kuaũ, nü cha kuaũ rü ngema nü na kuaũ kü na pa chautükü na kuaũ yema ore. Yemaã kü nü pa kori notaã na guũ yema ore nukümaũ rü nuküma rü nuküma.*

¹⁰⁸ Como exemplo da afirmação e circulação deste discurso bíblico, “verdade” entre os crentes evangélicos, lembrei da mensagem de um separador de livro que me foi absequiado por uma das missionárias em Macedônia, nele estava escrito: “La Biblia no es un mero libro, sino una creación viviente, con poder que vence a todo cuanto se le opone”.

- Espere un momento, es así que termina, así finaliza, tía es así que finaliza, así finaliza *la narración*. Es así que termina la narración señor blanco, *la narración* antigua de muy antigua (POIPTA, 2016, p.303).

Mas é também chamativo que as pessoas que estão envolvidas neste tipo de conhecimentos, no uso da palavra *òrè*, coincidam com pessoas investidas com um status social dentro da comunidade que lhes permite a execução “da mensagem”, das narrações em contextos pedagógicos, que expressam princípios de um pensamento, seja mítico ou religioso. Mas tais tipos de “pensamento” se enquadram dentro de parâmetros sociais de trabalho, comportamento e respeito, que não distingue, ao meu ver, crença religiosa. Quer dizer, que são as figuras sociais que falam pela materialização “viva e perceptível” dos conselhos que lhe foram dados em algum momento da sua vida e que hoje refletem no seu atuar, no seu labor e no seu rol dentro do contexto social tikuna onde intervém.

Estas pessoas se caracterizam por ser representantes de instituições já estabelecidas como a igreja, no caso do Pastor; a escola, no caso dos professores; e as autoridades indígenas, no caso do Curaca, o xamã, o médico tradicional, o narrador tradicional e em geral os sábios locais. Mas também existe uma breve linha que demarca aquilo que pode ser aceito como “verdade” com a emissão da palavra *òrè*, e aquilo que é malvisto, que é justamente o que acontece quando alguém fala mais da conta, fala excessivamente.

A palavra *òrè-gü* (*òrè* + plural) é traduzida pelos próprios Tikuna como fofoqueiro. Outra acepção é “*òrè weichi*”, literalmente: (palavra + gostar muito), que significa pessoa que fala, mas que sua fala pode ser também produto de “inventos”. Uma tarde no povoado de San Martin escutei entre risadas escondidas que os anciões na missa católica falavam: “*na òrè maré*”, “só palavras”, quer dizer, justamente o padre católico estava no momento da prédica, momento que, para os anciões, se tornou repetitivo, já que é associado ao ato de falar por falar.

Segundo me foi dito, a pessoa pode dizer coisas que podem ser certas, mas essa pessoa também pode aumentar informações, como acontece com qualquer história do cotidiano, o qual deixa de ter valor para as escutas. Assim também está aquela pessoa que gosta de dizer diretamente as coisas, uma pessoa que gosta de falar diretamente, chamada

em espanhol de “frentera”¹⁰⁹, mas este comportamento não é bem visto na comunidade. Tal manifestação de “prudência” está relacionada com um tipo de comportamento linguístico, segundo o qual as pessoas se abstém de falar diretamente das pessoas e de confrontos de “bate boca”. Assim, as pessoas que falam muito de outras pessoas são vistas sob a ótica da “imprudência”, associada também ao comportamento de Ipi nos relatos míticos. Este tipo de tratamento é manifesto com certas personagens nos relatos de origem. Esta característica é possível ser achada nas narrações míticas (GÓMEZ-PULGARÍN, 2012).

No desenvolver da prática oratória se expressa uma norma tácita (entre os Tikuna) que exige um tratamento específico para os seres mitológicos, que como Ngutapa, Joí, Ipi ou o tigre, precisam ser referidos em terceira pessoa do plural, mesmo que se esteja falando na narrativa de uma personagem em singular (MONTES-RODRÍGUEZ, 2004, p.89; SOARES, 2000, p.140). O uso da terceira pessoa do plural para personagens míticas representa um sentimento de respeito, afeto, proximidade e apreço de quem se fala, inclusive esta fórmula também é usada para designar personagens míticos em singular (GÓMEZ-PULGARÍN, 2012, p.86).

3.2 Os Comuneros de Macedonia

De veras te aseguro que quien no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios—dijo Jesús.—¿Cómo puede uno nacer de nuevo siendo ya viejo?— preguntó Nicodemo.— ¿acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y volver a nacer? -Yo te aseguro que **quien no nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios.** -Respondió Jesús. Lo que nace del cuerpo es cuerpo; lo que nace del Espíritu es espíritu. No te sorprendas de que te haya dicho: **“Tienen que nacer de nuevo”**. Dios habla hoy. Juan 3:3-8.

Os "Comuneros", como costumam se chamar os habitantes de Macedonia, são um grupo de 223 famílias (Censo Macedonia 2017-2018), para um total de 1.007 pessoas que moram à margem norte do rio Amazonas no seu percurso pelo Baixo Trapézio Amazônico colombiano. Pertencentes ao povo indígena Tikuna e a outros grupos indígenas como Yagua e Murui-Muina, ocupam um território especial reconhecido pelo Estado colombiano sob a figura de Resguardo Indígena (RI).

¹⁰⁹ “Encaradora”, sem tradução ao português.

Segundo Lopez-Garcés (2000, p. 204): “os resguardos indígenas constituem uma instituição legal e política de caráter especial, e de origem colonial, formados por uma comunidade ou uma parcialidade indígena, que tem o título de propriedade comunitária do seu território e se rege por uma jurisdição indígena própria, de acordo com seus usos e costumes. Tal como ocorre no Brasil, os Resguardos não são propriedade dos povos indígenas. Os RIs pertencem ao Estado colombiano; os indígenas só têm direito ao usufruto do território, restrito ao uso exclusivo da superfície.

No Departamento de Amazonas (Colômbia), existem mais de vinte e seis Resguardos Indígenas (RI's) (BODNAR, 2005, p.15) que possuem a característica de serem formados por indígenas de distintos povos: Tikuna, Kokama (kokamiria), Murui-Muina, Yagua, Bora, Makuna, Yukuna, Miranha, entre outros; nesse sentido, é válido afirmar que a maioria de estes RIs da ribeira colombiana são multiétnicos (VIECO & PABÓN, 2000). Esta é uma característica reconhecida pela maioria de povoadores da região; mesmo assim, existe a ideia marcada entre os indígenas de ser este um território “tradicionalmente” Tikuna, já que episódios míticos (GOULARD 1998, 2009), depoimentos locais e alguns autores fazem referência a um território conquistado pelos Tikuna pouco depois da desapareição dos seus inimigos, os Omáguas (ZARATE-BOTIA, 1998; GOULARD, 2009).

No relato coletado por Murillo-Primerero no seu livro sobre a participação indígena no ordenamento territorial de Leticia, conta-se um pouco da história do Resguardo Indígena Tikuna-Uitoto Km 6 y Km 11. Neste relato, o povo Tikuna, herdeiro do território ancestralmente, fazem acordos, alianças para compartilhar o mesmo território:

Los Tikuna sí tenían allí su asentamiento ancestral, acá en lo que ahora es resguardo solo estaban las primeras malocas de los abuelos, quienes habían hecho alianzas espirituales con los brujos Tikunas que tenían estos territorios, estas tierras eran de los Omaguas aquí cerca de la Maloca hay entierros de ellos... antes solo existía el 6 y el 11 pero el 11 está en terreno de colonización, como comunidades, los demás eran asentamientos tradicionales en donde existían las malocas de los que manejaban espiritualmente el lugar, quienes **habían recibido la enseñanza del abuelito tabaco y la energía de los otros abuelos, que habían hecho alianzas convertidos en tigre con los brujos Tikuna, con el fin de compartir este territorio**, porque el Uitoto y el Tikuna siempre han sido amigos” (MURILLO-PRIMERO 2001, p.15) grifo meu.

A antropóloga colombiana Ana Isabel Buitrago-Garavito, em seu estudo sobre trajetórias vitais da comunidade de Macedonia (2007), afirma que os nomes do povoado provêm do sobrenome de um dos fundadores do local, o senhor Vicente Macedo (clã **arú**),

que agrupado com outras famílias, fundaram este pequeno vilarejo, o qual levava como nome: “Puerto Nuevo” (AGUAS-MEZA, 2013, pp.3-4) ou “Pueblo Nuevo” (GARZÓN-GARZÓN, 2015).

Segundo Isabel Buitrago, um dos primeiros habitantes destas ilhas foi justamente o senhor Vicente Macedo que, ao redor de 1930, chegou em procura de tartarugas às praias de Mocagua (2007, p.30). Segundo a autora, ele provinha da comunidade de Boyahuazú, zona fronteiriça entre a Colômbia e o Peru e frequentava as praias do que seria anos mais tarde Macedonia, as quais “rebuçavam” de tracajás (*Podocnemis unifilis*); razão pela qual o senhor Macedo decidiu se instalar ali um tempo indeterminado, tal como o faria qualquer caçador Tikuna.

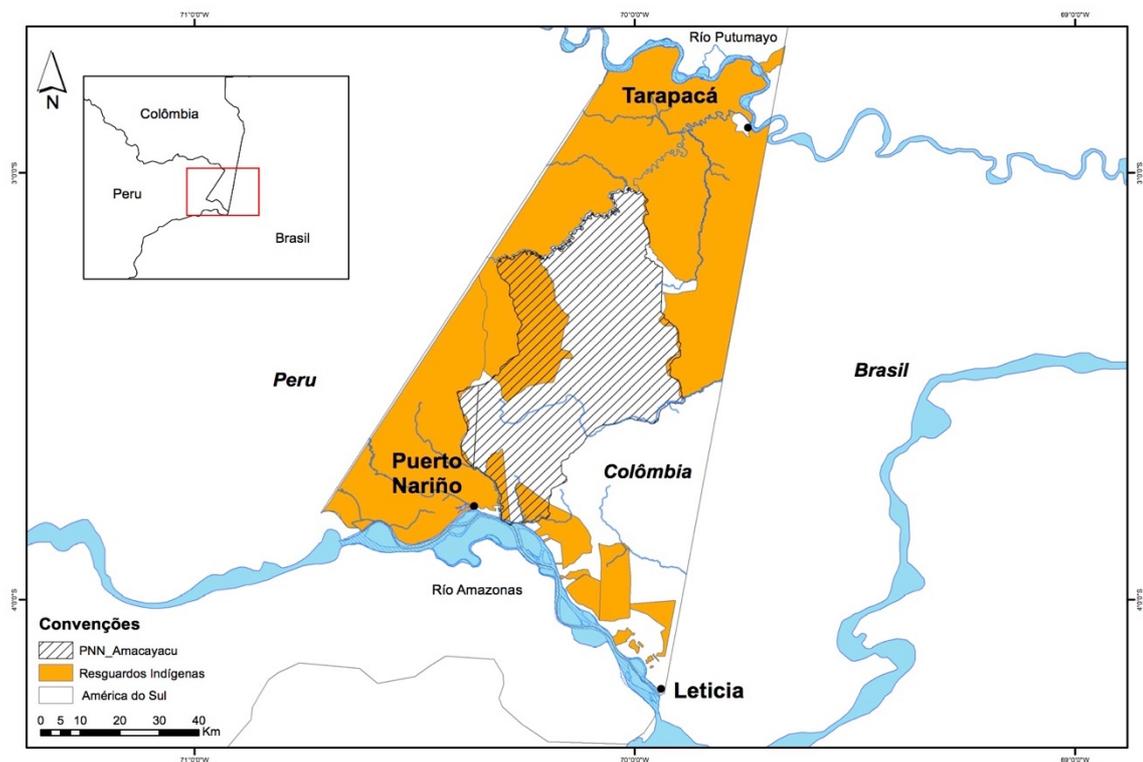


Figura 11. Mapa geral dos atuais Resguardos Indígenas no Trapézio Amazônico colombiano e Parque Nacional Amacayacu. PNN-Amacayacu.

Após seis anos de conhecer e explorar o terreno, seu genro Antero León Benitez¹¹⁰, esposo de Virgínia Macedo, decidiu construir uma casa ampla, semelhante a uma maloca, e ao redor, destinou terras para cultivar, aproveitando um terreno fértil banhado pelas águas do igarapé Cuyaté, cuja desembocadura encontra as águas do rio Amazonas/ Solimões.

Na época em que se tenta localizar as origens deste povoado, ter um bote com motor para se deslocar entre as ilhas do grande rio Amazonas / Solimões era parte da “mordomia” dos “brancos”, dos habitantes de Leticia (capital do Departamento de Amazonas), da Igreja, dos Padres que ensinavam e administravam a educação na região do Trapézio Amazônico Colombiano (TAC) e dos grandes comerciantes que trabalhavam na exploração de madeira, borracha e tráfico de peles. As canoas operadas por viajantes, a remo, precisavam de vários dias para chegar até os centros urbanos mais próximos como Leticia e Puerto Nariño; isto significava dificuldades para a consecução de artigos como ferramentas necessárias para as atividades da roça: raladores metálicos para os produtos derivados da mandioca, machados, serras, botas e limas, entre outros.

A passagem extraída da Bíblia, na epígrafe, sublinha um dos preceitos mais importantes da grande transformação vivida por este grupo de pessoas que, na primeira metade dos anos 60, aceitou “a palavra de Deus” na ribeira colombiana do grande Rio Amazonas/Solimões. Mas segundo alguns habitantes mais antigos da comunidade e outros autores (cf. AGUAS-MEZA 2013, BARBOSA 2006, BUITRAGO-GARAVITO 2007, GARZÓN-GARZÓN 2015), foi na década dos anos setenta, quando houve uma “crescente” das águas do rio (*tatü*), alagando várias localidades, entre elas a Ilha de Mocagua, local onde moravam algumas das doze famílias fundantes do atual povoado de Macedonia (SUÁREZ- 2008 apud. GARZÓN-GARZÓN 2015). Este evento desencadeou o deslocamento de pessoas às ilhas do Amazonas/Solimões e marcaria o antes, e o depois, da comunidade de Macedonia.

¹¹⁰ Dois filhos dele, Aniceto León Macedo y Antero León Macedo estudaram no instituto bíblico em Medellín em 1972 e aos poucos anos se formaram como Pastores da comunidade de Macedonia. (BUITRAGO-GARAVITO, 2007, p.35)

Mocagua hoje é um povoado de mais de 900 habitantes, que teve um grande desenvolvimento pela proximidade ao Parque Nacional Natural Amacayacu (PNN Amacayacu) quando operava como receptor turístico, mas faz uma década que não exerce mais essa função. Parte da velha ilha de Mocagua também pertence a este povoado. Esta Ilha foi habitada por um grupo de pessoas que dedicavam seus esforços diários à pesca, à caça e ao cultivo de suas roças, que por se encontrar em terreno inundável (várzea), resultava muito produtivo.

Provavelmente a reunião destes moradores em uma pequena vila, veio ser possível graças à alternativa de recuperar um terreno fértil que tivesse atenção do Estado colombiano, já que com a forte mudança no ciclo de alagamento do rio, as ilhas e as terras cultivadas foram levadas pela correnteza e muitas destas famílias perderam o trabalho dos seus cultivos, e os poucos bens materiais que possuíam. Foi nesse instante que um grupo de famílias, as Macedo e a León, “cruzaram” a antiga ilha de Mocagua, em procura de refúgio nas terras altas e continentais da ribeira, para formar as primeiras residências daquilo que hoje é espaço público e se configura como terreno da escola local: a Instituição Educativa Francisco de Orellana (INFRADEO).

A realocação desta população “boiante” permitiu que fossem mais visíveis como grupo e recuperaram uma porção de terreno para construir um futuro novo. Conseqüentemente, a nascente Macedonia foi se formando com pequenas famílias, principalmente Tikuna, que se assentaram nas praias do rio. Isoladas umas das outras pelos ilhotes e as grandes distâncias, estas famílias mantinham comunicação pelas redes de parentesco e se mobilizavam por causa dos eventos sociais como o nascimento de novos membros, as festas de aniversário e os rituais de “moça nova” ou “pelazón” praticados pelos Tikuna da região. Isto também significava acesso a fontes de comida e bebida tradicionais, além da possibilidade de se encontrar, se relacionar e fortalecer vínculos sociais, identitários e de afinidade.

Estes encontros familiares permitem não só comemorar senão também se aproximar daqueles clãs com que têm uma afinidade, pois, como me foi dito em trabalho

de campo, eram evitados de convidar aos “parentes bravos” por temor a uma antiga crença de guerra entre clãs.

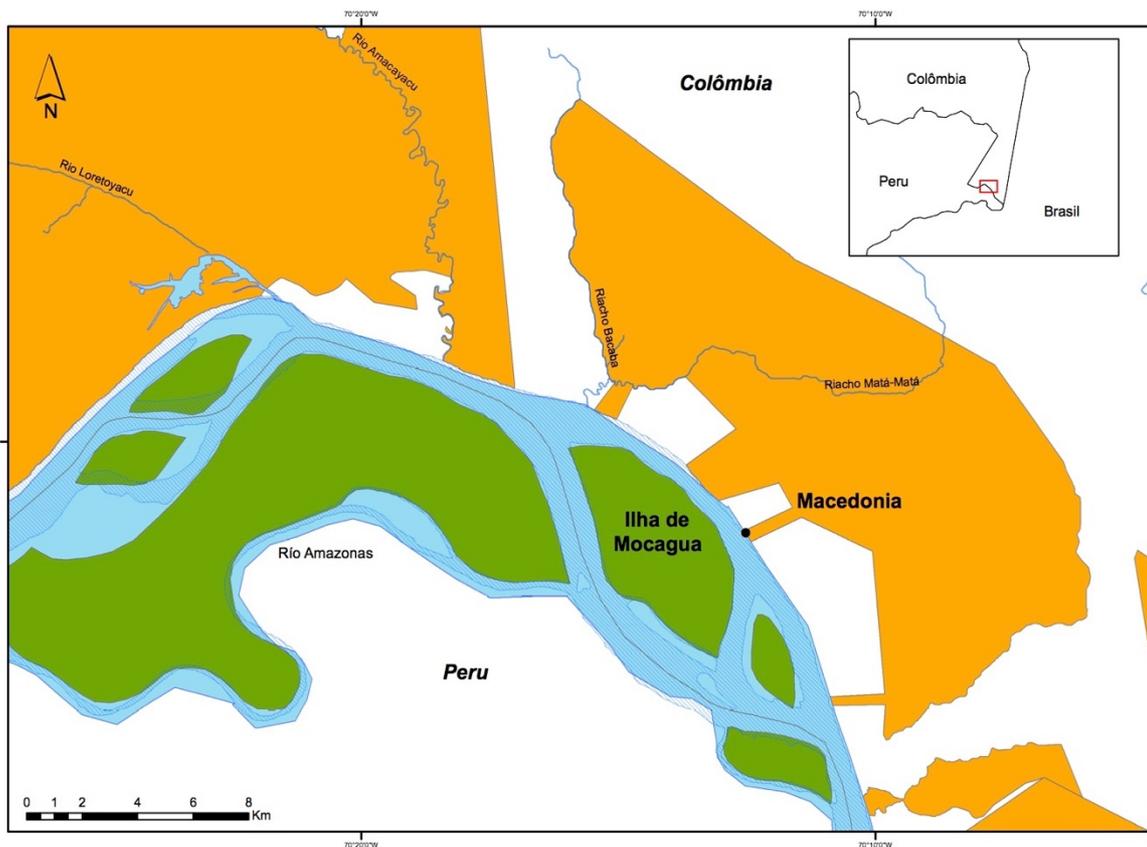


Figura 12. Mapa do atual Resguardo Indígena de Macedonia e a velha ilha de Mocagua.

Igual que outras comunidades Tikuna da ribeira, Macedonia foi atingida pelas ondas de evangelismo que se aproximavam com força desde Loreto, no Peru (1953), com o casal de missionários e pesquisadores norte-americanos, Doris e Lambert Anderson, associados ao SIL (GOULARD, 2009, p.425). Este Movimento evangélico nomeado por Goulard (2009) como movimento nono (Movimento IX), dentre as dez ondas de movimentos religiosos entre os tikuna, manifestou-se nos anos setenta com visitas dos missionários às primeiras famílias fundadoras que povoaram a comunidade de Macedonia: as famílias León e Macedo.

Alguns povoadores contaram que houve presença de um dos missionários, Lambert Anderson, na época em que vinha Benur Agudelo, pastor da Igreja

Panamericana, instalada no povoado desde 1970; mas não se obtiveram dados precisos que confirmem tal acontecimento¹¹¹.

A proposta dos movimentos evangélicos teve acolhida entre a população de Macedonia em um contexto onde a fé católica predominava entre as comunidades indígenas vizinhas. Estes sintomas de conversão indígena foram atribuídos por alguns moradores ao fenômeno natural de alagamento desmedido, o qual seria lido como consequência de faltas graves, de alianças proibidas, que a comunidade estaria cometendo. Segundo relatos dos mais velhos, isto possibilitou nos anos setenta a criação de um novo povoado; “um novo início” e “uma nova oportunidade de vida”. Mas também por um apreensivo sentimento de permissividade no exercício da fé católica, como manifestaram em entrevista Ricarda e o pastor Máximo. Ricarda, mãe, avó e pastora da comunidade e seu filho Máximo, o pastor de uma das duas igrejas da comunidade, mencionaram que as primeiras famílias fundadoras padeciam doenças derivadas das festas, do consumo de bebidas embriagantes e do uso de tabaco. Enfermidades que foram desaparecendo junto com a fé católica e que foram “curadas” por intercessão do pastor Benur e do “Espírito Santo”. Mas tal revelação de fato, trouxe também proibições e mudanças imediatas ao receber as curas dos pastores, efeito do arrependimento dos pecados e da aceitação de Cristo como um único Deus.

A esse respeito, segundo a visão dos evangélicos e seus referentes bíblicos, tanto as manifestações da natureza como a humanidade são autoria de Deus. Segundo Gálves et al. (2009, p.57), o evangelismo é uma vertente doutrinal procedente da ala mais conservadora do protestantismo histórico. Aparece na América do Norte no início do século XX. Desde a década dos trinta do século passado, faz presença em América Latina e na Colômbia, sob o suposto de que houve uma evangelização inacabada, pela imposição religiosa, “formalizada na aliança entre a Igreja Católica e Coroa espanhola, que deixou sem cuidado o processo genuíno de conversão individual” (Tradução minha do espanhol).

Isabel Buitrago ressalta que famílias vizinhas, ainda católicas, aos poucos passaram a se aproximar da família León, a família fundante, formada pelo Senhor Antero León Benitez e a Dona Virgínia Macedo, o que significava estar do lado da confissão evangélica:

¹¹¹ O antropólogo francês Jean-Pierre Goulard, em comunicação pessoal, comenta que o casal Anderson achou o território peruano depois de ter passado por terras brasileiras em 1953.

A finales de los años sesenta llegaron algunos pastores evangélicos de la Iglesia Panamericana de Medellín, Benur Agudelo e Ignacio Guevara, quienes realizaron reuniones en El Vergel [...] e invitaron a la familia León a uno de esos cultos religiosos. Luego de la curación de una enfermedad que padecía Virginia, a través de oraciones evangélicas, la familia León dejó el catolicismo y se convirtió a la religión evangélica. Empezaron a realizar cultos en su casa, invitando a familiares y vecinos que residían en la isla [Ilha de Mocagua] (BUITRAGO-GARAVITO, 2007, p.81).

Estas parentelas faziam parte da religião católica na época em que estavam vigentes as tradições e as práticas rituais, como a festa da “moça nova”, que hoje são lembradas como parte do “passado”, como práticas em desuso. Máximo León, Pastor de uma das duas igrejas da comunidade: a Igreja Indígena de Macedonia. Ao ser indagado pela vigência do ritual da ‘moça nova’ na comunidade, afirma que eles reconhecem a tradição, mas que faz parte do mundo “secular”, “da vida mundana”, pois, de acordo com o cristianismo, as bebidas fermentadas geravam “coisas negativas”, “brigas” e “crimes”:

Profe, eso es una polémica. De la vida secular, yo lo llamo vida mundanal, hay una vida espiritual, una vida diferente, en este momento aquí mismo dentro del casco aquí de Macedonia, en el casco, ya no lo practicamos, ya no lo vivimos, conocemos la historia, sí... cómo es, qué es, pero en la práctica.... **contextualizamos hoy.** (grifo meu)

La pelazón es una fiesta que se le hace a una niña, cuando ya está llegando a la edad, cumple los quince años o la edad que está entrando a una mujer adulta, a su desarrollo digamos, ahí conmemoran la pelazón. Dura una semana. Hacen muchas bebidas, reúnen mucha comida, llegan muchos invitados: una fiesta y hacen los ritos ahí. Entonces el ambiente es un poco preocupante, porque el ambiente de la fiesta se presta para muchas cosas negativas. Pa’ que decir, la comida, bien, ya la bebida, la bebida es típica, pero ya es fermentado, la yuca se fermenta, se alcoholiza, la gente que bebe eso se emborracha. Después de que la gente está borracha se presta para muchas cosas negativas.

Macedonia como pueblo cristiano ya no practicamos más, pero sí lo tenemos para una historia narrativa. Hoy lo contextualizamos, por lo menos, cuando mi hija cumplió 15 años. Yo hice una fiesta de pelazón, le organicé la fiesta, invitamos mucha gente, vinieron y yo dije esto es una pelazón, pero ya contextualizado, ya no como lo que practicábamos muchos años atrás, ... cosa negativa, para muchas cosas, peleas, crímenes, hacen cosas muy, no correcta, entonces por esa razón, profe, es la razón por lo que no, no... muchas cosas no [son] lo correcto. No se practica.

Logo, se fala de um passado católico que permitia a festa, a bebedeira e práticas que hoje são “mal vistas” pelos Comuneros, como comenta em entrevista Ricarda Catachunga (70 anos, clã vaca), esposa do Pastor (finado) Aniceto León:

Más o menos yo conozco cómo es en el “catolismo” [catolicismo] también siempre adoran y alaban a Dios y oran también a Dios. [En el catolicismo] Nuestro conocimiento era solo fiesta: día de año nuevo, día de navidad, día de pascua, ese era nuestro conocimiento porque era fiesta: mundano, baile mundano que se bailaba y que se abrazaba bailando y todos los hombres embriagados y los hombres borrachos, y así, nadie no sabía cosa bueno.

A significação de ser “mundano” anterior à conversão evangélica, revela a leitura de uma comunidade indígena onde a valorização do “religioso” teria significados como: “festa” relacionadas às festas católicas (natal e páscoa) [não menciona as festas rituais]; “danças” propícias para se “abraçar”, [não faz menção às danças rituais] e, por último,

Ricarda fala dos “homens bêbados”, consequência das bebidas embriagantes dos brancos, a cachaça, ou da cerveja de mandioca, bebida tradicional fermentada dos Mágüta: “el masato” ou caiçuma *chaũ*.

Segundo Ricarda, saber “a coisa boa” refere-se a conhecer a palavra de Deus, a qual deveria ser sabida “antes de morrer” como afirmará mais na frente. Foi neste momento chave que os missionários evangélicos chegaram, em nome da Missão Panamericana e seu líder Benur Agudelo. Alguns informantes me disseram que algumas vezes foi acompanhado por Lambert Anderson.

Alguns povoadores relataram que os Padres católicos também costumavam se aproximar às comunidades em seus botes para perguntar pela educação das crianças e a programação dos batismos para os recém-nascidos. Muitas vezes, como aconteceu com Ricarda, os Padres católicos solicitavam permissão dos pais para levar seus filhos ao internato de Puerto Nariño. Isto significava temporadas longas de afastamento das crianças e seus pais, além de jornadas de trabalho misturadas com jornadas de estudo.

Como signo de passagem pelas comunidades indígenas da ribeira colombo-peruana, a igreja católica fundou muitos dos povoados com pequenas igrejas e escolas. Muitas comunidades têm nomes de santos: San Juan del Socó, Santa Sofia, Santa Teresita, San Antonio, San Martín de Amacayacu, San Juan de los Parentes, San Sebastián de los Lagos, entre outras. Outro sinal importante foi a capacitação de indígenas com o objetivo de formação de cidadãos colombianos e de pessoal habilitado para começar a atender a população indígena. Nesse tempo, 1962, egressaram as primeiras professoras da Escuela Normal de Señoritas, hoje Normal Superior Marceliano Canyes, com isto se deu início à titulação de normalistas superiores com ênfase em pedagogia, situação que melhorava a presença de pessoal local em cargos de docência, pois as vagas estavam sendo ocupadas na sua maioria com pessoal do interior (Bogotá principalmente).

Tal como acontecia com as missões da igreja evangélica, a igreja católica apoiou-se dos indígenas tikuna, que se mostravam mais competentes nas habilidades relacionadas com a leitura e a escrita (ver também o trabalho da antropóloga argentina Mariana Paladino, 2006). Estes colaboradores eram chamados de “catequistas”, para os católicos e “missionários” para os evangélicos.

Mas foi uma manhã que, no porto da velha Macedonia, chegaram homens civis falando de “Deus”. Ricarda lembra desse momento:

Llegaron en una lancha grandecita que venían hablando con voz alto [megáfono] de por allá de abajo hasta que llegaron acá. ¿Quién sabe, cómo será, porqué fue pasaron a las otras comunidades de abajo , ya había Zaragoza, ya había Vergel, ya había Santa Sofia y así y pasaron todo eso y llegaron casi a las ocho de la mañana, diciendo: “ *Hoola gente, gente, que son moradores de bajo Amazonas*¹¹², *estamos llegando aquí, trayendo su buena vida, que es para la vida de ustedes, para una ayuda de ustedes. Porque muchas veces, sin conocer a Dios, muchas veces muere la gente y van a morir sin conocer*”

Formada no seu início como uma comunidade anexa à religião católica, a história do povoado Macedonia está atrelada à chegada da “palavra de Deus”, trazida pelos missionários evangélicos, pois assim o fazem saber em conversas e entrevistas. Este evento foi marcante nas suas vidas, já que fez com que a população começasse a abandonar esses costumes católicos (como rezar ou aprender e repetir orações de cabeça) que eram promovidos pelo Estado colombiano desde sistema educativo, que era administrado no Amazonas pela Igreja Católica. Assim, muitas das práticas e desse estilo de vida começaram a se adaptar aos novos preceitos da religião evangélica. Portanto, os encontros com “os Pastores” estavam cada vez mudando o devir das comunidades indígenas do setor, afiançando um grupo mais nutrido de seguidores.

As grandes *transformações*, quer dizer, mudanças no comportamento, começaram a chegar com a “oração” destas lideranças religiosas que traziam de imediato curas para seus corpos. Segundo Máximo León, filho de Aniceto e Ricarda, seu pai foi um dos primeiros a se transformar. Ele comenta que seu pai tinha má vida com sua mãe na época do catolicismo:

En cuanto ellos estaban solos, con la fe católica, mi padre era un hombre muy dedicado al trabajo físico, en esa época el cedro, la madera noble, estaba en total auge, mucho cedro, ellos trabajaban el cedro, y venían los compradores, los patrones, y compraban la madera, pero todo el dinero que él agarraba, que adquiría, lo malgastaba, todo en bebida alcohólica, cigarro... tenían una muy mala vida, con mi mamá. Tenían una muy mala vida, en toda el área [en todo sentido] (Máximo León, clã grulha, 50 anos, em entrevista ML3_Setembro de 2017).

O senhor Aniceto León era um trabalhador nato, que laborava na extração de madeira selva adentro, com o defeito, segundo seu filho, de receber dinheiro para beber e fumar. Mas o primeiro contato do senhor Antero com o missionário Benur, permitiu que os pecados dele fossem perdoados. Este evento mudou a sua trajetória e a da

¹¹² A influência do português, ela mora em Umariáçu.

comunidade, já que depois de alguns anos seria uma das lideranças espirituais do povoado. Em entrevista com o Pastor Máximo comenta a *transformação* do seu pai:

En este año, en 1970, llega el misionero Benur Agudelo, predicándoles las buenas nuevas del evangelio. Les predica, les habla, les aclara muchas cosas de la palabra de Dios, [...] El misionero dice: la persona que hoy acepta a Jesucristo va recibir dos clases de sanidades, la sanidad física, que es la sanidad en el cuerpo, pero también va a recibir sanidad en el alma, en el espíritu. El misionero decía que sus pecados que haya cometido, serán todos perdonados automáticamente por Dios. Entonces, mi papá aceptó esa invitación, y oró el misionero, y fue un acto milagroso, cuando el misionero acabó de orar, mi papá fue una persona diferente, inmediatamente. Lado de sanidad. Su rostro fue diferente, sanó totalmente, no fue necesidad de ir al hospital, sino que él sintió la sanidad, pero no solamente en su cuerpo, en su cuerpo y en el espíritu, se sanó (Entrevista ML3_Setembro de 2017).

Este episódio foi nomeado pelo Pastor como um “milagre”, já que a mudança do seu pai foi “imediate”. Efetivamente, a cura de enfermidades por parte dos pastores em oração foi a porta de entrada às comunidades indígenas, mas o Pastor Benur encarregou mais uma missão ao Senhor Aniceto León na sua intervenção:

El pastor misionero le dijo: hoy, funde una comunidad, organicense, funden un caserío, organicense, en todos los sentidos, en el área de la salud, en el área de la comunidad, en área política, nombren una autoridad política, un líder eclesiástico, entonces de verdad se organizan, en 1970 se organiza Macedonia, en todas las áreas. [...] Nombraron un curaca político, nombraron un profesor, inclusive mi papá dijo, yo voy a ser el pastor y a mi tío Antero le dijo, tú vas a ser el profesor, en el área educacional, usted va a tener que empezar a trabajar para educar nuestros hijos y los pocos padres que hay, vamos a juntar un pequeño recurso para pagarte, entonces como algo de una casa organizada y así comenzaron a trabajar (Máximo León, clã grulha, 50 anos).

Desta maneira, o Pastor Máximo menciona que a mudança de fé trouxe consigo dificuldades com o governo de turno, quer dizer, com a igreja católica e seus representantes:

Cuando el cura católico se enteró que mi papá cambió de fe, cambió de credo, él se puso muy bravo con mi papá, o sea, se enojó, entonces le citó a mi papá para un diálogo, una charla ... y conversaron, y el padre católico le dijo, mire señor, necesito, ya que usted cambió de fe, usted no va a tener ni qué clase de apoyo, olvídense del apoyo de la iglesia católica, no lo vamos a tener en cuenta más a usted para nada ni por nada. [...] pero cuando mi papá y mis tíos se organizan, hacen una reunión y dicen, usted va a ser el curaca, ya que la educación está en las manos de los católicos y ya no se entienden con nosotros, ya nos lo han dicho, vamos a organizarnos.

Antigamente, as comunidades vizinhas de Mocagua e El Vergel¹¹³ foram crescendo junto com a comunidade de Macedonia, só que existiam “disparidades de fé”

¹¹³ As comunidades de Vergel e Mocagua pertencem ao conjunto de Resguardos Indígenas da ribeira colombiana do rio Amazonas que foram instaurados legalmente no mesmo dia e ano que o Resguardo de Macedonia, em 21 de setembro de 1983. Estes três Resguardos Indígenas têm tido um crescimento contínuo, mas não paralelo, já que os processos de povoamento marcavam diferenças especiais. Mocagua cresceu perto da sede administrativa do Parque Nacional Amacayacu e teve um importante processo de entrosamento com as atividades turísticas do parque, já que uma boa percentagem dos empregados do Parque eram de Mocagua. Isto fez que eles tivessem experiência ganha quando acabou o convênio de administração turística do PNN Amacayacu e AVIATUR, depois a infraestrutura turística do PNN passou a funcionar só para uso administrativo. El Vergel hoje possui um território de 2.525 hectares, com uma

que marcavam a diferença e que foi determinante na expansão e fundação destas comunidades indígenas da ribeira colombiana. Nesse sentido, houve uma seleção de famílias que foram se aderindo por afinidade “religiosa” com as primeiras famílias que chegaram a Macedonia. Aqueles que queriam encontrar “cura” poderiam achar nesta comunidade o apoio “espiritual”, pelo qual todos eram bem-vindos.

Em entrevista com Dom Ismael Silva (clã tigré, 67 anos), este comenta que, no ano 1977, chegou à comunidade de Macedonia quando apenas tinha vinte casas, procedente de Santa Sofia, ele vinha em busca de cura:

Entonces pues yo llegué a Macedonia, acá, a través de una enfermedad. Yo me enfermé. Una enfermedad que yo sufría como seis meses me atacó. Una enfermedad que me volvió loco, ¿ya?. Entonces de tanto escuchar en Macedonia que curaban orando, que cuando oraban por uno se sanaba. Entonces por esa razón me acordé de eso, entonces yo le dije a mi esposa, pues vamos pa' llá, pa' Macedonia, porque allá los compañeros, la familia, ellos les gusta orar con personas que se enferman. De pronto yo voy a sanar. (Entrevista com Ismael Silva_ IS_07_Macedonia_ novembro de 2017)

Vários foram os novos membros desta comunidade que começaram a concordar com este novo estilo de vida. Vieram famílias inteiras do Peru e do Brasil, alguns de passagem, outros ficaram por vários anos e alguns outros desistiram depois de vários anos de morar na comunidade¹¹⁴. Assim, Macedonia foi crescendo até atingir seis bairros: “Los Cocos ou Centro”, “Monserrate”, “San Vicente”, “Internacional”, “Guayabal” e “Barrio Nuevo” que foram se formando paulatinamente ao longo dos anos com pessoas de localidades adjacentes e provenientes de países como o Peru e o Brasil.

Segundo Isabel Buitrago-Garavito (2007, p.86), a heterogeneidade da comunidade de Macedonia se exprime na formação e distribuição territorial dos povoadores, sendo possível distinguir seis grandes “grupos históricos” 1) Grupo Fundador (GF), formado pelo clã grulha e a família León; 2) Grupo Aliado dos Fundadores (GAF), formado pelos clãs avai e formiga “arriera” das famílias Macedo e

população total de 40 famílias, 28 moradias e 236 habitantes. Faz dois anos que estive neste local e não tinha infraestrutura turística. Hoje têm uma maloca temática onde recebem turistas, caminhadas pela selva e propostas turísticas com artesãs tecedoras e danças tradicionais Tikuna (Com. pessoal de Channel Catachunga, líder cultural de “El Vergel”, 2018).

¹¹⁴ Como caso interessante, o irmão do Pastor Máximo teve diferenças com seu irmão, o pastor Leovigildo. Se diz, que em 2009, o pastor Leovigildo encarregado da única igreja do povoado, foi passar uma temporada no Brasil e deixou encarregado da igreja a seu irmão, o pastor Máximo León. Enquanto ele foi e voltou, se combinaram algumas mudanças que fizeram eles “brigarem”. O que trouxe como consequência a divisão da igreja Panamericana que, como nova igreja, tomou o nome de “Igreja Evangélica Indígena” e desterrou o pastor Leovigildo. Abordarei este tema mais na frente.

Morán, respetivamente; 3) Grupo Antigo Não Fundador (GANF), formado pelos clãs garça, mutum “paujil”, arara, tigre e grulha das famílias Paima, Jordán, Careca-Victorino, Perez-Ramos e Villa, respetivamente; 4) Grupo Imigrante Tikuna (GIT), formado pelos clãs “paucara”, tigre, avai, mutum “paujil” e vaca das famílias Ahué, Bastos, Fonseca-Coello, Liberato-Carvajal, Rodríguez-Vela-Mosombite, respetivamente; 5) Grupo Imigrante Não Tikuna Evangélico (GINTE), formado por representantes dos povos Kokama e Yagua , além de famílias mestiças; 6) Grupo Imigrante Não Tikuna Católico (GINTC), formado por mestiços e representantes dos povos Kokama, Yagua e Miraña.

Como se pode ver, estas congregações estão unidas por traços caraterísticos como clãs e famílias de migrantes, o qual demonstra a diversidade ou “codiversidade” de povos indígenas, de confissões religiosas e de alianças clânicas ao interior da comunidade, apesar de se autorreconhecer como comunidade evangélica.

O primeiro “curaca”¹¹⁵ de Macedonia foi o senhor Cornélio León¹¹⁶, que exerceu o cargo desde 1972 até 1985. Ele foi designado pelo pai e liderança da comunidade, Antero León Benitez. Nesses anos, como “chefe” da comunidade, Cornélio foi testemunha do movimento indigenista nacional que, desde o Departamento do Cauca, mostrava avanços na região amazônica colombiana. Um colaborador (Com. Pessoal de Gustavo Suárez) afirma que em 1980, foi convocada uma reunião do Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) e os representantes dos povos da ribeira colombiana do rio Amazonas no povoado Tikuna de Nazaret, perto de Leticia. Dita reunião foi convocada, segundo Suárez, com urgência por causa das “negociações” de adjudicação de terras indígenas que vinha-se implementando pelo Estado colombiano, através do Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA)¹¹⁷.

¹¹⁵ Curaca é a figura ou liderança social que atua política e localmente em representação da comunidade. Faz as vezes de administrador dos recursos transferidos do governo estatal e local, e, atua como representante legal durante seu mandato na comunidade, que pode prorrogável por mais dois anos. Lembrando que quando houver erros ou desvio de dinheiros, ao ser o representante legal, recai nele ou nela responsabilidades jurídicas e administrativas com a justiça ordinária.

¹¹⁶ Um dos filhos do Senhor Cornélio León é o professor de inglês da escola, Josías León, que conseguiu estudar em Bogotá, na Universidade Nacional de Colômbia.

¹¹⁷ Fatos importantes de diálogo entre a ONIC e o nascente CIMTRA são visíveis na etnografia de López-Garcés “a influência e o apoio político da ONIC foram decisivos no processo de criação da organização indígena do Trapézio Amazônico, instituição que lhes prestou assessoramento jurídico e assistência técnica na elaboração de projetos de desenvolvimento, os quais inicialmente constituiriam o principal objetivo almejado pela organização indígena que começava a se formar” (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.214)

Graças às ações em conjunto dos movimentos indígenas nos departamentos de Cauca e do Amazonas, que exerceram pressão sobre as representatividades do Estado, em 1982, o território de Macedonia foi reconhecido formalmente como Resguardo Indígena e em 1983 se estabelece o reconhecimento jurídico pleno por parte do Estado. Em 1984 instala-se a Instituição Educativa Francisco de Orellana. Poucos anos depois, esta escola passou de ser uma pequena filial da Prefeitura Apostólica de Leticia, comandada por Monsenhor Marceliano Canyes, a ser uma das principais escolas da ribeira amazônica colombiana. Nesta gesta política foi muito importante um senhor apelidado “Cuartas” que ainda é lembrado pela comunidade.

O Resguardo Indígena Tikuna de Macedonia (RITM) possui uma área¹¹⁸ total de 3.410 hectares, compartilhados com indígenas Kokama, Yagua, Uitoto e Tanimuka (PEC 2014-2015). Limita ao norte com a comunidade de Mocagua, o igarapé Mata-Matá e a fazenda “El Zapote”; ao sul com a comunidade “El Vergel”; ao oriente com os nomeados “terrenos baldios nacionais” e ao ocidente com o rio Amazonas (PNN, 2005).

Na entrada do povoado pode-se apreciar um grande cais feito em sua estrutura central de aço e uma parte de madeira¹¹⁹, com uns 30 metros de altura e uns 300 metros de fundo, aproximadamente, esta obra foi inaugurada no primeiro semestre de 2017. Tem um sistema de escadas que permite ser fixado ou removido em época de águas altas e águas baixas, além de dar entrada às embarcações, visitantes e habitantes da comunidade. Por este cais entra e sai parte das mercadorias e do artesanato, além dos turistas que diariamente visitam este destino.

Do lado esquerdo do cais principal, há uma pequena ponte elevada mais simples, feita em madeira, com uma entrada que conduz à maloca turística. Um aviso anuncia o local: “Bem-vindos Maloca Barü¹²⁰”. As letras estão coladas à habitação de uma casa familiar, pois algumas roupas tomam sol na janela. Adentro do recinto, da maloca, depois de vários passos adentro, o piso em terra prensada e a construção de uma bateria de banheiros em alvenaria (cimento e tijolo), aproxima o turista às cadeiras feitas em madeira

¹¹⁸ O território foi constituído como ‘Resguardo Indígena Tikuna de Macedonia’ mediante a resolução 060 do 21 de setembro de 1983, a qual foi outorgada pelo antigo “Instituto Colombiano de Reforma Agrária” (INCORA), hoje “Agencia Nacional de Tierras” (ANT). Ver Mapa .

¹¹⁹ Talvez um dos últimos projetos que têm ganho seus povoadores, junto com outras construções importantes como a biblioteca e aguardando a construção da nova escola. Projetos de infraestrutura financiados por FINDETER (Financeira de Desenvolvimento), Ministério de Educação e Ministério de Cultura.

¹²⁰ **Barü**: pássaro Mochilero, Paucara.

rústica localizadas no centro da maloca. A outra maloca da comunidade “Munane” fica no final da passarela do cais metálico, obra recente que têm mudado as dinâmicas comerciais do local. Estas construções, junto com outras grandes intervenções de infraestrutura que se aproximam, como a renovação da escola, estão mudando a quotidianidade desta comunidade, que mostra sua tendência comercial no setor turístico e marca um referente por ser uma das comunidades indígenas em receber grandes investimentos em infraestrutura de entidades do Estado e de organizações internacionais.

Em Macedonia, as obras de infraestrutura, nos últimos dez anos, têm aumentado consideravelmente, em comparação com as comunidades indígenas vizinhas Mocagua e El Vergel, que possuem uma população menor e com economias emergentes na área turística. Macedonia tem a possibilidade de executar obras com dinheiros diferentes às “transferências”, verbas per capita anuais repassadas pelo Estado colombiano aos Resguardos Indígenas, que ajudam muito nos processos secretariais, burocráticos e políticos necessários para a consecução de outras obras de investimento social lideradas por eles mesmos, ONG’s ou por fontes externas. Os dinheiros diferentes às transferências, são dinheiros “extras” que provêm das associações com entidades não governamentais, venda dos produtos da roça, das atividades derivadas do turismo, artesanato e estadia de hóspedes nacionais e estrangeiros que por razões religiosas ou turísticas chegam à comunidade.

Por norma e tradição dos governos indígenas, cada ano, a vaga de curaca fica em disputa e nos últimos anos tem crescido a concorrência entre os jovens “estudados” da comunidade e alguns adultos, filhos das grandes lideranças. Mas a verdade é que muitos dos adultos e idosos da comunidade, os avós, preferem trabalhar nas suas roças, ou mesmo no turismo, a ter que estar falando com as instituições e orientar projetos para a mesma comunidade. Como eles mesmos afirmam: *“no es fácil lidiar con dinero, además de ser un cargo desgastante”* / *“não é fácil mexer com dinheiro, além de ser um cargo desgastante”*.

Os curacas das comunidades indígenas realmente não têm um salário pago pelo Estado ou por alguma outra entidade, supõe-se que é um trabalho voluntário. Sobre este aspecto, o curaca de Macedonia, Don Hilton, me disse: “deixamos as nossas responsabilidades familiares para trabalhar pela comunidade, mas a família? Quem vê pela família? Por isso é necessário que em acordo com a comunidade seja destinada uma

“bonificação” para o curaca” que de fato, pode ser tirada percentualmente dos projetos que ele mesmo possa gerenciar. Dessa maneira pode se manter a família do curaca.

A composição de documentos e conversas formais com as instituições requer que os curacas, os máximos representantes políticos e administrativos das comunidades, tenham uma equipe de trabalho com alguma experiência em conhecimentos contáveis, em leitura e escrita da língua dominante, da língua espanhola (L2), além dos processos legais que terão que lidar. Nesse sentido, o Estado tem delegado na figura do Curaca compromissos legais que são difíceis de executar e também de compreender, pois requer o conhecimento de termos altamente técnicos que não têm tradução na língua tikuna e dificultam o entendimento entre muitos interlocutores, também conhecimentos em administração de recursos públicos, pois ameaçam com controles legais, além de ser rebaixado cada ano o rubro, se não for comprovada uma ótima execução por parte do curaca e da comunidade no período anterior.

Quanto à composição político-administrativa, o Cabildo Indígena da comunidade é uma figura que agrupa os máximos representantes ante os estamentos oficiais. Na Colômbia, as comunidades afrodescendentes, indígenas e de descendência Rom, estão regularizadas por diferentes instituições nacionais, hierarquizadas, que pendem principalmente do Ministério do Interior (Mininterior). Assim, estas comunidades dependem administrativamente do Vice--Ministério de Assuntos Indígenas, apêndice do Ministério do Interior, e das agremiações que os congregam zonalmente.

Na Amazônia colombiana, as figuras que agremiam as comunidades indígenas do Trapézio Amazônico são associações indígenas, que representam os interesses das diferentes comunidades indígenas associadas, e têm por objetivo comum a defesa do território, o fortalecimento cultural e linguístico, ademais do apoio à autonomia indígena através de mecanismos de controle, execução e cumprimento dos direitos reconhecidos pela Constituição Nacional. Estas associações brindam apoio e consolidação do trabalho organizativo dos cabildos indígenas em cada resguardo, o qual possui seus próprios cabildantes (diferente ao termo *cabildas* em português), representantes de diferentes setores que se agremiam ou são aderidos com assessoria jurídica e administrativa, sendo uma ponte de interação entre as comunidades indígenas e as entidades do Estado.

Os representantes destas associações indígenas são eleitos por decisão unânime, em reuniões anuais, que são desenvolvidas nas proximidades de Leticia, em comunidades

indígenas, com presença de representantes legais e autoridades indígenas (curacas) das comunidades associadas¹²¹.

A primeira associação indígena denominada Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazônico (CIMTRA) foi criada no primeiro Congresso indígena do Trapézio Amazônico, em 1989, o qual teve afluência de representantes dos povos Tikuna, Kokama, Yagua e Muinane-Murui, tanto da ribeira do rio Amazonas, como das proximidades da cidade de Leticia (VIECO & PABÓN 2000, p.114). Mas foram se apresentando diferenças entre as comunidades, discrepâncias entre lideranças de diferentes povos e inconformidades de gestão, fatos que motivaram o nascimento de outras associações indígenas, tais como a ‘Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico’ (ACITAM), que congrega as comunidades da ribeira do rio Amazonas e as comunidades do casco urbano de Leticia, e a Asociación Zonal de Cabildos y Autoridades Indígenas de Tierra Alta (AZCAITA), que congrega as comunidades mais afastadas do Trapezio Amazônico.

Não obstante, ditas associações, na prática, possuem insuficiente influência e autoridade nas decisões “importantes ou decisivas” das comunidades indígenas. De tal maneira que a figura principal do Curaca e os Cabildos locais (conselho de anciões e autoridades tradicionais) são as indicadas para decidir a entrada, por exemplo, de projetos, pesquisadores e obras de infraestrutura no seu território. De fato, os representantes das associações costumam falar que: “o Curaca e a comunidade têm a última palavra”, quer dizer, só eles podem decidir o início de um projeto e trabalhos em conjunto dentro das comunidades.

O Cabildo Indígena de Macedonia está composto internamente por um grupo de pessoas que estão em frente da liderança política e administrativa dos recursos provenientes dos projetos e das transferências do governo nacional. A este Cabildo pertence o Curaca Hilton Suárez, quem tomou o lugar do Senhor Victor Villa, quem fosse Curaca até desmelhorar sua saúde em 2016. Finalmente em 2017 o senhor Villa morre

¹²¹ Segundo VIECO & PABÓN (2000,p.112), a história das organizações indígenas no Trapézio amazônico data dos anos setenta (1970), época na qual por iniciativa da ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) e outras entidades governamentais (Comisión de Asuntos Indígenas del Amazonas) e não governamentais (ONG), se estabelecem os primeiros Resguardos e Reservas especiais: A reserva especial de Arara (1979), os Resguardos de Santa Sofia (1982), San Antonio e San Sebastián de los Lagos (1982), Nazaret (1982), Mocagua, Macedonia, El Vergel e Zaragoza (1983), Ticuna-Uitoto (1986), San José del Río (1986), Puerto Nariño, Palmeras e San Martín de Amacayacu (1990), Cotuhé e Putumayo (1992) e a Ilha de Ronda (1996).

por causa de uma enfermidade pulmonar, mas seu sucessor se fez reeleger com alta votação no seguinte período. O Cabildo muda todo ano. As votações são feitas por eleição popular, a partir do pessoal censado da comunidade. Neste período (2017) são parte do Cabildo o senhor Eudocio León que é o Vice curaca, Josías León, o secretário, além dos dois vocais, a Senhora Piedad Jordán e o vocal interno Abel Peña. Também pertence ao Cabildo, o tesoureiro que é uma figura especial que dá conta do dinheiro das transferências nacionais e da contabilidade dos dinheiros da comunidade.

O Cabildo em si dá solução aos problemas essenciais dos Comuneros, chama a atenção em caso pertinente, casos de comportamentos inadequados, e assume a decisão dos problemas que afetam diretamente a comunidade. O papel das igrejas evangélicas, a Igreja Indígena Evangélica de Macedonia e a Igreja Fé e Esperança (antiga Igreja Panamericana), apesar de eles mesmos dizer que não, possuem influência nas decisões do Cabildo. O secretário mesmo comenta que pela histórica formação de Macedonia como povo evangélico, o Cabildo e os pastores “*traballam de mãos dadas*”

De certa maneira, existe uma influência da Igreja pela constituição própria da comunidade com princípios evangélicos. Macedonia, segundo o secretário:

Supõe-se que todos são evangélicos e cristãos, se alguém vem com outros costumes, começa a danar o que se tem cá, com músicas seculares, isso faz com que as lideranças espirituais e o Cabildo estejam aí comandando esses processos” (Em entrevista, Josías León, secretário do Cabildo. JL1 _ fevereiro de 2018).

Por isso, quando alguém novo chega para residir na comunidade, se reúnem o Cabildo, os Guardas Indígenas¹²² e os Pastores para fazer conhecer aos novos moradores com que tipos de “estamentos” há de conviver. Se eles aceitarem, decidem um “sometimento” à forma de vida de Macedonia, às regras de matiz religioso que não permitem certos comportamentos como as bebidas fermentadas, as danças e músicas mundanas, bem diferente de viver em outras comunidades como El Vergel ou Mocagua, que se proclamam católicas e que, de alguma maneira, permitem o consumo de álcool¹²³.

¹²² A Guarda Indígena é uma comitiva de pessoas, que em qualidade de voluntários, emprestam um serviço de segurança local à comunidade. São convocados em eventos especiais ou em situações onde se faz preciso a autoridade local, a autoridade indígena. Junto com o Curaca atuam com soberania e atuam com potestade em casos de ordem pública, em que não se faz presente a Polícia Nacional e outras entidades de regulamneto social do Estado colombiano.

¹²³ El Vergel, por ser uma comunidade próxima, é tema de papo e risadas entre os homens que frequentam a padaria de Macedonia, eles falam dos locais de venda de cerveja e suas “escapadinhas” para beber à noite e voltar para a casa a dormir bem cedo de manhã, “sem ser percebidos pelo Pastor nem pela comunidade”.

Segundo o secretário, não existe em si uma hierarquia dada na comunidade pois o Cabildo, a Guarda Indígena e a Igreja têm sua própria autonomia. Também funciona dentro deste esquema de Cabildo o Conselho de Anciãos, que está formado por adultos maiores que conhecem a comunidade e que avaliam e assessoram nos temas que sejam solicitados pelo Cabildo, mas carecem de exercício do poder, já que são poucas as convocatórias e reuniões deles como Conselho. O Cabildo indígena, na sua estrutura interna, tem representantes de diversos grupos da comunidade: Presidente dos jovens, Presidente das mães, Presidente de esportes, Presidente das crianças. Assim, cada grupo populacional tem seu representante no Cabildo.

Em entrevista ao secretário do Cabildo, em anos anteriores alguns pastores estiveram em oposição a iniciativas do Cabildo, fazendo com que “perdessem” a oportunidade de contar com energia as vinte e quatro horas do dia. O Pastor que estava no momento, negava-se a esta opção, afirmando que isto não era necessário e que traria coisas ruins para a comunidade, pois danaria a forma de vida do povoado. Mas, disse o secretário, que o Cabildo nos últimos anos “tem mudado e tem se dado mais valor ao Cabildo que a mesma Igreja”, quer dizer, que nos últimos anos o Cabildo tem ganho mais confiança e credibilidade no interior da comunidade¹²⁴.

Os projetos, como a ponte do Cuyaté e o cais metálico nascem durante as administrações dos curacas de 2014 e 2015. Projetos que com o tempo, “explodem”, quer dizer, “passam os obstáculos burocráticos” e por isso são executados nas administrações vigentes. Hoje, Macedonia espera o projeto de biblioteca pública que está por finalizar, proximamente a construção do coliseu coberto e a escola, como o primeiro projeto de “megaescola” no Amazonas colombiano. Esta nomeação de megaescola na Colômbia refere a construções com infraestrutura e suministro de serviços suficientes para atender centenas de estudantes com a ideia de estabelecer a jornada única (de 7h às 15:30h). Nestes últimos projetos se teve apoio, mas não ingerência das igrejas. Não obstante, em entrevista com o pastor Máximo, ele afirma que foi através da Igreja que eles têm

¹²⁴ Refere-se às viradas religiosas e políticas que tem tido Macedonia, pois se antes tinha prestígio por ser um local de fé, cheio de “milagres” e com alta afluência aos cultos. Hoje, apesar de Macedonia ser de confissão evangélica, percebe-se uma diminuição na assistência aos cultos dominicais; os mesmos Comuneros afirmam que das mais de mil pessoas do povoado, uma percentagem de 10% assiste hoje aos cultos, sendo a população adulta a que mais acredita e frequenta as duas igrejas da comunidade.

conseguido a maioria destas conquistas, mas outros habitantes afirmam que é mais uma questão política e não uma questão religiosa.

Hoje este povoado faz parte administrativamente do Município de Leticia e é um dos assentamentos indígenas na beira do Amazonas/Solimões e do município de Leticia com mais população. Segundo o censo local, há hoje 223 núcleos familiares, com uma população total de 1007 pessoas. (CENSO MACEDONIA 2017-2018). É um ponto reconhecido entre os turistas que visitam a Amazônia colombiana pelas “mostras culturais” nas malocas e pelo artesanato, mas também porque uma porção da população se autorreconhece: de confissão cristã, de ala evangélica.

3.4. A independência eclesial

O evangelismo em Macedonia é uma questão de prática e fé, nas terças-feiras e nas quintas-feiras, os encontros para o culto nas igrejas, às sete horas da noite, fazem com que a semana para alguns crentes seja diferente. Além das duas sessões noturnas entre semana, há culto nos domingos, quer dizer, há culto quatro vezes por semana. Segundo os habitantes, anteriormente ir ao templo era uma questão de agir em comunidade, mas houve episódios que dividiram a fé deste povoado.

Um episódio marcante em Macedonia foi aquele em que a primeira igreja do povoado, a Igreja Panamericana, foi dividida em duas facções: entre aqueles que estavam “cansados” da gestão da igreja Panamericana no povoado e os dissidentes que arrumaram um novo templo que foi nomeado de Igreja Indígena Evangélica de Macedonia.

Este local que antigamente funcionava como espaço cultural e musical da comunidade foi adaptado para templo logo após o acontecimento de separação em 2009. Assim, a Igreja Indígena Evangélica de Macedonia se localizou no topo de uma montanha *màpüne* (“loma” em espanhol), no bairro Monserrate, nome tomado justamente do nome de uma igreja católica em Bogotá, a basílica do Senhor de Monserrate, localizada a 2.600 metros acima do nível do mar, ícone da cidade capital da Colômbia. Mas voltando ao tema das montanhas, *màpünegü*, desde a visão Mágüta se diz que estes são locais sagrados e respeitados, pois, segundo alguns colaboradores, miticamente há um “dono” *ngoo* ou guardião destes locais, como a “loma” de *Moruapü* perto do rio Içá/Putumayo que é considerada “sagrada”. Particularmente, a comunidade de Macedonia tem histórias relacionadas com os locais designados para seus templos. Segundo os Comuneros, estes

espaços estiveram atrelados a seres ou espíritos que moravam ali, na igreja Panamericana, se rumorou sobre a existência de um “espírito” **ngoo** que foi retirado pelo pastor Delfino em sessões de “oração” (Entrevista com Delfino Bastos, DB1_março de 2018) e o novo templo da Igreja Indígena Evangélica também foi alvo destes comentários.

Tudo aconteceu em 2009, época em que o Pastor Leovigildo León, filho do falecido pastor Aniceto León y Ricarda Catachunga, estava a cargo do único templo da Igreja Panamericana no local. Em vista de um plano de trabalho de evangelização em outros povoados, o pastor Leovigildo deixou seu irmão, o Pastor Máximo, a cargo da Igreja e do templo. Soube deste evento na voz do atual pastor da Igreja dissidente:

Nosotros fuimos evangelizados por un movimiento evangélico que se llama la Misión Panamericana, y esta misión, por 38 años, hemos trabajado con ellos; y pues hemos visto muchas cosas... que no, no, no era correcto, el dominio... el saqueo... hasta el año 2009, que llegué acá para formar el pastorado. Hoy hemos fundado la Iglesia Indígena, con hoy llevamos ocho años, la cual, cuando hemos acordado fundar la iglesia indígena, hemos hecho un documento y hemos dicho: “probablemente vamos a invitarle al presbítero de la Misión Panamericana”, le hemos hecho llegar la carta de invitación, entonces él vino. Le dijimos: “mira Pastor, te hemos hecho llamar para que leas esto”[a carta de separação]. Bien redactado, firmado por todas las autoridades, claro, no le agradó eso. Dijo: ¿cómo que ustedes van a hacer eso?, después de tantos años, nosotros somos los pioneros acá, ustedes son los pioneros. Entonces, yo estaba encabezando esto, le dije: “mire respetado Pastor, hemos decidido por esto, por esto, por esto y por esto.... tampoco no lo vamos a desconocer de ustedes, ustedes para nosotros es una honra, a través de ustedes esta comunidad se fundó ... los honramos, los respetamos, pero lo que hemos decidido hacer lo hemos hecho”.

Com efeito, uma porção da comunidade, com apoio das autoridades do Cabildo Indígena da época, quis desfazer aquele vínculo que por anos tiveram com a Igreja Panamericana, aproveitando a conjuntura, antes da chegada do pastor Leovigildo. Nas palavras do Pastor Máximo, existia um “domínio” com o qual não estavam a vontade:

Lo que ya hemos decidido hacer lo hemos hecho, pero trabajando de hombro a hombro, competencia a competencia, *ya no como decimos, de patrón a peón, sino de amigos a amigos*. Entonces, de aquí en adelante, el manejo es muy diferente, bienvenido cuando quiera a trabajar como amigos, ya no serán dueños de esta obra, porque ellos lo tenían como dueños, si venía una visita de otro movimiento evangélico tenían que pedirles permiso a ellos allá en Bogotá. Y si no, no entramos. Entonces todas esas falencias hemos visto y hemos pedido la independencia. Y la hemos obtenido, y gracias a Dios, yo le he dicho al presbítero antes: trabajemos como amigos y hermanos, para apoyarnos, para ayudarnos juntos. Y entonces hoy, profe, esa es la idea de ETO, de fortalecer, de acompañar una obra, de acompañar un trabajo de alguien, por ejemplo el trabajo que estamos haciendo aquí, estamos abriendo nuevos campos evangélicos. ¿Qué hacemos como Macedonia?. Vamos y abrimos el trabajo en otras comunidades, buscamos una persona con perfil de liderazgo, lo llamamos y lo preparamos y le damos acompañamiento. No para decir tú eres mío, no, te vamos a dar acompañamiento bíblico, con algunos proyectos vamos a ayudarte, para que después una iglesia madre, competente que pueda ayudar a otros que necesiten, es eso la política con la cual se estableció ETO.

Daí que eles fizessem parte da organização “Equipo Tres Olas” (ETO), o qual tenta unir a mão-de-obra de igrejas das três ondas: a primeira onda é a igreja estrangeira,

a segunda referente à igreja nacional e a última onda referida à igreja indígena. Segundo o Pastor estas são as ações de ETO:

Y estas tres olas, debatíamos, que hoy teníamos que trabajar unidos, juntos, mutuamente cooperando, uniendo ideas, uniendo criterios, uniendo hasta la economía, uniendo muchas cosas, en pro del desarrollo, en pro de modificar el sistema del evangelio en todos los lugares, entonces, por esa razón nace ETO, porque pues nos han dejado en la mente muchos, por muchos años nos han trabajado, crearon en nosotros la dependencia, que tenemos que depender de algo, tenemos que depender de qué, de no sé quién para que me ayude. Entonces hoy ya no es tiempo, hoy hay que trabajar familiarmente, mancomunadamente, las tres olas unidas, tanto la iglesia extranjera, la iglesia de Europa, como la iglesia nacional, la iglesia local, es de Europa, en esos tres grupos cada uno es una cultura muy diferente, de mí, de usted y de un extranjero, pero es necesario de la cultura intercambiar y aprendamos para que así el evangelio entre en todas las camadas sociales, con poder y con autoridad. (Entrevista com Máximo León_ML_Macedonia, outubro de 2017)

Em indagações posteriores, soube que o acontecimento foi mais impactante do relatado pelo pastor Máximo, já que, segundo alguns habitantes, criou-se uma grande divisão entre os Comuneros: entre aqueles que queriam dar continuidade à igreja Panamericana e os outros que estavam do lado do pastor Máximo e seu projeto de Igreja Indígena. À chegada do pastor Leovigildo houve um enfrentamento entre os irmãos com cena de agressão entre os Pastores, a qual foi rejeitada energeticamente pela população. Foi necessário a intervenção da mãe deles, a senhora Ricarda Catachunga, para tentar solucionar o acontecido. Nesse acordo, o Pastor Leovigildo foi morar nas comunidades tikuna do Brasil e não teve mais contato frequente com a comunidade de Macedonia. A igreja Panamericana continua seus labores no povoado como Igreja Fé e Esperança, com o Pastor Delfino, a par das ações que gera a nova Igreja Indígena, do pastor Máximo León. A Igreja Indígena, produto da separação da a igreja Panamericana (primeira igreja evangélica da comunidade), continua hoje com o pastor Máximo, que liderou o movimento de divisão e congrega a maioria dos fiéis das duas igrejas evangélicas da comunidade, gozando de prestígio e respeito entre os habitantes de Macedonia.

O secretário do Cabildo, em entrevista, contou que nesse evento não houve autoridade do Curaca, pelo que diz, foi produto da “manipulação” do Pastor, para fechar as portas da Igreja e dar continuidade a seu projeto. Nesse tempo a ingerência da Igreja nas decisões da comunidade era superior. Mas este episódio foi útil para que o Cabildo fizesse uma análise das ações, para tentar afirmar e retomar o poder que tinha deixado em mãos dos pastores e da fé evangelica. Por tal razão, se diz entre os povoadores, a figura da igreja perdeu credibilidade.

Hoje, a Igreja Fé e Esperança e a Igreja Evangélica Indígena trabalham juntas em eventos religiosos e temas comunitários, “agora com igualdade e autonomia”, afirma o

Pastor Máximo; pois desde sua perspectiva sentem que já não precisam “pedir permissão para ninguém”. Hoje a Igreja Indígena Evangélica de Macedonia recebe apoio de igrejas norte-americanas, apoios que são geridos pelos próprios membros da igreja com assessoria do movimento ETO, que apoiam com cursos bíblicos, capacitações e dinheiros, além de dinheiros para melhoras do templo e da comunidade. E que com efeito se fazem evidentes em infraestrutura, projetos de potabilização de água, capacitação com lideranças religiosas e investimento em projetos produtivos.

Dentro de todo este processo, a comunidade é cada vez mais sabedora da necessidade de ter uma visão diferente do que “já se tinha experimentado com a igreja Panamericana”, já que esta “divisão” permitiu que cada pastor adotasse estratégias para manter a fé e a igreja; e uma delas foi a abertura a novos colaboradores que, desde distintas óticas e nacionalidades, contribuem com a ideia de ser a maior comunidade Tikuna evangélica da região sul do Trapézio Amazônico. Porém, no meio deste enmaranhado religioso, se percebem processos de autonomia que podem coincidir com os atuais objetivos políticos dos movimentos indígenas na Colômbia, que procuram uma verdadeira autonomia de pensamento, apesar das religiões. Mas esta é uma tarefa interessante que fica para outra pesquisa entre os Mágüta.

3.3. Os Comuneros, a educação e a escola

A história dos Comuneros com a escola está relacionada ao que, segundo a antropóloga Gloria Fajardo, nomeou de ser um local de “desculturização” que impactou grande parte das comunidades, se destacando temas como a *competência* e a *individualidade*, em palavras da autora:

Históricamente, la escuela en las comunidades indígenas se inició como un sitio de desculturización. Luego, con la “etnoeducación”, se trató de trasladar gran parte de la educación endógena al ámbito de la escuela. Fue así como en el espacio escolarizado se llevó a los portadores de mitos para que fueran transmitidos a los niños; también, en el caso particular de los ticuna, se motivó a los niños a representar el rito de la iniciación femenina, conocido como “la pelazón”. Lo anterior se contraponen a la tradición, pues **gran parte del aprendizaje tiene lugar en el contexto de la vida sobre hechos concretos**. Por otra parte, la escuela misma, desde su formación transmite valores culturales básicos como son la competencia y la individualidad” (FAJARDO, 1996, p.20)

Assim essa vida sobre os “fatos concretos” é aquela que impulsiona as atividades diárias e do cotidiano deste grupo social. No caso da escola em Macedonia, apesar de não ser mais católicos e deixar de realizar eventos rituais ou performativos, a escola da

comunidade virou um dos principais eixos de identidade deste povo indígena na ribeira colombiana, que, como comenta o Pastor Máximo, tem contado com algumas ajudas “externas”:

La primera escuelita es donde es hoy día el templo. Ahí comenzó la escuelita. Y ahí trabajó mi tío muchos años. Educándonos los niños, hasta que la educación pasó, en esa época, [...] pasó a las manos del Vicariato y ya el Vicariato mirando que Macedonia era un pueblo todo organizadito, ahí él vino, vinieron para darnos la mano ya en todo aspecto. Entonces, desde ahí se hizo la escuela allá, donde es ahora y donde se lo va a estructurar más todavía. Desde esa época hasta hoy la escuela funciona allá. Entonces, hemos tenido la ayuda primeramente de Dios y de algunas autoridades que han llegado para darnos ese gran apoyo, en todas las áreas de la vida. (Pastor Máximo León, Igreja Indígena Evangélica de Macedonia, clã grulha, 50 anos).

Com estas duas citações desejo evidenciar como estas duas instituições estão marcadas na história da comunidade de Macedonia, já que são importantes não só politicamente falando, senão para a formação deles como povo e como sociedade.

3.3.1 A etnoeducação e as instituições

A prematura relação dos diferentes povos indígenas assentados na ribeira do rio Amazonas/Solimões com as forças europeias esteve continuamente mediada pelas instituições, que, em nome das Coroas portuguesa e espanhola, forjaram um papel fundamental na conquista das terras amazônicas. A escola como local de afastamento linguístico e a Igreja como meio de “civilização” e conversão espiritual fizeram destas instituições armas de conquista e símbolos com os quais muitos indígenas foram se inserindo no sistema majoritário.

Dos anos 1950 aos anos 1970 muitas foram as ações de ensino e evangelização do Estado, da Igreja Católica e da Igreja Evangélica na Amazônia colombiana, instituições que tinham como objetivo conjunto “alfabetizar” as populações indígenas¹²⁵. Segundo contam os mesmos Hermanos Menores Capuchinhos (2002, p.5), foi em 1872, quando onze catequizadores que foram expulsos pelo Governo de El Salvador, se aproximaram do atual Panamá (antes pertencente à Colômbia) e desceram para se posicionar em terras amazônicas com uma nova missão. De algum ponto da atual República do Equador,

¹²⁵ Segundo Roberto Pineda Camacho (2000) em comunidades do atual departamento do Guainía, local onde atuou a missionária Sofia Müller por mais de trinta anos (1940-1973), “hoy en día se presenta un nuevo fenómeno de promoción étnica, en la cual la experiencia alfabetizadora heredada de la tradición evangélica comienza a ser reapropiada con otras funciones diferentes a la extirpación de su propia cultura tradicional” (PINEDA-CAMACHO, 2000, p.127).

foram dirigindo suas forças até conseguir formar, em 1930, o Vicariato Apostólico do Caquetá, Putumayo e Amazonas, no Vale do Sibundoy, local central e estratégico na região dos Andes do sul da Colômbia, às proximidades da região amazônica e perto da fronteira com Equador.

Segundo os Padres Capuchinhos “para la misión, el Vicariato representó el paso de una evangelización ocasional, itinerante, de correría apostólica, al de una evangelización organizada y estable de implantación de Iglesia” (HERMANOS MENORES CAPUCHINHOS, 2002, p.5). Mas a região dos rios Caquetá, Putumayo e Amazonas resultou ser muito grande para aquela missão que apenas começava a conhecer o quanto “trabalho” se tinha nestas terras. Foi assim que, em 1951, a Santa Sé (o Vaticano) dividiu os 257.000 km² desta missão em três circunscrições: Vicariato Apostólico do Caquetá, com sede em Florência, o Vicariato Apostólico de Putumayo, com sede em Sibundoy e a Prefeitura Apostólica de Leticia, com sede na capital do Departamento de Amazonas.

Para esta primeira etapa de trabalho, (1952-1989) Monsenhor Marceliano Eduardo Canyes Santacana foi o estandarte da igreja católica¹²⁶ em Leticia, mais que nada no âmbito da educação focada em comunidades indígenas. O Convênio das Missões¹²⁷ lhe outorgou a direção da educação neste território amazônico, pelo que o empreendimento dele começou com a construção de escolas e internatos “tijolo por tijolo” (HERMANOS MENORES CAPUCHINHOS, 2002, p.12-13), apoio logístico e estrutural imperativo para as novas estações missionais¹²⁸.

¹²⁶ Monsenhor Marceliano Canyes foi o primeiro prefeito apostólico de Leticia, desde seu início como missionário interessou-se pela educação. Em suas palavras costumava dizer: “pienso que la fuente de trabajo principal y a través de la cual se realizará la labor misional, será dar educación a la totalidad de los habitantes de la región” (2002, p.7). Outro missionário capuchinho representativo da igreja católica no Amazonas colombiano foi o Padre catalã, Juan Antônio Font, que fez um trabalho destacado na comunidade indígena tikuna de Arara, que ainda se autorreconhece como católica (Goulard, 2009).

¹²⁷ O Convênio das Missões 1953, implementado pelo então Presidente Laureano Gómez, outorgava o controle educativo à Igreja Católica de quase duas terças partes do território nacional (PINEDA-CAMACHO, 2000, p.146).

¹²⁸ A educação passou do controle da igreja Católica ao controle do Estado colombiano, oficialmente, com a determinação da Constituição colombiana de 1991, em que se estabelece a liberdade de cultos. Assim, as velhas bases edificadas pela Igreja Católica, hoje são utilizadas pela Secretaria de Educação Departamental em diferentes localidades da Amazônia colombiana (Chorrera, Pedrera, Tarapacá e Leticia). Segundo a secretaria do Vicariato Apostólico de Leticia, a Secretaria de Educação do Amazonas paga um aluguel à Igreja Católica por um monto anual de 800.000.000 de pesos colombianos (algo mais ou menos igual a R\$ 800.000) que resultam ser “insuficientes para a manutenção destas infraestruturas”, segundo a funcionária.

Em 1962 aparece em cena o Summer Institute of Linguistics (SIL) ou Instituto Linguístico de Verão (ILV), que ingressou na Colômbia como uma organização com grande experiência, cujo objetivo era contribuir ao estudo das línguas, com alfabetos e cartilhas bilíngues, na formação de linguistas colombianos e outras atividades de melhoramento “moral” e social (PINEDA-CAMACHO, 2000, pp.146-147). O SIL ou ILV se apresentava como uma entidade linguística que mascarava uma missão de natureza evangélica. O nome oficial da Organização *Wycliffe Bible Translators* trabalhou em grande parte da América Latina: no Peru (1946), no Equador (1953) e no Brasil (1956). Seu trabalho derivou em trabalhos fonológicos, gramaticais e de materiais didáticos em mais de 38 grupos indígenas na Colômbia (PINEDA-CAMACHO, 2000, p.148).

Mas a entrada do ILV na Colômbia buscava também afrontar o poderio da Igreja Católica, a qual tinha grande acolhida pela sua atuação de evangelização e ensino com comunidades indígenas. O próprio Gregório Hernández de Alba relatava:

“Los internados, en algunos de los cuales se prohíbe hablar al niño su lengua materna, al tiempo que se le habla peyorativamente de la cultura a que pertenecen los escolares; se rebajan los valores espirituales seguidos y aceptados por cada grupo, y en suma llevan a causarse traumatismos familiares pues el hijo o la hija, en algunos casos tomados por la fuerza, no se reintegran a la familia, o si lo hacen manifiestan una superioridad, lo cual da por resultado que sus familias no instruidas en el internado, consideren como traidores del núcleo familiar y de la cultura tradicional, a quienes sí estudiaron” (HERNÁNDEZ de ALBA 1966 apud. PINEDA-CAMACHO 2000, p.148)

Com o ILV, o Estado colombiano tentava fazer presença em locais afastados, lugares onde o Estado colombiano não poderia chegar por falta de transporte aéreo e suprimentos médicos, mas o contrato com esta organização não estipulava a função evangelizadora que desenvolveram os casais de missionários que chegavam nas regiões com presença indígena. Nos mais de trinta anos de ação, até finais do ano 2000, o SIL ou ILV desenvolveu mais de 30 projetos linguísticos com 44 povos indígenas, publicaram 30 gramáticas e 19 traduções do Novo Testamento (PINEDA-CAMACHO, 2002, p.149). Apesar da missão dupla do SIL, são importantes os avanços linguísticos na descrição de línguas indígenas no país, que deixaram importantes descobertas fonéticas, fonológicas e gramaticais, em um tempo onde não se tinha pessoal especializado que assumisse os estudos linguísticos das línguas indígenas da Colômbia.

Contudo, a renovação do Concordato assinado entre o Governo da Colômbia e a Santa Sé, em 1973, reiterava esse vínculo entre o Estado colombiano e a Igreja católica

pactuado anteriormente (1887) e mantinha a administração da educação indígena nas antigas Intendências e Comissarias, hoje nomeados sob a figura de Departamentos. Em 1978, o Ministério de Educação proclama o decreto 1142 de 1978 (Decreto regulamentador da Lei 088 de 1976, artigo 11), no qual estabelece formalmente a implementação da etnoeducação para as comunidades indígenas na Colômbia, determinando a participação dos indígenas nos desenhos e propostas curriculares, privilegiando a alfabetização em língua materna e facilitando assim a aquisição da língua nacional, sem detrimento da língua nativa (art.10).

Em 1989, o Estado colombiano inicia a ratificação do tratado da OIT sobre minorias tribais¹²⁹, com a abertura da *División de Asuntos Indígenas* ligada ao *Ministerio de Gobierno*, a cargo do antropólogo Gregório Hernandez de Alba. Estes fatos estabeleceram, pela primeira vez, garantias legais na proteção dos direitos das comunidades indígenas do país, o que derivou em políticas de Estado que determinaram o devir da educação indígena.

Segundo a antropóloga Gina Carrioni (1991), estes reconhecimentos e garantias do Estado foram impulsionadas pela Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC) baseados nos conceitos de “etnodesenvolvimento” e “etnoeducação” cunhados por Bonfil Batalla (1981), em sua comunicação oral em Costa Rica. A partir deste decreto foi constituído um núcleo de profissionais que teria como tarefas a capacitação e profissionalização de agentes educativos e de professores indígenas e não indígenas.

Nesse contexto, o irmão do Pastor Aniceto León Macedo, o senhor Antero León Macedo, foi quem assumiu a parte pedagógica da comunidade. Lembre-se que um dos aspectos importantes para conseguir a conversão à palavra de Deus é a **leitura** da Bíblia, pois sem este componente importante de difusão do conhecimento bíblico, não teria sido possível a transformação e mudança deste povo indígena. Com efeito, segundo a senhora Ricarda, esposa do pastor Aniceto, ele tinha feito só os primeiros graus de ensino na escola.

A antropóloga Gloria Fajardo, desde sua experiência nos cursos de profissionalização indígena na Colômbia, reporta que:

¹²⁹ Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

En 1985 el Ministerio de Educación Nacional (MEN) reglamentó estudios de profesionalización de maestros bilingües indígenas, titulando a cuarenta y cinco como docentes Bachilleres Pedagógicos, entre los cuales se encontraban veintidós tikunas (FAJARDO, 1996, p.116).

Para a consecução do título, os professores tikuna tiveram que satisfazer certos requisitos, entre eles, que fossem indígenas, que estivessem indicados pela própria comunidade, que fossem falantes bilíngues espanhol- tikuna e que tivessem como mínimo 5º grau de ensino primário fundamental (FAJARDO, 1996, p.116). Com o objetivo de capacitar professores indígenas para suas próprias escolas, o Estado colombiano tentava fazer com que o professor indígena atuasse como:

el puente de entendimiento entre el niño indígena que por primera vez llega a la escuela y que maneja únicamente la lengua materna, y el maestro que en la mayoría de los casos es un blanco que ha llegado a la región como educador (CEDI,1996).

Mas, como ressalta Gloria Fajardo na epígrafe, o sistema de educação indígena implementado pelo Ministério de Educação, “se contrapõe”, já que deixa de lado momentos vitais na aprendizagem de valores sociais e culturais a quem se insere no sistema escolar proposto pelo Estado.

Este sistema indica que desde o momento em que a criança faz seu ingresso à atividade escolar pública, o menino ou menina começa a frequentar desde os dois anos o Centro de Desarrollo Infantil (CDI) do Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), até atingir os 4 anos 11 meses e 29 dias, depois ele ou ela passam à Instituição de Ensino Fundamental (a escola), onde o Estado colombiano garante o acesso ao plano complementar de alimentação até grau 11º.

Os programas do Estado colombiano que oferecem alimentação complementar e que abrangem as comunidades indígenas do país é apoiado por distintas Instituições públicas. De um lado, o Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) desde o Programa global “*De cero a siempre*” assume a corresponsabilidade alimentar da população infantil em um 70%, deixando aos cuidadores o restante 30%. Assim, este programa assiste os infantes desde a atenção à mulher gestante nos nove meses, até os primeiros dois anos de vida da criança com o programa “Mil Dias”. Ao fazer dois anos, a criança é recebida no Centro de Desarrollo Infantil (CDI) que funciona sob duas modalidades: *modalidade familiar* e a *modalidade mista*. A primeira modalidade de atenção alimentar é assumida em casa e aos cuidadores são delegados cestas básicas mensais que incluem produtos como ovos, leite em pó, farinha de trigo, açúcar e complementos alimentares baseados em cereais. A segunda modalidade provê

alimentação complementar ao interior das creches ou CDI's atendendo os lanches de manhã e tarde, além do almoço, ficando com os cuidadores o restante das refeições, enquanto o infante se encontra ligado ao sistema escolar.

Mas estes programas, na prática, mostram dificuldades de atenção, já que, no que se refere, à instituição educativa INFRADEO, em Macedonia, o programa só cobre a população escolar dos primeiros cinco graus, apesar de estar estabelecido também para o Ensino Fundamental e Médio.

3.3.2. A Instituição Francisco de Orellana (INFRADEO)

La institución INFRADEO, funcionó inicialmente como escuela particular en 1974, sostenida por los padres de familia y con el profesor Antero León Macedo, como único docente, a cargo de 25 estudiantes. En 1975 la secretaria de educación contratada reconoció y oficializó la escuela, nombrando como profesor Antero León Macedo y al profesor Braulio Macedo León, encargado de los grados preescolar y primaria. En 1984 la escuela filial INFRADEO pasó a la categoría de escuela central y se nombró como directora a la profesora Neidi Silva de Franco, quien ocupó el cargo hasta 1991” (PEC, 2004, p. 13).

As famílias que sempre levaram o estandarte dos missionários ou pastores têm procriado uma geração de professores ou pessoas que direcionaram o ofício da igreja atrelado à educação. Em Macedonia, podem-se encontrar grupos de famílias que delegaram nos seus filhos a pertença a uma igreja ou fazem parte do corpo professoral da escola local. Esta transmissão de labores que poderiam ser entendidas como legado familiar, coincide também com a presença de clãs no poder, ainda que eles mesmos afirmem que não¹³⁰. Até faz pouco, isto também obedência à carência de professores indígenas com título profissional, pelo qual era preciso trazer professores externos, e por que não também, pastores externos. A maioria dos pastores e professores formados de Macedonia tiveram que sair da comunidade por vários anos, principalmente para ir a Medellín, para se capacitar em suas respectivas áreas de conhecimento. Geralmente as famílias fundadoras e as famílias aliadas eram as que tinham mais possibilidades e contatos para sustentar seus parentes fora da comunidade. No âmbito educativo, os filhos dos indígenas ou das primeiras famílias tinham que estudar em Leticia, pois, na ribeira do rio Amazonas, nenhuma das escolas tinha educação secundária, ou de bacharelado também chamado de “bachillerato” em espanhol.

¹³⁰ É marcada a influência do clã grulha no povoado, que corresponde à família León Macedo e alguns Morán. Alguns deles fazem presença na maloca (Família Morán, clã avai), na escola (Famílias León e Morán; clã grulha e avai) e na igreja, (Família León, clã grulha).

Mas falar de educação em Macedonia significa lembrar de uma liderança e figura muito especial para os povoadores, e talvez, três gerações de jovens que cresceram sob o comando dele nas diferentes turmas da escola de Macedonia. Trata-se do professor Antero León Macedo (1975-2016), filho de Don Antero León Benitez e irmão de Aniceto León Macedo, uma das famílias importantes na fundação da comunidade. O professor Antero desempenhou um papel notável na consecução da primeira escola e no processo de ampliação da mesma. Ele foi muito ativo na alfabetização dos primeiros alunos, tanto em língua tikuna, quanto em espanhol, enquanto esteve a cargo da direção da escola até delegar, nos últimos anos, esse ofício ao seu sobrinho Mariano Morán, poucos anos antes da sua morte. Ele mantinha a convicção de ter algum dia a sua própria versão de escrita para a língua tikuna, inclusive, diferente a projetada pelos pesquisadores e professores partícipes do livro “Guía del Maestro” (AHUÉ et.al.2002).

Lembro que a primeira vez que tive a oportunidade de conhecer Macedonia, foi no ano 2010, época em que ainda era estudante de mestrado. Por mediação do Professor Abel Santos Angarita, fui convocado a participar de uma reunião com professores bilíngues tikuna do Trapézio Amazônico Colombiano, que pretendia estabelecer acordos no ensino e na escrita da língua tikuna nas escolas oficiais do Departamento. Ao encontro, acudiram mais de 30 professores de várias localidades do Trapézio Amazônico. Na reunião também se encontravam estudantes de últimos anos da escola local e do Internato de Puerto Nariño. Claramente o Professor Antero destacava-se pelo entusiasmo, apesar dos muitos anos de serviço à comunidade e sua notável dificuldade visual.

A vida do professor Antero León deixou de iluminar este povoado em 2016, segundo alguns povoadores, foi em um acidente em uma embarcação pelo rio que cegou a vida deste líder local. Ainda que não se tenha certeza sobre a razão principal do naufrágio da embarcação que tripulava com uma de suas filhas e um neto, muitos asseguram que o mal tempo e uma série de condições fizeram com que finalmente a criança e seu avô, terminassem a passagem pelo mundo dos mortais. Outros povoadores falam de estranhezas ao redor deste acontecimento. Ouvi alguns dos meus colaboradores falarem de *Yewae*, a grande boa mítica, que muitos dos Tikuna costumam relatar em suas histórias pessoais. Muitos falaram de que foi *Yewae*, o ser imortal que mora no fundo do rio, “*quem levou o professor Antero*”, porque, em verdade, o percorrido era bastante simples, da antiga ilha de Mocagua até o porto de Macedonia. Segundo um deles, “*a boa*

acordou de repente e só depois de alguns dias vieram a recuperar o corpo sem vida do professor”, perto da comunidade de Santa Sofia.

Como foi dito anteriormente, as diferenças de confissão religiosa incidiram na organização das comunidades indígenas para resolver a questão educacional das crianças neste novo povoado. Foi o senhor Antero León, a pessoa designada pela comunidade de Macedonia para começar o processo de alfabetização. Nesse começo não tinham apoio verdadeiro do Estado colombiano que, por ser de confissão católica e conservadora, desconsiderava as manifestações seculares da época e limitava os serviços oferecidos pela educação contratada nas comunidades que não eram católicas.

Em 1984, o Estado colombiano fazia presença em uma pequena escola filial na comunidade de Mocagua; mas a comunidade de Macedônia tinha fortes convicções para não ser parte desse projeto pedagógico, liderado pelos padres católicos. Foi depois de negociações entre a comunidade, Monsenhor Marceliano e o professor Antero, que a administração local resolve elevar a Escola Central a sede escolar de Macedonia.

A escola de Macedonia é um dos bens de orgulho dos povoadores deste local. Apesar dos problemas que têm as escolas da rede pública no departamento de Amazonas, a escola INFRADEO conta com uma tradição e história que a posiciona entre as escolas mais prestigiosas e concorridas da região e das circunscrições tikuna vizinhas.

A INFRADEO está formada por uma rede de escolas que funcionam ao longo da ribeira do rio Amazonas /Solimões. Esta rede de instituições atendem a educação básica primária nas instalações educativas dos seus povoados, para logo cursar os graus superiores na INFRADEO.

Segundo dados de 2018, a comunidade de Palmeras, Instituição Enrique Olaya Herrera, atendeu 16 crianças no primário; a comunidade de Puerto Triunfo, Instituição Nuestra Señora de Fátima, atendeu 21; na comunidade de El Vergel, a Instituição Santa Isabel atendeu 46; na comunidade da Libertad, atendeu 73; na comunidade de San Martin de Amacayacu, a Instituição Agustin Codazzi, atendeu 112; na comunidade de Zaragoza, a Instituição Nuestra Señora del Pilar atendeu 117 e a comunidade de Macedonia, a INFRADEO, atendeu 131 crianças na jornada da tarde de 12:30 às 17:30 horas, já que no horário da manhã funciona o ensino médio. Assim, para o ano 2018 a INFRADEO de

Macedonia atendeu um total de 933 estudantes, representados em 594 estudantes no ensino básico e 339 no Ensino Médio.

A INFRADEO obteve a poder de levar a população estudantil da ribeira amazônica até o último nível de ensino para titulá-los como “*Bachiller académico con énfasis en proyectos productivos, comunitarios y manejo del medio ambiente*” mediante a resolução 003124 de 2009. A resolução 00064 de dezembro 21 de 2011 a confirma e a ratifica mediante a resolução 0025 da Secretaria de Educação Departamental (Arigo 4 do decreto 084 de 2006) do 14 de novembro de 2014. Desde então, esta escola tem graduado mais de 150 estudantes indígenas da região.

Antes das quatro horas da manhã começa a jornada dos motoristas, que fazem três rotas escolares, pegando estudantes das comunidades indígenas mais próximas da escola. Os jovens estudantes desde cedo (5h. cinco horas) se preparam para ir à escola, alguns ainda sem café da manhã para não perder o bote. Desde as seis e trinta horas começam a chegar os primeiros professores à Instituição, e, aos poucos, as embarcações com os jovens das comunidades indígenas que adiantam seus estudos secundários. Ao porto da escola chegam jovens das comunidades de Palmeras, Puerto Triunfo, San Martín de Amacayacu, Mocagua, Zaragoza e El Vergel. Este sistema de transporte escolar, assumido pela administração da Secretaria de Educação Departamental (SED), faz parte do sistema de educação que tenta estabelecer o ensino básico e médio entre as populações do Departamento de Amazonas. O outro sistema de educação básica é aquele herdado pela Igreja Católica, o internato, que ainda funciona em municípios rurais do Departamento de Amazonas, tais como La Chorrera, La Pedrera, Tarapacá, Nazaret e San Juan Bosco, estes dois últimos na área rural do município de Leticia. Assim, no Departamento atuam estes dois sistemas de maneira simultânea.

Na atualidade, as comunidades indígenas da ribeira amazônica (Tikunas, Kokamas, Yaguas, Muirui-muinane), estão sendo partícipes de uma realidade cambiante e acelerada, não só pelos sistemas político-administrativos, se não também pelas políticas sociais do Estado colombiano, com regras e normativas que “amarram” os serviços de alimentação complementar à ideia de uma “escolaridade universal”. Este tipo de escolaridade, nomeado de “universal”, procura atender a “totalidade da população infantil” do país como meta nas políticas públicas em educação e bem-estar familiar.

Alguns destes estabelecimentos ainda têm vínculos com missionários, religiosos e religiosos católicos, que fizeram parte dos antigos convênios e que hoje exercem ou desempenharam como diretores de escolas públicas e internatos que atendem população indígena.

Na INFRADEO assistem estudantes de procedência indígena e não indígena das comunidades mais próximas, onde estudam os primeiros graus de ensino primário e em Macedonia recebem o ensino médio, até atingir o último grau: “*grado once*” (11º). Esta condição de escola com estudantes de diferentes procedências, significa a existência de uma população diversa que compartilha espaços interétnicos, o qual não quer dizer que a escola esteja preparada para lidar com as principais questões de educação intercultural. Apesar de a maioria dos 19 docentes da escola serem professores da região amazônica, com conhecimentos em educação indígena e capacitação recebida das antigas ações da Igreja Católica, é perceptível que os conteúdos relacionados com esta temática são difíceis de atingir. De fato, na revisão de curriculum do Projeto Educativo Comunitário (PEC) de Educação Básica, a atenção às línguas indígenas é pouca, porque se bem se fala da presença de outros grupos étnicos e suas línguas, a escola oferece cátedra de uma língua só, a língua tikuna, com uma intensidade horária de uma hora por semana para os últimos graus (9º, 10º e 11º) e duas horas semanais para os graus 8º, 7º e 6º. Sendo muito pouco tempo de dedicação para o estudo das línguas indígenas.

3.3.2.1 Minha experiência na INFRADEO

Os acordos finais com Curaca e a comunidade de Macedonia decretaram que iria ter uma reunião com o coordenador acadêmico, o Professor Apolo León, e o diretor da Instituição, o Professor Mariano Morán; os quais decidiriam a maneira por meio da qual eu iria trabalhar/colaborar com eles na escola. A reunião foi curta já que estavam próximos a convocar a primeira reunião do período com os pais dos alunos. Nesse encontro esteve presente o Professor Victor Angarita¹³¹, professor titular da disciplina de

¹³¹ O professor Angarita é natural do povoado tikuna de Arara, tem se desempenhado como professor de língua materna e cultura em escolas municipais e indígenas da região (San Juan Bosco, Escola de Arara e Macedonia). Foi um dos autores da proposta do alfabeto tikuna colombiano, em 2002, junto com professores da ribeira colombiana, a antropóloga Gloria Fajardo e a linguista María Emilia Montes Rodriguez. Entre seus colegas professores, é chamado de “xamã”, segundo eles porque é sábio de muitas

‘língua materna’ desde o grau sexto (6º) até o décimo primeiro grau (11º), quer dizer, todo o Ensino Médio.

Depois da apresentação dos objetivos do projeto, foi acordado que estaria sob a supervisão do coordenador acadêmico, o professor Apolo León e na direção do Professor Victor Angarita, para tudo aquilo relacionado com as aulas e os alunos. Além disso, ficou dito que eu estaria comprometido a contribuir com algum trabalho escrito em língua materna com a variedade local, como apoio ao material didático, próprio do ensino de língua tikuna na instituição.

Dadas as primeiras indicações, o professor Victor e eu, programamos as sessões de trabalho no período de janeiro a junho de 2018 e as possibilidades de intervir em sala de aula. Foi acordado, com o professor, que eu assumiria a aula dos graus décimo (10º), os quais tinham uma hora por semana às quartas-feiras e às quintas-feiras uma vez que aqueles alunos já teriam uma noção básica na escrita da língua tikuna. O conteúdo do que se trabalharia em sala de aula foi discutido com o professor durante uma semana. Houve, de parte das diretivas, flexibilidade nos conteúdos; foi fixado o objetivo de apoiar as aulas do professor e tentar ter uma visão próxima do uso da língua, além de trabalhar em temas identitários relacionados com a pertença clânica e as alianças matrimoniais.

Na primeira intervenção de vinte sessões programadas com a comunidade, desde fevereiro até junho, tive a oportunidade de conhecer os estudantes de 10-1 e 10-2, os quais estavam classificados, internamente, por compartilhar a mesma faixa etária e por ter um rendimento acadêmico e disciplinar semelhante, baseados na trajetória escolar e desempenho acadêmico de anos anteriores¹³².

Nesse primeiro encontro de apresentação com 10-1, fui acompanhado pelo Professor Victor Angarita, quem, em seu discurso de apresentação com a turma, lembrava aos estudantes sobre as palavras recorrentes nas aulas dele: “um dia chegará um *kori*

coisas, mas também porque ele é o único que sabe *falar* com “os outros”, quer dizer, fala a língua tikuna e pode se comunicar com os “espíritos” da mitologia.

¹³² Segundo o coordenador acadêmico, Apolo León e o Professor Angarita, esta classificação da população estudantil foi examinada e aceita pelo Conselho Acadêmico da escola. Esta determinação coletiva dos professores buscava adequar o nível acadêmico dos estudantes, de maneira tal que os docentes conseguissem levar um acompanhamento conjunto dos grupos e pudessem adequar os conteúdos às dificuldades específicas de cada curso. Assim, por exemplo, nesta instituição existem três grupos de grau sexto: 6-01, 6-02 e 6-03. No primeiro grupo estão os estudantes que vinham com trajetória escolar na mesma instituição (os locais), no segundo grupo estavam os estudantes vindos de outras instituições e com a idade “ideal” e por último estava o grupo três que correspondia a estudantes que se encontravam fora da idade, provinham de outras comunidades e que tinham problemas acadêmicos e disciplinares.

cumprimentando e falando em língua tikuna, aí vocês sentirão constrangimento de não valorizar a sua própria língua”. Os olhares curiosos e as risadas não se fizeram esperar, os estudantes queriam comprovar que um “*kori*” (branco) tivesse o conhecimento da sua língua. Minhas palavras foram poucas, dado o grau de competência que tenho na língua, mas foram as palavras suficientes para gerar neles curiosidade e surpresa.

Dias depois conheci os estudantes de 10-2, os quais teriam a característica de estar fora do padrão de idade, mas o que me chamou fortemente a atenção foi encontrar uma significativa diversidade de população. Só nesta sala havia estudantes de diversas idades, desde 16 até 21 anos, alguns já sendo pais de família¹³³ e outros de distintas procedências: dos povos Tikuna, Yagua, Kokama, Miraña, além de população brasileira e peruana. Realmente havia uma diferença nas duas turmas, o que me fez pensar que teria que ajustar a metodologia para não ser excludente com os integrantes de outros povos indígenas, que esperavam conhecer outros aspectos, além do mundo Mágüta, na disciplina de língua materna.

Na primeira reunião com ambas turmas, falei da minha trajetória como estudante da língua tikuna, do que esperava do meu trabalho de campo nesse local e das atividades e expectativas de formação com eles ao longo dos períodos ou bimestres em que estaríamos em contato. Para essa primeira intervenção preparei uma atividade “quebragelo”, relacionada a como perguntar coisas básicas como a idade, a pertença étnica, o clã e nome clânico. Mas adicionei uma pergunta aberta que indagaria pelos gostos deles: O que você gosta e o que você não gosta? Embora as perguntas não tivessem nenhum outro objetivo que o de nos “conhecermos”, as respostas dos estudantes resultaram valiosas para a pesquisa.

Com efeito, muitos reconheceram não saber a ciência certa o seu nome clânico, como tampouco seu clã. Por causa do contato e das alianças matrimoniais fora da comunidade, existia uma categoria que os estudantes mencionaram pertenceriam: a “população mestiça”. Esta classificação local envolve pessoas que têm uma procedência diferente da indígena, como, por exemplo, ser filhos de mulheres tikuna e de pais brasileiros ou peruanos. Isto gerava confusão neles por não saber se pertenciam ao clã vaca, próprio dos brancos ou ao clã da mãe (geralmente clãs de ar). Lembrando que a

¹³³ Na sala de aula havia uma jovem de 20 anos da comunidade de Mocagua que recebia aula em seu quinto mês de gravidez.

linhagem entre os tikuna é herdada de pai para o filho, uma vez que o clã do pai é o que prevalece nas alianças clânicas¹³⁴.

A respeito da pergunta dos gostos, foi interessante escutar opiniões diversas. As jovens falaram do gosto pelas atividades diárias como “lavar a louça”, “fazer faxina”, “cuidar dos irmãos”, “escutar músicas” e “assistir vídeos no celular”, por sua parte os homens falavam do gosto pelos desportes como o futebol e o atletismo, de escutar e “assistir músicas na internet da comunidade” e de frequentar a igreja.

Chamou minha atenção o fato de que alguns estudantes, homens e mulheres, manifestaram não gostar de ir à roça, alegando ser um trabalho físico “muito forte” e “pesado”, pois, segundo eles, o fato de trabalhar ao raio do sol direto como seus pais, não é um labor “agradável”, significa bastante trabalho para os poucos produtos resultantes. Para exemplificar, eles falaram da fabricação de farinha **ui**, este alimento amazônico é composto de uma massa de macaxeira seca que torrada ao calor de lenha dá uma consistência granulada e crocante, acompanha os pratos principais do dia dos indígenas e da população local fronteira e pode levar entre três, seis ou nove meses para estar pronta. Além dos cuidados que se deve ter para o crescimento do tubérculo para não deixar “enmontar la chagra”, ou descuidar a roça, é preciso não deixar que cheguem pragas ou ervas daninhas ao cultivo principal. Depois da colheita, o processo de tratamento pode levar até cinco dias desde a decomposição do tubérculo até o árduo e longo processo de torrado. Finalmente, eles criticam que “é muito trabalho por muito pouco”, pois os excedentes são vendidos por aproximadamente três a quatro reais, 4.000 pesos colombianos, o quilo de farinha.

¹³⁴ Hilton Suárez, Curaca de Macedonia, em entrevista me contava que ele era mestiço, procedente de famílias que tinham vindo do Brasil, mas que em ato público, um ancião eleito pela comunidade tinha dado a ele o clã esquilo. Em um outro relato coletado em San Martín de Amacayacu, Eusebio Curico (esposo de Loida), afirmou em um primeiro momento pertencer ao clã tigre, mas uma noite falando dos clãs, Eusebio me contou que verdadeiramente seu avô era peruano, que seu pai tinha vindo para Colômbia e tinha casado com uma mulher tikuna da zona. O pai dele ficou na aldeia, veio morar com o sogro e não aprendeu muito da língua, mas os seus filhos e seus descendentes a aprenderam “muito bem”. Eusebio fala tikuna e leva com orgulho o seu clã tigre, pois foi alocado para seu avô paterno e seu pai, em ato público, com a comunidade reunida. Como se confirmou na comunidade de Macedonia, os anciões (os mais velhos) têm o poder de dar ou assignar um clã para alguém que oficialmente não pertence aos primeiros seres pescados por Joí, os Magüta. Diz-se também que aos seres pescados por Ípi se lhes diz Pogüta, ‘o povo pescado [por Ípi]’ e que são de descendência peruana, sendo brasileiros os pescados por Joí.

De outro lado, outros estudantes mencionaram não gostar da “dança” e das “músicas mundanas”, pelo que as músicas gospel eram as “favoritas” da turma 10-1, mencionando autores e pastores conhecidos entre eles.

Já na segunda sessão foram trabalhadas as variedades dialetais da língua tikuna, baseados nos avanços teóricos do Professor tikuna Abel Santos Angarita (2005) e sua proposta de duas grandes variedades dialetais para o Trapézio Amazônico Colombiano (TAC) e suas correspondentes subzonas. No exercício em aula, foi detectada com os estudantes a área de pertença da variedade linguística dos falantes de Macedonia, “falas da ribeira”, segundo a classificação do linguista indígena Abel Santos (SANTOS-ANGARITA, 2005), e foi discutido o porquê de os idiomas indígenas devem ser chamados de língua e não de dialeto, já que é comum escutar, em reuniões e conversas informais, indígenas se referir à sua língua materna como “dialeto”. Este erro de precisão linguística denota talvez o grau de menor aceitação, entre os mesmos indígenas, da sua própria língua, em contraste com as línguas nacionais: espanhol e português, as quais são massivamente mais promovidas e faladas no âmbito amazônico colombiano.

Além dos estudos de Abel Santos foi lembrada a proposta de Maria Emilia Montes (2004-2005, p. 98) sobre a distribuição das variedades dialetais da língua tikuna que, segundo a autora, podem ser classificadas como falas de “terra firme”¹³⁵ e “falas da ribeira”. Na atividade com os estudantes também vimos o trabalho feito em 2002 com professores tikuna que mantêm a divisão dialetal em três grandes porções ou grupos: *waiàgü arü deà* “fala da gente de centro”, *tà:tü-küã` arü deà* “fala dos ribeirinhos” e *tawa-küã` arü deà* “fala dos ribeirinhos orientais”(AHUÉ et. al. 2002, p.71). Falou-se também dessa “habla de los abuelos” (Montes, 2004-2005, p.102) expressada na variedade de San Martín de Amacayacu e o pouco prestígio da variedade dialetal da área de Pupuña¹³⁶ (Santos 2004, p.49).

Na terceira sessão foi planejado, com o professor Victor, trabalhar sobre o conhecimento dos relatos míticos tikuna na sala de aula. Para a dita atividade, baseamos-

¹³⁵ Com o termo “falas de terra firme”, a autora se refere à variedade falada literalmente nas zonas “altas”, quer dizer, “zonas elevadas que coincidem com igarapés e afluentes dos rios Amazonas/Solimões e Putumayo/Içá, que se localizam no ocidente do Trapézio Amazônico Colombiano, na área de Pupunha e proximidades do rio Içá e as terras indígenas Eware, no ocidente do Brasil.

¹³⁶ Variedade **Waiya*, ou melhor dito, variedade *kuküka arü deà* “fala do rio Pupunha”. O termo *waiya* tem valorizações despectivas segundo Santos (2004, p.49).

nos em dois livros de relatos míticos produzidos pela população tikuna do lado colombiano. O primeiro livro *Bamachigà: Histórias de Bama*, editado pelo Ministério de Cultura e escrito pelo diretor da Escola o professor Mariano Morán e, o segundo livro, *Origen del mundo y los Tikuna*, resultado do trabalho de pesquisa de professores Tikuna e um coletivo de pesquisadores (MORÁN, 2014; GOULARD & MONTES-RODRÍGUEZ, 2016)¹³⁷.

Para estes primeiros encontros, foi solicitado que os estudantes perguntassem em seu núcleo familiar pela origem do povo Tikuna. No desenvolvimento da atividade com a Turma 10-1, a participação foi nutrida e a maioria deles conheciam e falaram de personagens e momentos míticos, sendo mais lembrados os gêmeos Joí e Ipi e o demiurgo Ngutapa, este último menos célebre. Quanto às passagens míticas, nomearam a cena de pesca dos Tikuna por parte de Joí no igarapé Éware e, em um segundo plano, o nascimento de Joí e Ipi. Na leitura em voz alta do mito de nascimento dos gêmeos (POIPTA, 2016, pp.52-62), lido em espanhol, muitos lembraram do episódio em que a mulher de Ngutapa toma vingança dele e faz duas picadas nos joelhos, deixando-o “grávido” de dois casais de “seres” em cada joelho. Muitos tomaram por surpresa a ideia que tinham dos gêmeos míticos, pois, segundo eles, apesar de ter escutado os nomes de Ariana e Mowacha, irmãs de Joí e Ipi, nunca fizeram uma relação de nascimento conjunto dos casais de irmãos, quer dizer, sabiam só do nascimento de Joí e Ipi, de cada joelho de Ngutapa.

Para a mesma atividade com os estudantes de grau 10-2, a presença de um grupo heterogêneo permitiu que a sala conhecesse as histórias de origem de estudantes Kokama e Yagua, encontrando significativa a repetição da figura de gêmeos nos relatos míticos dos Yagua¹³⁸. Nesta sessão também houve interesse por parte dos estudantes em conhecer a parte anterior ao mito de nascimento de Joí e Ipi, já que no evento mítico em que Ngutapa abandona a mulher (Mapana) no mato, não aparecia nem no relato lido em sala de aula nem nas histórias coletadas por eles. Foi questionado, então, se os seres anteriores

¹³⁷ Tanto na Colômbia como no Brasil, os professores indígenas e pesquisadores nativos têm produzido recentemente materiais de leitura em versões bilíngues espanhol-tikuna e português-tikuna. Não obstante, subsiste a necessidade de fazer destes textos matéria de aula na escola, segundo as condições específicas dos estudantes com respeito ao bilinguismo, e segundo as faixas etárias e níveis de ensino.

¹³⁸ Muitos povos indígenas da Amazônia têm, entre seus heróis míticos, os gêmeos como figura principal de humanização e criação do mundo (Cf. para os Tikuna: LÉVI-STRAUSS, 1966; MATAREZIO 2015; GOULARD, 1998, 2009; CAMACHO 1995, 1996, 2000; GRUBER 1997, GÓMEZ-PULGARÍN, 2011)

aos heróis míticos tinham sido criados anteriormente por Deus, talvez querendo apoiar a ideia religiosa de que “todos” os seres humanos teríamos uma mesma origem única: Deus.

A minha resposta foi evasiva, pois não quis abordar “questões religiosas”¹³⁹, apesar do evidente convite de opinião coletivo, mas tive a ideia de repassar a pergunta para eles e seus familiares, de maneira tal que poderia ser respondida e debatida na seguinte aula. Mas aquela anelada aula não foi possível de se executar, pois por duas semanas (no mês de março) na escola não houve aulas, por falta de combustível para o deslocamento fluvial dos estudantes das localidades próximas. Este fato, me fez perguntar na comunidade pelo tempo em que não se tinha aula na escola e foi categórico o comentário dos povoadores em meio de risadas: “*o raro é que haja aula direto*”, geralmente comentavam, “*não há aula por greve dos professores, por falta de combustível ou por falta de lenha para a cozinha escolar, sempre há algo*”.

Estas situações de ausência de aula na escola foram recorrentes durante os nove meses de estadia na comunidade, não só pelas questões de logística já mencionadas de falta de insumos para o funcionamento, senão também pelas diversas atividades escolares (ensaios de içar a bandeira, dia da mulher, dia do homem, dia do idioma, olimpíadas escolares, dia de avaliação institucional *Dia E*) e compromissos da escola com o professores, que lhes permitem viajar para Leticia uma vez ao final de cada mês, para receber o dinheiro da Secretaria Departamental de Educação ou para adiantar seus estudos de Mestrado. Esta permissão especial significa que uma vez ao mês, geralmente sextas-feiras, os docentes se ausentam das suas atividades professorais e se locomovem para Leticia, onde conseguem seguir seus estudos semipresenciais e fazer algumas diligências com bancos e entidades arrecadoras de serviços que não funcionam na parte rural do Departamento. Nesse sentido, a aula de língua materna do grau 10-2 teve sempre afetações e dificuldades de encontro. Isto fez com que o cronograma de trabalho feito com o professor Victor mudasse e os conteúdos foram se recuando cada vez, sendo sessões comprimidas e às vezes aceleradas.

¹³⁹ Falei de uma leitura de Goulard (2016), onde mencionava os passos falidos de humanidade que tinha dado o povo Tikuna para chegar a ser hoje o povo Mágüta. Nesse episódio mítico, Joí e Ipi tinham pescado várias espécies de peixe com iscas diferentes que viravam homens, mas eles pareciam imperfeitos e conheciam a morte rapidamente. Segundo alguns informantes, isto se deve a situação não resolvida de separação de sangue, de clãs, que posteriormente instauram de acordo com o sabor do caldo de *Ngirí*.

Foi discutido com o Professor Victor a pouca carga acadêmica em língua materna para estes graus superiores (10º e 11º); Víctor respondeu dizendo que a ênfase da escola estava direcionada mais à parte agrícola e produtiva, apesar de não ter avanços nestas áreas nos últimos anos. Mencionou que, dos graus 6º ao 9º, a carga é maior, quer dizer, duas horas na semana. Mesmo com esta carga ainda resultam ser insuficientes os conteúdos de gramática e escrita de língua tikuna que conseguem ser ensinados. Sem contar que a disciplina de língua materna deve abordar questões linguísticas de outros povos por ser esta uma escola multicultural. (Cf. PEC, Projeto Educativo Comunitário).

Nessa reprogramação de atividades houve algumas mudanças para a aula de 10-2 que marcaram o devir das subsequentes atividades. Foram propostas a troca de horário e atividades em conjunto com os alunos de 10-1, mas a programação acadêmica impediu qualquer alteração. Em uma das discussões tocamos o tema de conteúdo com os estudantes, e surgiu a ideia de recuar o conteúdo teórico e passar a algo mais prático, pelo qual foi sugerido falar com os avós ou idosos da comunidade, pois muitos manifestaram que, apesar de ter uma maloca “tradicional” a escassos 200 metros, alguns deles nunca tinham entrado ali para ver o que os avós Tikuna faziam lá.

Esta atividade trouxe a ideia de fazer um encontro com os estudantes e os avós nas Malocas Turísticas, levando em conta as brechas geracionais de transmissão de conhecimentos¹⁴⁰. A proposta foi discutida com os Professores Apolo León e Victor Angarita¹⁴¹, e aprovada finalmente com aval do Reitor. Daí foram acordados alguns

¹⁴⁰ A enquete de autodiagnóstico sociolinguístico da língua tikuna feito em 2009 na Colômbia, no seu apartado de transmissão da língua tikuna através das gerações, ressalta que “*hay una pérdida muy sensible de una generación a otra*”, pois, de um total de 8.418 parentes analisados, 4.789 (um pouco mais do 50%) fala bem a língua. Em consequência, de 78/68 pais chefe de lar falam bem a língua (= 85.5%), de 1.477/1.286 chefes de lar falam bem a língua (= 87.1%), de 1.277/969 cônjuges falam bem a língua (=75.1%), de 4.935/2.245 filhos falam bem a língua (=45.5%) e de 651/230 netos falam bem a língua (35.3%) (MINCULTURA, 2009, p.19). Estes dados mostram que os chefes de lar mantêm o uso da língua, mas as gerações de filhos e netos ostentam uma curva de descenso, que se manifesta primeiro com seu ingresso à escola, e segundo com o necessário uso do espanhol.

¹⁴¹ O professor Victor Angarita disse que o conhecimento tradicional é ainda conservado pelas mulheres anciãs, avós sábias. Elas conjuram, cantam e dão conselho. Algumas delas trabalham nas malocas turísticas. O professor falou de um personagem social já não vista entre os tikuna, o Curaca. Mas este curaca é diferente ao de hoje em dia, pois fazia parte do Cabildo Tradicional da comunidade e atuava nas festas tradicionais e na maloca. Eles eram aqueles que cantavam nas festas (cantantes), transmitindo valores tikuna no seu canto de conselho. Este era o ancião sábio. Mas o professor manifesta não ter observado mais esses personagens.

encontros prévios com os encarregados das malocas¹⁴² para garantir a atividade. Nesse processo foi combinado que a atividade teria que ser executada no horário habitual de funcionamento das malocas (das 8h às 12h) para não perturbar as atividades turísticas nem as atividades da escola. Fixou-se como data tentativa a última semana do mês de maio de 2018 e foi proposto trabalhar o tema dos clãs¹⁴³ como eixo central do encontro.

Assim as seguintes sessões estariam dispostas a aprofundar no conhecimento dos clãs e suas características. Foi combinado com os estudantes um *plano b* de trabalho, em vista das situações de anormalidade escolar, segundo o qual as duas turmas desenvolveram um questionário que perguntava pela origem dos clãs, suas características e as regras clânicas. Isto com a ideia de afiançar os conhecimentos de regras clânicas entre os estudantes e com o fim de estabelecer uma interação com os idosos ao momento de chegar na maloca.

Dos questionários solicitados aos estudantes emergiram várias respostas e versões da origem clânica dos Tikuna. A mais nomeada foi aquela passagem mítica onde a carne do lagarto (*ngirí*) é cozida por Joí e Ipi. Do caldo resultante, cada um dos seres pescados experimentava (Cf. GOULARD, 2009; MATAREZIO, 2015; LÓPEZ GARCÉS, 2014.). O resultado do sabor provado marcava essa característica do clã ao que pertenceria.

Sobre o tema das alianças matrimoniais ou clânicas entre os Tikuna¹⁴⁴, alguns estudantes relataram que na antiguidade as meninas costumavam ser prometidas desde o momento do nascimento e que algumas eram comprometidas no momento mesmo do

¹⁴² Da maloca *Barü*, a Senhora Eudócia Morán (clã *arú*, 53 anos, irmã do diretor da escola Mariano Morán) e seu irmão Medardo Morán (57 anos, clã *arú*), e da maloca *I'pata ya Munane* a Senhora Oliva Jordán (54 anos, clã mutum, se auto proclama evangélica).

¹⁴³ Nesse ponto, o professor mencionou que ainda se respeita a divisão clânica entre os habitantes da comunidade. “É muito mais fácil quando as famílias que moram no local são conhecidas. Algumas estão agrupadas de maneira grupal e outras de maneira familiar”. Tradução minha do espanhol.

¹⁴⁴ Acho errôneo encontrar que no caso dos Mágüta, alguns autores falem de “casamento”, evocando talvez um ritual adicional ou especial para a aliança. Ainda que tenha relação à ideia de união clânica, o correto seria chamar de *aliança matrimonial*, já que o casamento como cerimônia ritual nunca ocorre. Muitas das minhas colaboradoras contam que para ir e morar com seus atuais maridos, foi necessário que o homem falasse com o pai e a mãe, e que eles permitissem uma aproximação ou relacionamento. A partir do momento deste consentimento por parte dos pais, o homem poderia frequentar a filha e até poderia solicitar que levasse suas “coisinhas” para morar com seu sogro, se o homem tivesse as condições demonstradas de responder, quer dizer, se tivesse as habilidades para criar e levar a responsabilidade de uma família. Mas tal “aliança” não era tarefa fácil, por exemplo, na comunidade de San Martín de Amacayacu, muitos anciões falaram da necessidade de que os homens soubessem caçar, fazer roça, saber pescar, saber fazer suas casas e outras “provas” mais, que precisariam para “conseguir mulher” e convencer, principalmente aos sogros, de estar preparado para a formação de um lar.

ritual da “pelazón ou “moça nova”. Nesse instante, a moça (*woreküi*) era entregue ao jovem, com a condição de não estabelecer união alguma até garantir uma boa roça e a construção de um local de moradia.

A respeito das regras selecionei algumas que chamaram minha atenção. Como o requisito da mulher para estabelecer aliança, foi dito por alguns jovens que “*la mujer tiene que ser virgen, no tener hijos y serle fiel al marido*” e que “*la mujer debe cumplir con los deberes ancestrales*”. Segundo eles, a mulher deve saber fazer as coisas próprias da casa como varrer, cuidar dos bebês, lavar, tecer e fazer comida, além de “*querer seu esposo*”. Quanto aos homens, “*el hombre debe tener una chagra, saber cazar, pescar, tener una casa y ponerse de acuerdo con el papá*”, “*debe saber rebuscarse*”¹⁴⁵ e “*debe saber cosechar*”. Em resumo, homens e mulheres devem saber fazer múltiplas atividades, entre elas, “as ancestrais” que têm mais significado e são elaboradas por si mesmos, como o cultivo da roça e os elementos de uso diário: remo, machado, flecha, zarabatana e até fazer uma casa para a família.

Outra das atividades desenvolvidas nas aulas de língua materna com os estudantes de grau décimo foi pesquisar sobre os escudos e as características dos clãs. Segundo Goulard (2009), as características dos clãs remetem a relações dadas entre os seres da natureza (animais e árvores) e as características desses seres refletidos no temperamento, ação e pensamento das pessoas dos diferentes clãs. Assim, por exemplo, ainda que os estudantes tenham pesquisado com seus pais, muitos dos trabalhos abordaram partes significativas do epônimo: do clã tigre, foi evidente a qualidade de ser “raivoso”, “rápido” e “imprevisível”; do clã vaca, que “*busca su alimento por sí solo y es un animal muy fuerte*”; para o clã *barükaa* “*se alimenta de frutas e insectos, es inteligente y trabajador, es charlatán y le gusta cantar*”; para o tigre *taiyaüchi* “faminto”, *nuüchi* “raivoso”, *poraüchi* “rápido”. Do clã mutum (*ngüngukaa*), gosta do mojojoi, *boo*, porque é bravo ‘*na nū*’, e ‘gosta de escavar’: *nawié*.

Estas atividades foram desenvolvidas em mais quatro sessões exclusivas para esta Tese, dadas as condições já relatadas de imprevistos gerados pelas atividades curriculares e extracurriculares dos estudantes da escola. Em uma das situações sem aula, participei

¹⁴⁵ Em espanhol da Colômbia, “rebuscarse” significa dar um jeito para conseguir dinheiro, buscar uma atividade econômica.

da jornada de avaliação institucional da escola, o *dia E*, que significa o ‘Día de Evaluación Institucional’. Este programa de Governo, liderado pelo Instituto Colombiano de Fomento a la Educación Superior (ICFES), é realizado uma vez ao ano nas instituições públicas do país; a data é selecionada pelas diretivas locais. Assim que dado que estavam convocados os alunos dos graus 10º e 11º, era interessante saber e ver as percepções dos próprios estudantes perante a educação recebida. A queixa relacionada com a perda de aulas viu-se refletida na participação dos professores mesmos. Os estudantes também falaram das inconformidades com a merenda escolar, que não estavam sendo enviadas para eles e sim para os graus menores. Mas, desta vez, eles esperam que essa “autoavaliação” tenha alguma repercussão nas ações futuras, pois tudo isto foi escrito e reportado só por um grupo de estudantes que terminavam seu ciclo escolar.

Finalmente, conseguir concluir o trabalho resultou ser tarefa árdua pelas diferentes atividades em que estávamos envolvidos, tanto alunos como professores. Sobre o trabalho que buscávamos realizar, conversas com os avós nas malocas, foram acordadas as saídas de campo para o mês de junho, no final do segundo período, antes das férias coletivas.

3.4. A maloca *Barü*: encontro com o conselho dos avós.

A data marcada para nosso encontro na maloca Barü foi uma quarta-feira 06, no mês de junho, as nove horas da manhã. O encontro inicial foi na sala de aula, ali empreendemos a locomoção a pé até o outro lado da comunidade. Estávamos em época de águas altas e não tínhamos a maneira de cruzar em transporte fluvial para os 200 metros de distância¹⁴⁶, assim fomos pela passarela do rio Cuyaté no bairro Centro, pegamos um caminho que descia a um local de passagem barrento, antes de subir a lombada do bairro “Los cocos” e chegamos até a porta de trás da maloca. O grupo de 27 alunos estava muito animado, levaram até uma caixa de som para a caminhada, para escutar e cantar músicas “mundanas”. Chegando lá os alunos desligaram o som que fazia eco na maloca, enquanto várias pessoas da comunidade arrumavam seus produtos nos postos de venda de artesanato para os turistas.

¹⁴⁶ Em algumas ocasiões as balsas flutuantes e as embarcações da escola, unidas com um rústico sistema de cordas, fazem as vezes de ponte até o outro lado da comunidade, o qual reduz o percorrido por mais de 15 minutos, incluso, fazendo uso da ponte do rio Cuyaté.

Fomos recebidos pelo sábio e animador da maloca Medardo Morán (clã *arú*), que rapidamente procurou a parte superior de seu figurino, uma coroa “tipo índio norte- -americano” que chegava quase até o chão, arquitetada com fibras de palma e enfeitada com penas e escamas de pirarucu. Ali também estavam duas senhoras de idade à espera de instruções. Elas estavam vestidas com os atavios tradicionais: saias e camisas feitas em entrecasca (*yanchama*), enfeitadas com sementes que cobriam o peito, deixando ver seus ombros e os braceletes de penas nos seus braços. Com os pés descalços, as mulheres empunhavam instrumentos musicais, um bastão de ritmo e sonalheiras com sementes de avai secas na parte inferior do madeiro, prontas para o momento do início da dança. Estes instrumentos e um tambor não tradicional¹⁴⁷ acompanham os cantos das mulheres que animam os bailes onde são inseridos os turistas, enquanto Medardo faz retumbar seu tambor cadenciadamente.

As palavras que, em tikuna, ensina o avô Medardo, começam a se incorporar na conversa: **Numâè** (Bom dia), **Nuamá** (Até mais), **Moëchi** (Obrigado). Ali os avós e as mulheres se aprontam com seu figurino; uma a de coroa grande de penas de cores anuncia o início dos cantos e as danças. Os avôs e avós reproduzem o ritual de “pelazón” com várias dinâmicas. Os turistas tiram fotos com estes personagens por uns quinze a vinte minutos, para logo terminar sua visita com uma olhada no artesanato feito pelos “Comuneros”.

À nossa chegada, fomos convidados para tomar assento em troncos de mais de 1,50 metros cortados à metade, os quais faziam as vezes de bancos para os turistas. Os jovens estavam entusiasmados, não paravam de falar. O senhor Medardo tomou a palavra, “*Buenos días, muchachos, bienvenidos a la comunidad de Macedonia*” e rapidamente foi ficando tudo em silêncio:

Hace unos meses atrás que el Profe [pesquisador] vino a hablar conmigo para darle una pequeña charla sobre el pueblo Tikuna, cómo nos organizamos, qué es el costumbre, qué es la comida, y

¹⁴⁷ O tamborim ou tambor ritual *tutu* tem a função de marcar ritmo com batidas cadenciadas (Matarezio, 2015, p.272), o corpo deste tipo de instrumentos rituais é pequeno (uns trinta centímetros), “feito de madeira cilíndrica escavada, inteiriça e são encourados dos dois lados” (Matarezio, 2015, p.359), também possui “uma fina corda esticada que prologa o tempo da nota” emitida pelo tambor (Matarezio, 2015, p.361). Um detalhe importante, é que “são percutidos diretamente com uma baqueta em uma mão enquanto a outra suspende o instrumento por uma alça” (Matarezio, 2015, pp.360-361). Assim, o instrumento utilizado por Medardo para as apresentações na maloca, pode se dizer que não tem estas características do tamborim ritual tikuna, logo o instrumento de percussão possui mais de um metro de altura, tem uma cara couro que é batida com as palmas das mãos, porquanto o tambor ressoa sem estar suspenso nas mãos.

ahora, después mi tía y la anciana, también les va[n] a explicar a ustedes un poquito cómo fue el consejo que se daba a una niña o a un muchacho, antiguamente, ¿no?, en tiempo de ellos (Medardo Morán, Junho 6 de 2018).

Na introdução, Medardo mencionou os objetivos do encontro e deu ênfase ao fato de que aquilo do que falará para eles, era no tempo das anciãs presentes, no “tempo deles”: **núküma**. Um tempo em que os Mágüta não tinham sobrenomes como hoje, pois a maneira de se reconhecer era norteadada pelos nomes clânicos, os quais eram outorgados no momento do nascimento pelos padrinhos **nguí**, exaltando uma qualidade do clã e da pessoa a ele pertencente. Por conseguinte, comenta Medardo, o novo membro Mágüta adquiriria um clã e seu sobrenome, seu verdadeiro sobrenome.

Medardo se apresenta usando seu nome Tikuna, wachaíku (significado), disse que foram suas avós quem deram o nome. Fala que o sobrenome foi adotado com a chegada dos evangelizadores, época em que eles deixaram para os Tikuna sobrenomes que circulam hoje na comunidade. “*Noñ tñhamos sobrenome, os Tikuna tñhamos clãs*”. Ele conta que o Deus Joí mantinha desassossego, provocado por aquela desordem que tinha encontrado na grande maloca onde moravam mais de 50 famílias. Medardo pergunta ao público, o que aconteceria em uma maloca onde moram mais de 20 ou 30 famílias? Um estudante de imediato respondeu: “*os familiares podem se relacionar com suas primas, com suas tias, não conseguiriam se reconhecer*”/ “*los familiares pueden meterse con sus primas, sus tías, no se reconocerían*”.

Medardo disse que Joí pensava em como organizar seu povo. Ele vai interpelando os estudantes com perguntas sobre as iscas usadas pelo “Deus Joí” na pesca de origem: o milho, a macaxeira, a pupunha e o tucumã. Conta que foi com a isca de macaxeira que os Tikuna saíram em forma de “peixinhos” e que logo tomavam aparência humana ao tocar o chão; depois vieram os pescados com isca de tucumã que, segundo Medardo, “*es la gente blanca que no tiene clanes*”. Medardo concorda com o estudante e diz que essa era a grande preocupação de Joí, pelo qual pensou detidamente como resolver:

Después coge un pez muy grande que le lleva a preparar a un lugar apartado, muy lejos, y le[s] da de comer. Así como ustedes están sentaditos. Llama toda su gente, llama a toda su gente y los llama a comer. Acá hay muchachos, le sirvo su comidita. Le sirvo y come, le sirvo y come, hasta donde dio la comida, algunos se quedaron sin comida. Ahí iba preguntando a cada uno ¿a qué sabe la comida?, ¿algún ave, a algún animal?, esto sabe a caldo de garza, usted va a ser clan garza. Entonces seguían:

Público: Golondrina!

Medardo: golondrina, clan aérea,

Público: tigre

Medardo: clan terrestre

clan terrestre y así se formó el pueblo tikuna por clanes, clanes aéreas y terrestres.

Yoí ordena que las muchachas con los jóvenes sino que debían escoger un clan diferente, aérea y terrestre. Era prohibido que los jóvenes y las muchachas se metieran entre clanes ni terrestre ni aéreas, pues ahora se mantiene el clan, aunque algunos hoy en tiempo se están perdiendo, en el tiempo de mi abuelo el clan era muy respetado (Medardo Morán, Junho 6 de 2018).

Ao falar dos clãs, Medardo enfatizou na natureza de seleção de Joí entre clãs de ar e clãs terrestres, descendências pelas quais tinham mais respeito. Também falou da “pelazón”, mencionou que é no tempo das mulheres presentes, “antigamente”, que se davam conselhos aos meninos e meninas da comunidade:

“El Dios Yoí escoge una muchacha cuando le llega la primera menstruación y hace la fiesta grande que se le llama pelazón, la encierran un año, tiempo en que el papá de la niña va a hacer chagra, yuca, plátano, maíz, piña, caña, en un año va a cosechar todo, listo la comida, es una fiesta grandísima que va a durar una semana, invita el papá faltando dos mese[s] a la comunidad, el papá contrata cazadores, en ese tiempo había muchos animales cerquita, cogían una cantidad de comida, las abuelitas hacían bastante masato, payavarú. Faltando dos días, cogen la pepa de huit, 100 pepas, lo rayan las abuelitas le pintan a la niña dependiendo del clan, si era clan aérea con plumas y su corona bien adornadita; todo listo la bebida, la fiesta, ahora a llamar. La mamá era la encargada de escoger, era prohibido, hoy en día ella ya puede escoger, en este tiempo ya se cambia todo. Voy a llamar a una niña para hacerle la pelazón” (Medardo Morán, Junho 6 de 2018)..

Segundo Medardo, as tias e as avós se aproximavam a cantar ao redor da moça (*worekü*), e a cada “puxada” de cabelo vinha um conselho que recebia a jovem. Medardo chama uma das estudantes participantes, ela se chama Vilma, e lhe disse que tome assento e com uma coroa de penas na cabeça, a jovem “moça” se apronta para escutar as palavras das avós.

3.4.1 Palavras sobre o conselho tikuna na maloca *Barü* de Macedonia

Medardo explica que, quando a “moça nova” estava pronta para o ritual, quer dizer, pintada com jenipapo, as avós davam conselhos para ela: *worekü*. A *Palavra de conselho* entra aqui como uma categoria interessante para explorar, já que é um recurso usado nos discursos dos habitantes “evangelizados” para aconselhar os filhos, os netos, etc. Conselho pode-se remeter também ao ritual da “moça nova”, quando as mulheres mais velhas cantam, durante o ritual, cantos que contêm letras sobre o cuidado da mulher, dos seus labores, do seu futuro como mulher na comunidade. A avó Julia, tia do Medardo, começou sua fala em língua tikuna assim:

Numagüe pa buügù, peí charü moe...manákq nuküma náküma kana, torü noégú rü... ñua rü ta pagú tüü ná mukuchí noríma tá pagú tü na mukuchi, yiamá tü na mú rü... taütá yia ta ñaüü rü taü yia tarü ñaañe, rü tama, ñumatatá nawá na gù tüá ta yüüaeí, ñeguãrikátaã ni tá üü

Bom dia crianças, cumprimento vocês... no passado nossos costumes, nossas avós, quando se é moça, somos guardadas, imediatamente ao ser moça nos resguardam em um local isolado... não se está correndo por aí, não se está por aí, não, até o dia que temos o ritual de puberdade (pelazón), somente assim pode-se sair

Medardo interrompe a intervenção da avó para dizer que antigamente, quando se fazia a festa, a moça não teria porque sair às ruas, pois estava encerrada por bastante tempo, este “encerramento” de preparação e conselhos era talvez por um intervalo de um ano, no qual seu pai e a família preparavam os meios para fazer uma verdadeira “festa”. Lembrando que a realização de uma “verdadeira festa”, leva consigo a preparação de uma grande roça para tirar macaxeira, principalmente, além de outros produtos da roça, da pesca e da caça que alimentaram os convidados e ostentaram como signo de abundância e fecundidade. A Dona Júlia continuou narrando, contou para todos que era a avó quem aconselhava e relatou a diferença de respeito que ela nota na juventude de hoje em dia, ela fala para nós assim:

Ngemaakü ta na ngeguma nuküma rü na poraüchi kana ùkuẽ, tama ñumarüü nĩ. Nuküma cha bugu choma rü chorü noé rü cha na ùkuẽ...ñeguã yíama cha ügù rü, urü em uma cha ügù rü meãtá de respeito chana üãne kana, tautama chauwechitá cha na ñaanemare, ñumagú ngetüügú daürüü rü paügú nü daürüü. Naweĩ na noegú ñeta tüü ngaugù ta tükü moeĩ rü tutügü rü chaupepügü rü tíá rü meatá tü kü moeĩ, tautama tü kü ngópetümare ñanarügù, ñaãkü tüü na ùkuẽ kaná nukuma chorü noé.

Isso é assim, antes o conselho era muito forte, não é como hoje. Quando era criança minha avó aconselhou-me, por isso quando ia para lá ou vinha para cá, caminhava com respeito, não caminhava sem sentido, não como os jovens que vemos hoje em dia ou como as jovens que vemos hoje em dia. Tem que cumprimentar as avós que encontramos no caminho, aos tios, aos tios paternos, às tias, a eles temos que cumprimentá-los bem, não tem que passar por desapercibido, é assim, assim aconselhava minha avó antes.

A tia Júlia disse que o conselho da moça era: “respetar y reconocer a los familiares” / “*respeitar e reconhecer os familiares*” e ressalta que o conhecimento **kuq** dessas épocas era um aprendizado que vinha pelos familiares, pelo conselho, a tia Júlia complementou assim:

Ñemaãküma naikü ñega arü...nüta kuqgü Dessa maneira aprendemos, assim nüta kuq toma ni ta maẽi woo na tauma aprendemos a viver, ainda que não sabia eskuela yema arü tiëpogù rü na tauma naquele tempo, não havia estudo [escola], ngue...na tauma notürü na poragá ni não havia, mas era forte pelo conselho das ñuakü tüü na ùkueĩ yema noëgú tauma avós, não era assim... não é como hoje. naka... ñumarüü ni.

Por sua parte, Medardo comenta que nesse tempo não se tinha escolas, mas o conselho das mães era muito forte: “não é como hoje em dia, que os professores ensinam na escola a educação”. Segundo Medardo há na escola um ensino. Ele disse para nós:

Ñeganakü meakü tá maẽi rü tama chirí Dessa maneira nós vivíamos bem, não ta maẽi, na poragá ùkuẽ rü torü noegù vivíamos mal, era forte o conselho, se as avós tüü ùkuegù rü nagaü ñnüü rü nagà ta aconselhavam, nós tínhamos que escutá-las. ñnüẽi rü tama ñumarüü ñuakümare kaná Escutava-se as avós, não é como hoje, era rü toechitamare ñuatagüü...nagaü ta diferente, fazíamos as coisas com sentido, ñnüẽi torù oĩ toma na na chogügù rü, escutávamos a nossos avós quando falavam tama na me ñuakamare maiüü, naweĩta para nós, não está bem viver de qualquer ni *mea i maiüü*, ñaakü toĩ na ùkuẽ torü jeito, por isso há que *viver bem*. Assim nos oĩgú noëgú. Na ñuatá marüü aconselhavam nossos avôs e nossas avós. Até aqui, tudo bem.

Segundo os depoimentos, os jovens respeitavam porque o castigo era muito forte também, assim era o conselho das avós. No cenário, seguidamente os jovens aplaudiram pelas palavras que do tikuna das mulheres foram traduzidas por Medardo. Ali foi anunciada a dança que acompanha o ato ritual da pelazón, mas desta vez a maneira de “representação”. Medardo pega seu tambor e entrega um bastão a uma das estudantes da

sala, os estudantes vão se aproximando e acompanham à jovem selecionada. Ali Vilma dança colada da mão com a avó Júlia e a outra tia que cantam:

Íri pa wowarekü...íri pa wowarekü	Íri señorita íri señorita
Ñumaane cha yüüeü	Ahora estoy danzando
Ñaakü nī nukümagü	Así era antes
Nukümakü ta yüüe	Así danzamos antes
Yoí Yoí tüütürü	A nosotros Yoí Yoí
Nüma nī rü tüütürü pogü pogü	Él fue quien nos pescó pescó
Chawümaa rü chawümaa	Con maíz con maíz
Naeya rü ni Mowacha	Su hermana es Mowacha
Naeya rü na Aiküna	Su hermana es Aiküna
Naeya rü ni Mowacha	Su hermana es Mowacha
Naeya rü na Aiküna	Su hermana es Aiküna
Moeïchii pena cha ã	Doy gracias a ustedes
Pa buügü pa buügü	Jóvenes Jóvenes
Moeïchii pena cha ã	Doy gracias a ustedes
Marü ni wii nguneïgü	Algún día
Penata nī pi yüegü	Ustedes harán yüü
Pema ni pi yüegü	Ustedes harán yüü
Nüütürü ni nguuchagü	Todos queremos
Paema nī ta yüüeï	Ustedes harán yüü
Moëichi pa rü meechiï ta ù	Gracias, estamos haciendo algo bueno
Moëichi pa rü meechiï ta ù	Gracias, estamos haciendo algo bueno

Finalmente, Medardo agradece a visita dos jovens e se coloca à disposição para qualquer dúvida que tivessem. Ainda que os jovens se mostrassem tímidos na seção de perguntas, ele disse que seu trabalho na maloca é orientar os jovens, em trabalhos e tarefas, além de conhecimentos sobre a fundação da comunidade. Ele disse que estava a disposição para aquele que quisessem investigar. Logo da “representação”, da dança e do canto, vieram as fotos com os avôs. Os jovens tiravam fotos com seus celulares, fotos com as avós, com os bastões e até com as coroas feitas de penas usadas pelos avôs. Na verdade, a atividade foi curta, já que pelo horário, as pessoas sábias estavam à espera de

um grupo de turistas que ia se incorporando enquanto nós saíamos da maloca pela porta interior. Ali esperava por nós o bote da escola, foi mais fácil voltar.

No pouco tempo do percorrido, pensei que talvez o sorriso do turista é aquilo que anima a este grupo de pessoas a permanecer dia a dia, pois o dinheiro coletado entre os turistas é variável, às vezes pouco, às vezes muito, dólares, euros, reais, pesos peruanos, pesos colombianos. Estes dinheiros são aproveitados para ser enviados aos centros urbanos como Leticia, Bogotá ou Medellín, para sustentar o estudo dos seus filhos. Todos eles têm que juntar uma verba para sustentar os gastos da escola dos seus filhos, por mais que contem com ajuda do Estado na parte alimentícia, o certo é que os pais devem tirar um dinheirinho para o lanche dos seus filhos, uniformes e itens escolares que não são subvencionados. À tarde, depois de atender os turistas, os avôs e avós da maloca deixam os figurinos para aproveitar fazer aquilo que o trabalho do turismo tira, talvez atividades que eles mais gostam, como visitar a roça, arrumar coisinhas na casa, adiantar cursinhos do Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), ir à pesca, ir ao culto, fazer artesanato e visitar a escola para pegar internet no celular.

3.3 A “dançadeira” dos Comuneros: celebração do aniversário na comunidade.

Segundo os estudos fronteiriços da pesquisadora Claudia López-Garcés, para o caso da Ordem Cruzada em Porto Cordeirinho (AM-Brasil), afirma que durante as celebrações de aniversário de 15 anos das moças, costuma-se entoar cantos religiosos da Santa Cruz e dançar:

“dando voltas ao redor de uma pequena sala da casa, os participantes formavam uma fila esticando o braço direito e colocando a mão no ombro da pessoa que estava em frente, similar à forma das danças da pelazón” (2014, p.179-180).

Esta dança semelhante na fileira humana e na postura das mãos nos ombros é efetuada na comunidade de Macedonia durante a celebração de aniversário da fundação do povoado na quadra principal Antonio Morán, localizada em frente da casa do professor Mariano Morán, diretor da escola e irmão do líder Antonio Morán (ver fotografia 10 no apêndice).

No dia 12 de outubro de cada ano, a comunidade de Macedonia faz eventos culturais, musicais e esportivos, como preparativos à grande celebração do aniversário de

fundação da comunidade. Dois dias antes da celebração central é anunciada na quadra esportiva, quadra Antonio Morán¹⁴⁸, a competição de danças tradicionais, as quais são executadas por grupos locais e grupos de outras comunidades convidadas: Arara, San Martín de Amacayacu, Mocagua, entre outras. Os grupos culturais são compostos, na sua maioria, por jovens, coordenados por professores desde as escolas, como parte das atividades que permanentemente aprontam para participar em ocasiões especiais, festivais e convites de outras comunidades indígenas ou de localidades vizinhas como Leticia, Caballococha (Peru), Umariacú, Filadelfia (Brasil), etc.

Talvez por ter conhecido o organizador do evento na cidade de Leticia, o professor Zetar Boznai León, convidou-me para que atuasse como júri das apresentações culturais desse dia. Tive como colegas na mesa do júri o arquiteto da construção da biblioteca e uma missionária delegada da Igreja Panamericana. A diversidade artística e criatividade exposta nesse evento me fez pensar que, na presença de grupos “culturais”, de cada grupo familiar, também estavam representadas as diferenças de “identidade”, diferente da já sabida identidade confessional evangélica. Um dos grupos, o grupo Kokama do bairro Internacional foi uma das gratas surpresas para o público, pois, apesar de não ter ganho o primeiro lugar da competição, foi muito aplaudido pela originalidade das músicas, interpretadas e harmonizadas por eles mesmos com flautas e danças: a *dança do tacacho*¹⁴⁹ e a *dança da laranja*.

Para esta apresentação e demais atividades chegaram participantes de comunidades vizinhas, como Arara e San Martín de Amacayacu. O vencedor deste evento foi o grupo local “Filhos da Selva” que fez uma apresentação com vestidos elaborados por eles mesmos com pinturas corporais e enfeites tradicionais dos Tikuna: coroa de

¹⁴⁸ A “quadra esportiva” leva o nome de Antonio Morán, líder indígena nascido em Macedonia, que representou as comunidades do TAC nas primeiras associações indígenas formadas no Departamento de Amazonas. Foi o primeiro Governador Indígena do Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazónico CIMTRA (1989-1990) formado no seu tempo por 43 comunidades indígenas e logo foi Vice-presidente em ACITAM (1994-1995) e no período de (1995-1996) foi eleito Presidente (López-Garcés, 2014). Esta quadra esportiva ou “cancha” foi construída em cimento, possui um remendo feito em madeira no final do bairro Los Cocos, que faz de limite entre os bairros da comunidade, e complementa as normas de um campo oficial de futebol sala. Apesar do deterioro da arquibancada, feita em madeira e com falta dos aros no quadro de basquete, este local resulta ser muito importante às tardes, já que ao igual que em muitas comunidades indígenas da região, tipo cinco horas da tarde, se joga bola. Aqui se encontram jogadores de várias gerações, quer dizer, jovens, adolescentes e adultos se divertem jogando bola enquanto os anciões assistem as situações do jogo. Enquanto cai noite na comunidade, desde uma pequena barraca de doces e a casa do Professor Mariano, se ligam as luzes comuns para terminar os jogos noturnos e combinar de se ver no outro dia, para mais um jogo.

¹⁴⁹ Tacacho é um alimento de origem peruana, feito a base de banana verde frita ou assada, a qual é amassada em forma de bola e acompanha os pratos fortes como a carne de suíno, chamado no Peru como: “Cecina con Tacacho”.

penas, vestidos em entrecasca de yanchama, braceletes e peneiras de fibras vegetais. As danças estiveram acompanhadas de músicas com pistas de grupos locais¹⁵⁰, que cantam em língua tikuna ao som de ritmos de cumbia e cadências eletrônicas.

No dia seguinte, a comunidade acordou com música evangélica na quadra principal do povoado. Um dos eventos do dia anunciados foi o “Reinado de Beleza Juvenil 2017”, que trouxe candidatas estudentis de San Martín de Amacayacu, Arara e outros bairros do mesmo povoado de Macedonia. Este evento conseguiu grande acolhimento pelas comunidades participantes, pois tentava impulsionar a “consciência ambiental” entre os jovens e, portanto, os figurinos escolhidos nas apresentações, teriam que ser feitos com materiais recicláveis. Após a entrevista com os júris, formado por voluntários das igrejas evangélicas, a comunidade dividiu-se entre aqueles que estavam antenados ao “Reinado” e aqueles que estavam atentos ao jogo eliminatório Rússia 2018 entre as seleções da Colômbia e do Peru¹⁵¹. Os júris deste evento foram voluntários evangélicos de igrejas de Medellín e Bogotá.

A pergunta final da entrevista dos júris: o que você faria para melhorar os problemas de lixo na comunidade? Apesar dos nervos, as meninas mencionaram a falta de tratamento dos resíduos plásticos que, algumas vezes, são queimados ou deixados no vaivém das correntezas dos rios. A moça de San Martín de Amacayacu teve uma resposta fraca, mas conseguiu passar as demais provas: entrevista, vestido reciclável e mostra artística para se alçar com o Reinado local.

Como nos dias anteriores, os Comuneros acordaram com músicas gospel e anúncios feitos pelo alta voz da comunidade. As mensagens lembravam aos habitantes as atividades do dia, anúncios feitos em língua espanhola, anunciado ao mesmo tempo a chegada de participantes de outras comunidades. Dentro das atividades propostas para

¹⁵⁰ Resulta interessante que alguns dos nomes dos grupos musicais sejam uma evocação a personagens e locais míticos: como “Eware”, “Yoi” e “Som Ngutapa”. Entre outros nomes estão Netinho e Genário (antigo Eware) e Som Tikuna.

¹⁵¹ Este jogo era decisivo para os dois países da tríplice fronteira, já que de perder alguma esquadra ficaria fora do mundial de 2018. Por tal razão, a torcida da comunidade peruana exercia pressão à torcida local. O jogo entre as seleções foi empate 1x1 e as duas seleções conseguiram se classificar à repesca (Peru) e ao quadro principal de seleções mundiais. Talvez o marcador final e o jogo não tenham transcendência, mas as expressões de solidariedade entre os dois conjuntos de torcedores após o empate, deixava ver uma relação de parceria e parentela entre colombianos e peruanos ineludível. Se bem estes territórios preservam parte das tradições peruanas por ter sido parte da linha divisória entre as coroas portuguesa e espanhola, os colombianos, “antigos peruanos”, apesar da mudança, ainda se identificam com esse vínculo do passado Inca da região.

este dia “esportivo” definiam competições de destreza em arco e flecha, zarabatana, atletismo, remo de canoa e o chamado “glutão”. Atividades que outorgavam aos ganhadores prêmios em dinheiro que foram se desenvolvendo pouco a pouco ao longo do dia. Os ganhadores destas atividades em sua maioria foram participantes de outras comunidades: San Martín e Arara, especialmente. Mas o ganhador em zarabatana foi “*Chilin*”, um homem reconhecido na comunidade pelos cabelos lisos e compridos; costuma-se pintar com jenipapo, faz tatuagem de jenipapo aos turistas e tem aparência de ser um homem forte; ajuda nas atividades coletivas da comunidade e trabalha também como motorista na escola INFRADEO.

Falando o professor Mariano, reitor da escola, me disse que estas atividades “culturais” terminavam à tarde, me lembrava que a partir de hoje começava a verdadeira “comemoração” porque acabava a programação festiva da comunidade para dar passo às atividades “religiosas”, os atos das igrejas. Já à noite se esperava a chegada das primeiras comissões de igrejas vizinhas do Peru e do Brasil. O evento abriu à noite com atividades de louvor, guiadas por um músico cantando com violão no cenário, e danças com jovens agitando as bandeiras do Brasil, do Peru e da Colômbia, dedicadas ao Senhor.

De noite, tipo 10 horas, foi inaugurado o evento religioso como tal. Nessa abertura interveio o pastor Walberto, convidado da cidade de Caballococha-Peru. A maioria dos participantes da abertura eram pessoas de idade adulta, que acompanhados por crianças, oravam e escutavam a palavra do pastor. Na prédica de início, o pastor Walberto falava que “*Jesus é dono da festa*” e que, de fato, ele tinha estado em várias festas na sua vida, que ele gostava muito, mas que, nesse percorrido, ele nunca ficou bêbado, ele não bebeu demais e por isso, na comunidade, ia se comemorar com “vinho”, mas não aquele vinho que embriaga, senão com aquele “*vinho doce*” que é diferente ao “*tatuzinho*”, à cachaça, pois “*estas bebidas trazem problemas*”. Naturalmente, as bebidas oferecidas aos visitantes pelo aniversário 47º foi “*masato*”¹⁵² ou caiçuma de mandioca e “*pajavarú*”¹⁵³, ambas bebidas “doces”, sem fermento. Ao mesmo tempo, o vice-curaca mencionou que neste aniversário da comunidade estava primeiramente “*Deus*” como venerado e que o

¹⁵² Bebida a base de milho branco ou mandioca; entre os tikuna é mais comum a base de mandioca; é adoçada com açúcar nas comunidades evangélicas e ritualmente fermentada com a borra mastigada pelas avós partícipes da festa da “*pelazón*”.

¹⁵³ *Payabarú* “é uma bebida fermentada à base de mandioca, à qual se mistura folhas de mandioca moídas. O seu processo de preparo é mais complexo do que o *masato* ou caiçuma” (López-Garcés 2014, p.179).

dia de amanhã vinha “*o mais cultural que é com o Senhor*”. Entre o final da pré-dica e o início da apresentação cultural das crianças com bandeiras foram repartidos doces e coletadas oferendas (dízimo ou dinheiro) dos espectadores que, segundo a pessoa que solicitava pelo microfone era para fortalecer o evento¹⁵⁴.

Foi interessante que, quando acabou a parte das pregações, anunciaram a “dançadeira”, a qual foi imediatamente atendida pelos jovens presentes, que no local da abertura, se encontravam afastados na arquibancada da quadra onde se realizou o evento, pois os adultos atestavam as bancas centrais. O pastor local convidou o público a ter “*muito respeito com nossos visitantes*”, a se comportar e passar a festa em paz. O pastor fazia um chamado para ter controle “*em nome de Jesus*”, já que a festa exigia “*ordem, respeito e disciplina*”. Isto para dizer que “a dançadeira” é preferencialmente impulsionada pelos jovens e adultos da comunidade, que dançaram até o corte de luz elétrica às 5:00 horas da manhã, quando normalmente o corte de luz é feito as 10 horas da noite.

Já é 12 de outubro, dia do aniversário da comunidade, às 7 horas da manhã foi se aprontando o cenário onde acontecerá a parte principal da comemoração. No dia anterior a chuva foi intensa, pelo que os organizadores previram colocar um teto feito com materiais de publicidade de candidatos políticos de vigências anteriores (lonas). O local estava enfeitado com bandeiras do Brasil, da Colômbia e do Peru. As pessoas iam se aproximando com os melhores vestidos. As 8 horas se programou o jejum e a primeira pré-dica, a qual foi acompanhada de cânticos e orações dirigidas pelos pastores convidados. Ao tempo em que acontecia a pré-dica iam chegando moradores de outros locais distantes (Iquitos e Caballococha, no Perú; Umariacú e Filadélfia/AM, no Brasil e do interior da Colômbia, procedentes de Bogotá), os quais iam se incorporando às atividades de jejum, louvor e atenta escuta.

A polícia e outras autoridades como a defesa civil e a Governação estavam presentes. Paralelo ao evento central, embaixo de uma casa próxima ao porto da comunidade estava se preparando a comida para toda a população. Foi adquirido um boi zebu, com apoio da Governação do Amazonas (esteve presente o Governador), o qual

¹⁵⁴ Durante a comemoração, estas oferendas foram pedidas durante todos os intervalos do evento.

estava sendo partilhado e cozido a lenha para o almoço comunal. O movimento na comunidade era intenso, além das atividades cotidianas relacionadas com o turismo, o pessoal preparava-se para o “evento central”, à noite. Outras pessoas assistiam um jogo de futebol sub-17 entre a Colômbia e os EEUU. Terminado o jogo e terminada a primeira parte do evento (11 horas), cada participante da prédica da manhã foi se aproximando para receber o desjejum embaixo da casinha. As pessoas iam chegando com seus utensílios e se colocando ao redor das grandes panelas de “sancocho”¹⁵⁵

A prédica principal do evento iniciou-se com cantos de glorificação e músicas dedicadas a Jesus Cristo em língua espanhola e língua tikuna. Logo veio a intervenção de vários pastores presentes no evento. Pastores de Bogotá, la Mesa (Cundinamarca), Cabalococha (Peru) e Filadélfia (Brasil) fizeram intervenção. Cada um deles citava trechos da Bíblia e fazia alusão ao aniversário de uma comunidade que festejava com “Cristo”. Os participantes vestiam suas melhores prendas, um evento que parecia por demais elegante. O local estava atestado de gente nas arquibancadas, com presença de pessoal ao redor do palco central. Ao término da prédica central do Pastor Eli, foi repartido o bolo de aniversário. Todos estavam expectantes, os jovens e crianças principalmente esperavam com ânsias o anúncio de início da “dançadeira”.

A dançadeira, trata-se de fileiras de pessoas que dançam ao ritmo das músicas evangélicas de glorificação; com os braços estendidos, os participantes agarram-se pelos ombros e se movimentam com passos cadenciosos pelo local, formando fileiras que se juntam e separam assemelhando a forma do caracol. Por ser uma festa evangélica, e tal como mencionou o pastor, há de ser em ordem; cada fileira é constituída de homens e mulheres por separado, alguns dos anciões se mesclavam nas fileiras dos jovens enquanto outros jovens tentavam se misturar, movimentando e agitando cada vez o ritmo nas fileiras. Perto da meia noite, o Pastor se aproximou do microfone para advertir que dentro da comemoração havia um pessoal que estava bêbado, e que, se tal pessoal não se retirasse da festa, teriam que parar a comemoração.

¹⁵⁵ Sopa da cozinha tradicional colombiana feita de banana da terra verde, com macaxeira e um tipo de proteína animal, que pode ser frango ou carne. Neste caso, tratava-se de um boi comprado pelo curaca e a governação departamental.

Depois de alguns minutos a guarda indígena do local veio para retirar o pessoal “bêbado”. Foi preciso refazer as fileiras, pois, segundo o Pastor a festa estava sendo invadida por “Satanás”. Logo deste incidente, segundo os habitantes locais, propiciado por pessoal de comunidades vizinhas, a festa ou dançadeira teve fim as 5 horas da manhã.

No outro dia começou de maneira estranha, muitos dos habitantes estavam transnotados por causa da dançadeira. Muitos visitantes iniciavam a volta para seus locais de origem (família extensa), e outros ficaram em casa. O dia começou tranquilo, todos falavam da dançadeira e do tipo de ritmo que acompanhava tal dança. Pois, se bem, todos tinham dançado à vontade, alguns expressavam o sentimento de ser um ritmo “moderno”, “repetitivo” e “cansativo”. Os mais velhos foram dormir mais cedo e os mais jovens ficaram até finalizar. Também vieram os comentários matutinos, daqueles jovens residentes e pessoal externo, que foram expulsos pelo pastor. Também se falou da proximidade corporal dos jovens na dançadeira, “*muito apertão*”; da congestão entre as fileiras, que não gostava entre muitos dos anciões e as autoridades eclesíásticas. No final, cada qual ia se acomodando às atividades cotidianas, enquanto que, em algumas casas, ainda tinham reservas de “masato doce” para comemorar e brindar com os convidados e outros visitantes que ficaram.

3.6 Remédios vegetais do *duturu* ou médico tradicional de Macedonia (MTM)

Um dia de novembro (2017), na casa do professor Mariano, local onde me hospedava, tivemos um encontro interessante com o professor Nestor, antes de sua viagem para Leticia. Ele botou na mesa central da sala sua mochila com roupas e duas garrafas pet com um conteúdo de coloração tipo madeira sem etiquetas. Causou em mim grande curiosidade, pois após muitos dias não havia escutado da feitura de remédios vegetais na comunidade. Ao perguntar pelas garrafas, ele me disse que eram dois remédios preparados pelo Médico Tradicional de Macedonia (MTM)¹⁵⁶, por encomenda de Mariano, porque a filhinha de sete meses estava com sintomas de diarreia e dor de estômago que já havia tentado tratar com o médico em Leticia, mas que não estava dando resultado.

¹⁵⁶ O nome da pessoa fica em segredo por petição ou solicitação expressa do MTM.

A surpresa de conhecer uma pessoa na comunidade que trabalhasse com remédios vegetais chamava a minha atenção, já que pela influência do evangelismo, tinha sabido que as práticas xamanísticas estavam extintas da comunidade. Com efeito, segui as indicações do professor e cheguei na casa do MTM. O senhor me recebeu em sua sala, ali sua mulher fritava rodela de banana verde na cozinha de lenha. Ele estava com uma paciente que tinha a mão vendada, falava coisas em espanhol e mencionava a Deus como intercessor da cura¹⁵⁷. Quando quis falar do meu trabalho, ele de imediato falou que não trabalhava para “projetos”, que esses projetos sempre tinham dinheiro e depois tiravam muito dinheiro fora da comunidade e ele continuava fazendo seu trabalho sem nada de dinheiro, e me disse: *“Así que si usted viene con un proyecto, yo le digo pues que no”/ “Assim que se você vier com um projeto, eu lhe digo que não”*.

Contei-lhe a minha proposta de pesquisa relacionada com a palavra mítica e a palavra *òrè*, uma proposta que trazia da universidade no Brasil onde estudava, sem “projeto”, quer dizer, sem dinheiro nenhum, além da minha bolsa, pelo que aceitou colaborar na pesquisa. Ele contou para mim sobre a motivação de sua chegada a este povoado em 1977, por causa de uma enfermidade que tinha e não podia se curar:

Entonces cuando yo llegué aquí, me acerqué al pastor finado Aniceto, entonces yo le dije: mira pastor , me enfermé así, así de esta forma, por esa razón yo vine acá, de pronto usted me da la solución, me dijo : - sí, pero hay una cosa, me dijo -depende de usted, -si tú te entrega a Cristo, ahí me empezó a hablar de Cristo, no? pues porque yo sinceramente no sabía quién era Cristo. ¿Qué era Dios? , entonces yo le dije. Le puse cuidado no más, ¿no?, uno sin conocer quién es Dios ¿qué es Cristo? . Le puse cuidado: escuchándole a él que seguía hablando, ¿no?, dijo -listo-bueno. Inmediatamente cogió una biblia y ahí me puso a leer, me puso a leer donde se encuentra el libro de San Marco, capítulo 16, versículo 16 ¿ya?. Entonces, -escúchame, me dijo: -escúchame, lo que dice la escritura, entonces ahí yo escuché . Él me leyó la lectura donde dice: -“mas el que creyere [y] fuere bautizado, será salvo”. Él me estaba enseñando de la salvación personal , yo le puse cuidado todo este momento, no lo logré ese rato, ¿no?, duré como casi como un año, ya, para lograr [entender]qué es lo que él me estaba hablando (Em entrevista MTM_1.1, outubro de 2017).

Segundo o MTM, antes de ir falar com o pastor Aniceto, não tinha escutado antes de Deus, mas tinha ido lá porque estava doente, ele sentia coisas estranhas que lhe causavam dores de cabeça e que lhe faziam gritar:

él me siguió como enseñándome, ¿ya?, me enseñando, me dice: hermano, solamente que tú aceptas a Cristo como tu salvador; entonces, a través de eso usted, Dios, te puede sanar de tu enfermedad que tu tienes porque así no más yo no te puedo sanar. Entonces le puse cuidado al pastor, escuché ,

¹⁵⁷ Com efeito, o MTM autoproclamou-se evangélico na nossa primeira visita, mencionando que *“ele não atuava nas curas, que era Deus por intermediação dele”*.

¿no?, entonces como le acabo de decir: demora para entender qué quiere decir aceptar a Cristo en el corazón y como único salvador para mí. Entonces intenté, yo dije: tengo que hacer eso porque si yo no hago ¿cuándo [es] qué voy a sanar de esta enfermedad?. (Em entrevista MTM_1.1, outubro de 2017).

Segundo o MTM, ele enlouquecia e olhava coisas estranhas que ninguém acreditava:

Pesquisador: ¿estabas bien enfermo?, ¿qué tenías?. MTM: cuando me atacaba, me volvía loco, gritaba! gritaba y..yo hacía de todo cuando me atacaba, yo veía una persona que venía a atacarme, como a machetearme ¿ya?. Entonces yo gritaba, miraba eso, yo le gritaba a mi esposa: mira esposa, aquí está la gente está llegando otra vez , y ella no veía nada, solamente yo era que miraba, ¿no?; es un espíritu que se poseó en tí. Es un espíritu, entonces, de aquí con el tiempo vamos, te voy enseñando para que usted vaya aprendiendo, y con el tiempo. Llega, voy a orar por tí. Y póngale cuidado, de un año con esa, con esa enfermedad. (Em entrevista MTM_1.1, outubro de 2017).

Quando veio para Macedônia, o MTM não conseguia entender o que acontecia, mas soube pelo Pastor que estava “possesso” que precisava de uma transformação na sua vida e de aceitar a Cristo, mas levou um ano para ele se convencer.

Y cuando ya llegué a entender reaccioné...qué quiere decir orar y cómo puede recibir la sanidad así, entendí ¿no? . Le dije al pastor ya, llegó el momento, pues yo voy a aceptar al Señor como único salvador para mi vida . Eso es lo que vale pal hombre, eso es lo que vale el hombre, entonces, a través de eso Dios te va a sanar y verdad, mira. Llegó otra tarde, llegaba así como usted vino acá, se me presentaba allá donde vivía...me dice, hermano, hoy sí voy a orar por tí, que ya es tiempo, ya que ese espíritu tiene que salir, ves, un espíritu un demonio . Tú estás **endemoniado**, me dijo. Por eso es que tu gritas, por eso es que tu miras así, gente para tí. Ahí me cogió de la cabeza así (mano total sobre la cabeza) . Puso la mano, comenzó a **reprender**, comenzó a **orar duro**, yo escuchando no más ahí , cuando yo lo sentí. Mira señor, parece que me elevé mi cuerpo, así (elevando sus manos) , ¿ya?. Mi cuerpo parece que se elevó así, cuando terminó de orar me dijo : sudé, sudé. Me dice: hermano,tú ya estás sano de esa enfermedad que tú tienes .El espíritu ya se fue, le puse cuidado y a los dos días, claro!, ya no me volvió a atacar (Em entrevista MTM_1.1, outubro de 2017).

O MTM tinha passado a primeira prova, mas estava faltando alguma coisa para se curar com sucesso, o MTM deveria ser batizado na água e no Espírito Santo, apesar ter feito aquele ritual do batismo pela igreja católica quando era criança. Segundo o Pastor, ele teria que reconhecer o arrependimento para logo se batizar de novo, tal como o fez Jesus aos 33 anos. Entretanto o pastor citava trechos da Bíblia:

Él me enseñó sobre el bautismo entonces ahí me lo leyó el versículo, Romanos 6, dice: “el bautismo es para el arrepentimiento” humm, yo le digo, hoy sí, escucha, me dice: el bautismo es para el arrepentimiento para usted, ya de Dios ¿tú entiendes qué es palabra arrepentido? le dije. No, escucha. Me dice la palabra arrepentirse es dejar todo lo que era el hombre, hay que dejar todo lo que era el hombre ¿cómo era el hombre antes de conocer a Cristo?, ¿qué hacía?, me dijo claro, pastor, la gente se emborracha, pelea, discute, así todo; entonces por esa razón dejó ese mandamiento para que sea otra persona cuando sale del agua. Le digo, sí pastor, usted tiene que sumergirse en la orilla del río, le al dije pastor, no hay ningún problema... (Entrevista MTM_ setembro de 2017).

Desta forma, o MTM passou por uma longa trajetória que o levou a ser tratado “espiritualmente” pelos pastores, que vinham de fora, e que, com ajuda de pastores locais, conseguiram cumprir o desejo do MTM: ter o dom da sanidade para toda a comunidade.

3.6.1. *Amaré Tupana arü: Os dons de Deus*

“*Aqui você vai encontrar tudo o que eu aprendi*”, me disse o MTM segurando uma Bíblia na sua mão. Me disse que a vida dele mudou com o dom recebido, vinte e um anos atrás. O MTM leva uma vida evangelista desde sua chegada a Macedônia, em 1977, faz mais de 42 anos. Ele vinha com a convicção de se curar da enfermidade que lhe oprimia, mas depois de ser sarado, batizado e de ter estudado a Bíblia por dez anos, teve a “graça” de se encontrar com um trecho da Bíblia que falava dos dons do Espírito Santo:

Quando llegué aquí a Macedonia el finado Pastor [Aniceto León] me invitó a un ayuno, estuvimos casi seis días en la selva, en un campamento que tenían ellos. Después de los seis días el Pastor abrió la biblia y leyó Corintios 1-12. Y habla de esta parte. Preguntó: ¿quién necesita recibir el don de Dios?. Y se callaron todos. Yo me levanté sólo y le dije: pastor aquí no hay ninguno que quiera. No lo hay. Entonces yo quisiera, pastor, que Dios a través de usted me transfiera ese don [de la sanidad].

O MTM, em uma conversa, disse que foram os seus familiares, no local onde morava antes, que falaram para ele sobre o conhecimento das plantas, mas que foi o Pastor quem presenciou a imposição do dom da cura por parte do Espírito Santo e foi Deus quem deu o dom, segundo ele, um dom que não veio de nenhum homem. Segundo o MTM, foi através da sessão de vários dias de jejum (*auré*) no monte, que o pastor fez a pergunta chave: *¿Usted quiere pedirle alguna cosa al Espíritu Santo? / Você quer pedir alguma coisa para o Espírito Santo?* O médico tradicional, nesse instante, não tinha a investidura para sanar, mas ele tinha visto nos seus estudos bíblicos que poderia pedir e achar a graça de Deus com algum dom, porque estava escrito na Bíblia, e justamente ele tinha tido uma “revelação”. “*Eu só coloquei o querer*”, comenta ele, porque a possibilidade já estava escrita na Bíblia. Mais do que isso, ele analisa que se agradou muito das palavras que a Bíblia mesma predicava, de que receber um dom seria um aproveitamento não só para ele, mas “*aproveitamento de todos*”, para o aproveitamento da “comunidade”.

Segundo a retórica evangélica, em Macedonia não existem xamãs ou médicos que trabalhassem com tabaco; segundo o MTM, a diferença entre médico tradicional e um xamã é que “o médico tradicional somente usa as plantas, não chupa, não sopra, só utiliza as plantas. Já o xamã sim, te pega, te chupa o couro e faz outras coisas mais”. Para o MTM um médico tradicional tem uma formação diferente da de um xamã.

Mas, dos seus oito filhos, nenhum deles tem se interessado pela atividade do MTM ou pelos remédios vegetais, a maioria são consagrados à agricultura e só um exerce como Pastor, pelo que a transmissão do seu conhecimento, hoje, não tem receptores. Ressalta que é o único médico tradicional autorizado, pois ele “foi eleito pelo Espírito Santo para cumprir um papel nessa comunidade”. Mas desde a data em que chegou pela primeira vez a Macedonia até hoje, ele disse, ninguém conseguiu entender o que ele realmente faz, porque muitas vezes ele tem sido chamado de “bruxo”; ainda que ele afirme não saber o que faz o bruxo. Segundo López-Garcés (2014, p.203), o “bruxo” tem o poder de controlar o comportamento dos indivíduos na sociedade Tikuna. Mas por sua vez, ele é controlado pela sociedade, sendo alvo de censura e rejeição caso exista um consenso social de oposição às suas práticas de feitiçaria.

O MTM argumenta que atingir o dom de Deus não foi tarefa fácil nem rápida. Após um ano de moradia na comunidade, ele estudava a Sagrada Escritura sozinho e pedia todos os dias a Deus “conhecimento e sabedoria”. Depois de dez anos, um dia, indo para sua roça, ele fez seu pedido, como todos os dias, mas desta vez ele sentiu “um fogo” que cobria seu corpo, uma sensação de calor que o acompanhou o tempo todo. Assim como o predicava a Bíblia, ele me disse: “Deus dá a cada qual uma prova da presença do Espírito”, assim, nesse dia o MTM sentiu a presença de Deus, a presença do Espírito Santo. Ele agradeceu a Deus o sinal e teve a convicção de querer pedir, mas também ter, o dom.

Das pessoas que fizeram o jejum com os pastores da comunidade, nenhuma delas pediu dons, o MTM, sozinho, tinha encontrado nas escrituras que o homem de “fé” poderia pedir o dom de cura. Segundo o MTM, este é o trecho da Bíblia que ratifica seu achado¹⁵⁸:

¹⁵⁸ Corintios 12-1 versão 2: “Digo pues, por la gracia que me es dada, a cada cual que esté entre vosotros que no tenga más alto concepto de sí, que el que debe tener, **sino que piense de sí con cordura, conforme a la medida de fe que Dios repartió a cada uno**, porque de la misma manera que un cuerpo tenemos muchos miembros pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros siendo muchos, somos

Hermanos, quiero que ustedes sepan algo respecto a los dones espirituales, ustedes saben que cuando todavía no eran creyentes se dejaban arrastrar ciegamente tras los ídolos mudos, por eso ahora quiero que sepan que nadie puede decir maldito sea Jesús si está hablando por el espíritu de Dios y tampoco puede decir nadie Jesús es Señor, si no está hablando por el poder del Espíritu Santo. Una persona puede recibir diferentes dones, pero el que los concede es un mismo espíritu, hay diferentes maneras de servir pero todas por encargo de un mismo Señor, y hay diferentes poderes para actuar, pero es un mismo Dios que el que hace todo en todo. Dios da a cada uno alguna prueba de su presencia del espíritu para provecho de todos, por medio del espíritu a unos les concede que les hablen con sabiduría y a otros por el mismo espíritu les concede que hablen con profundo conocimiento, unos reciben fe por medio del mismo espíritu y **otros reciben el don de curar enfermos**, unos reciben poder para hacer milagros y otros para comunicar mensajes recibidos de Dios (Versão 1: Bíblia Novo Testamento do MTM, Corintios 1-12 (1-11).

“Señor yo quisiera que tú me da ese don de curar”/ Senhor, eu quero que você me dá esse dom de curar”, essas foram as palavras do MTM quando descobriu a possibilidade na Bíblia de ser parte ativa dos desígnios de Deus. Ele queria: *“el conocimiento y la capacidad de curar” / “o conhecimento e a capacidade de curar”*. O MTM mesmo assinala que muitos ainda lhe perguntam com curiosidade: onde aprendeu o ofício? e ele veementemente respondeu:

Quando muchos me hacen la pregunta, ¿cómo usted aprendiste?, entonces yo les muestro así como estamos haciendo ahorita. Y a la misma comunidad, porque primero, cuando se dieron cuenta [que trataba con pacientes], ya no permitían, porque yo me volví, dicen, brujo (risas). Entonces yo le llamé a uno de los líderes y le dije, Hermano: qué pena con usted, mire lo que dice la palabra [mostrando la Biblia], Dios me dio ese don...mira lo que dice...¿para el bien de quién?... de la comunidad, comunidad. Ahí está diciendo [...] Ahí está la base mía, que yo aprendí. (Em entrevista outubro de 2017_MTM_A1)

A comunidade mesma, favorecida desse dom, no início não entendia aquele poder que tinha sido outorgado por Deus, até que em 1980, comenta o MTM, veio uma comissão da Presidência procurando os sábios tradicionais da comunidade. Aí se juntaram quatro voluntários, sem conhecimento, que foram levados para Leticia em representação de Macedonia para capacitação, mas também havia uma série de provas que teriam que passar com a equipe de médicos alopatas vindos do “interior”. Assim que um dos voluntários enviados desde Macedonia foi selecionado para tratar uma senhora com problemas digestivos. Disse o MTM, que ele foi procurar algumas plantas e fez tomar à senhora um copo inteiro de bebida preparada, mas não teve sorte no intento porque ela ficou intoxicada, segundo o MTM, não tanto pela escolha da planta, mas sim por não saber a dose exata do remédio.

un cuerpo en Cristo, y a todos miembros los unos de los otros, de manera que, **teniendo diferentes dones, según la gracia que nos es dada:** si es el de profecía úsese conforme a la medida de la fe, o si de servicio en servicio, o el que enseña en enseñanza, el que exhorta en la exhortación, el que reparte con la liberalidad, el que preside con solicitud, el que hace misericordia con alegría, el amor sin fingimiento, aborreced lo malo, seguid lo bueno, amaos los unos a los otros con amor, amor fraternal” grifo meu.

A comunidade, então, decidiu que não teria mais representantes nestas convocatórias, por não ter alguém capacitado para isso. Dois anos mais tarde, a comissão da Presidência veio a Macedonia para procurar novamente os sábios tradicionais. Estavam em procura deles porque tentavam estabelecer a presença de médicos tradicionais no circuito de saúde das comunidades indígenas. Desta vez alguém se lembrou do MTM, mas ele argumentou não querer ter problemas com a comunidade. Um dos seus parentes lembrou que ele tinha ajudado seu filho, que tinha sintomas de diarreia e vômito. “Mas você curou meu filho” insistia o parente.

Para essa época o curaca era o senhor José Cahuache, que ainda requeria uma pessoa para enviar em representação da comunidade em vista da solicitação urgente feita pela Presidência. Depois do episódio acontecido com os voluntários, a comunidade não confiava mais nos “conhecedores”. Mas o parente que insistia em postulá-lo e os membros da comunidade decidiram se reunir para falar da possibilidade de enviar o MTM. Com efeito, ele foi chamado à reunião onde seu parente deu testemunho de cura. A comunidade em Assembleia consultou aos povoadores por ser o MTM a pessoa indicada para enviar ao evento solicitado pela Presidência. Nesse momento a maioria de pessoas na assembleia se colocou em pé e falaram: “*vamos de una vez para apoyar el abuelo*”/“*vamos de uma vez para apoiar o avô*”. Toda a comunidade assinou um papel onde foi “autorizado” para trabalhar e representá-los. A partir desse momento, recebeu o poder e a autoridade por parte da comunidade, aquela que antes não aceitava médicos tradicionais nem xamãs por ser fiel aos preceitos evangélicos.

Desta maneira, ele foi convocado para trabalhar nas oficinas do Governo em Leticia e na volta, ele foi eleito como o Médico Tradicional oficial da comunidade de Macedonia, “*o único representante*”. Este novo status, segundo o MTM, foi ratificado pelos médicos vindos de Bogotá, que deixaram formas para ele preencher nas suas sessões de trabalho. A comissão da Presidência esteve envolvida com o processo e o trabalho do MTM, a tal ponto que eles mesmos certificaram seus conhecimentos em medicina tradicional perante a comunidade.

Ainda que diga que não foi feito nenhum milagre em sua vida, o MTM teve um episódio em que interveio para curar uma pessoa encaminhada do Centro de Saúde¹⁵⁹,

¹⁵⁹ Em algumas comunidades da ribeira colombiana onde se tem xamã e/ou médico tradicional, primeiro é consultado o médico tradicional e depois o médico no indígena. De outro lado, não é usual que o Centro Médico remita pacientes para o médico tradicional.

onde em uma nota se explicava que o paciente estava sem possibilidades de vida longa, já que padecia de câncer no sangue. A pessoa chegou à casa do MTM, ele inquiriu se acreditava em Deus, “porque la sanación viene por esa vía”/“porque a cura vem por essa via”, ele lhe disse. O MTM mandou procurar quatro cocos e fez uma preparação com o líquido contido, da qual saíram quatro garrafas que o doente deve tomar como tratamento durante um ano. Segundo o MTM, a pessoa voltou no seguinte ano com a notícia de que não havia sido encontrado o sinal maligno que tinha indicado câncer no sangue e que, portanto, estava curada.

Dentro das sessões de cura, o MTM afirma usar a língua tikuna para falar com os pacientes (*dawéègü*), mas não para curar. Segundo afirma, ele não fala com as plantas, ele só faz uso delas. Depois de dar seus remédios preparados, tem como arma principal a oração, *yumáè*, já que ele ora com seus pacientes porque são do Espírito de Deus. Nas sessões de cura, ele disse deixar tudo nas mãos de Deus: “yo digo, Señor, Tú es que vas a hacer por ellos, no yo, es Tú”

3.7. O espaço da palavra tikuna na comunidade de Macedonia

- **Eduardo G-P:** Yo lo que veo es que no hay una desarmonía, porque así mismo que no se hagan rituales de pelazón, y que no hay una transmisión (de tales rituales), existen otras maneras de expresar eso. ¿se transmite en otros espacios ese conocimiento que se transmitía en la pelazón? Tengo entendido que la pelazón es el momento que le dan consejo a la niña, ¿no?
- Pastor:** Le dan consejo, le dan orientaciones, consejo de cómo va a enfrentar la vida. Cuando tenga su marido, su vida familiar, qué tipo de hombre tiene que conseguir,
- EduardoG-P:** ¿pero hay espacios específicos para transmitir eso?
- Pastor Máximo:** Ya no los hay.

As manifestações verbais dos povos indígenas da ribeira colombiana do Amazonas ocupam um lugar privilegiado nas atividades cotidianas e rituais. A maloca ou “casa de rituais” é um dos locais que acolhe estes atos de significado que se apresentam como “performativos”. Desde a perspectiva física, no caso tikuna, a maloca “antiga” de que se tem conhecimento, refere a um tipo de cabana redonda (Marcoy, 1866, p. XVI,142) ou oblonga, com teto e paredes de folhas (Bates, 1972, p.397).

Dados de Nimuendajú (1952, p.11) recuperam a ideia de uma “grande maloca” com teto em formato cônico, de forma oval e fechada; habitada por um ou mais de um clã. Relatos etnográficos coletados por autores como João Pacheco de Oliveira em território tikuna brasileiro e Jean-Pierre Goulard (1994, 2009) em território tikuna peruano e colombiano, falam de recorrentes construções de tipo retangular com teto de duas águas e abertas parcialmente nos extremos (Goulard,1994, p.343; Pacheco de Oliveira, 1988, p.123)¹⁶⁰. Mas, segundo Goulard (1994, p.343-344), a existência de ambos os modelos (aberto/fechado) faria parte de um processo de adaptação aos biótipos interflúvio/fluvial que experimentaram os Mágüta ao se movimentarem das “terras altas” **dauchità** ou terras não alagáveis, às “terras baixas” **tatüànè**, terras alagáveis, na beira do rio Amazonas/Solimões.

Com tudo, os Mágüta da ribeira colombiana adaptaram várias formas de moradia e locais de reuniões sem seguir um padrão único ou “tradicional”. De um lado, adotaram um modelo de casas unifamiliares (Riaño-Umbarilla, 2003), tipo palafita, elevadas do chão com estacas de madeira, com teto de folha da palma¹⁶¹ e espaços divididos entre locais fechados para moradia (quartos) e locais abertos ou anexos para a preparação e cocção de alimentos (cozinha). Este padrão foi se espalhando como “casa modelo” entre muitas comunidades localizadas nas proximidades do rio ou às zonas alagáveis (como Arara e San Martín de Amacayacu). Como também é possível achar, em algumas comunidades, casas feitas com materiais industriais como aço, cimento e tijolo, sendo menos comuns as casas plurifamiliares, as quais deixaram de ser parte da convivência coletiva de famílias tikuna e seus clãs. Com efeito, o contato com a sociedade majoritária fez com que as casas maiores, **ipata** “grandes casas” ou “casas de festa” como as chamam os Mágüta, fossem adaptadas não só para atos rituais senão também para outros tipos de atividades “seculares”.

¹⁶⁰ Segundo Goulard (1994, p.344), os primeiros desenhos de maloca circular fechada estariam associados ao combate dos mosquitos e seria a construção preferida nas proximidades do rio.

¹⁶¹ Na região é comum o uso de palma de caraná (*Lepidocaryum tenue*).

Desta maneira, os locais para convívio coletivo *ĩpata*, tomaram outra forma e outra função, pois passaram de ser locais feitos com materiais naturais, a espaços “construídos” para reuniões e atividades especiais, sendo adaptadas tanto física como socialmente para encontros e diálogos com as entidades estatais ou para atividades sociais próprias da comunidade, como a comemoração de aniversário e a “festa da moça nova”, nos locais onde ainda prevalecem estas práticas. Na comunidade de Macedonia, as malocas têm um sentido mais objetivo e utilitário, pois são exclusivamente destinadas à atividade turística. Fisicamente, elas têm formato retangular, uma delas inclui teto de duas águas em folha de palma com paredes de madeira e a outra possui uma construção mista entre madeira e tijolo, além de um formato irregular com teto em zinco. Ambas as malocas têm sido adaptadas para receber turistas, por tal razão, as últimas modificações estruturais foram pensadas para agradar os turistas com o serviço de banheiro.

Nas duas malocas também acontecem diariamente as danças “rituais”. Um tipo de *performance* com pequenas mostras verbais em língua tikuna, executadas por um grupo de avós, ataviadas com figurinos para receber os turistas que chegam com frequência da cidade de Leticia¹⁶². Mas estes atos têm uma duração máxima de quinze minutos.

Um local que não tinha contemplado no meu trabalho de campo e que chamava a minha atenção na comunidade era a creche. Este local feito de madeira e teto de zinco, localizado perto de uma das malocas, era passagem obrigatória para voltar à casa. Um dia de passagem para uma entrevista, escutei a professora Alba Carvajal cantar, o que pareciam rodas infantis em língua tikuna. Me aproximei para saber mais do conteúdo e pude evidenciar letras com conteúdo religioso; letras que as crianças de 3 a 6 anos reproduziam.

¹⁶² Neste cenário, não só se faz aquela “performance” que procura aportes voluntários dos turistas em troca dos conhecimentos da cultura dos tikuna, senão também a venda de artigos artesanais e de alimentos que muitas famílias diariamente exibem em mesas dispostas ao redor do local onde acontece a dança. Ali confluem crianças e avós que dedicam parte das horas da manhã para “trabalhar” na maloca.

Após este evento, tive a oportunidade de falar com a professora e lhe perguntei sobre a regularidade de uso da língua tikuna nas suas aulas e sobre essas canções em língua indígena que tinha escutado por acaso. No início, ela me disse que as canções em língua falavam sobre Deus e as tinha aprendido em uma temporada de moradia com seus pais no povoado de Vendaval, território tikuna do lado brasileiro.

Logo, expressou com grande pesar que os esforços por ensinar palavras, rodas infantis e canções em língua indígena ficavam só como “brincadeira”, porque muitos dos pais de família *“hace tiempo dejaron de hablarles en su propia lengua”*/ *“faz tempo deixaram de falar com eles em su própria língua”*. Para ela, o ensino das canções evangélicas é a oportunidade que tem, como falante tikuna, de *“contribuir, compartir la lengua y sus conocimientos con sus alumnos”*/ *“contribuir, compartilhar a língua e seus conhecimentos com seus alunos”*, já que o ensino de língua tikuna era uma atividade que ela inseriu especialmente no curriculum da creche *“para que ellos no olviden sus raíces”*/ *“para eles não esquecerem das suas raízes”*. Ela mencionava que este ensino deveria ser impulsionado com veemência pelas próprias famílias, mas que o esforço dela não parecia ser eficaz porque a criança, ao terminar seu ciclo na creche, passava à “escola grande”, local onde as crianças *“pierden y olvidan todo lo que se les enseña”* / *“perdem e esquecem tudo aquilo que é ensinado para eles”*.

Embora, o trabalho da professora bilíngue, em processo de titulação, necessário para a comunidade e a manutenção da língua, podera talvez não ser renovado no seguinte ano, pois as condições de contratação local terceirizam os serviços de atenção na creche, o que poderia trazer à comunidade uma pessoa não bilíngue e com formação técnica, incluso mais nova do que ela. Assim, estas terceirizações nos serviços prestados nas comunidades indígenas têm mudado as relações de trabalho e o conceito mesmo de “trabalho” para as pessoas locais, pois ainda que eles saibam pouco de questões formais de contratação, não ficam satisfeitos com o cumprimento nos pagos e a restrição nos horários de trabalho, que às vezes exige mais do que o acordado no papel.

Outros locais em que se expressa a língua tikuna em Macedonia é a igreja, a qual herda o aspecto físico das “novas” construções: portas, janelas e materiais de construção industrial como aço, zinco, cimento e tijolo. Além do formato organizativo das igrejas evangélicas: um palco com púlpito e cadeiras no espaço central, uma das igrejas possui na frente as bandeiras do Brasil e dos Estados Unidos (ver apêndice 4), anunciando assim a parceria com igrejas de outros locais distantes.

Estes espaços são frequentados pelos habitantes da comunidade, em sua maioria adultos, duas ou três vezes por semana, em horários contrários à atividade turística. Os cultos religiosos são efetuados nas quintas-feiras e sábados à noite (as 19 horas) e nos domingos, sagradamente, as 7 horas da manhã e as 20 horas. Os cultos e demais atividades reúnem ao redor de 20% da população total da comunidade¹⁶³, apesar desta ser conhecida na região como uma comunidade devota dos seus preceitos espirituais e religiosos.

Macedonia tem várias gerações de neonatos que nasceram no seio do evangelismo, mesmo assim, o sentido e fervor do evangelismo teve uma queda nas novas gerações. Segundo alguns dos habitantes, a causa principal é tudo aquilo que vem de fora, que resulta mais atraente para os jovens, pois as ideias de ir para morar na cidade e encaixar nas dinâmicas cidadinas faz com que a espiritualidade passe a um segundo plano. Outros habitantes, pelo contrário, falaram da pouca participação dos jovens nas atividades da igreja, fato que veio a se exacerbar com o fim da Escola Bíblica, patrocinada pela Igreja Batista, e que deixou de funcionar em 2009, por causa das divisões de ideologia entre fieis Tikuna e a os administradores da igreja no nível central.

Nestes locais, é evidente o uso da língua espanhola como língua principal de prédica, pois, os pastores, falantes da língua tikuna, encontram na língua espanhola a

¹⁶³ Ao longo do meu trabalho de campo, assisti a alguns quantos cultos, com diferentes atividades, animadores e pastores. Dessa experiência, pude encontrar um padrão de culto nas igrejas que iniciava com a “oração”, a qual prosseguia com cantos de louvor e de adoração a Deus, continuando com a palavra de prédica que era sempre presidida pelo pastor ou por missionários convidados que vinham das cidades capitais. Depois iniciava uma outra etapa, na qual com intercessão dos jovens músicos e suas canções requeriam e imploravam a presença do Espírito Santo, ato que era chamado entre eles de “Ministração”. Ato seguido, o pastor lembrava desde o púlpito a importância do dízimo, o qual era chamado de “oferenda”, para logo depois despedir com a oração final. Durante minha permanência nesses locais, poucas vezes escutei que “a palavra de Deus” fosse proferida em língua tikuna, só no dia da comemoração do aniversário, por pastores vindos de fora.

maneira mais simples de repassar os conhecimentos bíblicos para jovens, crianças e adultos. Daí que alguns idosos, mesmo sem muita visão e habilidades leitoras em espanhol e tikuna, carregam sua Bíblia em língua espanhola com trechos grifados em cultos e cursinhos bíblicos. Alguns já sabem trechos “de cabeça”, para eles, “importantes”.

Embora os dois pastores entrevistados afirmem usar a língua tikuna para se aproximar dos mais velhos da comunidade, na verdade, a maioria dos Comuneros não usam mais esta língua no âmbito religioso, pois “*los conceptos relacionados con la liturgia tienen un significado más comprensible en español que en tikuna*”, mencionava um dos entrevistados. Assim, existem palavras que são usadas no culto, que como empréstimo linguístico, falam do pecado (*chié*), dos seres “santos” (*üüneü*), Espírito (*ngoó* maligno/ *naãë* santo) ou Bíblia (*pópera*), entre outros.

Em alguns dos cultos foi possível escutar cantos de louvor em língua própria, produto de anos de evangelização que ainda ficam na memória (*kua* palavra que também é usada para ‘conhecimento’) dos adultos, mas as crianças e jovens preferem ritmos e gêneros musicais que cantam em inglês, espanhol e português, talvez pela influência do modelo de louvor e adoração iniciado nas igrejas evangélicas nas décadas dos 80 e 90 e que trouxe à cena litúrgica ritmos “modernos” como balada, o rock e o pop (Álvarez-Vélez, 2017).

Sendo assim, em estrito sentido, é possível afirmar que o exercício da palavra tikuna para os Comuneros de Macedonia não acontece em um local específico ou em locais coletivos que congreguem pessoas ao redor de uma ou outra atividade relacionada com as tradições verbais, rituais ou “performativas”. Mas, então, qual é o local para a transmissão de conhecimentos fazendo uso da língua própria? Ao perguntar sobre isso ao Pastor da Igreja Indígena evangélica de Macedonia, me disse:

Profê, eso es una polémica de la vida **secular**, yo lo llamo vida **mundanal**, hay una vida espiritual, una vida diferente, en este momento aquí mismo dentro del casco, aquí de Macedonia, ya no lo practicamos, ya no lo vivimos, conocemos la historia, sí... cómo es, qué es, pero en la práctica....contextualizamos hoy. (Pastor Máximo, entrevista outubro de 2017).

O Pastor, no seu depoimento, manifesta uma mudança na perspectiva do povoado de Macedonia, já que os atos rituais que envolviam o uso da língua tikuna, como o ritual

da “moça nova”, envolviam a presença de um xamã e sábios especializados que pudessem atuar nos distintos instantes do ritual; mas, segundo o pensamento de uma porção de tikunas em Macedonia, isso hoje faz parte da sua vida secular, “mundanal”, já que o rol de xamã foi extinto de suas terras e os conhecedores destas práticas deixaram de fazê-las (lembrar) por causa da sua nova religiosidade. O pastor exemplifica, falando de um conhecimento que é socialmente ciente, mas que, na prática, é “contextualizado”, em palavras suas (ver foto em apêndice 4):

La pelazón es una fiesta que se le hace a una niña, cuando ya está llegando a la edad, cumple los quince años o la edad que está entrando a una mujer adulta, a su desarrollo digamos, ahí conmemoran la pelazón. Dura una semana. Hacen muchas bebidas, reúnen mucha comida, llegan muchos invitados: una fiesta y hacen los ritos ahí. Entonces el ambiente es un poco preocupante, porque el ambiente de la fiesta se presta para muchas cosas negativas. Pa' que decir, la comida, bien, ya la bebida, la bebida es típica, pero ya es fermentado, la yuca se fermenta, se alcoholiza, la gente que bebe eso, se emborracha. Después de que la gente está borracha se presta para muchas cosas negativas. Macedonia como pueblo cristiano ya no practicamos más, pero sí lo tenemos para una historia narrativa. Hoy lo contextualizamos, por lo menos, cuando mi hija cumplió 15 años. Yo hice una fiesta de pelazón, le organicé la fiesta. Invitamos mucha gente, vinieron y yo dije: “esto es una pelazón, pero ya contextualizado”, ya no como lo que practicábamos muchos años atrás... cosa negativa, para muchas cosas, peleas, crímenes, hacen cosas muy... no correcta, entonces por esa razón, profe, es la razón por lo que no, no... muchas cosas no [son] lo correcto. No se practica (Pastor Máximo, entrevista PM1_outubro de 2017).

Esta entrevista com o Pastor Máximo, no decorrer dos dias em campo, ia gerando em mim a ideia de estar à procura de um fenômeno extinto e, por conseguinte, perante objetivos quase “inatingíveis” na minha pesquisa. Depois de frequentar a igreja, a maloca, a creche, a escola e os locais sociais da comunidade, não eram evidentes as manifestações linguísticas em língua indígena, nesse sentido, pensar em contextos rituais que nos mostrassem uma arte verbal com cenários ideais, parecia ser só uma “ideia”, com pouco de verdade. As minhas perguntas ficavam sem chão ao não ter um local físico nem atores específicos para “*uma performance verbal*” da comunidade. Foi nesse instante que lembrei das conversas com as avós da comunidade que falavam dos tempos antigos em que o sistema indígena funcionava além das religiões. Especialmente, lembrei da entrevista com a avó Ricarda Catachunga, esposa do finado Pastor da comunidade de Macedonia, que narrava histórias dos tikuna e gostava de cantar músicas com conteúdo evangélico. Aí consegui entender que não era nos cenários rituais pelos que estava me encaminhando, senão pelos cenários da ordinariedade, do dia a dia dos Mágüta.

CAPÍTULO 4: A PALAVRA DE CONSELHO EM MACEDONIA

Interlocutores

Alba Carvajal: Técnico em primeira infância. Etnoeducadora da creche de Macedonia (CDI-ICBF), professora de língua materna (38 anos).

Apolo León: Etnoeducador, coordenador acadêmico da escola, filho do Pastor Antero León (46 anos).

Delfino Bastos: Pastor da Igreja Fé e Esperança (49 anos).

Mariano Morán: Atual diretor da escola, por muitos anos foi professor desta e outras escolas indígenas da ribeira colombiana do rio Amazonas, fez parte do processo de crescimento e ampliação do ensino fundamental e médio para a comunidade de Macedonia. Autor de um dos livros de relatos de origem e leitura em língua tikuna com grafia colombiana. Mais de vinte e cinco anos de serviço à educação no Amazonas colombiano. (55 anos).

Máximo León: Pastor da Igreja Evangélica Indígena (50 anos)

Médico Tradicional de Macedonia (MTM): O médico tradicional da comunidade de Macedonia, tem morado no local desde os anos 80's, faz parte do Conselho de Anciões da comunidade e por muitos anos tem tratado as enfermidades de locais e visitantes. Atua na comunidade com a permissão das autoridades locais: pastores e representantes do Cabildo (67 anos).

Mireya Morán: Etnoeducadora, Professora da área de projetos produtivos no ensino básico, professora de língua materna; filha do reitor da escola (39 anos)

Ricarda Catachunga: Avó, pastora, artesã, viúva do pastor Aniceto León, (70 anos).

4.0 Introdução

No terceiro capítulo desta Tese, tinha-se refletido sobre a mensagem *òrè*, na comunidade Mágüta de Macedonia, localizada na ribeira do Alto Amazonas colombiano. Diferentes âmbitos relacionados com *òrè* e seu plurisignificado, além da proposta de leitura como “mensagem”, seguindo a linha de pensamento do antropólogo Jean-Pierre Goulard (2012), foram explorados espaços sociais na comunidade, tais como a igreja, a maloca, a creche, a escola e até a casa do MTM. Nestes locais, tentamos indagar pelos atos “*performativos*” ou atos em que pudesse aparecer aquele conceito *òrè*, relacionado aos atos rituais, cerimoniais e (ou) atos performativos.

Várias das minhas reflexões, no início do trabalho de campo em 2017, ficavam no plano teórico e me faziam perguntar sempre pela questão ritual e a questão performativa

da palavra em tikuna, à espera de um evento comunicativo que satisfizesse as expectativas de um verdadeiro S.P.E.A.K.I.N.G estilo Hymes (1972a), tal como tinha sido planejado no exame de qualificação. Nos primeiros meses de estadia em Macedonia, de setembro a dezembro de 2017, esperava-se achar atos comunicativos “marcantes” dentro da comunidade, “rituais de passagem” ou talvez algum “acontecimento religioso” ou “evento” em que interviesse algum aldeão, fazendo uso da sua língua indígena, fato que me permitisse aproximar (até agora indutivamente) Desse conceito *òrè* ritual que tentava sem forma alguma apanhar.

De fato, ainda parecia vigente aquele esquema de performatividade oral tikuna que tinha sido proposto no mestrado (GÓMEZ-PULGARÍN, 2012), o qual referia as narrativas míticas tikuna e seus narradores movimentavam-se sob um eixo (*continuum*) de ato performativo, onde é possível distinguir entre eventos com alta performance, o que chamei de *full performance* (+P) ou carentes dela, quer dizer, de menor *performance* (-P)¹⁶⁴:



(GÓMEZ-PULGARÍN, 2012, p.106)

Nesse estudo afirmo que há uma maior responsabilidade no discurso quando o contexto é mais ritual, e, portanto, a fala é menos coloquial, e que, por outra parte, a uma menor responsabilidade no discurso correspondia contextos não rituais, mas sim, contextos linguísticos mais coloquiais. Assim, este esquema permitiu-me fazer um raciocínio inicial que localizava o conceito *òrè* em língua tikuna do lado ritual (esquerdo) e o conceito *dèa* do lado mais coloquial (direito).

Mas estas só eram as primeiras impressões da minha estadia, enquanto aguardava o momento indicado em que ocorresse esse ato “do lado do esquerdo”, quer dizer, um ato

¹⁶⁴ O termo *full performance* faz parte desse contexto analítico de mestrado que procurava objetivos distintos aos atuais, não obstante como pesquisador, precisei de um termo para falar desses atos, em que com certo grau de autoridade institucional concede a um dos seus vinculados um título especial que lhe permite ser reconhecido socialmente. Exemplo: Uma universidade outorgando um título Honoris Causa ou um título de graduação; em ambas situações será preciso cehir-se a um protocolo de normas e regras que devem ser preenchidas para executar e nomear alguém mediante uma resolução ou ato administrativo.

“realmente performativo”. Às vezes sentia que estava procurando “errado”, sem certezas, indo nos locais certos, mas sem nenhuma cena que pudesse atrair. Tratava-se de estar e me sentir em um cenário ou jornada de caça, indo atrás de uma presa. Parecia uma procura de “algo transcendente” que não conseguia achar, pois os contextos em que me movimentava trazia poucos diálogos em língua indígena e poucos referentes cerimoniais. Assim que analisei novamente os contextos rituais observados no trabalho de campo. Para cada um dos locais explorados, um a um, fui selecionando os atos performativos possíveis em cada um dos contextos já explorados da seguinte maneira.

Por um lado, o contexto cerimonial mais importante da **escola** fixava sua atenção para um momento especial no final do ano, “a colação de grau”, cerimônia dos estudantes de último ano escolar que terminam seu ciclo, “el bachillerato”, na escola de Macedonia. Este evento que é realizado nos primeiros dias do mês de dezembro, é sem dúvida, um dos acontecimentos mais desejados, comemorados e lembrados por aqueles aldeões indígenas que “mandam seus filhos à escola”. Alguns deles, ainda com esperança, apostam à ideia de “progredir na vida”, de “*Ser alguém na vida*¹⁶⁵” e, portanto, ter “sucesso”, fora ou dentro da comunidade.

É muito comum encontrar, nas paredes das salas das casas de madeira, os diplomas dos filhos graduados, com fotos do dia da comemoração. Para os habitantes da comunidade isso exprime uma conquista significativa no mundo dos brancos. Nesse dia os comemorados e seus familiares mais próximos se vestem de modo “elegante” para dito acontecimento. Também, contam os mesmos estudantes, o evento é sempre acompanhado de cultos religiosos (evangélicos) de agradecimento a Deus pelos “favores”, além do habitual “lanche em casa” com os familiares mais próximos. Muitos Comuneros fazem dessas “conquistas” um acontecimento familiar, e às vezes comunitário, já que, em eventos como o aniversário da comunidade, ou eventos religiosos, são aproveitados para compartilhar “em comunidade” aquelas conquistas que deixam em alto o nome da pessoa e da família.

Por outro lado, os eventos rituais das **igrejas locais** promovem como rito de passagem o batismo entre seus fiéis, incluindo este como um dos preceitos a ser atingidos

¹⁶⁵ Trata-se de um velho discurso com que se defrontaram antigamente os professores e os pais de família. Discurso que, aos poucos, faz eco nos jovens da comunidade, pois a juventude gosta de olhar para fora. Ser alguém na vida significa não conformar família cedo, se dedicar, no possível, nos estudos e tentar atingir uma vaga de trabalho destacada, ora seja dentro da comunidade, ora seja na capital, Leticia.

para confirmar a pertença à igreja evangélica. Estes batismos, promovidos pelos Pastores nos seus cultos, animam famílias inteiras a fazer parte deste mandado de maneira grupal. Desta maneira, se vêm reforçadas algumas alianças entre amigos e parentes, ou membros de outros povos, que se aproximam sob a figura de padrinhos para consumir o ato cerimonial. Este ato, sem dúvida, teve maior acolhida entre os povoadores em décadas passadas. Segundo alguns fiéis locais, os batismos na igreja de Macedonia se contavam por dezenas no mês, quando à comunidade chegavam habitantes da ribeira e de outras nacionalidades à procura de “milagres”. Com efeito, na década de noventa, as vozes de “eficácia” e presença de Deus, nesta comunidade, eram espalhadas na ribeira colombiana. Nesse cenário os irmãos Antero e Aniseto León conseguiam atrair visitas, não só pelos habitantes mais próximos, senão também pelos Pastores de igrejas aliadas, nacionais e estrangeiras, que apoiavam a copiosa “conversão” de indígenas que aceitavam cada vez mais “a palavra”.

Hoje as duas igrejas locais, apesar das tácitas diferenças, se juntam para comemorar o aniversário de Macedonia (Outubro 12), data que lembra a instalação de um pequeno povoado de ala evangélica em um contexto, no Amazonas colombiano, predominante e tradicionalmente católico. Esta data constitui-se assim como uma expressão religiosa local (e ritual), pois considera-se um dos eventos mais importantes dadas as personalidades da comunidade evangélica que os visitam.

Eis aí que os Pastores locais e pessoal evangélico externo organizam encontros, seminários e outras atividades bíblicas que incluem batismos coletivos; os Comuneros comemoram eventos próprios como o 15º aniversário para as moças e os atos de “milagre”, os quais, como agradecimento, exprimem um climax compartilhado de irmandade e “festividade”.

Do lado das “modernas” **malocas turísticas** em Macedonia, os atos de dança guiados pelos mais velhos marcam, ao ritmo do turismo, um compasso que exprime para o turista incauto “cultura e tradição”. Um leve cumprido de “performance ritual” que evoca a “memória ritual” dos Mágüta em 15 minutos, tempo em que os anfitriões com os cantos das mulheres indígenas de terceira idade invocam palavras de conselho, para um ritual sem sua principal protagonista: a moça nova, a **worekü**. Por tal razão poder-se-ia afirmar que este local carece de atos performativos próprios na comunidade, pois deixou de ser um local de expressão ritual para eles mesmos, sendo agora um espaço “ritual”

para os turistas. Estas pequenas peças representativas tentam cobrir aquelas características e expectativas próprias de uma relação contemporânea entre o turista de passagem e as comunidades indígenas, relação que no final é mediada pelo fator dinheiro.

Visto de outro ângulo, a **creche**, como entidade institucional nas comunidades indígenas colombianas da ribeira do rio Amazonas, faz esse primeiro processo de acompanhamento escolar do infante indígena “à vida acadêmica”. Aqui a política colombiana de acesso à educação, como direito constitucional (Constituição Política da Colômbia, 1991), institui a universalização da educação e alfabetização no território colombiano onde as comunidades indígenas fazem parte desse mandato nacional. O registro escolar dos infantes permite não só garantir para o Estado colombiano sua presença como instituição no território indígena, a maneira de serviço público, senão também regula os acessos e benefícios complementares de alimentação que chegam a suas casas com base nos registros da escola. Assim, a creche faz parte dessa transição “à escola grande”, já que os menores de cinco anos, filhos de colombianos e moradores do território colombiano, por lei devem e precisam acudir aos serviços escolares para garantir o subsídio Estatal de complemento alimentar.

Assim a pequena creche de Macedonia, nomeada de Métare¹⁶⁶, foi planejada para atender sob a “modalidade escolar”¹⁶⁷ a mais de 30 crianças, entre idades de quatro a cinco anos e onze meses, mas, às vezes, compareciam de quinze a vinte crianças no dia¹⁶⁸. A professora Alba afirmava que muitos pais reclamavam do fato de que as crianças passassem mais tempo na creche que com os próprios pais nas suas atividades do dia a dia, o que era visto pelas entidades governamentais, encabeçada por alguns funcionários públicos, como “*falta de compromisso, disciplina e constância nos deveres como pais*”, perante a educação dos seus filhos. Tais situações marcavam a ideia que tinham os pais sobre a educação, pois, para muitos deles, na creche só se aprende “*coisa de branco*”. Mesmo assim, tinham percebido que a professora continuamente introduzia atividades em língua indígena, o que chamou minha atenção.

¹⁶⁶ Herói mítico Mágüta; possui forma de tartaruga e lhe são atribuídos os conhecimentos especializados, quer dizer, a ciência Mágüta.

¹⁶⁷ Existe também o programa nomeado de “modalidade familiar”, uma modalidade desescolarizada, recomendada para as famílias que têm filhos menores de cinco anos e que por diferentes questões, como distância ou força maior, não podem enviar as crianças para a creche da comunidade.

¹⁶⁸ Às vezes me parecia muito menos da população total de crianças da comunidade (ver censo).

Um dia esperei que a creche terminasse a jornada escolar para perguntar à professora Alba pela palavra **òrè**. Ela foi talvez uma das primeiras pessoas na comunidade em falar sobre a festa da moça nova e a palavra de conselho. Várias tardes sentamos para conversar sobre o assunto. Ela narrou para mim em tikuna e logo escrevemos em espanhol o seguinte exemplo de conselho:

Consejo para baño de bebés ticuna

Desde el nacimiento los abuelos aconsejan a las madres ticunas a no bañar el bebé en agua pura, siempre el agua para el baño del bebé debe ser preparada con hojas de las frutas y remedios vegetales. Esto con el fin de proteger a los niños de las enfermedades y los peligros, y el agua debe ser enserenado bajo la luna. Los niños crecen sanos y fuertes y a los nueve meses empiezan a dar los primeros pasos y a pronunciar las palabras.

Conselho para banho de bebês tikuna

A partir do nascimento, as avós aconselham às mães tikuna não dar banho ao bebê em água pura, sempre a água para banho da criatura deve ser preparada com folhas de frutas e remédios vegetais. Isto com a finalidade de proteger as crianças de doenças e perigos, e a água deve ser anoitecida na luz do luar. As crianças crescem sadias e fortes e aos nove meses começam a dar os primeiros passos e a pronunciar as palavras.

Em um primeiro instante este “conselho” chamou a minha atenção, por aquilo que representava, pois, mesmo sendo escutado pela primeira vez na creche, na verdade, era, até então, o único local que transmitia de maneira direta alguns dos valores culturais mais representativos dos Tikuna na comunidade, apesar da INFRADEO, “a escola grande”, se autoreconhecer como um centro de formação “indígena”. Para mim este era um local sem ritos ou cerimônias de passagem, o que mostrava que ainda meu interesse estava voltado do lado dos atos rituais, deixando quase de fora aquela primeira existência de transmissão de conhecimento fora dos contextos sociais locais já conhecidos para este povo indígena. Pode ser cinscunstacial ou coincidencial, mas no momento e para a Tese foi revelador.

Este fato no meio do trabalho de campo constituía-se como um sinal divisório de águas na continuação da pesquisa. Pois se bem teoricamente não estava contemplada a probabilidade de entrar na creche como alvo central da pesquisa, esta passagem permitiu

que uma possibilidade diferente ao estrito estudo da palavra **òrè**, no sentido ritual, aparecesse nessa cotidianidade que já mostravam as narrativas no sentido espontâneo, e que, aos poucos, ia coletando, pois especialmente as mulheres adultas me falavam de situações rituais vivenciadas por elas no passado, mas também de situações corriqueiras nas quais elas tinham sido “aconselhadas”.

Desta maneira, neste capítulo, apresento os achados mais importantes do meu trabalho de campo, aprofundo o conceito da palavra **òrè** entre os Comuneros de Macedonia e seus contextos rituais, mas também apresento a **palavra de conselho úkuẽ** como uma categoria emergente de estudo na Tese, que fala dessa “metamorfose ritual” (GOULARD, 2012) que desde nossa análise é pertencente a uma “memória ritual” manifesta localmente.

Para introduzir este percorrido é preciso iniciar com os referentes míticos da origem da palavra de conselho, a qual apresenta como traço principal a presença de figuras femininas decisivas nos fatos míticos, isto é, “mães” e “anciãs” da mitologia tikuna que protegem e contribuem com sua palavra na criação desse mundo, **naane**, ainda imaturo e que se gestava com as façanhas de Joí e Ipi. Em seguida, a partir de dados coletados em Macedonia, apresento o que eles mesmos nomeam de “viver bem”, quer dizer, convênios e condições de moradia da comunidade, expressas em entrevistas com diversos habitantes.

Logo de falar sobre o conselho e o aconselhamento dos Comuneros vai abeirar-se pelas histórias de Ricarda e suas lembranças de moça, que trazem questões profundas dos habitantes Mágüta de Macedonia perante o conselho. Isso permitirá refletir sobre os contextos da palavra de conselho na comunidade e para o quê se aconselha, além das distintas posições perante a dualidade de **Ser e Chegar a Ser**¹⁶⁹, caminho de dois rumos possíveis na comunidade.

Finalmente, se sustenta que, através do corpo e suas extensões, além da relação com os Outros seres com os quais os Mágüta convivem, é possível achar a expressão da palavra de conselho. Esta ideia procura refletir sobre a noção de corpo para os Mágüta e

¹⁶⁹ Termo coincidente com os estudos da antropóloga argentina Mariana Paladino entre jovens das comunidades Tikuna do Brasil (Alto Solimões), abordarei mais na frente § 4.5.2. Aconselhar para quê (Cf. PALADINO 2006).

como este é preparado ritualmente, desde atos cotidianos, para atingir esse evento performativo ritual que a sociedade investe com características culturais representativas do seu pensamento coletivo.

4.1 Narrações de origem: reflexo do mundo.

As narrações de origem do povo Tikuna guardam em sua essência fundamentos sociais, morais e comportamentais do ser mortal (*yunatü*) no mundo *na-ane*, feito e herdado pelos heróis míticos Joi e Ipi, também gente *üüne*, gente imortal. Tais narrativas guardam as palavras deixadas pelos heróis míticos, mas também os conselhos dados desde os primórdios à humanidade, aos seres mortais. Segundo Goulard, “El mito de origen recuerda la elaboración del *na-ane* por los gemelos míticos. Es a partir del momento que la tierra se estabiliza que los ticuna desarrollan una sociedad” (Goulard, 2009, p.47).

Desta maneira, com o nascimento dos gêmeos míticos e a formação e construção do seu mundo, expressa-se não só a estreita, continua e ainda vigente relação dos seres mortais e imortais no mundo dos Mágüta, senão também a lembrança das condições de ordenamento do meio ambiente e o rol dado à terra *naane*, como entidade “espelho” em continua transformação e construção, tal como acontece com a formação do Ser Mágüta.

O mito de origem ou mito etiológico dos Mágüta expõe a maneira em que é organizada a cosmologia e as relações entre humanos e não humanos. No percurso e construção dessa história, a mitologia ressalta situações em aparência desordenada, mas que vão adquirindo significado e coerência para esta sociedade como identidade indígena. O linguista Mágüta Abel Santos-Angarita (2013), na sua dissertação de mestrado, evidencia três grandes momentos na construção desse complexo conceito de *naane*, o qual representa múltiplos sentidos desde a perspectiva Mágüta, como já foi colocado anteriormente.

A partir de uma aproximação espacial, ambiental e temporal do mundo mítico dos Mágüta, Abel Santos mostra que, na primeira fase, nomeada por ele de “*informe*” ou

amorfo¹⁷⁰, existiam alguns elementos como o pó, a bruma e a neblina que acompanhavam um ser mítico chamado **Mowichina**. Na segunda fase, a fase da terra “formada”, aparecem novos ambientes que dão passo à nova sociedade, os **üünetagü**, o conjunto de seres imortais **üüne**. Por último, o **naane** mostra uma etapa apocalíptica, na qual a terra, segundo Santos-Angarita, se mostra sem forma, já que se trata de um **naane** velho e maduro, em contínua ameaça de se acabar com vaticínios de catástrofes naturais (Santos-Angarita, 2013, pp.28-29).

Segundo esta teoria é na segunda etapa, aquela que é reorganizada por Joí e Ipi, que se configura o espaço geográfico e o ambiente sociocultural em que se fundamenta o pensamento Mágüta, pois é nesta fase que é “estabelecida a ritualidade, a religiosidade e a cotidianidade” (Santos-Angarita, 2013, p.28), aquilo que, em palavras de Abel Santos-Angarita, se exprime como “vida e pensamento” **maü rü nãe** (Santos-Angarita, 2013, p.28). Embora o etnólogo Jean-Pierre Goulard não comprove a existência do Ser Mágüta nomeado de Mowichina nos seus escritos, o autor francês chama a atenção sobre o já comentado estado constante de mudança da terra, **naane**, que desde os primórdios se apresentava como verde e imatura:

La elaboración del cosmos realizado bajo la conducta de los dos hermanos, siguió finalmente un proceso parecido al crecimiento de todo Ser, desde su nacimiento hasta su madurez. En el transcurso de su larga iniciación, los hermanos colocan la totalidad del entorno en que van a ‘dar a luz’ a los seres humanos. Si la identificación de los ticuna se hace con Ipi el menor, es porque consideran tener comportamientos similares. Así, cometen errores, de los que no dejan de reírse, cuando escuchan el mito de origen. Los dos hermanos representan los dos polos del universo; uno, el de la mortalidad con Ipi; el otro, el de la inmortalidad con Joi (GOULARD, 2009, p.47).

Assim, no pensamento Mágüta, existe a ideia de que o mundo atual é um mundo habitado por seres humanos, seres mortais, mas também seres imortais, os **üüne**, em um mundo, em um cosmos, construído pelos seres originários nos primórdios. De fato, em um dos trechos dos relatos míticos narrados pelo narrador tradicional Chetanükü é revelado o conceito da palavra **na-chikunãà**, o qual poderia se traduzir como “reflexo”.

¹⁷⁰ Aqui a palavra em espanhol “informe” está sendo usada no sentido de *amorfo*, sem forma.

Reflexo de um mundo antigo, que através das ações míticas imprescindíveis para a formação do mundo Tikuna *naane*, hoje se lembra e se atua conforme seu legado. Abel Santos-Angarita, lembra que :

“[L]os actos realizados por los héroes [míticos Tikuna], en comparación con las acciones que ocurren hoy en día, [muestran] ciertos actos positivos y otros menos razonables, por esa razón los tikuna aciertan o cometen los mismos actos. Es la imagen y semejanza de los actos y las palabras de los héroes míticos” (2016, p.40).

Daqui derivam os mais importantes rituais de passagem deste povo amazônico¹⁷¹. Segundo Montes-Rodríguez (ICC, 2018) o mundo de hoje é um retrato ou uma “mimese” do que fizeram os seres originários, os seres míticos. A autora colombiana sustenta esta ideia, a partir da análise da palavra *na-chikunáà*, que fala dos retratos ou representações do mundo:

Lo que hacen hoy los humanos, y en particular los tikuna, es un retrato, una representación, una mimesis (y una necesaria consecuencia) de lo que hicieron los seres primigenios (*na-chikünáà*). Por eso la gente cazaba o caza con cerbatana, comete incesto, o es picada por animales ponzoñosos y queda sin fuerzas en su hamaca, se deja tentar por las bebidas alcohólicas, alumbra a sus hijos en el momento, los pinta con huito cuando nacen, etc. (MONTES-RODRÍGUEZ, 2016, p. 30)

Tal “mimese”, evidenciada nos relatos míticos tikuna, fala das situações que experimentaram os heróis míticos que hoje são suscetíveis de ser repetidas pelos seres herdeiros do seu conhecimento e seu pensamento: os mortais. Segundo os mesmos Mágüta, foram os heróis míticos que deixaram estes preceitos “escritos na memória” e nas histórias míticas que hoje são contadas para esta geração¹⁷². De fato, os narradores míticos fazem uso de mensagens reflexivas e metacognitivas para abordar aspectos da vida espiritual e cotidiana (GÓMEZ-PULGARÍN, 2012, p.103), como parte da estratégia narrativa que explica e lembra o comportamento dos seres míticos, em contextos com a vida atual do povo Mágüta.

Desta maneira, por exemplo, no trecho mítico em que Mowacha, a irmã de Joí e Ipi nascida do joelho esquerdo de Ngutapa, transformada em queixada (*Tayassuide S.p.*)

¹⁷¹ Ritual para o nascimento e ritual para a puberdade. Conferir mito de Wiyaku, o primeiro ser mitológico tikuna que foi impregnado de jenipapo, produto do ato proibido de Ipi com sua cunhada. O outro referente mítico é o relato mítico de To'oena, a “moça nova”.

¹⁷² Lembrando que ainda que não tivessem nenhum sistema de escrita contemporâneo, as narrativas tikuna mostram características que só puderam ser conhecidas e sustentadas pela memória oral de alguns sábios e pela memória coletiva.

vaga e come caracóis na roça do inimigo e resulta atingida pelo dardo de Machii, um ser encantado *ngòo*¹⁷³, que, com sua zarabatana em forma de cobra, aproximou-se da queixada achando que era carne de caça. Nessa cena Mowacha, em forma de animal, é mordida por uma cobra e sem saber exatamente o que acontecia, corre gritando em busca de ajuda fugindo do caçador. Ao examinar seu corpo, Joí e Ipi encontram um dardo na sua vagina.

Ela, “inocente” da situação, é tratada como se tratam hoje as mordidas de cobra entre os tikuna: ficou deitada sem poder fazer muito, enquanto Joí e Ipi constrangidos e ocultando a verdade, balançavam a rede tentando procurar uma cura para sua ferida. De não ser por um cuidado errado de Ipi, disse o narrador Chetanükü¹⁷⁴, os tikuna poderiam sarar as mordidas de cobra sem remédio algum, mas como Ipi errou no processo de cura, hoje as mordidas de cobra são tratadas como enfermidades que precisam cuidado e especial repouso (MONTES & GOULARD, 2016, p. 157). Esse é o reflexo do mundo mítico, que garante uma relação direta com o mundo dos antigos e o mundo atual.

Os tikuna vêm nas situações corriqueiras o reflexo de aquilo que aconteceu anteriormente com seus antepassados, *nachiga ta nĩ yema*, “isso tinha que ser assim”, “isso já estava pensado”, comenta o narrador Chetanükü para aqueles trechos míticos em que há prevista uma ação. Um claro exemplo é a proibição mítica, que aconteceu com Ipi e sua cunhada, e que ficou para sempre como sinal exemplarizante, **causa-consequência** dos comportamentos atuais dos Tikuna: *nachiga ta nĩ yema*, “isso tinha que ser assim”, “isso já estava pensado”.

4.1.2. Saber escutar

Na variada expressão dos relatos de origem dos Tikuna, o ato de “saber escutar” tem um forte nexos com as palavras dadas pela imagem feminina e as avós. Esta

¹⁷³ Lembrando que os *ngòo* são entidades invisíveis aos olhos do ser humano que moram no mato e costumam realizar atos contra os humanos, como perseguir aqueles tikunas que moram em situação *womachi*, quer dizer, casais do mesmo clã que moram juntos em situação de proibição (Cf. Goulard, 2009, p.118), ou perseguir as moças para tentar se reproduzir. Daí que estes seres sejam temidos e respeitados pelos Mágüta.

¹⁷⁴ Santos-Angarita menciona que uma das virtudes dos narradores míticos, avós e avôs tikuna, é que eles podem “ir narrando e ao mesmo tempo aconselhando” (Santos-Angarita, 2016, p.40).

característica própria do ato de *aconselhar* é manifesta nos primeiros episódios do relato mítico de origem. Voltando a nosso referente principal, o relato de Chetanükü (ver GOULARD & MONTES 2016), o narrador conta que a avó, “mãe” ou figura feminina parente de Ngutapa chama a atenção dos seus netos recém-nascidos (Joí, Ipi, Aiküna e Mowacha) para escutarem a notícia adversa da morte do seu pai Ngutapa nas garras de uma onça.

Mas para estes personagens, ainda novos no mundo, aquilo resultava ser quase uma “brincadeira”, pois lhes causava inocentes risadas. Aquele comportamento estava previsto, míticamente falando, pois, sendo crianças, se comportavam “inquietos” e com algo de “tolice”. Em um dos trechos do relato mítico (POIPTA, 2016, p.69) pode se evidenciar tal conduta. No episódio a seguir, Ngutapa sai para realizar uma atividade de caça, entanto que o perigo persegue ele sem perceber, *Chetanükü* (POIPTA, 2016) narra esta passagem mítica assim:

1. Tumãéchita kaiegureé chipetü, notā, ngü, notā ¡da!, ngèe, ngèeärü
Mientras caminaba, de traición le brincó, se revolcaron, sí, ¡tass!, cayó de una vez, qué lástima, ya no está. Desapareció.(Ngutapa)
2. Notā chütamareü, chütamareü
De repente oscureció, se oscureció
3. Ëñchi a naãñe notā chütamare ãēmakü naú
Primero se oscureció el mundo hasta quedar de noche y dar tormenta.
4. Ngeé a penatü, - ¿ngeéa penatü?
Preguntó por el padre, -¿dónde está su padre?
5. -Marü ta ngauküra a pena
-Ya el ala de su padre es tan vieja (que no sirve)
6. - Marü ta ngauküra a penätü, penätü ti ü
- Ya no está, su papá ya se fue
7. - Mā ta tau a penätü chqa paí, ¿teé meē tüta kue?
- Ya no existe su padre mijito, ¿quién será que lo mató? (dijo la abuela a uno de sus nietos)
8. - Pëü, pe ü tü ta kue
- No sé, no sé quién le disparó
9. Ñatagüü a tümaëkü
Así le dijo la abuela
10. Tüna ta chogüü, tá ñõäkü, nümaü i naanetükü naanetükü
La abuela los apacigüo, disimulando, - de pronto esté aquí ese malvado
11. - Nümaü i büütükü, cheke, cheke, tauechirü
- Aquí está el ‘büükü’, el ‘cheke’, el ‘cheke’, el ‘tauechirü’

12. Yimarü ãũ paĩ ñatagiũ ga tumaëkü
Les dijo, ahí está en forma de tente
13. Rũ tauqmũ, rũ chigupũta ñũ, ñatagiũ, a tumaëkü
La madre-abuela les dijo, hay que decir ‘pluma blanca’, ‘diente de guara’
14. -Moë, moë, tũ tarũ kutanũũ yunatu.
-Gracias, gracias y se reían de ella por enseñar a decir estas palabras .
15. Ñoma buãchikünqã tütáu
Este es el relato que hoy imitan los niños
16. Nañuma táqkü taga ñütqa
Por eso hoy los niños no saben escuchar (a los mayores)
17. Ngëmachikunaã niĩ ta jãëwqè tqaũ
De aquí sale el retrato de los niños traviesos, juguetones

Neste trecho mostram-se três características relevantes para nossa análise. De um lado, percebem-se nomes ou formas especiais de se referir ao tigre (onça pintada, linhas 11, 12 e 13); apresenta-se também a maneira em que os seres míticos se dirigem ao inimigo, pois, nos relatos míticos e na vida cotidiana dos Mágüta, é evidente que os indígenas preferem “evadir” a pronúncia de nomes de pessoas, entidades ou seres do mato diretamente. Esta maneira de se relacionar com os outros e com os inimigos, fala da ideia que têm os mesmos indígenas de acreditar em que os *üüne*, ancestrais e imortais, possuem a faculdade de escutar o que acontece neste plano¹⁷⁵.

De outro lado, a reação risonha dos filhos de Ngutapa (linha 14) mostra o quanto eles são novos e inexperientes, pois, na sua prematura existência, desconhecem as regras e o funcionamento do mundo em que habitam, atuando e se comportando como “crianças”. Daí que o “não saber escutar” seja uma das características próprias dos seres mais novos. Isto fica esclarecido quando nas linhas 15, 16 e 17 aparece a intervenção do narrador, o qual toma o uso da palavra dentro da narrativa para incorporar seu “conselho”, intervir e refletir sobre o comportamento dos seres míticos, os *üüne*, e o comportamento atual dos Tikuna.

¹⁷⁵ De fato os mascarados no baile ritual de pelazón intervêm como seres que podem interatuar com as pessoas, ao ponto de eles poderem se reproduzir entre os mortais, dando vida a seres misturados, metade humano, metade animal.

Esta característica particular das crianças, o não saber escutar, revela que tal como acontece no mito dos tikuna, tanto jovens como crianças carecem da capacidade de escutar as palavras dos maiores e as palavras do inimigo. Nesse sentido, a avó mítica Pupunari, representada por um pato silvestre amazônico, é a entidade mítica que consegue “abrir os ouvidos” dos seus netos. Segundo o relato, a avó Pupunari conseguia escutar as palavras ameaçadoras proferidas pela vespa Machii, um dos inimigos dos heróis míticos, mas Joi e Ipi não. Neste episódio o inimigo, Machii, “canta”, ou fala contra os gêmeos: *õwiga*¹⁷⁶, ao mesmo tempo em que macera seu tabaco. Para explorar melhor este trecho nos remetemos de novo a *Chetanükü* (POIPTA, 2016), que narra este episódio da seguinte maneira:



Figura 13. Aquarela sobre papel. Pupunari e seus netos Joí e Íp se aproximam de Machii. Tomado e adaptado de: NIETO-FERNANDEZ 2016. (POIPTA 2016).

Marü ta pótamachëë, nuã tama nüü ta kuq nĩ bemà yima türü uwanü tüü i na ãnù.

Tenían los oídos tapados, ellos no sabían que su enemigo los maldecía y los estaba pensando (para hacerles daño).

Yeguã nĩ ñataũ - ¡Ah! ta chautaa rü ngema nũ perü uwanü, ñema rü pewé na *õwiga*, ñataũ a tüma Pupunari yeguma.

Ahí dijo: - ¡Ah! Mis nietos ese es su enemigo, habla en su nombre, así dijo Pupunari

¹⁷⁶ Segundo o professor Abel Santos, (linha 2) as palavras *õwiga* ou *õüga* provêm da palavra *õü-* “vomitar” e do morfema {-ga} “palavra” o que em palavras dos indígenas significa (vomitar-palavra): ‘falar mal de alguém’.

-*Ngema nĩ pe ĩniẽ. Ñataũũ.*

- *Aquel es, escuchen, dijo.*

Taã tayaã nüü ta rü ĩniã ta yema ta rü ĩniütürüã - *ãĩũ nĩ yunatii, ñaũ.*

No escucharon nada, pusieron mucha atención y escucharon -*ahí está el mortal,* dijo Machii.

Kui takü i ĩnü, na tuma arü ngükuchinüü naã ta pótamacheũ rü na taũ yáũ ta ĩnü. Ngemakq nĩ ñuã, tũna taã ñà, tütanewá taũ yagù ngoð taũ nagàũ ĩniũ i nũa. Beã taetüchire ngoð tũũ na dautanü, ngoð tũna, ngoð tũ kugü. Yeguã tügü...

No escuchaban nada, tenían los oídos taponados, por eso era que no escuchaban lejos. Es por eso que hoy día no se escucha a los seres maléficó, ellos nos dejaron la sordera. Seguramente los seres maléficó nos tocan y se burlan de nosotros. En ese momento ellos...[...]

Com efeito, na última linha o narrador *Chetanükü* (POIPTA, 2016, p. 154) faz sua costumada intervenção no final da cena para anotar que o fato de Joi e Ipi não escutarem os espíritos maléficó, os **ngoð**, faz parte das ações destes mesmos Seres, os quais teriam deixado, em episódios míticos precedentes, a surdera para os Mágüta¹⁷⁷. Tal situação, permite compreender porque em episódios míticos consequentes Joi e Ipi precisam da ajuda de Pupunari para “destampar” seus ouvidos, já que estando perto do seu inimigo, não conseguem escutar o Machii (a vespa mítica).

1. Yegumaã yegumaã nüna uũã.

De ahí, ahí les contó:

2. - *Rü ngéma nĩ. Ngéma nũ perü uwanü*

-*Aquel es, aquel es el enemigo de ustedes.*

3.- *Pa chautã rü narü, ñema narü türewa, narü türewa ni cha ũ, ãkü, perü uwanü*

-*Mire mi nieto, yo vengo de allá, del puerto de su enemigo.*

4.- *Ngéma nũ narü türewa ni cha ũũ perü uwanü. Pa chauta rü ngema nũ.*

- *Yo siempre vengo de allá, del puerto de su enemigo. Nietos, ese es (enemigo).*

5.- *Narü türewa ní cha ũ ngema perü uwanü.*

- *vengo de allá, del puerto del enemigo de ustedes.*

¹⁷⁷ No relato mítico de origem nomeia-se que é no episódio em que Mowacha perde a vida, que os “mortais”, os seres míticos neonatos, perderam a capacidade de ouvir, por causa de um erro cometido por Ípi que envolvia um novo episódio “tabú”, desta vez com o sexo da sua irmã (Mowacha).

6. - *Ngemakü nĩ ya peeya qũ a chie i qũmaã na chonagiũũ a peeya, na marii, marii perii potamachiẽ, ngii a noẽ a Pupunari.*

- *Es por eso que, cuando su hermana gritó con cosas feas (no escucharon), ya él les había taponado sus oídos, así les dijo su abuela Pupunari*

7. – *Ka pa chauta rü ka peũ cha kuenamachieũ, ngii ya Pupunari*

- *A ver mis nietos les voy a destapar el oído. Dijo Pupunari*

8. - *Ngü, pa noẽ*

- *Ya [bueno], abuela*

9. – *Kü paã tüü na kuenamachiẽ pa noẽ, ñatagüü tümaã a Ípi rü Yoí.*

- *A ver, soplale rápido el oído abuela, así dijeron Ípi y Yoí.*

10. – *Maĩ, maĩ, maĩeta chairakü ta tàekü i Pupunari choũ i kuenamachiẽ.*

- *Hermano, hermano, hermanito, yo seré el primero, oye abuela Pupunari, soplame primero a mí el oído.*

11. *Ñemaã tüü, Ípiĩ na kuenamachiẽ ya noẽ a Pupunari.*

De ahí, Pupunari le destapó (sopló) el oído a Ípi.

12. *Kueee, ñaũ a tümamachiẽ.*

Soploó en su oído.

13. *Kü bo, nguchiĩ i tomachie ngukuchi rü meãma ta weẽükü.*

¡Bo!... Se destapó, cayó una cosa negra, pasó bien de un oído a otro.

14. *Ngema nĩ a tama yàna nama ta ñü.*

Por eso era que no escuchaban lejos.

Nesse episódio (POIPTA, 2016, pp.206-207), a Pupunari é reconhecida como avó verdadeira dos heróis míticos, já que no primeiro encontro eles desconfiavam dela por frequentar o cais do inimigo **uwanü**, que não é humano (linha 4 deste trecho). Por isso na linha 10, eles a chamam de **Tàekü** “nossa avó” e a partir desta palavra é legitimada como aliada. Para esse instante, Joí e Ipi já tinham perdido uma de suas duas irmãs, a Mowacha, por causa de erros e feitiçarias dos inimigos. Aqui é muito importante o rol de Pupunari, porque consegue tirar os algodões dos seus netos, que não os deixam escutar nem ser aconselhados. Porém é mediante a ação do sopro, **kue**, da avó, que eles reestabelecem a capacidade de escuta dos seus ouvidos (POIPTA, 2016, p.208):

1. *Yeguã, kuaii nüma ya Yoí rü ¡bo!*

De ahí le tocó a Yoí y se abrió ¡bo!

1. *Yegumawaí notaã ngo, notaã ngo.*

Fue en ese momento de verdad que se destaparon los oídos, se les destaparon.

2. Chi yeguma – *rü ngema nĩ perü u pa chautagü nĩ pĩ.*

Y de ahí – *Ustedes son mis nietos, ese es el enemigo de ustedes.*

3. - *Ngema nĩ, ngema nĩ perü uwanü.*

- *Ese es, ese es su enemigo.*

4. Nükü. [...]

Al rato [...]

5. – *Rü ngekiikg, pe ñüüē, ñumata i pe ñüē.*

- *Bueno, pero ahora escuchen, escuchen*

Neste trecho é possível advertir que a avó Pupunari disse para seus netos (linha 6 deste trecho) *ñumata i pe ñüē*, “*ahora escuchen*” ela se refere aos planos, aos pensamentos desse Ser. Em seu canto, Machii refere-se a uma dívida pela morte do seu irmão Yuchii, que fora morto com veneno em um episódio mítico anterior onde atuaram Joí e Ipi. Nesse sentido, Machii canta para seus inimigos a estrofe: “*estão me devendo*”, frase acompanhada da palavra ‘*Mu*’ a onomatopeia de ‘flecha’, enquanto prepara seu tabaco *kau*. Assim a personagem de Pupunari faz o papel de “barqueiro”, um Ser mítico que faz acompanhamento das personagens nas trasladações.

¡Mu!	¡Mu!
Ípi ngetanü	Ípi me debe (la venganza),
¡Mu!	¡Mu!
Ípi ngetanü	Ípi me debe,
Yoyoecha ngetanü	Yoyaecha me debe,
Mowacha ngetanü	Mowacha me debe,
Aükü ngetanü	Aükü me debe,
Ípi ngetanü	Ípi me debe
Yoyoecha ngetanü	Yoí e Ípi me deben...(POIPTA, 2016,
	p.208)

Justamente, encontramos que a Pupunari ou “Poponari” aparece novamente como “amiga”¹⁷⁸/ “*mucü*”¹⁷⁹ da ‘moça nova’ na passagem mítica registrada na compilação de relatos editado pela OGPTB em 2010, no o mito de *To’oena*¹⁸⁰ (Firmino & Gruber, 2010, vol. 1). Neste relato mítico, traduzido para língua portuguesa por Edson Matarezio e Ondino Casimiro (Matarezio, 2015), o patinho amazônico aconselha a *worekü*, a se guardar e não atender um som que de longe escutava. Mas aquela moça insistiu em querer dar uma olhada nos instrumentos sagrados tentando subir em um ingazeiro. A *To’oena*, no seu estado liminar comete um erro grave, quer dizer, não permanecer no lugar indicado e se aproximar do instrumento *tóku*. Do mesmo modo, Edson Matarezio adverte em Pupunari ou Poponari duas qualidades que resultam apreciadas e pertinentes para a *worekü*: a obediência em manter-se reclusa e a boa audição para o aconselhamento (MATAREZIO, 2015, p.115).

Assim, esta passagem mítica “reflete” no exemplo de uma moça que não segue “conselho”. Justamente no ritual existem algumas atitudes que são reprovadas e que são lembradas, como afirma o antropólogo brasileiro Edson Matarezio:

As canções de conselho apontam a postura muitas vezes debochada das moças, ou mesmo o fato de ficarem sorrindo como fazem alguns macacos. Tudo isso é alvo de reprovação pelos(as) cantores(as) [no ritual] (Matarezio, 2015 p.308).

Esta atitude é a que dá origem à ideia de que, ao arrancar os cabelos, deve-se lembrar do momento em que sendo criança, ela foi desobediente e desacatou ordens da sua mãe (Matarezio, 2015, p. 308). Da mesma maneira, na sua pesquisa doutoral Edson Matarezio encontra que os conselhos se apresentam, sim, nos cantos do rito de passagem da *worekü*; afirmando que referem a “posturas”, nessa Tese nomeadas de ‘orientações’, que devem-se adotar no seu seguinte rol de mãe e mulher, pois segundo o autor:

Os conselhos vão desde a postura que a moça deve adotar na Festa até sobre seu futuro casamento, enfatizando bastante a relação dela com a mãe. Estas canções são entoadas principalmente quando a moça está dentro da reclusão, quando está sendo pintada de

¹⁷⁸ Na tradução do relato, Matarezio & Casimiro traduzem a palavra ‘*mucü*’ por ‘amiga’, que na variedade de língua tikuna colombiana significa companhia como na palavra: *ãmukü* ‘ter companhia’

¹⁷⁹ Lembrar que o uso do consoante *c* nas propostas escritas da língua tikuna do Brasil e do Peru, correspondem ao uso do *k* nas propostas de grafia dos Tikuna do lado colombiano.

¹⁸⁰ Segundo Matarezio, “a primeira Moça Nova” (2015, p. 111).

jenipapo e quando tem os cabelos arrancados, ao final do ritual. (MATAREZIO, 2015, p.302)

Segundo Edson Matarezio:

“O momento em que os cabelos das moças são arrancados une os conselhos dos mais velhos com a dor física da moça. [...] [O]s aconselhamentos feitos com vitupérios à moça acontecem em outros momentos da Festa. Agora, no entanto, ele adquire sua maior intensidade. Quando perguntei a Adélia e Hilda porque o cabelo da moça era arrancado na Festa, as respostas indicaram que as meninas precisam sofrer para que o ritual tenha sua eficácia. A moça será lembrada do quanto foi desobediente para seus pais” (MATAREZIO, 2015, p.450)

Se bem o autor fala do conselho no contexto do ritual tikuna, é necessário dizer que, para esta Tese, os conselhos no ritual da “pelazón”, ou da “moça nova”, fogem do nosso alvo de pesquisa, pois como é sabido, em Macedônia a prática deste ritual desapareceu faz uns anos, com a entrada de novas crenças religiosas. Mas a minha experiência de participação em várias destas cerimônias nas comunidades Mágüta da Colômbia (quatro na comunidade de Arara 2008, 2009, 2010, 2017 e uma em San Sebastián de Los Lagos 2015, perto de Leticia), me deixam entender que o cenário mesmo do ritual é muito mais complexo do que se vê ao redor do curral onde está encerrada a *worekü*, pois aqueles que conseguem entender verdadeiramente o ritual e “os conselhos” são aqueles que estão envolvidos de maneira saliente no rito: o tio paterno, as avós, as tias e a mesma *worekü*.

O barulho intenso da gente participante da festa, o constante som do *tutu*, a voz das avós e tias aconselhando simultaneamente no ouvido da *worekü*, o ruído da gente dançando, falando, rindo e cantando, faz da empresa de gravar o som do conselho para análise formal, uma tarefa titânica, tanto de compreensão para quem não é falante da língua como na leitura do significado social do evento, pelo grau de codificação que pode atingir um rito como este, pois entre os protagonistas do evento, a improvisação vinda da embriaguez da caiçuma de mandioca faz *performar* entre os participantes do evento (crianças, avós, jovens, adultos e mascarados) cenas “delirantes”, trata-se de um ritual diferenciado, porque justamente é uma festa de convívio, em que estão presentes muitos convidados, entre eles, os *üüne*: os seres imortais.

Assim, os conselhos fazem parte de outras passagens míticas na variada gama de relatos do povo Mágüta, não obstante, aqui só quisemos dar uma olhada àqueles que a

nosso parecer têm relevância. Marcamos os momentos míticos em que o conselho teve protagonismo e achamos uma personagem que acompanha a palavra de conselho: a “avó Pupunari”. Por último, cabe lembrar que Ipi, um dos gêmeos míticos, foi talvez o mais aconselhado nos relatos de origem, já que a característica dos atos de Ipi são ações sem raciocínio, sem pensamento *nge-ãẽ*, são atos executados com ansiedade que determinam o rumo das ações míticas, para os quais Joí sempre tem uma palavra de advertência, de conselho. Daí que Joí seja nomeado de Joí *ã-ãẽ*, ‘el que tiene pensamiento’/ ‘aquele que pensa’ (*ã-*: de “ter” e - *ãẽ*: “pensamento”). De outro lado, Joí mesmo usa a palavra *ngeãẽ* para se referir a seu irmão: (*nge-*: de “carecer” e - *ãẽ*: “pensamento”)¹⁸¹.

4.2.0. O Conselho

“El consejo es para todos, no solo para los Tikunas, es para toda la gente, y más ahora que hay mucha gente, el consejo es para todos, todos deben conocer los consejos” (Mariano Morán, em entrevista, junho de 2018, MM1_4.2).

A análise da palavra *ú-kuẽ* mostra a composição de dois morfemas. O primeiro vem da palavra {*úku-*} que significa ‘agulha’ ou ‘furar’ e o segundo morfema {-*kuẽ*} que significa ‘soprar’, ‘flechar’. Assim aconselhar pode se interpretar como “fazer um furo com sopro”. Assim, o ato de aconselhar mostra relações atreladas ao ato de semear (*tó*), e portanto, ao ato sexual, com o sêmen (*namũ*). Já que seguindo a linha de pensamento de Jean-Pierre Goulard (2009, p.135):

El grano-semilla producido por los “testículos” (*pü-üchare*) es “sembrado-plantado” (*to*) por el hombre, en la “vagina” (*nge-achare*) de la mujer; hablando de las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer, uno asegura que se trata de “plantar su pene en la mujer”. El grano se desarrolla “orden” (*chimã*) en la matriz (*nachimaũ*), denominada la casa del niño (*buechi-ũ*). Se menciona un ordenamiento ‘en hilera’, parecido al de los vegetales en el monte. Cuando se instala el desorden en la mujer se pone enferma; por esta razón, a lo largo del embarazo, un chamán ‘sopla’ regularmente la barriga de la mujer

¹⁸¹ No relato pode se achar um trecho que fala desse tratamento: *Kq tũmaũ a Ípi ñataũ, ta ngeãẽ ñataũ*: “Por algo Ípi dijo así, el que no piensa bien las cosas” / “ Por algo Ípi disse assim, aquele que não pensa bem as coisas” (POIPTA, 2016, p.215).

encinta para asegurar que el embrión se coloque en buena posición. Si no es el caso, le repone para que pueda “nacer bien” y se podría añadir, para vivir bien (Belaunde 2001). (GOULARD, 2009, p.135)

Assim, para os Mágüta aconselhar também é um ato que está associado a outras ações “fundantes”, quer dizer, fecundantes. De um lado, ao ato se semear *tó-*, o qual se investe de segredos e conhecimentos específicos sobre o ato mesmo de semear na roça e ao ato sexual que “planta” sua semente na vagina da mulher. Assim, o conselho é possuidor desse princípio fundante, semeador, fecundante *ãẽ* que, igual as sementes das árvores, crescem, se instalam e se erguem para dar novamente sementes. Desta maneira, a circularidade da palavra de conselho deve se expressar de avós para netos, como nos faz saber o professor Apolo:

Los consejos más que todo se aprenden de los abuelos porque ellos conocen como darnos los consejos; así también nuestra madre y padre que conocen como darnos los consejos. En la comunidad se recibe el consejo de parte del curaca, también del médico tradicional... de todas esas personas se recibe el consejo” (Apolo León, Professor AL1_2018.2.)

Assim, desde criança são dadas “orientações para começar a aprender a cumprimentar os congêneres, isso significa reconhecer seus familiares, tios, avôs e parentes mais próximos. Nesta etapa as crianças permanecem perto das genitoras, porém é preciso saber obedecer à mãe. Ela ensina a cumprimentar e a se apresentar no local que visitem (MARTÍNEZ-FORERO et. al. 2018).

Os conselhos podem ser caracterizados por conter entre suas linhas três elementos fundamentais: 1) a advertência, 2) a causa-consequência e 3) o desejável da pessoa que emite o conselho e a maneira de realizá-lo (o ato performativo). Tais elementos podem ser achados no seguinte exemplo de conselho, o qual foi dado por uma mulher tikuna (mãe) de Macedonia de 38 anos, para esta Tese. Neste conselho a mãe aconselha sua filha:

Ùkuẽ buãtagü arü aiyagüünerüü (tikuna)
Conselho para dar banho nos bebês (português)
Consejo para bañar a los bebés (español)

- A** *Norítama ti õchanagùgü torü noëgú rü namaã torü mamaü ti ùkuëgù namaã na tama na meü na deáwaamare ti aiyaakügüü,*
- B** *erü bue rü ta ya tûraãchi, ru tamatá paa ngema ta bakaüne, rü ta porá, ngema ta ya nuãchí.*
- C** *Nawãëtá i deawá nánetüatümaã, rü üüãtümaã nguüwáta pèaküü pe aiyaqüü, na ti poraeüka rü daweãnegü rü tüna nà yaüüka, rü paama ta ùtüüka.*

Figura 14. Conselho para dar banho nos bebês Mágüta.

(Português). *Nossas avós aconselhavam a nossas mães desde meninas. Não é bom dar banho nos recém-nascidos só com água, porque os bebês ficam sem força, não têm corpos saudáveis e não crescem. O querer é que seus filhos sejam banhados em água com folhas de plantas e acompanhado de plantas medicinais para que sejam fortes, para que as enfermidades se afastem e balbuceem rapidamente.*

(Espanhol). *Nuestras abuelas, aconsejaban a nuestras madres desde niñas. No es bueno bañar a los bebés solo con agua, porque los bebés quedan sin fuerza, no tienen cuerpos alentados y no crecen. El querer es que bañen a sus hijos en agua con hojas de plantas y acompañado con plantas medicinales, para que sean fuertes, para que las enfermedades se alejen y balbuceen rápidamente.*

A primeira parte do texto, em A, corresponde a advertência que faz o aconselhador. Nesta parte resulta importante a invocação aos antepassados, as avós, a qual legitima a palavra do aconselhador como algo que não vem só da experiência mesma de ser mãe, senão que pertence ao conhecimento coletivo do seu povo, que, em língua tikuna, se denomina **naë**. Em língua tikuna a palavra **naë** é diferente da palavra **kua**, a qual também poderia se traduzir como “conhecimento”, “saber” ou “pensamento”. A diferença, segundo os meus colaboradores, se fundamenta em que o conhecimento pode vir pela experiência, por evidência de algo, ou simplesmente por um fato. Para este tipo de conhecimento é usada a palavra **kua**, enquanto a palavra **naë** refere-se ao conhecimento que vem de geração a geração e que identifica o pensamento coletivo da “gente”.

Assim evocar as palavras das avós indica que esse conhecimento não deveria ser lido desde a individualidade, da fala pessoal, pois faz parte desse conhecimento que ela

guarda como mulher, como mãe e como avó¹⁸². Estas são as palavras que poderá repetir para sua filha, sua sobrinha ou para sua neta no momento indicado, no momento que seja preciso e para o qual esteja corporalmente preparada.

A segunda parte, em B, fala da causa/consequência que pode trazer o não obedecer aos conselhos dados, quer dizer, se nomeia tudo o que pode acontecer de não levar em conta as palavras dadas. Geralmente, os conselhos advertem sobre a prevenção de enfermidades, contato com animais, dietas, comportamento para com os mais velhos, comportamento para com o mundo vegetal e seus responsáveis, os donos das espécies.

A terceira parte, em C, se faz presente o desejo da pessoa que aconselha na palavra *nawãētá*, ‘deseja-se’. Essa pessoa deseja e, de maneira pessoal, dá seu conselho dependendo não só o conselho que lhe foi dado senão também as habilidades, características que lhe quer imprimir ou depositar no conselho, como dar massagem nas panturrilhas da criança, nos primeiros meses, com as patas de galinha para que quando for pelo mato, não se colem os “bichinhos” e seja resistente como as patas do animal.

Outros dos conselhos recebidos em campo por uma das colaboradoras, fala de um tipo de conselho que se usa para as moças na etapa que têm seu desenvolvimento corporal, a etapa *ã-puã*: *ã-*: do verbo ter e *-puã*: de protuberância, ou etapa onde ‘floresce’ o corpo da “nova” mulher, a etapa da pré-adolescência:

Ukuẽ norí i ãpuãgü rü paãtagüaũ (língua tikuna)
Conselho para pré-adolescente e adolescente <i>ãpuã</i>/ Consejo para pre-adolescente y adolescentes <i>ãpuã</i>
<i>Torü noëgü namaã tüü ùkuegüü naã ti ããëgüükq ngeguma tatüwá ta a aiyagügù, naweĩ na ngáwemaã na ti baetügümareü; tama na me na ngematá yügùtaegüü ërü gaũ tagu na ùku, rü perü daweüne pena ngugù rü ta poraaküma pe õãëgü.</i>

¹⁸² Segundo Matarazio, “Os Ticuna chamam de *no’e* (avó) a as mulheres de G+2 ou geração superior” (2015, p.304, nota 379).

<p>Con los que nos aconsejan las abuelas, es para que lo tengamos presente. Cuando se baña en el río, debe echarse agua con el totumo y no está bien lanzarse, porque el frío entra en el cuerpo, porque la menstruación llega abundante y se desmaya.</p>
<p>Aquilo com que as avós nos aconselham é para que tenhamos presente. Quando se toma banho no rio, deve se jogar água com a cuia e não está bem se lançar, porque o frio entra no corpo, porque a menstruação chega em abundancia e pode desmaiar.</p>
<p><i>Norí ti āpuagügù rü toü ti naíchĩgú na tama gaũ togu ngaiũkq ñumata torü daweüne tona ngugù rü dea nairachiüwa rü üümaã ngaüwa toü ti aiyagüeẽ, namaã i yomeruchamüü.</i></p>
<p>Cuando estamos en la preadolescencia nos calientan agua (para el cuerpo) para que no entre el frío. Hasta que nos llegue la menstruación nos bañaban en agua tibia con remedios, con corteza de yomeru (uvo)¹⁸³.</p>
<p>Quando estamos na pré-adolescência nos esquentam água (para o corpo) para que não entre o frio. Até quando chega a menstruação nós tomamos banho em água morna com remédios, com casca de <i>yomeru</i> (uvo).</p>

Figura 15. Conselho para *āpuãgü* (pré-adolescentes).

Assim, o conselho é possuidor desse princípio fundante, semeador, fecundante *ãẽ* que, ao igual que as sementes das árvores, crescem, se instalam e se erguem para dar novamente sementes. Lembro que em 2016, na comunidade de San Martín de Amacayacu, foi celebrado um encontro convocado pelo Ministério de Cultura em conjunto com a Universidade Nacional da Colômbia sede Amazonia, os quais procuravam fortalecer, documentar e recuperar o Patrimonio Cultural Imaterial (PCI) do povo Mágüta do Baixo Trapezio Amazônico colombiano. Nesse encontro os habitantes da comunidade fabricaram dentre os elementos da roça, semeadores em madeira, tipo bastões, feitos de retalhos de ramas ou troncos de árvores pequenas. Dezenas de “semeadores” mostravam uma diversidade nos tipos de “furo” ou “primeiro enterro”, que fazem dependendo a intenção de cultivo. As diferentes pontas, como lanças, representam os diferentes tipos de furo especiais para os diferentes tipos de sementes (ver apêndice 4).

¹⁸³ Espécie vegetal (*Spondias spp.*) da família das *Anacardiaceae*.

Voltando à atividade perene da semente, a circularidade da palavra de conselho deve se expressar de avós para netos, como nos faz saber o professor Apolo:

Los consejos más que todo se aprenden de los abuelos porque ellos conocen cómo darnos los consejos; así también nuestra madre y padre que conocen cómo darnos los consejos. En la comunidad se recibe el consejo de parte del curaca, también del médico tradicional... de todas esas personas se recibe el consejo. (Apolo León, Professor AL1_2018.2.)

Finalmente, a palavra de conselho é dada pelas pessoas com ‘experiência’, pessoas que têm passado por certas situações em que lhes foram dados os ensinamentos que hoje transmitem. Portanto, é importante deixar esclarecido que o exemplo de conselho que apresentamos aqui não foi dado para mim diretamente, o contexto em que se emite este conselho envolve a conversa de uma mãe com sua filha. Porém, os contextos em que aparecem esses conselhos são contextos da ordinariedade do dia, que podem ser transmitidos na intimidade do banho no rio, no lar, na sala de estar da casa, ou em espaços abertos como na caminhada que vai para a roça. Aqui os conhecimentos e atividade da “memória” *kua* recaem nas avós e as mulheres da comunidade, que possuem um papel protagônico na transmissão e participação dos conselhos, porque preparam o corpo e alimentam os princípios desse Ser que está crescendo no aprendizado das tarefas regulares dos Mágüta.

Claramente, os homens também recebem e dão conselho, mas eles atuam em momentos decisivos, ou em situações em que lhes é solicitado tal “conselho” como confirmava Nimuendaju com os “chefes de lar” ou os *te’tü* (1952, p. 63), aos quais atribuía também esta função social. Também me foi dito pelos habitantes de Macedônia, que os homens geralmente dão conselho sobre atividades de caça e pesca, mas que ultimamente estes roles dentro das comunidades da ribeira colombiana são escassos pelo esquecimento de técnicas de caça, entre elas a preparação do “curare” ou veneno, e pela troca de atividades ou ofícios que significam melhores entradas econômicas como o artesanato, o turismo, a venda de serviços para particulares ou para entidades do Estado colombiano.

4.2.1. Momentos em que são recebidos os conselhos

Como foi dito anteriormente, os conselhos se recebem em todo momento e a sua natureza muda de acordo ao grupo etário receptor, isto significa que dependendo da idade, há um conselho por aprender, um conselho por receber.

Por exemplo, dos 0 aos 7 anos, os conselhos comportamentais referem questões sobre aquilo que os Mágüta desde crianças devem fazer ou não fazer, conhecimentos de como se vive e se comporta socialmente em comunidade. Daí que as saudações, o conhecer e reconhecer os familiares, tios, avôs ou parentes em geral, como também saber saudar cada um deles, está dentro desses ensinamentos. “Se comportar bem” e obedecer, é um dos ensinamentos dentro desta faixa etária, que significa, basicamente, fazer caso à mãe, escutá-la. Muitas das mães na etapa em que os pequenos começam a caminhar, aconselham recorrentemente seus filhos: quando cai no chão, se diz que a mãe manda levantar do chão, pois pode ficar ali¹⁸⁴ e comer coisas sujas.

Já quando as crianças vão crescendo, irão aprendendo outros ensinamentos ou conselhos comportamentais que reforçam a ideia de viver em comunidade. Desse modo, desde a juventude, os conselhos são destinados à preparação prévia e aquisição posterior de um papel social que irá adquirir, em um futuro não distante, mediante rituais de passagem previstos pela família, tios ou pais, para o membro da comunidade.

Outro dos momentos para ser aconselhado é quando se é adulto. Mesmo que não sejam muito comuns nesta etapa, alguns dos meus colaboradores falava deles como uma necessidade “moderna” entre os parentes, já que muitos dos “novos pais”, jovens e estudantes, carecem de experiência nos roles próprios da família, como ser mãe, ser pai, etc.

4.2.2. Locais em que são recebidos os conselhos

Os conselhos são recebidos em distintos espaços físicos da vida cotidiana dos Mágüta. O espaço ideal é a casa, local onde se fala de respeito, das normas de cortesia, de como agradecer algum favor e, em geral, do comportamento com os outros. É um local onde se valoriza a vida e a palavra dos adultos e se faz uma identificação com as tradições e diretrizes morais, com a língua e com a cultura. Também é possível achar palavras de conselho no decorrer das tarefas diárias e nos espaços mais frequentados pelos indígenas, como a roça, o rio, a maloca e os locais de reuniões. Nesse sentido, o conselho não

¹⁸⁴ Se diz que se a criança que passa muito tempo no chão pode pegar características de animais que se arrastam no chão, como a cobra, o que pode dificultar o processo de dar seus primeiros passos. Por tal razão é recomendável que a criança pequena esteja sempre em pé ou no colo e a proteção da mãe.

costuma ser proferido em espaços com concorrência de muito público, já que se entende que são palavras especialmente escolhidas e direcionadas para uma só pessoa. Nesses conselhos se procura que a pessoa, que está em formação, compreenda qual é seu rol dentro da família e dentro da sociedade à qual pertence.

Já um pouco mais afastado do âmbito íntimo da família, temos a escola, onde os conselhos são dados às crianças e jovens que ali progridem na sua vida escolar. Mas aqui os conselhos falam de colaboração em casa e obediência para com os pais. Estes conselhos, que são dados pelos professores, muitos procuram avanços acadêmicos dos seus estudantes, já que nas provas de âmbito nacional o desempenho da INFRADEO tem melhorado, mas anteriormente estavam por baixo da média nacional.

No final de 2018, uma das estudantes de último grado conseguiu passar na Universidade Nacional da Colômbia sede Amazonas, em Leticia, para o primeiro período de 2019. A instituição, os professores e os colegas estavam muito orgulhosos dela. Ela se mostrava segura assistindo e recebia os “conselhos” que davam seus professores: *“mucho juicio, nada de malos pasos”*, *“es a estudiar, nada de conseguir novio”*, *“la universidad es más dura que el colegio”* / *“ajuizada, nada de maus passos”*, *“é para estudar, nada de arranjar namorado”*, *“A universidad é mais dura que a escola”*. Estes conselhos também lembravam a etapa deles na cidade, já que aproveitavam para falar das situações corriqueiras como estudantes indígenas nas grandes urbes, para o qual sempre mencionavam o grande apoio recebido da rede familiar na cidade. Enfim, os conselhos estiveram baseados nas experiências dos professores e das distintas situações com as que poderiam se defrontar.

A igreja é mais um espaço de conselho, aqui claramente o aconselhador principal é o pastor, mas neste local o conselho vem determinado pela palavra sagrada da Bíblia e sua leitura sobre as passagens bíblicas, desta maneira, tanto os conselhos como as profecias se dão dentro do momento mesmo da louvação ou ao final de cada culto. Também soube que existem na igreja pessoas idosas e experiêntes que têm o dom de línguas e que podem intervir no ato de “aconselhar”, e, portanto, de curar com a oração. Os paroquianos ficam sempre um pouco depois do culto para falar com o pastor e comentar experiências no decorrer do culto, também para se desafogar de situações pessoais complexas e para aproveitar de pedir parecer das situações.

4.3. Respeito: nomear corretamente, se sentar para escutar.

Em língua tikuna existem duas palavras para falar de respeito: a primeira, a mais usada, é *ngechäü* que pode ser traduzida por 1) ‘respeito’ e 2) ‘amor’, 3) ‘ternura’ ou 4) ‘carinho’. A segunda é a palavra *müü* que pode ser traduzida como 1) ‘respeito’, 2) ‘temor’, quer dizer, “*ter medo*” ou “*ter temor*”. Mas, segundo os meus colaboradores, a palavra ‘respeito’ como tal não existe na língua indígena que eles falam, já que meus interlocutores arguem que é uma palavra “emprestada”, pois o “respeito” é visto mais desde o ponto de vista de *müü*, “*ter medo, ter temor*”.

Segundo os Mágüta, quando se passa ao lado de um ancião da comunidade, deve-se cumprimentá-lo por “respeito”, mas, na verdade, eles o cumprimentam porque reconhecem ou reverenciam o “*poder da pessoa*”, “*seu conhecimento*” seu [-*ãẽ*]. Assim, aquela acepção de respeito indica o “sentimento” que se tem sobre essa pessoa, daí que outras traduções indicam sentimentos como “amor” ou “carinho”. No campo semântico da Bíblia, a palavra mais usada é *ngechäü*, já que permite explicar tanto o “amor” como o “temor” de Deus.

Porém, as diferentes acepções da palavra de respeito levam consigo um “sentimento” que atravessa o conceito mesmo de afeto, veneração e temor. Daí que, como foi mostrado nos parágrafos anteriores no mito de origem, o tigre (onça) é um dos seres da floresta que tem de ser “respeitado”, apesar de ser considerado inimigo. Nas linhas 11, 12 e 13, este animal é nomeado de *Buütükü*¹⁸⁵, de *Cheke*¹⁸⁶ ou de *Tauechirü*¹⁸⁷; palavras que evitam falar diretamente e abertamente dele. Assim, o respeito se faz presente tanto nos preceitos resguardados nos episódios mitológicos como nas formas de tratamento dos heróis míticos e na cotidianidade das comunidades indígenas.

¹⁸⁵ *Buütükü*: palavra que é usada para evitar nomear a onça, traduz “desbarrancar” faz relação com a “imprevisibilidade” do movimento.

¹⁸⁶ *Cheke*: palavra que é usada para evitar nomear a onça, traduz “pedra” relaciona-se com a quietez do tigre.

¹⁸⁷ *Tauechirü*: palavra usada para evitar nomear a onça, traduz “escoba tecida de chambira”, esta se relaciona com os amarres de tecido, neste caso, dar voltas para que o tigre não persiga às pessoas e possam se perder dele.

Um dia em San Martín de Amacayacu, fui convidado a um almoço pela comemoração de um batismo católico (Caçador1_SMA2017, dezembro 11), ali conheci um caçador local. A lhe perguntar sobre os cuidados para ir à caça, ele manifestou que uma das formas dele sair para sua atividade de monte, usando escopeta, era não mencionar a ninguém sobre seus planos, já que estes poderiam ser estragados: *“Pessoalmente digo vou mijar”* e, me disse, *“o faço para que os “Outros” [os seres do mato] saibam que estou perto”*. Ele mencionou que os outros seres, os *üüne*, poderiam escutar e dar aviso às presas, aos animais que poderiam fugir. Além do mais, reafirmou, que se devia respeitar o espaço dos seres responsáveis ou “donos” desses animais, pois eles cuidam grandes porções do território e é melhor não mencioná-los.

De outro lado, é preciso considerar que, para os habitantes da comunidade de Macedonia, aconselhar não é um ato imperativo ou coercitivo em sí, pois faz diferença com as apreensões verbais *üá-gü*, ou “regaños” em espanhol. Segundo um dos nossos entrevistados, ao perguntar se era igual repreender verbalmente e aconselhar, eles disseram que: *“no es lo mismo porque regañar es gritarle, tratarlo mal y así la gente no entenderá los consejos”/ “Não é o mesmo, porque repreender é gritar, tratar mal, e assim a gente não entenderá os conselhos”* (Médico Tradicional em entrevista, junho de 2018, MTM1_4.2).

Mas o que opinaram outros atores ativos de conselho na comunidade de Macedonia? A continuação, mostro as opiniões de três referentes que influem nos conselhos da comunidade, eles são o Pastor da maior igreja Macedonia (a Igreja Indígena), a opinião da professora Mireya e a opinião do MTM. Segundo o Pastor:

Regañar es malo, darle un consejo es educarlo, decirle con buena intención, porque si lo regañas la persona no te hará caso, pero si les das un buen consejo de forma alegre, si te sientas a dialogar con él, la persona te hará caso y vivirá los consejos (Entrevista, ML_4.2_maio de 2018).

A professora Mireya ressalta o exemplo que tem de se dar: *“el consejo se debe decir dialogando, enseñando, corrigiendo y dándoles buenos ejemplos para que el no cometa los mismos errores”/ “o conselho deve se dizer dialogando, ensinando, corrigindo e dando bons exemplos para que não cometa os mesmos erros* (Professora Mireya em entrevista, MM_4.2_maio de 2018). De outro lado, o MTM me disse que a pessoa *“tiene que vivir los consejos, saber aplicarlos y que sepa también enseñarlos, el consejo debe estar en su alma, y no vivir como se le da la gana, sino acorde a los consejos / Tem de*

viver os conselhos, saber aplicá-los e também ensiná-los, o conselho deve estar na sua alma e não viver como se vem em vontade, senão de acordo aos conselhos”.

Assim, aquela parte imperativa não indica repreensão verbal, mas sim em um compromisso que deve ser replicado e manifesto com a “ação”. Tal diferença se dá primordialmente porque as “orientações” encontram-se direcionadas a “semear”, na pessoa, o conselho. Daí que um conselho se dê no contexto adequado e na “postura” necessária. Para a postura há uma palavra especial *pechikuāi* que significa aconselhar, fazendo referência a um aconselhamento, mas em uma posição específica: sentado.

Como foi dito, o conselho tem um contexto específico relacionado com uma atividade tradicional, ora a caça, ora a pesca, ora o artesanato, entre outras destrezas e prestezas. Por exemplo, se for em uma atividade de roça, o conselho pode ser dado em um local tranquilo com sombra, com os elementos necessários para semear a terra. As palavras de conselho estão acompanhadas de segredos do ofício que se desejam ensinar, delegar, daí que se trate de uma palavra que convida à ação, se possível, no contexto mesmo de ensino: no rio com a canoa, na roça com o machado, na sala da casa com manufaturas de tecido e assim por diante.

Isto me lembra que um dia na escola, falando com Keila, uma das meninas de grau décimo com que trabalhei; me contou que tinha aprendido a língua tikuna com a sua mãe, mas que infelizmente, quando tinha 8 anos, ela morreu; mas lembrava que um dia, antes de sua mãe falecer, pediu para ela se aproximar para “conversar”, pois estava na torção de fibras de tucumã (Chambira). Foi aí nesse instante, em meio a atividade artesanal, que recebeu seu mais lembrado conselho. Ela, a mãe, encontrá-va-se sentada, postura ideal para torcer chambira. Keila, sentada em frente dela, lembra que fabricavam finos fios de fibra natural para tecer mochilas e pulseiras. Esta cena e o conselho da mãe ficaram na memória (*kua*) de Keila, assim:

Los consejos que he recibido me los dio mi madre, a no meterme con los hombres de mi propio clan. Debo respetar a los de mi propio clan y no meterme con ellos, porque son de mi propia familia. (Conversa com Keila, RK_maio de 2018)

Com efeito, o principal conselho de mãe para filha tem a ver com o papel de ser mãe e o papel dela dentro do núcleo familiar, roles que tem a ver com a família, os cuidados, com ela, com o conjuge, com os filhos e com a roça, ensinados das avós,

de mulher para mulher. Por suposto, a família Mágüta não infringe as regras clônicas reconhecidas míticamente, e como temos visto, na comunidade de Macedônia também se reconhecem, tanto nos preceitos impartíveis pelos professores na escola como nos conselhos ou na intimidade das suas casas, como nos conta no relato a jovem Keila.

De outro lado, ressalto que a palavra *pechikuã* pode-se aplicar à forma do conselho recebido por Keila. O que manifesta na prática, que aconselhar refere a uma intenção comunicativa que procura “semear” um pensamento, uma prática ou um ensino que se dá no seio no lar, entre familiares e de maneira íntima. Para Keila e os Mágüta é preciso agir, sem apreensões verbais, praticar e repassar esses conhecimentos que se mostram como fundamentais na construção dos corpos femininos e nas atividades familiares, nas atividades ancestrais.

4.4. A Ricarda e suas lembranças de moça.

Lembro que quando conheci Ricarda¹⁸⁸, ela me deu de presente uma das pulseiras que ela mesma tecia em sua casa¹⁸⁹ na aldeia Umariacú I, Tabatinga/AM, no Brasil. Ricarda me deu para escolher entre diferentes pulseiras feitas com fibras de Tucumã (*Astrocaryum chambira Burret.*); umas tinham tecidos formando o nome de “Jesus”, outras cores pálidas próprias das fibras vegetais, e outros enfeites com sementes e tintas de cores. Ricarda se apresentou como artesã, arte que, segundo ela, “*tinha sido herdada da sua mãe e sua avó*”. Conversamos sobre o convite do aniversário de Macedônia e

¹⁸⁸ Ricarda Catachunga (70 anos), natural de Primavera corregimento de Santa Sofia (Leticia-Colômbia). Filha de José Catachunga (clã vaca, peruano, não gostava do evangelismo) e Olinda Villa (Clã tigre, Atacuari). (Seus irmãos: Modesto, Leovaldo, Gricelda, Yurdomila, Úrsula e Ricarda). Ela de clã vaca, seu esposo de clã grulha. Casada com o senhor Aniceto León (1947-2000), um dos primeiros pastores do povoado, filho de Antero León (fundador de Macedônia), eles tiveram oito filhos: Leovigildo, Pastor, mora no Brasil /Castanhal; Dinora, Artesã, mora no Brasil/Tabatinga; Aniseto Jr. , Pastor, mora no Brasil/Tabatinga-Umariaçú; Elí, Pastor, mora no Brasil/Filadélfia-Benjamin Constant; Máximo, Pastor, mora na Colômbia- Macedônia; Sara, Liderança da Igreja Fé e Esperança, mora na Colômbia/Macedônia; Isaí, Pastor, mora no Brasil/Filadélfia e Ezequiel, Pasto, mora no Brasil/Filadélfia. Como pode se apreciar a maioria dos filhos e a família da Ricarda estão envolvidos na religião evangélica por tradição.

¹⁸⁹ A avó Ricarda me disse que nas proximidades do casco urbano de Umariacú, como outros indígenas dessa região, tinha “um pedacinho de terra” onde tinha sua rocinha, “com cultivos básicos”, banana da terra, abacaxi, macaxeira, mamão, entre outros; mas na verdade a Ricarda disse que “a falta de terra para fazer roça é muita” e tem sempre dificuldades porque os caminhantes levam os produtos das roças dos outros. Daí que não tenha muita “coisa” na sua roça.

manifestou prontamente sua alegria, por ter sido convidada e poder colaborar nos preparativos da comemoração na igreja¹⁹⁰.

Vários dias depois, em uma visita que fiz à igreja, soube que ela era conhecida também como Pastora. Quando lhe perguntei surpreso, me disse que ela era “*forte na oração*”, porque tinha aprendido do seu finado esposo, o Pastor Aniceto León. Com efeito, essa noite na igreja Esperança e Fé, na hora da oração dirigida pelo Pastor Delfino Bastos, ele indicou a Pastora Ricarda para que orássemos juntos. Logo em espanhol e com os olhos fechados, sentia por vezes que a “oração” se tornava suplicante pelas rogações, e pelo soluçar dela, sentia que ela chorava junto comigo, mas a dizer verdade eu não sentia as lágrimas físicas, só um sentimento aflito. Essa noite a pastora Ricarda pôs suas mãos na minha cabeça e com tom de súplica orava invocando a Jesus como único vínculo, para me “perdoar” e me “proteger”. Ao abrir os olhos o choro da avó e de outras pessoas ficava calmo. Quando o pastor dava por finalizada a atividade da oração, aqueles que choravam, de repente, estavam mais sossegados, sorrindo e se abraçando com seus familiares; o choro ficava para atrás.

Outra tarde procurei a avó Ricarda na casa da sua filha, ela estava no quintal tirando o amarre do cinto de um macaquinho que tinha vindo com ela desde Umariacú. Era um “macaco notívago” (*Aotus S.p.*) que estava pronto para trepar na árvore e ser livre para curtir a noite. Essa tarde lhe perguntei pela época de moça, tinha curiosidade se ela tinha tido o ritual de “pelazón”.

Ricarda me disse que, no seu ritual de moça nova, em 1966, ela morava do lado da antiga ilha de Mocagua, do outro lado estava a atual Macedonia, local onde já havia uma casa do seu finado tio. “*Me deram marido no ano 1968*” contava ela, “*tive seis meses de disciplina*”, mas, segundo ela, puderam ser um ou dois anos mesmo, já que naquele tempo Ricarda não reconhecia a temporalidade dos meses como hoje, mas ela mesma me proporcionou as datas. Quando tinha onze anos, me disse, teve a experiência do seu primeiro “pretendente”, mas ele teve que esperar “*um pouco mais*”, pois Ricarda esteve “*guardada*” por esse período de tempo que ela mesma não consegue mensurar.

¹⁹⁰ A avó Ricarda comenta que frequenta sem preferência, nem restrição, as duas igrejas do povoado; a Igreja Fé e Esperança e a Igreja Indígena de Macedonia, local onde orienta um dos seus filhos, o pastor Máximo León. De maneira geral, a maioria dos entrevistados nesta pesquisa, frequentam mais a primeira igreja, quer dizer, a Igreja Fé e Esperança, a qual teve anteriormente o nome de Igreja Panamericana (até 2009).

A Ricarda lhe foi proibido falar com os outros meninos e “brincar por aí”, pois já tinha um vínculo, “já estava falado”¹⁹¹. No encerramento, disse ela, não tinha a possibilidade de falar com ninguém, nem com o pai, nem com os irmãos, só com a mãe e a avó materna. Nesse tempo as anciãs costumavam dar conselho, além de trabalhos manuais para fazer durante sua estadia no curral. Nesse caso, a avó materna tinha dado para ela o trabalho de torcer tucumã ou “chambira” em espanhol, (*Astrocaryum chambira*). Adicionalmente tinha recebido um mandato especial: “você vai trabalhar e será Woutura, tecedora de canastro, colares e brincos”¹⁹². Daí que Ricarda lembra dos primeiros brincos e as primeiras mochilas feitas em fibras vegetais para agradar os convidados da sua festa de moça nova.

Nesse estado de liminaridade, Ricarda conta que a obediência para com a avó e com a mãe era muito estrita, pois não poderia responder aos mandatos da avó; ela lembra que não podia pronunciar palavra alguma, já que na tentativa, imediatamente era corrigida com palavras reprensivas como: “cala a boca,... groseira”¹⁹³. Ricarda falava entre risadas, que ela mesma se perguntava: “¿cómo irá a quedar después del encierro? / Como irei ficar depois do encerramento? Ela lembra que olhava suas mãos e permanecia sem sossego com a cor da sua pele, pois não tinha contato nenhum com o sol e notava que tanto mãos como braços se mostravam cada vez “mais brancos”. A avó e a mãe, lembrava Ricarda, explicavam para ela “o porquê te fazemos isso”. Ela falava de dietar¹⁹⁴, de estar resguardada do contato com os outros e incluso fazer necessidades e tomar banho no mesmo local do encerramento, tudo isso era para que soubesse e se acostumasse a “aquilo que faz uma mulher tikuna”.

Durante o encerramento, ela tinha que exercer atividades próprias do seu processo ritual, do seu conselho, quer dizer, levar em prática aquilo que tinha aprendido da sua mãe e sua avó: torcer chambira, tecer pulseiras, fazer bolsas e artesanato com fibras e

¹⁹¹ O pretendente do qual ela falava nunca conseguiu falar com os pais de Ricarda, mas Dom Aniceto León, que para esse então era um jovem trabalhador na extração de madeira, já tinha tomado a iniciativa e finalmente foi com ele que houve aliança matrimonial.

¹⁹² Ricarda me disse que têm muitas “vocações”. Ser “tecedora de colares e brincos” é uma herança aprendida no seu encerramento, do seu passo ritual de menina a mulher Mágüta. Mas essas outras vocações referem-se aos dons de “Jesus Cristo”. Ricarda possui o dom da “oração e a palavra”. Mas também gosta do canto, como algumas tardes, em entrevista, ela costumava entoar espontaneamente para mim.

¹⁹³ Segundo Martínez-Forero et. al. (2018, p.28) as moças ou potenciais “mulheres Mágüta”, durante a fala da avó ou a mãe, guardam silêncio em sinal de respeito com suas congêneres maiores.

¹⁹⁴ As mulheres grávidas não podem comer carne de monte. O homem faz dieta por um mês depois de saber a notícia da gravidez. Depois de ir ao mato, ele deve tomar banho antes de voltar à casa, pois dentro no mato ele leva uma negação do seu filho: “esse não é meu bebê”. Engana os seres do mato.

produtos naturais, era o trabalho para ser mostrado aos convidados. “Este é teu trabalho”, falavam as avós, “*se você trabalhar durante o encerramento demonstrará que você não é um a pessoa preguiçosa, que você não é uma pessoa grosseira. Demonstra que recebeu conselho*”, contava Ricarda.

Tal resposta mudou a minha perspectiva e objeto central deste estudo. Pois deixou em mim a inquietude de saber mais sobre esse ato de aconselhar, já que se bem não tinha achado no meu trabalho de campo um espaço em que a palavra dos Mágüta tivesse local, estava conseguindo adentrar em um terreno fértil e precisei voltar às raízes deste estudo para reconstruir tudo, quer dizer, a abordagem teórica que tinha dimensionado e idealizado, no mundo performativo dos rituais e cerimoniais, voltou-se para uma situação especial de fala que se dá entre os Mágüta para a formação de novos Seres: a palavra de conselho.

Mas aquilo que Ricarda vivenciou no seu encerramento, na preparação da sua etapa de moça, lembrava das condições em que as moças da sua comunidade eram iniciadas pelas mulheres adultas, época na qual a tradição católica tinha mais força na região e nas comunidades vizinhas¹⁹⁵, daí que Ricarda expresse em meio de risadas: “eu adorava imagens”. Com efeito, com a chegada dos evangélicos, o ritual da moça nova foi proibido pelo curaca do momento, o senhor Antero León, já que ele não concordava com “tirar os cabelos da moça” e fazer passar tal “sofrimento” à mocinha.

¹⁹⁵ Mas hoje a Igreja Católica, em nome do Papa Francisco I, têm planejado uma estratégia especial para agir e ser partícipe das discussões globais que mostram preocupação pelos fatos sociais e econômicos contemporâneos das populações mais desfavorecidas do mundo, entre elas, as comunidades indígenas. Não é por acaso que as últimas visitas oficiais da Igreja Católica tenham focado na Amazônia e os povos indígenas que ali habitam. Em 2018, o Papa Francisco faz sua primeira visita às Terras Baixas da América do Sul, no Peru, na cidade de Puerto Maldonado, a mais de duas horas de transporte aéreo desde a capital Lima. Em 18 de janeiro de 2018, esta cidade amazônica recebeu ao Papa Francisco, quem se aproximou das comunidades indígenas para tratar três pontos essenciais: 1) os novos caminhos para a evangelização do povo de Deus na Amazônia 2) a prioridade dos povos indígenas com seus desafios e seu futuro sereno. 3) a selva amazônica e a sua importância como “pulmão do planeta”. No primeiro procuram-se novos caminhos de evangelização na região amazônica: o papel da mulher, os laicos, os ministérios etc. No segundo se foca nos desafios dos povos indígenas e maneira de potencializar seu futuro, seu “bom viver”, além de dar ideias e soluções para afrontar a crise ambiental (REPAM, 2018, p.4). O papa declarou a motivação para fazer um sínodo Amazônico que permitisse “*refletir sobre o ser e o que fazer da igreja no território e nos animar para procurar novos caminhos que acompanhem os povos amazônicos nessas necessidades e urgências*” (REPAM 2018, p.2). Extraído do Documento REPAM 2018 (Rede Eclesial Pan-amazônica). A REPAM foi criada no ano de 2013. Esta congregação está formada pelos bispos membros da REPAM e representantes eclesiais da Venezuela, da Colômbia, do Equador, do Peru, da Bolívia, do Brasil das Antilhas Guianas e Suriname, além de assessores expertos, onde se destacam os assessores de assuntos biológicos, antropológicos e espirituais. Desde a antropologia se procura um olhar amazônico e desde o espiritual, se procura uma perspectiva de espiritualidade própria dos povos (REPAM, 2018, p.3).

Ricarda lembra que antes de conhecer a palavra de Deus, concorria com frequência às sessões de xamanismo ou sessões de cura com médicos tradicionais das proximidades, para a cura de enfermidades do corpo. “*O costume estava em consultá-los*”, disse Ricarda. Mas também nessa época, comenta ela, era sabido que “*consultar os feiticeiros, era ruim*”. Hoje, Ricarda afirma que já não é preciso consultar com eles, pois, segundo ela:

La iglesia es la mejor, porque el pastor reza con uno, pide por tí, o si no un diácono pide por tí, o una pastora reza con uno, así entonces los espíritus malos, esos que nos hacen daño, se van del cuerpo (Ricarda Catachunga, 2018, Entrevista RC, Macedonia Outubro de 2017_2.6)

Esta passagem de Ricarda por sessões de xamanismo gerou conflitos com seu marido, que lembrava para ela que eles já conheciam de Deus e não era necessário voltar para os “curadores de fumaça”, falando dos xamãs. Aos poucos, e “*com muita oração*”, Ricarda junto com a oração dos pastores resolveu seus problemas de saúde. Os problemas do seu corpo, como nos lembra na entrevista mencionada em § 3.2.

4.5.0. Sobre o conselho e o aconselhamento entre os Mágüta de Macedonia

A palavra de conselho própria das tradições Mágüta pode ser achada nos ritos de passagem e cerimônias rituais onde intervêm o xamã, os tios, os anciões, e especialmente as mulheres avós que têm um momento especial no ritual para falar e aconselhar à *worekü*, à moça nova. Não obstante, com a ausência de atos rituais tradicionais na comunidade de Macedonia, onde ficava esta tradição de aconselhar? Pois se bem se tinham aquelas manifestações rituais de passagem, ao meu parecer, se mostrava especialmente estranho que as pessoas ainda lembrassem do conselho *ükuẽ*.

Mas quem é a pessoa que aconselha? A maioria das pessoas entrevistadas, coincidiram em afirmar que são as pessoas adultas, geralmente, são as crianças e as pessoas jovens que recebem o conselho. Isto supõe que tanto pai como mãe, avós e outros maiores intervêm neste fenômeno de oralidade que é transmitido de geração a geração. Mas nas entrevistas também foi dito que o Curaca, como figura política, e o Pastor, como principal figura religiosa nesta aldeia, faziam parte desse circuito de conselho.

Talvez esta seja uma adaptação nova, pois se bem é certo que o chefe de casa ou “tuxaua” teria um papel predominante nas malocas antigas, o certo é que os papéis desenvolvidos pelos pastores e os curacas obedecem a cargos políticos e sociais que estão fora do padrão atual de organização social Mágüta.

Uma tarde em Macedonia, sentado nas escadas da lombada onde pega sinal de celular, falava com alguns moradores sobre as dificuldades que passam os jovens nas comunidades indígenas na atualidade, pensando justamente em que ser jovem nessa comunidade representava a necessidade de achar um emprego ou entrada econômica ali mesmo, ou pensar em tentar se empregar na cidade de Leticia, já que muitos estavam se incorporando à vida marital desde cedo (16 ou 17 anos). Ali estava o curaca Don Hilton Suarez, ele achou pertinente a conversa, para me contar o acontecido a semana anterior ao nosso encontro. Ele contou que tinha achado alguém na comunidade “se comportando mal”, ele não falou do caso em específico, nem do comportamento errado, mas falou de uma mulher jovem que ao ser confrontada com seus pais, e em frente do curaca, pelo comportamento errado, tinha dito que seu comportamento obedecia a que “sus padres nunca le habían dado consejo”/“seus pais nunca tinham dado conselho para ela”, evidenciando que não em todos os lares se usa ou conhece o mecanismo do conselho.

Os conselhos, como foi colocado, são dirigidos levando em conta a pessoa que assume a posição receptiva e atua como “receptáculo”. Entre os Mágüta, os mais jovens são alvo destes atos. Isto resulta fundamental devido a que é possível notar uma hierarquia entre quem transmite o conselho e aqueles que o recebem. Geralmente o conselho é dado de pais para filhos, mas pode acontecer que avós aconselhem netos, tios a sobrinhos e professores a seus alunos, não obstante, o conselho aparece na escola e acontece de maneira diferente entre os professores e colegas, por exemplo, soube em entrevista com a professora Mireya que ela também dá conselho para seu pai, o Diretor da escola.

A finalidade do conselho está focada no conceito Mágüta de “viver bem” (*mea maüé, mea i maiüü*)¹⁹⁶, já que quem recebe os conselhos e os aplica, em verdade vive de acordo às diretrizes morais dos Mágüta¹⁹⁷. Isto é concebido como “bons conselhos”, já

¹⁹⁶ As palavras que me foram ditas em tikuna traduziram em português: “viver bem” ou “vida boa”. Não obstante a palavra maü possui mais significados. Cf. § 1.5.0 O ser segundo os tikuna.

¹⁹⁷ Estas diretrizes morais têm a ver com as mesmas orientações nomeadas anteriormente. Espera-se esclarecer melhor na seção conclusões § 5.0 Considerações finais.

que o conselho resulta ser um benefício que obtém quem o recebe e o aplica. Desta maneira, o conselho aceita a qualidade de se decompor entre aqueles que transmitem bons conselhos e aqueles que não. Segundo me explicava um dos meus entrevistados, esta divisão se dá pelo fato de uma crença, ainda existente entre os Mágüta de Macedônia, de seres encantados¹⁹⁸ e xamãs que podem “te aconselhar para fazer maldades”. Daí que se suponha, que os conselhos não são sempre bons.

Por tal razão, o conselho deve ter um motivo especial e essencial para ser transmitido, quer dizer, mediante o conselho a pessoa adquire uma função social que vai afiançando com o tempo, com a prática e com os distintos aconselhamentos que vai recebendo dos seus parentes. Ser parte ativa desta sociedade implica não só se defrontar com as atividades básicas, mas também o ter que desenvolver uma arte.

Um conselho não é o tipo de conversa no sentido da palavra em tikuna *dea*, pois se dá em um cenário performativo, não ritualizado, sem intervenção social de alguma autoridade, mas sim em um cenário íntimo, vedado ao escrutínio público, daí o receio dos indígenas em comentar sobre ele e a maneira tabu de se referir a esta prática.

Embora em entrevista, os Pastores, principalmente, falaram de dar conselho em público. Segundo o Pastor Máximo: “*El consejo se da en la comunidad, en las reuniones en donde todos están escuchando*”/“*O conselho se dá na comunidade, nas reuniões aonde todos estão escutando*” (Entrevista, ML_3.3. _maio de 2018). E o outro, Pastor Delfino Bastos, disse assim: “*Los consejos se dan en las reuniones, es ahí donde les digo los consejos*” / “*Os conselhos se dão nas reuniões, é aí onde lhes digo os conselhos*” (Em entrevista, DB_3.3. _maio de 2018). Desta maneira, os Pastores consideram que o conselho faz parte das atividades comunais. Foram as únicas pessoas entrevistadas em falar de conselho em público. Esta posição, talvez, se deva ao seu ofício na comunidade como pastores, pois eles são consultados nas dificuldades familiares e por isso, a igreja para muitos habitantes é um local de conselho.

¹⁹⁸ Mesmo que a religião evangélica não acredite nos seres encantados, sendo vistos como *yureü* ou ‘diabo’, a crença de uma porção importante de entrevistados, me disseram acreditar nos relatos dos pescadores que tinham suas faenas na antiga ilha de Mocagua, local onde se formam pequenas lagoinhas que, disseram, estão encantadas; já que se fala de movimentação forte das águas e de sons estranhos ao anoitecer. (Relato de pesca, Gustavo Suárez, Macedônia, dezembro de 2017)

Segundo as pessoas entrevistadas, o conselho tem certas condições, por exemplo, quando um conselho é dado para alguém, esse alguém deve recebê-lo, e, por conseguinte, aprender dele. Além disso é necessário colocá-lo na prática, pelo que o conselho se apresenta como um dos componentes performativos do mundo Mágüta que se afastam dos espaços físicos específicos para a transmissão da palavra, assim como dos clássicos ambientes ritualizados, como é o caso da festa da moça nova. Desta maneira, a manifestação de um conselho expressa nas atuações habituais, o que eles mesmos nomearam como “atuações corretas”, as quais são práticas diárias que fazem parte dos seus referentes morais.

Entre estes referentes incluem-se tipos de condutas que, como o respeito aos mais velhos e o compartilhar alimentos ou bens, formam parte dos formalismos linguísticos que revelam um trato especial ao outro, como por exemplo as saudações. Outra manifestação deste tipo de conduta, pode ser percebido na transmissão de conselhos recebidos aos parentes, neste caso, crianças e jovens, já que transmitir um conselho implica saber de antemão a maneira de transmití-lo, e, portanto, indica atividades de ensino no diário viver.

Um conselho também pode trazer consequências, por exemplo quando alguém acata o conselho, produz benefícios no seu diário viver, no *sovoir-faire* ou que-fazer, e nos seus mais próximos. Isto é assumido como “*bem-estar*” para a comunidade, como exemplo, o professor Mariano exprime isto assim:

Después de un consejo ya se sabe manejar una comunidad, se reconoce a la familia, se aprende a trabajar y vivir en comunidad, la gente vivirá en paz, los comportamientos serán buenos y a las familias no les faltará la comida, plátanos y todo lo que necesiten, porque han crecido con los consejos, han trabajado en equipo (Em entrevista, MM_3.4_maio de 2018).

Como foi dito acima, os “bons conselhos” são aqueles que reproduzem benefícios tanto para as pessoas que o executam como para a comunidade, isto se faz evidente em alguns tipos de conselho e comportamento. Mas se, pelo contrário, o conselho é desobedecido, pode atrair “males”, quer dizer, pode receber dano ou alguma manifestação de perda ou carência de “*bem-estar*” dentro da comunidade, incluindo ataques dos seres não humanos: *üüne*. A avó Ricarda me disse que, às vezes, ela sentia a falta de conselho na comunidade, ela mencionava isto assim:

Verdad, en la comunidad hace falta el consejo, tanto para los niños, para las mujeres, a los padres, hasta los mayores también, porque si no se da el consejo llega el vicio, el trago, para los jóvenes, los padres y toda la gente, llega el baile, allí donde pelean y se tiene un mal pensamiento. (Em entrevista, RC_3.1_maio de 2018).

Mas de outro lado, quem não atende conselhos pode ser objeto de castigo, porque se assume como um “dever moral” com a comunidade, segundo a Professora Mireya:

El que no atiende consejos, vive por vivir, no le pasará nada bueno, no hace caso, no estudia, no valora su familia, vive en peleas, si es así hay que castigarlo, sancionarlo / Aquele que não atende conselhos, vive por viver, não lhe acontecerá nada bom, não obedece, não estuda, não valora a família, vive em brigas, se é assim há que castigá-lo, sancioná-lo. (Professora Mireya em entrevista, MM_4.1_maio de 2018).

Mas esta versão de “castigo”, não foi a única que ouvi em entrevista, o Pastor Máximo me disse que ao não atender os conselhos as lideranças da comunidade podem te repreender: “Cuando no atiendes los consejos lo que pasa es que los líderes de la comunidad te castiguen fuerte, porque no hace caso cuando se les dice las cosas”/ “Quando não atendes os conselhos , o que acontece é que as lideranças da comunidade te castigam forte, porque não obedece quando se lhe diz as coisas” (Em entrevista, ML_4.1_maio de 2018).

Assim, o conselho se faz evidente no atuar, em aquilo que se deve e não se deve fazer, por exemplo, viver com seu par, viver em comunidade e não fazer dano aos outros. Desde o perceptível deve-se ser uma boa pessoa e compartilhar. Desde o atitudinal, a postura mesma de como se comportar para conviver em comunidade, por exemplo, respeitar sempre e em qualquer lugar os parentes e os outros. Se faz evidente no modo de viver na comunidade, fazendo sempre cumprimento do dever social, enquanto manejo de ferramentas e a obtenção de recursos de seu entorno e a forma de aprendê-lo.

Um exemplo disto pode se referir ao dever de pai, para o qual é preciso saber como trabalhar para sustentar uma família. Neste caso, o pai deve saber pescar, pegar peixe, fazer uma roça, fazer uma casa, além de manejar ferramentas como facão e machado, para obter recursos madeiráveis. E como se fosse pouco, a pessoa deve saber o modo de aprender um ensinamento e transmití-lo a sua descendência como herança daquilo que alguém mais “deu” ou ensinou para ele.

4.5.1. Roles, ofícios e segredos: ‘viver bem’ em Macedonia.

Desde a semente, o bebê, o Ser encontra-se concebido em um contexto específico Magüta. Antes de nascer, o Ser já possui um clã que o/a determinará e estará cheio de um conjunto de características que o/a definirão. Se for homem ou se for mulher, desde seu nascimento é dado um nome clânico para a criança. Características que estarão afirmando pensamentos que eles, como pais, depositaram desde sua concepção. Aqui, o clã do pai, e as artes herdadas de pais e mães, assim como os pensamentos dos pais definirão o seu futuro, seu devir e sua função social dentro da comunidade.

Segundo Martínez-Forero, T., Garzón-Garzón, L., Franky, C. & Suárez, G. (2018) na sua guía ‘*Prácticas de atención y cuidado en salud reproductiva femenina en el sur del departamento del Amazonas*’, desde as primeiras etapas da vida, as crianças estão se formando para ter corpos fortes, para se envolver “nas tarefas cotidianas”, para se preparar para essa etapa chamada maternidade e paternidade¹⁹⁹:

Durante los primeros años de vida, niños y niñas son formados por medio del juego en terrenos propensos a raspones, cortadas, etc., y la *participación directa en las labores cotidianas* del hogar como el cuidado de los más pequeños y la chagra, entre otros, que conllevan a la formación de *cuerpos fuertes*, resistentes, con gran aceptación del dolor y de la transición a la *maternidad y paternidad*. Igualmente se desarrollan *prácticas de curación* como el consumo de una cucharada de aceite de raya negra (*Potamotrygon* sp.) aproximadamente a los 9 años, para que la niña, en su adultez, pueda parir fácil. (MARTÍNEZ-FORERO et al. 2018, p.12). (Grifo meu).

Na comunidade de Macedonia, o professor Mariano comenta que ele mesmo teve que aprender a fazer a casa onde ele ia morar com sua família. Ao perguntar para ele se tinha recebido conselho, disse assim:

Los consejos que recibí de mis abuelos y mi mamá, fue el de vivir bien²⁰⁰, que los debía aplicar el día en que fuera a formar un hogar, consejos de cómo trabajar, consejos de cómo pescar, consejos de cómo picar un pescado, de cómo vivir y de cómo hacer una chagra, de cómo iba a hacer la casa en la que yo viviría. (Professor Mariano, em entrevista, MM_ maio de 2018_ 1.2)

¹⁹⁹ No final da cita, os autores mostram que como parte desse crescimento, há em paralelo “práticas de cura”, que favorecem e fortalecem aquele corpo que assumirá roles relacionados, justamente, com a maternidade e a paternidade.

²⁰⁰ *Méa nii cha-mau* (Boa V.Cop 1ps-vida) São literalmente as palavras usadas em língua tikuna pelos colaboradores e que foram traduzidas por “viver bem”.

Igualmente, o relato do professor Apolo afirma como, desde o conselho, vai se preparando a pessoa para desenvolver habilidades do cotidiano que eles concebem como “trabalho” *purakü*:

[...] cuando era niño, fue de mi madre, de los abuelos y de los padres [que recibí consejo], se recibe el consejo de cómo trabajar, como ser y hacer las cosas en la casa, como tratar a los hermanos y hermanas, qué es lo que se va hacer a medida de que se va creciendo, en un trabajo, cómo hacerlo, cómo hacer una chagra. De pronto si a nuestro padre le gusta un trabajo, le cuenta a uno cómo hacerlo, cuando vas a picar, a pescar, a cazar, el papá o el abuelo le cuenta a uno qué es lo que se puede hacer, por ejemplo, cuando se va pescar te dice exactamente en qué lugar se puede pescar, con qué carnada se va a coger cierto tipo de pescado, eso se sabe porque cuando somos niños nuestros padres nos lo dicen (Apolo León, Professor. AL_1.1, maio de 2018).

Assim, o depoimento do professor Apolo revela que existem alguns “segredos” que são transferidos nos conselhos, já que se bem a arte da pesca requer de perícia e paciência, também requer de conhecer as iscas, os locais e os tipos de peixe, para assim chegar em casa com alimentos para a família.

Aos dias, em uma visita ao MTM, ele me disse que os conselhos se dão desde “jovens” para que sejam “*bons pais, bons homens, boas mulheres*”. Ao perguntar para ele o que significava ser “bom”. Ele me disse que ser bom, é saber viver, “viver bem”²⁰¹. Segundo o MTM:

... es por eso que la gente en muchas partes viven mal, porque es que no quieren recibir los buenos consejos; por eso en estos tiempos, el consejo debe ser una norma, debe estar en nuestras mentes y debemos ponerlos en práctica, hay que vivir bien y no seguir haciendo el mal, respetar las autoridades de la comunidad, porque eso es lo que llamamos gente aconsejada. El consejo es un bien y debes buscarlos siempre. (Entrevista com MTM_junho de 2018).

Na língua a palavra para designar algo bom é “*marü name*” quer dizer que ‘está bem’ ou ‘está bom’, enquanto a palavra para dizer que algo é está ruim é *chièkü*, ‘máu’, ‘maligno’. Assim, este “viver bem”, embora opaco pelo sincretismo religioso que possa se apresentar com o catolicismo e o evangelismo, realmente apresenta aspectos culturais próprios dos Mágüta, já que embora reconheçam a norma moral implantada pelo mundo católico-evangélico, logram-se diferenciar elementos de uma *norma moral* própria dos Mágüta. Para analisar este processo, apresentaremos a transcrição de algumas entrevistas

²⁰¹ “Viver bem”, “viver em comunidade”, “uma boa vida” são palavras que traduzem para o tikuna, a palavra *maü-gü*.

feitas aos moradores para tentar realizar o contraste entre aquilo que pode se exprimir tanto em língua tikuna como em língua castelhana.

No seguinte exemplo, o Professor Mariano Morán fala dos conselhos recebidos durante sua etapa de criança. O professor Morán disse que esses conselhos foram dados para ele “viver bem”²⁰²:

Muuma	i	úkuẽ	cha-yaù
Muchos	P.Vig.Fem.	consejo	1 BP- V.recibir

Son muchos los consejos que yo recibo

úkuẽ-gü	i	torü	maù-gü
consejo.PL	P.Vig.Fem.	1 + 2	vida-buena

consejos de la vida buena,

bu-wá	niĩ	na'	úkuẽ,	niĩ	úkuẽ
Infancia.LOC	V.COP	V.dar	consejo	V.COP.	consejo

el consejo desde mi infancia, el consejo

cha -yaù,	chorü	mama	rü	chorü	Oí
1BP.-V	1PRO POS.	mamá	CONJ	1PRO POS.	abuelo

recibir.

lo recibo de mi mamá y mi abuelo

chorü	papá	chorü	Oí	choũta	ta	nguee
1PRO POS.	papá	1PRO POS.	abuelo	1PRO	PROSPEC.	NEG.
mi		mi		REF.		

mi papá, de mi abuelo ya no.

²⁰² A seguinte é uma escrita ortográfica da língua tikuna que segue os padrões do livro texto Ahué et. al. (2002). A tradução, como sempre, marco que é só uma aproximação e está em língua espanhola porque o alvo de leitura para esta parte são os jovens de Macedônia. Este pequeno escrito também significa uma ‘tentativa’ de glossa yuxtalineal, sem ser uma proposta correta nem definitiva, pois se faz com a intenção de uma análise só para o presente texto. Os erros linguísticos que sejam detectados serão minha responsabilidade e concordam com o nível de entendimento e de competência linguística que possuo no momento da escrita desta Tese. (Ver lista de abreviações na página 18).

rü	ñema-ka	na-gü	cha-maù	i	úkuẽ
CONJ	3Sg.Fem. - NMZ.	V.dar- PL.	1BP Sing.- V. vivir bien	P.Vig.Fem.	consejo

y lo dan para que yo viva bien el consejo.

ñema	niĩ	cha-yaù	ngeguma	Cha-bugu
3Sg.Fem.	V.COP	1BPSg.-V recibir	cuando	1BP-pequeno

este [el consejo] yo lo recibo desde cuando pequeño,

wuí	mee	niĩ	na-wá	i	maù- gü	ñema	úkuẽ.
uno	bueno	V.COP	V.dar. LOC.	P.Vig.Fem.	vida- buena	3pS. Fem.	consejo.

un buen consejo me dieron para vivir bien.

Nesta parte vemos que “viver bem” está ligado diretamente ao processo de receber conselhos desde a infância e dá-los na vida adulta. Por este motivo, o ato de dar conselho é importante para a conservação dos roles familiares Mágüta, pois faz parte dos deveres morais, além de ser o sinal que permite encontrar a transmissão cultural, tanto de dar conselho como ensinar a “viver bem”, a viver em comunidade.

Assim “Viver bem”, para os Mágüta de Macedonia, significa mais que qualquer outra coisa, saber viver em comunidade. Isso fica refletido nas conversas com as pessoas, que exprimem desde sua pessoa tal posição. Desta forma, pode-se observar que os conselhos que lhe foram transmitidos ao professor Mariano foram dados pelos seus avós e anciões da comunidade, assim como também por seus pais, seus tios e suas tias. Estes últimos são as pessoas adultas que, por linha patrilínea, hoje vivem e compartilham com ele, na comunidade de Macedonia.

Assim, a comunidade também se faz partícipe no processo de transmissão de conselhos. Como foi dito anteriormente, os pais e os avós também cumprem um papel

primordial na transmissão do conselho, já que são eles que se relacionam diretamente com as gerações descendentes e fazem parte dos seus contextos mais próximos de interação. Isto é possível de apreciar nos depoimentos de Ricarda:

úkuẽ	a	cha-yaù	a	chorü	mama-wa-gü,
Consejo	REL	1BP-V.	REL	1.POS	mamá-?-PL
		recibir			

El consejo que yo recibí de mis mamás,

ñumachi	chorü	oi-gü-wá	niĩ	mea	niĩ	cha-maù
ADV.P.Cad.	1.POS	abuelo- PL-	V.COP	bueno	V.COP	1BP-
		LOC.				V.vivir

(y) antes de mis abuelos, es de vivir bien.

Quanto às crianças, Ricarda exprime em sua resposta a ideia que desde crianças estão recebendo constantes conselhos para viver sua infância, acorde ao que se espera de um “viver bem” tikuna: *maù-gü*. Neste caso ela chorava muito quando seus pais iam para lida de caça, como mostra Ricarda a continuação:

Ñemaaku	Cha- na- yaù	ya	úkuẽ-gü
Verdad	1BP-3-V.recibir	REL	consejo. PL
Verdad, yo recibo los consejos			

marü	ta	arü	cha-ochoañö-a-gü,
Ya	3 pl.PRO	de(desde)	1BP-8años-V.tener.-
			PL

Ya desde los 8 años,

Cha- na- yaù	ya	úkuẽ,
1pS.-3-V.recibir	CONNECT.	consejo
yo recibo consejo,		

erü	ngéta	tá-u-gu	rü	tümaka	cha-auu,
porque	DEM.	V. ser grande-	CONJ.	3Pl. PRO.	1BP Sg.-
		hogar?-LOC			V. llorar

porque ya era grande para yo llorar,

buwa	chouta	fai-gü,	ñema	Nucha-rü	uu,
infancia	1PRO.REF.	V. golpear. -PL	ANF.3Sg.P.Vig.	V.Conocer	V. hacer
			Fem.	(aprender)-	físico.
				CMP.	

de niña a mi (me) pegan, aprendo,

ni	Cha- auu
NEG.	1BP Sg. V.llorar.

yo no lloro (más).

Ainda que o conselho não tem matiz de repreensão verbal, neste caso particular, sua mãe tentou “aconselhar” a Ricarda para não chorar pela ausência de seus pais, já que na sua lembrança de infância pensava que eles iam embora, e não voltariam jamais. Daí que o conselho da sua mãe teve forma de repreensão para instá-la a não chorar.

Dentro dessas diretrizes morais Mágüta se apresentam diferentes comportamentos como o respeito *ngechau-*, o compartilhar *ngauchau* e viver em comunidade *faà*. O Pastor Máximo León exprime essa ideia no seu depoimento sobre o conselho:

Wuí úkuẽ ĩ mee, chautanuu ma un chi uchaugu rü ñacharugu, mea na maĩ, mea pegü pe ngechau-gü, mea peguma pe faà, ñema nii wui úkuẽ, mee wuí chautanuu ma cha ngauchau-gü.

El buen consejo es lo que se comparte con los parientes, viva bien, respeten, vivan en comunidad, esos son los consejos que se deben compartir con los parientes. /Um bom conselho é aquilo que se compartilha com os parentes, viva bem, respeitem, vivam em comunidade, esses são os conselhos que devem-se compartilhar com os parentes. (Pastor Máximo, em entrevista, ML_maio de 2018)

No que respeita ao cuidar, o pastor Máximo exprime-se com uma forma verbal *faà* que pode assumir duas significações: “viver em comunidade” e “cuidar”, o qual, apresenta-se na seguinte oração

<i>mea</i>	<i>ku-guma</i>	<i>na</i>	<i>faà</i>
bien	DEM. 2Sg- P.Cad.	3Sg.(Masc.)	V.cuidar

Cuídese (bien).

Desta maneira pode-se encontrar, como característica, que as palavras em língua tikuna adquirem sentido de acordo com o contexto em que estas são enunciadas, quer dizer, as palavras tendem a ser polissêmicas e a leitura do seu significado depende muito do contexto em que é enunciada uma palavra, além de como possa ser interpretada pelos receptores da mensagem. Assim, neste caso, a importância se dá na palavra *faà*, que os tradutores quiseram dar o sentido de *cuidado*, argumentando que “viver em comunidade” é mais uma forma de cuidar, já que a comunidade mesma é, na verdade, a família .

Nesta parte pode-se observar que “viver bem” está diretamente ligado ao processo de receber conselhos desde a infância e dá-los na etapa adulta. Cada uma das atividades do ser Mágüta como a pesca, a caça, o trabalho na roça, a fabricação de artesanato, a feitura de casas e móveis são atividades que foram ensinadas pelos antepassados, fatos míticos que determinaram os seus afazeres de hoje.

4.5.2. Aconselhar para quê?

Os conselhos estão direcionados a atingir um alvo. O objetivo pode ser intencionado para “bem” ou para “mal”. Já temos visto que essa dualidade do conselho ser bom, vem da possibilidade de que existam seres Mágüta, relacionados à feitiçaria, que deem conselhos “ruins”. Estes atores sociais do mundo Mágüta agem “contra” algo ou alguém, aconselham para fazer dano e apontam um alvo no que seu conselho pode-se fazer “evidente”.

A antropóloga Maria Isabel Cardoso Bueno, na sua Tese doutoral sobre os Mágüta do lado brasileiro, afirma que a motivação de um feitiço, nos tikuna, é caracterizada por: “o âmbito dos sentimentos que o fomenta: a inveja, a raiva e o amor. No caso, dos feitiços de amor, sua letalidade se encontra no risco de levar a vítima à loucura e, em um caso mais extremo, à tentativa de suicídio” (BUENO, 2014, p. 51). O poder do conselho é nítido aqui, já que o conselho, no feitiço, pode se exprimir como efeitos ou “evidências” do feitiço, da palavra, que são perceptíveis no corpo e “afetam” o Ser (Mágüta).

Segundo os habitantes da comunidade de Macedonia, aconselha-se para saber como viver em comunidade. Muitos deles afirmaram isso nas entrevistas e nos seus relatos de maneira aberta e espontânea. Com efeito, os ensinamentos que se dão através do conselho na comunidade estão direcionados a atingir um objetivo, uma “meta”, mas aquela meta depende muito do que se quer com o conselho. Ao me perguntar qual seria essa meta no caso dos Comuneros de Macedonia, fiquei pensando em algo que exemplificasse para o que se aconselha, e achei os seguintes razoamentos.

A professora da creche comunal, a senhora Alba, mencionava que com o ingresso das crianças da creche à “escola grande” parecia que os conselhos não tinham eco, que o aprendido sobre a língua e coisas relacionadas com a “cultura” fossem esquecidas. Esta ideia me levou à entrevista com o MTM, que me disse assim: “En la escuela solo reciben el *consejo de la educación*, los profesores solo les enseñan las cosas de la educación y eso es lo que estoy viendo como abuelo” / “Na escola só recebem o *conselho da educação*, os professores só ensinam as coisas da educação e isso é o que eu estou olhando como avô” (Entrevista MTM, maio de 2018 2.6. *Grifo meu*).

Esta passagem me trouxe a relação daquilo que a antropóloga argentina Mariana Paladino em sua pesquisa doutoral entre o povo Tikuna (no Brasil) enfrentava quando os jovens das comunidades indígenas, à procura de uma “melhora” na sua “carreira”, escolhem progredir no caminho dos estudos, no caminho dos “brancos”:

Neste contexto, a busca pelo acesso à escola relacionou-se aos anseios dos Ticuna que queriam *ser alguém na vida, terem conhecimento, irem pra frente*. *Ter conhecimento* é usado para designar tudo o que é vinculado ao estudo escolar e ao domínio das coisas que procedem da sociedade envolvente, ou como eles chamam, do *mundo dos brancos*. Esta representação reflete-se em expressões que são ouvidas, como “Os velhos não sabem nada” (porque não frequentaram a escola), ou “sem escola as crianças não aprendem nada” (PALADINO, 2006, p, 25).

Assim, desde sua condição de avô, o MTM chama a atenção sobre o “*consejo da educación*”, quer dizer, um conselho guiado pelas questões da educação, que são promovidas pelo *korí*, pelo “branco”. Educação e conselhos que “marcam” aquilo que os professores ensinam, e que desde a perspectiva de alguns povoadores, é bem diferente do conselho que eles conhecem, ao tipo de conselho que eles professam.

Em entrevista com o Pastor Máximo León este afirmou que “cuando lo niños son pequeños, los consejos los reciben en la casa, luego pasan a la escuela donde les refuerzan estos consejos, que luego son aplicados en la comunidad, en las reuniones”/ “quando as crianças são pequenas, os conselhos são recebidos em casa, logo passam à escola onde reforçam estes conselhos, e depois são aplicados na comunidade, nas reuniões” (Entrevista, ML_ Macedonia, outubro de 2017). Assim, neste depoimento se deixa ver que existe uma primeira classificação dos conselhos que passa da intimidade da casa, aos espaços coletivos da escola e da comunidade.

Mas justamente neste circuito, segundo o MTM, define-se o que os jovens escolherão no futuro como ofício na sua vida, na sua comunidade. Ele me disse que: “En la escuela solo le[s] dicen que deben estudiar bien y seguir estudiando para salir adelante, eso es lo que te dicen en la escuela. Ahora, en la iglesia le[s] enseñan a los jóvenes y a las señoritas a pensar en el futuro, a vivir bien. / “Na escola só lhe[s] dizem que devem estudar bem e continuar estudando para sair na frente, isso é o que te dizem na escola. Agora, na igreja lhe[s] ensinam aos jovens e as moças a pensar no futuro, a viver bem” (MTM, maio de 2018, 2.6). Com efeito, uma grande porção dos moradores da comunidade de Macedonia atrela suas esperanças e expectativas de vida aos ensinamentos das instituições locais: a escola e a igreja. Precisamente como indica o reitor da escola o Professor Mariano:

En la escuela reciben muchos consejos: cumplir los horarios de la escuela, que haga sus tareas, decirles que un día tendrán que trabajar, ayudar en la casa, que no se olviden de su cultura, su idioma y si no tiene la oportunidad de estudiar en la ciudad, saber al menos cómo se hace una casa, cómo se va hacer una chagra, saber vivir, buscar a Dios (Mariano Morán, maio de 2018_2.6).

Estes ensinamentos, desde as instituições, guiam o jovem por diferentes caminhos, o caminho da escola, o caminho da igreja ou o caminho dos “costumes”. Na entrevista, o Professor Mariano fala da possibilidade que tem um jovem de continuar seus estudos, mas se esse jovem não conta com essa “oportunidade”, significa não sair da comunidade

para continuar estudos, e sugere que é preciso pelo menos saber-fazer uma casa ou uma roça; saberes que são entregues pelos pais ou parentes mediante ferramentas orais como o conselho, e que caracterizam a maneira de viver dentro dessa comunidade. Estes depoimentos, mostram que existe uma variedade de conselhos que procuram desenhar o futuro dos jovens dentro da comunidade²⁰³. Mas é bem sabido também por eles, que muitos dos jovens que terminam a escola, não conseguem atingir a formação técnica ou universitária.

Mas isso não só acontece em Macedonia, em entrevista com o curaca da comunidade de San Martín de Amacayacu, Ignacio Ramos, informou que a juventude da sua comunidade mudou a partir dessa integração das instituições educativas do “branco” no território indígena:

[...] yo siento una amenaza en San Martín, [los jóvenes] se gradúan y se meten en ese mundo del celular, las musiquitas y se acabó, [...] no piensan en conservar lo que yo tengo, que me sirva a mí, a los mismos jóvenes de acá y hasta les da pena de hablar la lengua [tikuna] (Ignacio Ramos, em entrevista IR_1, dezembro de 2017)

Assim, é perceptível que os “conselhos da escola” desenham um caminho que buscam dar continuidade a esse mundo dos “estudos”, enquanto os “conselhos da igreja” procuram alimentar como missão a espiritualidade, que também promove “saber viver” em comunidade. Mas aqui o mais interessante é que nos depoimentos, os Comuneros de Macedonia associam o conselho às atividades ou “costumes” (*torü nâkuma*, ‘nossos costumes’) de criar e fabricar, com as próprias mãos, roças ou casas como caminho alternativo para sobreviver e se “defender” tanto na comunidade, como na vida, “economicamente”.

Ditas atividades são ensinadas e exercidas ativamente por membros das famílias que dedicam sua vida à agricultura, ao artesanato ou à pesca. Mas, na realidade, estes membros ativos acabaram sendo as pessoas mais velhas, os idosos, que possuem uma

²⁰³ Em relatos informais soube que, em algumas comunidades como San Martín de Amacayacu e Puerto Nariño, algumas pessoas acreditam nos conselhos clânicos. Segundo foi me informado, antigamente cada clã teria seu próprio conselho e aconselharia seus membros para dar continuidade a uma “carreira” ou labor, reforçando habilidades e fortalezas do clã. Em alguns dos casos mencionaram famílias ou clãs Mágüta que guardariam os segredos da feitura de máscaras para o ritual da moça nova, que como menciona o antropólogo colombiano Hugo Ramos-Valenzuela, os encarregados de elaborar as máscaras são eleitos pelo dono da festa mediante um pedido de “segredo” (2010, p.102), pois é vedado aos partícipes do ritual saber o autor das máscaras até o momento da entrega dos presentes rituais.

roça, a cultivam, a cuidam e se apegam aos seus conhecimentos, os quais são transmitidos como conselhos, como modelo de vida para “viver bem” em comunidade. De maneira coincidente, as pessoas, principalmente mulheres, que trabalham nas malocas turísticas, são aquelas que alternam seu trabalho como “performantes” na maloca com atividades de agricultura. Tanto a administradora da maloca Barü como a administradora da maloca Mūnane possuem roças cultivadas dentro e fora da comunidade.

Como já foi colocado, na comunidade de Macedonia estão restritas as práticas xamânicas que entesouram ensinamentos sobre dietas, azeites, braçadeiras, dentes, colares, folhas, banhos e uso de vegetais, que acompanham o crescimento do corpo, do Ser Mágūta. Daí que, por exemplo, no ritual da moça nova, **worekü**, a menina do ritual, precisa de uma nova construção, pois se acha em uma posição frágil, em um estado liminar. Situação pela qual houve de cultivar-se nela “orientações” ou parâmetros tanto socioculturais como físicos. Os conselhos, dados pelas avós e o **yuukü** (xamã ou pajé) são muito importantes, pois eles procuram sarar de forma espiritual para resolver e prevenir conflitos no território (RAMOS-VALENZUELA, 2010, p. 43). Por isso, atitudes de obediência e silêncio são comuns neste estágio; também a linguagem usada tem um valor ontológico, pois remodela o ser neófito e se reveste dos poderes divinos ou proto-humanos (TURNER, 1974, p.127), no caso dos Mágūta a relação próxima com os **üüne**.

Por exemplo, o uso do jenipapo para a cura dos corpos e como pintura corporal, representa significados profundos com técnicas e sabedorias transmitidas de maneira acumulativa, que o corpo do coletivo Mágūta recebe desde o momento do parto. O jenipapo é fixado no corpo da pessoa em momentos rituais, como o nascimento, como o furo da orelha no menino ou a festa ritual feminina, mas também é usado em momentos especiais de ensino. Estes momentos “especiais”, performativos, se dão nas atividades do dia a dia, relacionadas com a pesca, o artesanato, o cultivo da roça e outras artes repassadas de geração a geração.

Assim, para começar seu relacionamento com a roça familiar, o menino ou menina recebe conselhos para cultivar, recebe alguns elementos que ficam sob sua responsabilidade, para ajudar a cuidar uma roça, ali vai “limpando”²⁰⁴ o terreno e prevenindo a aproximação de “bichinhos”. Daí que as crianças “ajudem na roça”, desde

²⁰⁴ Em espanhol “desyerbando”, quer dizer, tirando as ervas daninhas do cultivo principal.

cedo, limpando as ervas que danificam os cultivos principais com pequenas facas afiadas de 20 a 30 cms., que, ao nosso olhar citadino, não deveria manipular um infante de três a quatro anos. Eis aqui onde o jenipapo pode entrar como vínculo ritual, porque da palavra de conselho procede ou antecipa-se uma ação.

A mãe prepara, protege e inicia seus filhos para ir à roça, fixando no corpo sumo de jenipapo, ralado e verde, passando faixas grossas pelos tornozelos, os joelhos, no pulso e nas mãos, locais do corpo onde habitualmente o xamã faz curas no ritual da moça nova (RAMOS VALENZUELA, 2010). Estas “escrituras” ou escritas corporais, além de significar proteção na roça ou invisibilidade para os seres *üüne*, fixam o conselho da mãe ou do parente, que tem feito da ação de ir à roça com as crianças, um momento especial de lembrança, um momento pequeno na ordinariedade do ato de cultivar que se “ritualiza” para que seja fixada tanto na memória como no corpo, o primeiro contato social com o *naane* e os seres que habitam a roça.

Desta maneira, fica esclarecido que aconselhar na comunidade de Macedonia depende muito dos familiares que ainda exercem, essas atividades “tradicional”, ou como eles chamam seus costumes: *nākuma*. Não obstante, como a comunidade mesma expressa, apesar de ter esses conhecimentos sobre o conselho e as formas de “fixar” as palavras no corpo do iniciante, pode acontecer que o conselho falte, e, portanto, se aproximem comportamentos indesejáveis como comenta a avó Ricarda Catachunga:

Verdad, en la comunidad hace falta el consejo, tanto para los niños, para las mujeres, a los padres, hasta los mayores también, porque si no se da el consejo llega el vicio, el trago, para los jóvenes, los padres y toda la gente, llega el baile, allí donde pelean y se tiene un mal pensamiento” (em entrevista RC_3.1, maio de 2018,)

Também é manifesto por integrantes da comunidade que não receber conselho ou não atendê-lo significa “não viver bem” tanto para a pessoa envolvida no conselho, como para a comunidade. O professor Apolo León afirma:

Ese niño, joven y muchacha que a veces no reciben consejo cuando quieren realizar sus actividades no les sale bien el trabajo, las personas hablarán de él o ella porque es chismoso, porque no está siguiendo los consejos; por eso es que hay que buscar los consejos de los abuelos, padres o de cualquier otro familiar para que no le suceda esas cosas (Em entrevista, AL_4.1_ maio de 2018)

Com efeito, há uma sanção ou punição social para aquele que não atende conselho, como afirma a professora Mireya:

El que no atiende consejos, vive por vivir, no le pasará nada bueno, no hace caso, no estudia, no valora su familia, vive en peleas, [y] si es así, hay que castigarlo, sancionarlo”/ Quem não atende conselho, vive por viver, não lhe acontecerá nada bom, não obedece, não estuda, não valoriza sua família, frequênta brigas, [e] se for assim, é preciso castigá-lo, sancioná-lo (Em entrevista, MM_4.1_ maio de 2018).

Uma dessas formas é manifesta na palavra *Òrègü*, que significa ‘fofoca’, e que pode ser interpretada como “a palavra deformada”, “a palavra que se fala por falar”. Assim, cair na fofoca, não significa nada bom para a pessoa, como disse a professora Mireya se diz que não “valoriza sua família”, e alguns dos casos, que “não representa seu clã”.

Se bem o conselho inicia seu percurso no seio dos lares, que ainda preservam os “costumes” Mágüta, o deslocamento das crianças para a atender a escola está deixando que esse “conselho da escola”, que promove a continuação dos estudos, seja o conselho que eles possam um dia escolher, porque essa fase que se passa na escola não permite a continuidade de conselhos ou ensinamento dos costumes Mágüta. É assim como o conselho das instituições, a escola e a igreja, entram dentre os tipos de conselhos que se exprimem na comunidade, e que os levam por diferentes caminhos ou formas de vida. Coincidem os habitantes de Macedonia em afirmar que o bom conselho se compartilha. O trato e a generosidade na comunidade, se faz evidente, com alguém que compartilha os produtos da sua pesca ou da sua roça, isto significa que existe “abundância”, e, portanto, existem (bons) conselhos circulando dentro da comunidade.

CAPÍTULO 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Ao longo dessas páginas tenho tentado responder a diferentes questões que se passam por diferentes cenários e óticas, entre elas, a preocupação pelo desaparecimento iminente das línguas indígenas do nosso continente, a permanência das formas orais destes povos ancestrais, além das instigantes situações, políticas, religiosas, sociais e econômicas que hoje contribuem e molduram a “transformação” das sociedades indígenas amazônicas, perante ativos interesses do sistema mundo (WALLERSTEIN, 1974). Assim, todo este esforço representou desafios em diferentes frentes que tentaram mostrar a fortaleza linguística vigente deste povo indígena na tríplice fronteira.

Se bem a história dos Mágüta remonta a mais de dois mil anos (ZÁRATE-BOTÍA, 1998; LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p. 464), a prevalência das práticas e o uso da sua língua se encontram atreladas também à defesa e “estabilidade” territorial, que se expressa em suas lutas políticas nos diferentes cenários das três Nações sul-americanas que os abrigam; como também no pensamento mítico e seus vigentes referentes toponímicos, na apropriação e manejo do espaço geográfico e no convívio, recentemente pacífico (MURILLO-PRIMERO, 2001), com outros povos indígenas (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p.464).

A maneira de corolário, apresentamos uma pequena comunidade indígena bilíngue Mágüta assentada na ribeira colombiana do rio Amazonas/Solimões, “Os Comuneros”, que dentro das suas narrativas e características religiosas desvendam apelos à memória individual e coletiva, e vice-versa, já que a memória não é exclusivamente individual, pois as lembranças dos indivíduos são quase sempre construídas a partir de sua relação de pertença a um grupo (HALBWACHS, 2012, p.80). Mesmo assim, a relação da memória não é sómente individual e coletiva, pois no conselho exprime-se uma memória instigante: “a memória do corpo”²⁰⁵, que aparece no cenário dos aconselhamentos como uma forma de transmissão de conhecimentos incorporados, que envolve a palavra e o corpo, em uma construção recíproca e sutil entre o aconselhador e o aconselhado.

²⁰⁵ Conceito resgatado em conversa pessoal com a Profa Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho (2020).

Assim, a relação e pertença ao povo Mágüta, se mostra na busca articulada de lembranças sobre sua “história”, traçando a trajetória dessa memória do corpo sobre a ideia da “palavra” **òrè** e do “conselho” **úkuẽ**.

Tomando como base as perguntas norteadoras deste processo investigativo, que nos levou a perguntar pelas estratégias locais usadas nas aldeias Mágüta da ribeira colombiana para preservar a memória oral e local, conseguimos participar de atividades sociais de alguns locais ribeirinhos como o aniversário da comunidade de San Martín de Amacayacu e uma festa da ‘moça nova’ na comunidade de Arara, visitas que contribuíram no contraste e na discussão desta Tese. Estas duas situações também permitiram dar uma olhada diferencial ao local de base, à comunidade de Macedonia, e explorar assim os distintos contextos da oralidade que se mostram em uma comunidade Mágüta de confissão católica (San Martín de Amacayacu e Arara) e evangélica (Macedonia). Assim, além de ser partícipe das atividades, locais e situações mais movimentadas da comunidade de Macedonia, no final, buscamos compreender quais são e como operam esses elementos da palavra **òrè**, através das dinâmicas de transmissão do conhecimento oral e das narrativas locais, com um apelo à memória.

Desta maneira, temos explorado a “palavra” **òrè** a qual assinalou distintos significados, quer dizer, uma “oralidade” com distintas formas de mostrar-se. Vimos que, segundo Jean-Pierre Goulard (2012), a oralidade dos Mágüta está dividida em duas seções: **déa** e **òrè**, a primeira fala de tipos de palavra em dois âmbitos semânticos específicos e a segunda fala dos atos de fala cotidianos da vida Mágüta (ver ilustração embaixo). Sob estes dois eixos ou âmbitos semânticos se movimenta a oralidade **òrè**, que por um lado mostra a “palavra mítica” e por outro a “palavra profética” (GOULARD; 2012, p.26-7).

Conceitos da palavra Mágüta	Âmbito semântico
òrè	a) Oralidade. (Senso amplo). b) Palavra dos relatos míticos (senso específico). c) Palavra para se referir à Bíblia (senso específico). (GOULARD, 2012, p.26-27).

déa	<p>a) Conversas ou intercambios verbais da vida cotidiana. (GOULARD, 2012, p.26-27).</p> <p>b) Formas para se referir às falas da ribeira: -waiàgü arü deà “fala da gente de centro”, -tà:tü-küã` arü deà “fala dos ribeirinhos” e -tawa-küã` arü deà “fala dos ribeirinhos orientais” (AHUÉ et. al. 2002, p.71).</p>
------------	--

Figura 16. Conceitos da palavra Mágüta.

Destarte, **òrè** adverte um senso amplo sobre as questões da “oralidade” e um senso específico que corre em paralelo nas comunidades indígenas Mágüta da ribeira. Desta maneira, focando no nosso objetivo, podemos ver que tanto no âmbito religioso como no âmbito mítico guarda-se uma relação especial com a palavra **òrè**. Também vimos também que uma característica da palavra **òrè** se relaciona com a partícula **ga**, a qual entra em um sistema de concordância, no passado, que evoca eventos sucedidos na antigüidade e que garantem um discurso mais pessoal, mais íntimo (BERTET, 2019), que é reconhecido e valorizado pelos ouvintes Mágüta. Assim, a palavra **òrè** tem sido objeto de interesse para a igreja evangélica, pois a partir desta qualidade linguística se serve para garantir que sua mensagem seja localizada no passado e retenha esse valor de palavra inquestionável ou de difícil contradição (GOULARD, 2012, p.27-28). Mesmo assim, vimos que a palavra **òrè** pode ser uma expressão própria da igreja, mas em realidade não faz parte do âmbito cotidiano dos Mágüta.

Em campo, observamos que são palavras recorrentes entre os fiéis das igrejas evangélicas expressões como: **òrè i ùkuẽ** (palavra + ASP +conselho) para se referir a ‘conselho’ ou a um ‘provérbio’ e **òrè arü uruũ** (lit. fazedor de palavras) para se referir a um ‘orador’, ‘predicador’ ou ‘pastor’, palavras distantes do ofício de quem aconselha: **ukuẽrũta, ukuẽtaerü** (lit. cabeça de conselho) ou **ukuẽruũ**, o que designa ‘conselheiro’. Assim, a palavra **òrè** tem sido útil para se referir ao verbo de Deus, criando um jogo de palavras ou entradas linguísticas que criam um léxico diferencial para a língua, adaptado e estruturado especialmente ao âmbito religioso.

De outro lado, em campo, foram apresentados outros significados do **òrè** que falam de âmbitos que não sempre designaram fé. Nos seguintes exemplos, veremos que esta palavra pode ser atrelada ao poder, ao saber ou ao conhecimento de alguém. Por exemplo, palavras possessivas atuando com a palavra **òrè**, como em: **chorü òrè** (Pos. 1psg + palavra) foi traduzida como “meu poder” e a expressão **kurü òrè** (Pos. 2psg + palavra) foi traduzida como “tua palavra”, “o que você faz” e “o que você fala”. Neste contexto, para uma pergunta como **takü kuü òrè** (pergunta? +2psg + palavra) pode ser entendida como: qual é teu poder, qual é a tua palavra, o que você faz, o que você fala?; situações de polissemia que só se resolvem no contexto próprio dos falantes envolvidos na conversa.

E justamente nessa conversa, estão presentes não só os ouvintes físicos senão também “a plateia”. Essa plateia “estendida” faz parte do poder da palavra tikuna, já que ao “nomear” alguém na fala, como se faz nas narrações míticas, se faz com certo respeito, com certa cautela, pois “eles” costumam escutar. Assim os seres **üüne** se percebem como ‘Outros’ ouvintes na cena. Daí que seja usado sob um código específico, pois a nomeação em terceira pessoa do plural para seres míticos como Ngutapa, Mowacha, Joí ou Ípi se dá como prerrogativa necessária na oralidade. Já mencionávamos também o exemplo mítico do tigre ou da onça em § 4.3, onde se recorre à figura da metonímia (GOULARD, 2009, p.381) para se inserir em uma relação ontológica, que traz ao presente a “essência” daquilo do que se profere ou nomeia, por isso a substituição de um termo por outro, como quando o caçador que “vai mijar” de madrugada ou como quando nos relatos míticos Joí adverte a seu irmão Ípi dizendo: **ta ku kugu** (PROSP. 2pS Cuidado!), cuidado Ípi. Uma espécie de proibição e tato que se faz evidente na fala. **Òrè** também pode ser a palavra intergeracional que pode ser dominada pelos anciões ou pajés, mas não tanto pelas crianças como acontece nas comunidades Mágüta mais afastadas dos centros urbanos como Pupuña²⁰⁶, na zona norte do Trapézio Amazônico colombiano.

Como se vinha anotando, a divisão entre palavra do cotidiano e palavra da oralidade, marcou para esta Tese referentes que no início pareciam se vincular com a ideia de atos cotidianos **déa**, por um lado, e os atos rituais, cerimoniais e performativos,

²⁰⁶ Dados resgatados da conversa pessoal com Abel Santos Angarita (2020).

pelo outro, *òrè*. Não obstante, ao aprofundar no âmbito da palavra *òrè* na comunidade de Macedônia foi encontrado que os atos rituais, performativos e cerimoniais característicos dos Mágüta, como o ritual da puberdade, é hoje segundo eles mesmos “contextualizado”, quer dizer, representado sob outra ótica, sob outras dinâmicas e referentes de pensamento social. No seu lugar, foram referidos os batismos da Igreja evangélica, os quais são menos frequentes desde a separação da única igreja, em 2009, e o fim da escola bíblica que funcionava na comunidade com recursos de igrejas evangélicas nacionais e estrangeiras.

Pensando especialmente no ritual feminino em Macedônia, vimos que a comemoração de aniversário ou festa de quinze anos feminina na comunidade é um tipo de ritualização local que “lembra” socialmente o ritual da “moça nova” (ver Apêndice 4), já que apresenta à jovem em sociedade com a particularidade de envolver “a benção” do Pastor local. De outro lado, as dinâmicas das malocas turísticas convocam falantes de língua tikuna para oferecer uma “performance da *pelazón* em comunidade”, quinze minutos para os turistas que, em meio da sua atividade, sentem ter estado em um “ritual”, talvez sem perceber que é só uma “representação” ou “contextualização” local desta prática ritual, pois carece dos elementos principais do rito, quer dizer, do xamã, da *worekü* e dos atores próprios da festa: convidados mortais e imortais, comida e caiçuma.

No campo, detectamos que dentre as duas manifestações da palavra *òrè* expressadas no estudo antropológico de Jean-Pierre Goulard (2012), o *òrè profético* e o *òrè mitológico*, há uma composição diferente na comunidade de Macedônia, já que existem dois templos e uma maloca, as práticas religiosas e orais nestes contextos exprimem situações distantes do marco teórico proposto inicialmente pelo antropólogo francês.

Assim, quanto ao *òrè profético* na comunidade de Macedônia, pudemos constatar que a prédica dos pastores locais se fez sempre em língua espanhola, aduzindo melhor compreensão por parte dos fiéis, o que mostrou o peso da língua nacional perante à língua nativa. Da mesma maneira, indagando sobre este tipo de discurso, nas conversas informais da comunidade, os referenciais proféticos sempre foram direcionados à Bíblia, tal como fez o MTM, que para sustentar seu investimento como “médico” da comunidade,

arguiu e reclamou sobre um trecho da Bíblia que lhe fez pedir ante os pastores do momento aquele dom que hoje exerce com eficácia e orgulho.

Quanto ao **òrè mitológico**, foi-me dito na comunidade que a maloca funcionava sempre com fins turísticos, pelo que os encontros com narradores e mitos era uma atividade em desuso. Com efeito, muitos dos habitantes conheciam superficialmente a história mítica dos Mágüta, a história de Ngutapa, Joi e Ípi era trocada pelas façanhas de Jesus Cristo que conheciam “melhor”. Eles reconheceram essa “mudança” mítica com a palavra **ãkaíchi**, que em língua tikuna pode significar: ‘transformação’, ‘conversão’, ‘fazer diferente’ ou ‘fazer de outra maneira’. Por causa disso, levei para cada entrevista o livro narrações míticas do narrador Chetanükü (POIPTA, 2016), que ilustrava aquele contexto mítico que queria achar, mas encontrei, em maior proporção, que os adultos e os mais velhos possuíam detalhes vagos dos relatos míticos, pois muitos deles tinham escutado estes mitos na sua infância em língua materna, língua que hoje compreendem, mas não falam. De outro lado, os mais jovens da comunidade mostraram conhecer menos destas histórias pelo que falar destes relatos foi como contar histórias fantásticas, que os enchia de emoção pelas situações e façanhas amazônicas ali relatadas.

Sendo assim, a busca do **òrè** na comunidade de Macedonia mostrava em princípio uma prática oral profética e mítica em desuso, pelo que as perguntas de início foram aos poucos se transformando, de tal maneira que a resposta que produzia uma pergunta *x* obrigava a aperfeiçoar esta última até que as surpresas e as respostas indicaram um final (CLIFFORD, 1991, p.33). Foi desta maneira que a pergunta inicial pelo **òrè** me levou à ideia deste conceito próprio não como um evento ritual, cerimonial ou mítico, senão a entendê-lo desde a noção básica de ‘mensagem’ como sugere Goulard (2012).

Na busca destas acepções sobre a mensagem, tomou-se como referência o circuito comunicativo proposto por Jakobson (1960), no qual se mantêm como referentes essenciais: o contexto, o emissor, o receptor, a mensagem, o contato (canal) e o código. Estas palavras em tikuna foram expressadas assim:

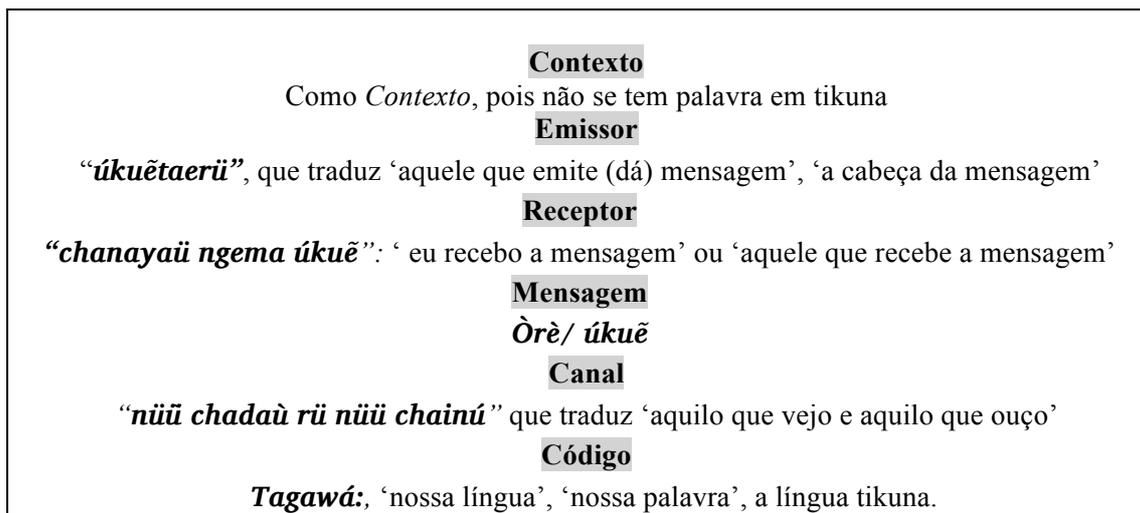


Figura 17. Circuito comunicativo Mágüta

Nessa procura, achamos que a mensagem em língua tikuna referia à palavra *òrè*, mas também à palavra *úkuē*, fato que me trouxe novas perguntas, pois não conseguia compreender essa palavra abstrata que se transmite de emissor a receptor. Assim, em uma das perguntas com os locais, um dos meus colaboradores atrelou o significado da palavra *òrè* à mensagem e explicou para mim que “não existia *òrè* sem mensagem”, quer dizer, que a palavra *òrè* resultava ser sinônima da palavra *úkuē*.

Esta nova referência ouvida em campo permitiu que a palavra *úkuē* entrasse também no alvo da pesquisa. Assim, o encontro com este dado (*úkuē*) deu uma virada importante que permitiu ampliar a análise da palavra *òrè* e desfazer a ideia inicial de que esta palavra se relacionava com atos cerimoniais, rituais e performativos Mágüta, atos não praticados na comunidade de Macedônia. Afastado dessa ideia, entendendo ademais as condições de “conversão” *ākaíchi* da comunidade de Macedônia, procurei nos locais mais frequentados em busca dessa mensagem ou dessa palavra de conselho. O resultado foi um conjunto de depoimentos de diferentes atores que, desde diferentes óticas (escola, igreja, maloca turística e creche) e diferentes roles (professores, pastores, curaca e administradores turísticos), falaram sobre “a palavra de conselho” na sua comunidade. É dessa maneira que brotam informações sobre o conselho que reafirmavam sua aparição no ato ritual de puberdade, mas também nas atividades cotidianas dos Mágüta.

Mas para compreender melhor o poder do conselho entre os Mágüta, é preciso refletir e repassar sobre o que realmente mostra esta palavra *úkuē* à luz do pensamento

próprio, já que poderia se pensar em um possível gênero textual deste povo indígena ou um estilo de narrativa em desenvolvimento (FRANCIS, 2001).

Para iniciar esta parte, vou me deter de maneira sucinta em duas condições já apresentadas no interior da Tese: uma ritual e a outra mítica. Desde a visão ritual, os Mágüta focam seus esforços na herança cerimonial da puberdade representados na iniciação dos homens e, especialmente, na puberdade ou menarca da mulher; sendo esta última, a **worekü**, a principal protagonista das ações rituais que preveem um preparo tanto físico como espiritual, já que ela representa a fragilidade como a proteção da comunidade. Com cantos, conselhos e danças se oferecem comidas e bebidas no ritual **yuü** que simbolizam a abundância, o trabalho e a fertilidade tanto da terra como da comunidade.

Assim, esta festividade faz parte dos ritos que procuram equilibrar o território entre os seres **üüne** (seres imortais em formação com corpos não definidos) e os **yunatü** (mortais com corpo), pois com a aparição do sangue menstrual, a força tanto individual como coletiva se reduz, permitindo a aproximação dos seres **üüne**, que buscam sempre um corpo para possuir, para se reproduzir. Assim, o sangue e seu odor, deixa em posição frágil à **worekü** e à comunidade, pelo que é preciso protegê-la, mimetizá-la com ações acumulativas que vão desde os conselhos dados desde criança, até o ritual mesmo, além do uso de pintura corporal com jenipapo (*Genipa Americana s.p.*) para que seu corpo esteja fechado e fique invisível aos olhos dos **üüne**. Este ritual, em especial, lembra das histórias e das narrações de origem, pois traz na sua preparação conhecimentos sobre alianças permitidas, dietas, conselhos e tratamentos que elaboram “o corpo” individual e social **na-üne (3 Sg.-corpo)**.

Desde a visão dos mitos, temos visto que a formação do mundo **naane**, para os Mágüta, representou a intervenção dos heróis míticos que marcaram com seus atos a explicação do que hoje é seu mundo e a relação com seu habitat. Justamente a elaboração e estabilização mítica desse “mundo” permitiu a construção dos Mágüta como sociedade (GOULARD, 2009, p.47). Mas temos que lembrar que aquilo que o povo Mágüta faz, hoje em dia, é uma representação ou reflexo **nachikünâà** daquelas ações realizadas pelos

heróis míticos (MONTES-RODRÍGUEZ, 2016, p.30), diretrizes disseminadas nos mitos, e, portanto, na memória *kua* oral e coletiva *nãe* deste povo indígena amazônico.

É assim que os Mágüta estabelecem a organização social entre metades clônicas e constroem uma relação com os seres imortais *üüne*, que convivem e permanecem no mundo *naane*. Trata-se assim de uma visão do mundo com qualidade perspectivista (ÂRHEM 1993, VIVEIROS DE CASTRO, 2004) onde espécies, sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, compartilham um espaço com unidade no espírito e diversidade nos corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.38). Portanto, segundo os Mágüta, todo Ser está constituído por quatro princípios: *kua* ‘conhecimento’, *porá* ‘força’, *nãe* ‘pensamento’ e *maü* que representa a ‘vida’ ou o ‘coração’ (SANTOS-ANGARITA, 2013, p.9); os quais são as únicas posturas verdadeiras, a partir das quais articula-se a vida e determina-se o lugar que ocupa cada um deles (GOULARD, 2009, p.381). Princípios que ficaram na essência dos *duügü* (os de sangue) através do evento mítico onde é recuperada a carne de Ngutapa. Esta perspectiva também apresenta uma homologia entre o vegetal e o humano, a maneira de metáfora, onde o ciclo vegetal se desenvolve em um período curto, enquanto o ciclo do humano vai até a madurez (Íbid, p.381).

Assim, a corporalidade resulta ser uma categoria fundamental para a compreensão da sociedade Mágüta, já que supõe a ação social de certos atores que ajudam na manutenção das práticas e dos costumes locais, que alimentam esse corpo individual e socialmente. Já que como aponta Seeger et al “a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, i, e., membros de uma sociedade específica” (SEEGER et. al. 1979, p. 4). No caso da sociedade específica Mágüta, o corpo, é pensado e “alimentado” desde o momento mesmo da concepção. No seu relato etnográfico, Jean-Pierre Goulard afirma que o xamã sopra *kuẽ* o Ser dentro do ventre, para garantir uma boa posição e assim assegurar o embrião (GOULARD, 2009, p.135). Desta maneira, o corpo do novo Ser Mágüta, vai se alimentando das práticas sociais que garantem a vida e o princípio fundante *ãẽ*, que foi semeado (*tó*) pelos pais. É nesse contexto que aparece o conselho, *úkuẽ*, o qual busca preparar esse novo Ser com os “princípios fundantes” de viver em comunidade, de viver em sociedade.

A diferença de outros povos indígenas da Amazônia, como a Gente de Centro (Murui-muina), onde a palavra de conselho pode remeter a uma “disciplina” que se forma na maloca quase de maneira ritual, no *mambeadero* à noite, em meio de substâncias como o tabaco e a coca, o “*rafue*” (PEREIRA, 2012, p.147); o conselho *úkuẽ* para o povo Mágüta envolve conhecimentos e “princípios” (*kua* ‘conhecimento’, *porá* ‘força’, *nãe* ‘pensamento’ e *maü* vida) que vão adubando socialmente o “aprendiz” e se efetua em momentos rituais como a festa da ‘moça nova’ ou em momentos próprios do dia a dia, atuando como substância para ambos casos o uso de jenipapo (*Genipa Americana sp.*).

Como foi dito no § 4.2.2 os conselhos podem ser recebidos em distintos espaços, sendo o mais ideal a casa, pois é este o local onde se fala de respeito, das normas ou das diretrizes que desejam cultivar os pais. Neste contexto, o antropólogo colombiano Carlos Londoño mostra em seu estudo de “falas” entre a Gente de Centro (Muinane), as condições morais do conhecimento, onde ressalta como qualidades destas “falas”, a moralidade e a eficácia. Com efeito, Londoño evidencia que “uma condição moral geral do conhecimento é que seja usado para propósitos adequados; reciprocamente, tais propósitos só podem ser alcançados se os conhecimentos necessários para tanto forem colocados em operação com moralidade” (LONDOÑO-SULKIN 2006, p.331), já que segundo o autor, “as falas, transmitidas, adquiridas ou colocadas em operação de modo imoral, não funcionam bem, já, se empregadas com correção formal e em circunstâncias morais, necessariamente produzem resultados proveitosos” (Íbid.).

Estes apontamentos assemelham o tipo de pensamento Mágüta que me foi referido na pesquisa de campo, onde segundo os meus colaboradores, o conselho se faz manifesto tanto física como socialmente, já que se o conselho é bem dado, este consegue crescer como “semente” dentro do receptor e gerar benefícios (*florescer*) tanto para sua comunidade como para ele ou ela. Da mesma maneira, como anota Londoño: “o conhecimento ou as falas “[...] só pode ser aferido como “verdadeiro (as) [...] quando ele “clareia” ou “torna algo visível”, ou seja, quando seus feitos vêm a ser fisicamente perceptíveis e benéficos (LONDOÑO, 2006, p.331). No mesmo estudo, o autor encontra a “fala de aconselhamento”, a qual define que:

[...] uma mulher que possui uma roça bonita e bem capinada, e que sempre tem gêneros alimentícios em abundância, mostra, nessa medida, realmente conhecer as recomendações da “Fala de Aconselhamento”, sendo uma Verdadeira Mulher. No plano dos juízos abstratos, o fato de alguém ter filhos e netos bem-

comportados e saudáveis também é evidência do clarear de seu conhecimento” (LONDOÑO-SULKIN, 2006, p.333).

Desta maneira, o que foi nomeado nesta Tese de “diretrizes” ou “orientações”, pode observar que operam também com moralidade, quer dizer, relações efetivas e “afetivas” que adquirem um significado moral para quem recebe o conselho. Assim, este conceito de “clarear conhecimento” dos Muinane poderia se aplicar para os Mágüta no sentido que os indígenas Muinane percebem que: “o único conhecimento que vale a pena é aquele envolvido na produção de gêneros alimentícios e substâncias rituais, e por meio destes, na multiplicação de Gente de Verdade. (LONDOÑO-SULKIN, 2006, p. 331). Este conceito de “gente de verdade” nos leva também ao conceito de *du-ügü*, “os [de] sangue” (GOULARD, 1994, p.313; 2009, p.61), que remete ao fato de compartilhar a mesma essência, de compartilhar os mesmos preceitos morais vindos miticamente da carne de Ngutapa. Desta maneira, o conselho *úkuë* é um tipo de fala que encoraja, imprime força e faz pessoas obedientes às diretrizes ou preceitos morais que deseja “semear” o aconselhador, mas como aponta Carlos Londoño, quem recebe o conselho, e o faz crescer ou clarear, conhece as recomendações da fala de conselho e o habilita, reciprocamente, para ser um idôneo conselheiro *ukuëtaerü*. Acredito que este estudo sobre o conselho não termina aqui, já que me foi dito em campo, poderiam existir diferentes classes de conselho, incluso que existam conselhos por cada clã. Também é interessante como o conselho pode ser entendido como “dávida”, mas muitos dos jovens o rejeitam. Trata-se de um tema que fica para ser explorado. Assim, esta palavra da cotidianidade guarda uma poderosa mensagem no seu interior: o conhecimento e a memória *kua* dos ancestrais, o qual pode ter variado no meio desse processo de mudanças constantes.

Assim, devo indicar, que muitas vezes por minha natureza de sexo masculino, “branco” ou forasteiro, e, finalmente “ator passageiro”, me foram vedados espaços nos quais soube os Mágüta entregam seus conselhos. Isto para dizer que ainda existem tabus sociais sobre os quais sempre foi preciso ter respeito e prudência. Falo, por exemplo, de acompanhar uma mulher com seus filhos na roça sem companhia do seu esposo, ou ficar de perto da *worekü* no momento exato onde as avós dão suas palavras de conselho, como ocorreu em Arara em dezembro de 2017, já que o curral é um espaço vedado a externos, especialmente homens; e de outro lado, sempre será mal-visto para uma mulher ir “sozinha” com outro homem para a roça. Nesse sentido, se bem as comunidades Mágüta

da ribeira se mostram abertas à entrada de pesquisas e pesquisadores, os indígenas nas suas conversas me manifestaram que nós, os pesquisadores, vamos e voltamos do seu território sem que possa existir uma “familiaridade real” com as temáticas e coisas “mais pessoais” deles. Ainda assim, no meu percorrido, tentei oferecer para o leitor o que me foi possível achar em campo: uma exploração da linguagem para descobrir compreensões culturais (FOLEY, 1997, p.3).

Perguntávamos-nos se a oralidade em língua tikuna ainda seria valorizada como meio exclusivo da transmissão geracional. Para o qual a comunidade de Macedonia mostrou uma dinâmica linguística que privilegia o uso da língua espanhola nos cenários públicos (políticos, religiosos e educativos). Mas é preciso reconhecer que age, na intimidade dos lares Mágüta de Macedonia, uma circulação de conhecimentos “próprios” que envolvem o uso da língua tikuna e que são complexos de mensurar. E ainda que não haja uma estatística sociolinguística confiável que reforce nossa observação para esta comunidade, podemos afirmar pela pesquisa em campo, que ainda a língua é transmitida em alguns dos lares do local, sem que sejam evidentes famílias particulares que destaquem esse processo como herança linguística. Assim, avôs e padres da comunidade possuem comunicação em língua indígena, mas principalmente os jovens e as crianças se distanciam dessas aprendizagens, segundo os moradores, porque eles mesmos reconhecem não falar em língua para suas crianças, já seja porque frequentam a escola, e portanto, já não os acompanham nas atividades diárias, ou, porque simplesmente, são parte dessa geração linguística que entende, mas não fala a língua indígena.

Igualmente, o trabalho de campo com as crianças e os jovens nas atividades como professor auxiliar na escola, me permitiu encontrar um trabalho de alfabetização forte em língua espanhola, perante o pouco conhecimento gramatical e linguístico sobre sua língua indígena. Assim, há um manifesto desuso da língua indígena nos contextos sociais correntes das crianças na comunidade: a escola e nos locais de brincadeiras (quadra ou “canha de futebol”). Desta maneira os conselhos para estes jovens se dividem entre Ser ou Chegar a Ser, que como foi dito, é uma dicotomia que se esclarece com as orientações dadas em casa, onde pode que o jovem seja estudante e siga os conselhos dos professores para *ser alguém na vida* ou escute os conselhos dos seus parentes que ensinam sobre atividades básicas que o conduzem a *viver em família*, a viver em comunidade, a viver bem (*mea i maüü*), sob o princípio de vida *maü*.

Na população adulta e da terceira idade ainda há evidências de uma manutenção da língua indígena socialmente falando, já seja porque se exprime de manhã com anúncios pelo megafone para pais de família, os quais costumam lembrar sobre o compromisso de levar lenha para a escola, ou já seja na maloca turística onde entre pausas para as apresentações, as senhoras se sentam para esperar os seguintes turistas, enquanto tecem mochilas e falam em sua língua.

Finalmente, o percorrido que propus, marca um início que eleva algumas considerações necessárias para colocar a disposição deste espaço acadêmico também as ideias próprias dos povos originários, suas decisões e sua autonomia. Portanto, a aceitação e posta em marcha do acordo de escrita da língua tikuna falada na Colômbia (2010), nesta Tese, visa concordar e ser coerente respeito das decisões, que como grupo social exprimem questões e vozes próprias frente a temas como a escrita da sua língua e a nomeação própria. Este posicionamento linguístico como povo, perante o contexto social contemporâneo, reflete também sobre uma posição política, que nos leva a perguntarmos e refletir sobre essa tensão e correlação de forças, onde existem processos de transformação ou “lutas em favor da manutenção de referentes culturais assumidos como fundamentais em um momento dado do processo histórico” (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p. 301)

Com efeito, a língua como as sociedades se transformam, para o qual os Mágüta falam de *ãkaichi* “uma maneira de fazer diferente”. Uma maneira de fazer diferente que também questiona a “maneira” de nos aproximar do seu conhecimento, pois se bem se conseguem evidenciar algumas estratégias como a “exo-invisibilização”, uma sorte de “apatia frente às atitudes autoritárias dos diversos agentes colonizadores” (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p. 301), nos mostra também desafios acadêmicos para compreender como sua língua aparece como outra “lógica”, uma lógica alternativa que se articula ao conhecimento, à memória *kua*, mediante práticas linguísticas de difícil acesso. O que supõe também um desafio para a disciplina linguística, que faz um chamado ao trabalho também ‘alternativo’ e aos métodos tradicionais de elicitación em recintos fechados de quatro paredes.

Aqui então é preciso ressaltar que a autonomia é uma característica ou grife do povo Mágüta, pois como sugere o antropólogo catalão Enric Cassu-Camps, o “Tikuna

ribeirinho” tem apreendido a manejar o “estranho” para fazê-lo próprio; tem guardado o próprio, seja território, seja língua ou cultura, e, possui a capacidade de viver dos seus próprios meios, do artesanato, da roça ou da pesca, o que eles nomeiam de seus “costumes”. Além disso este “ribeirinho” consegue se relacionar com Outro, com os outros (vizinhos, parentes e não parentes), e tem a capacidade de se organizar para benefício da comunidade (CASSÚ-CAMPS, 2015, p.62). Uma sorte de “adaptação” quase permanente que tem feito com que o povo Mágüta guarde suas crenças, seus valores e suas ações ao paralelo das dinâmicas sociais próprias da “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA,1962).

A guisa de conclusão, o pensamento Mágüta apresenta uma razão de ser que combina emaranhados teóricos de substâncias, de conceitos, de princípios vitais, de organização social entre clãs e metades, que a sua vez mostra uma estrutura onde a vitalidade da língua está mais relacionada com os aspectos internos do que externos, já que justamente a vitalidade da língua está conexa com a identificação de “Ser Mágüta”. Desta maneira, os dados que se oferecem nesta Tese, mostram uma comunidade indígena que apesar da confissão religiosa que restringe referentes culturais, dos seus problemas de comunicação entre gerações, dos diferentes caminhos a seguir nos conselhos, do mãe-solteirismo e dos efeitos da perda de “costumes” próprias, lembra coletivamente de uma forma de fala que resulta ser parte dessa “*ākaichi*” que é exercida desde a intimidade do lar. Portanto, para se pensar a vitalidade e permanência da língua, seria necessário a partir desses eixos de constituição da pessoa Mágüta e não tanto das influências externas como a religião, o contato populacional ou as tecnologias e suas novas formas de comunicação. Assim, a língua tikuna existirá enquanto os Mágüta existam como povo, e enquanto eles tentem ser eles mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Luis Eduardo; ZORIA, José. 2012 .Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 7, n. 2, p. 417-433, maio-ago. 2012.

AGUAS-MEZA, Diana Milena. **Turismo cultural: Nuevas representaciones de la pelazón en Macedonia. Amazonía colombiana**. Tesis de maestría en estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Leticia-Amazonas. 2013.

AHUÉ, Francisco; AHUÉ, Benilda; ANGARITA, Victor, COELLO, Hermencia; DAMANCIO, Ernesto, JORDÁN, Eduardo; LEÓN, Antero; LINARES, Héctor & MORÁN, Mariano. MONTES-RODRÍGUEZ (Ed.). **Libro guía del maestro: Materiales de lengua y cultura ticuna**. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Lingüística. Bogotá. Ed. Panamericana Formas e Impresos S.A. 2002.

ALENCAR, Edna. “Nesse tempo não existia essas ilhas por ali”: Sobre modos de perceber o ambiente e narrar o passado. **Revista Iluinuras**, Porto Alegre, v. 14, n. 34, , ago./dez. 2013. p. 11-32.

_____. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. **Teoria & Pesquisa**. V. XVI, 2007. p.43 – 56.

_____. **Terra Caída: Encante, Lugares e Identidades**. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Tese de Doutorado. Brasília. 2002.

ÁLVAREZ-VÉLEZ, Arled. **Cambio musical en la liturgia de las iglesias cristianas evangélicas de la ciudad de Medellín, desde la década de los ochenta**. Trabajo de pregrado. Universidad de Antioquia. 2017.

ALVIANO, Fidélis de. Notas etnográficas sobre os Ticuna do Alto Solimões. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, v. 180, 1943.

ALVIANO, Fidélis de. Índios Ticuna. **Separata do Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945. p. 225.

ANDERSON, Lambert. Vocabulario breve del idioma ticuna. **Revista peruana de cultura**. Año VIII. N° 21. Cuzco-Perú.1958.

_____. “Ticuna vowels with special regard to the system of five tonemes” **Publicações Alvasas do Museu Nacional** . Rio de Janeiro. 1959.

_____. “The structure and distribution of Ticuna independent

clauses” **Linguistics** (20). París: Mouton & Co. 1966.

ÁNGEL, Ruíz Loida & ÁNGEL, Ruíz Gladys. **Indígenas ticuna. Importancia de la tradición oral y su papel en la educación formal de la comunidad de San Martín de Amacayacu.** Instituto Misionero Antropológico –IMA- Universidad Pontificia Bolivariana. Escuela de educación y humanidades. Licenciatura en etnoeducación con énfasis en Ciencias Sociales. Medellín. 2011. p. 80.

ARAUJO SOARES, Artemio. **O Corpo do Índio Amazônico: Estudo centrado no ritual da Worecü do povo Tikuna.** Universidade do Porto, Faculdade de ciencias do desporto e de educação física. Porto. 1999

ÁRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. Em: F. CORREA (org.), **La selva humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC. Pp. 109-126. 1993.

ATKINSON, Paul & HAMMERSLEY, Martyn. Ethnography and Participant Observation. Em: Normen K. DEZIN & Yvonna S. LINCOLN (eds.). **Handbook of Qualitative Research.** Sage Publications Inc. Thousand Oaks-London-New Delhi. 2000. p. 248-260.

AUSTIN, John. **How to do things with words.** Oxford: Clarendon.1962.

BARBOSA, Cesar Eduardo. **El desarrollo propio en Macedonia.** Tesis de Maestría Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. 2006.

BARTHES, Roland. “Introducción al análisis estructural de los relatos”. Em: NICCOLINI, Silvia (comp.) **El análisis estructural** . Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. 1977. p. 65-101.

_____. La aventura semiológica, En: **La aventura semiológica**, Frankfurt : Main. p. 102-143 Título original en alemán: Das semiologische Abenteuer.1988 a.

BASSO, Ellen. **The Last Cannibals.** A South American Oral History. The University of Texas Press. United States of America. 1995. p. 320.

BASTIAN, J. Pentecostalismos latino-americanos. Logicas de mercado y tranacionalizacion religiosa. En: Ana María Bidegain y J Demera (Comp.), **Globalización y diversidad religiosa en Colombia.** 323-341. Bogota, Universidad Nacional de Colombia. 2005.

BAUMAN Richard.**Verbal art as performance.** Prospect Heights, IL: Waveland. 1997 a.

_____. “Disclaimers of performance”. Em: HILL Jane & IRVINE Judith (eds.) **Responsibility and evidence in oral discourse.** Studies in the social and cultural foundations of language (15). New York: Cambridge University Press.

1992. p. 182-196.

BAUMANN, B. El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona, Paidós. 2001.

BERGER, Peter & LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade.** Tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandez. Petrópolis: Vozes. 1985. p. 241.

BEHAR, Ruth. **The Vulnerable Observer.** Beacon Press: Boston. 1996.

BEIER Christine, SHERZER, Joel & MICHAEL, Lev. Discourse Forms and Process in Indigenous Lowland South America: An Areal-Typological Perspective Source. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 31. (2002) Annual Review Stable: 2002, p. 121-145.

BELAUNDE, Luisa Elvira, 2005. **El recuerdo de Luna: género, sangre y recuerdo entre los pueblos amazónicos.** Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM: Lima, Perú.

BELTRAN, William. **De por qué los pentecostalismos no son protestantismos.** Em: Clemencia Tejeiros, et al (ed.), Creer y poder hoy. 469-485. Bogotá Universidad Nacional de Colombia . 2007.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura / tradução: Sergio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin.** 7 ed. São Paulo: brasiliense, 1994 (obras escolhidas Vol. 1)

BERTET, Denis. **The Discourse of Agreement Class assignment in Tikuna Narratives (Isolate, Western of Amazonia).** Nominal Categorization: From Grammar to Communicative Interaction. Laboratoire Dynamique du Langage (DDL), Lyon, France, April 18-19.

_____. **One Inflectional Paradigm, Two Functional Dimensions: Agreement for Gender vs Agreement for Social Deixis in tikuna (isolate Western Amazon).** Atelier de Morphosyntaxe, Laboratoire Dynamique du Langage (DDL), Lyon, France, February 1. 2019.

_____. **When Only Nominals are Marked for Tense: The Case of Ticuna (Isolate, Western Amazonia),** BLS, UC Berkeley, Berkeley, USA, February 9-11.

BHABHA, H. Unsatisfied: Notes on vernacular Cosmopolitanism. Em: Laura García Moreno & Peter Pfeifer (eds.) **Text and Nation**. London: Camden House. 1996. p. 191-207.

BRANDÃO, Helena. Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**- 3ª ed. Rev.- Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

BRITO-ALARCÓN, Charles Alexander. **Macedonia en el Amazonas: Educación escolar indígena, interculturalidad en la frontera**. Dissertação de Mestrado Universidade federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Faculdade de Educação. Programa de Pós-graduação em educação. Porto alegre. 2018. Pág 127.

BODNAR, Yolanda. **Colombia: apuntes sobre la diversidad cultural y la información sociodemográfica disponible en los pueblos indígenas**. Documento apresentado no Seminario Internacional : pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas. CEPAL, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril de 2005. Páginas 20.

BOLIAN, Charles Eduard. **Archaeological Excavations in the Trapecio of Amazonas** : The Polychrome Tradition. Ph. D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign. 1975.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Ponencia sobre etnodesarrollo**. Reunión de expertos. San José de Costa Rica. UNESCO . 1981.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz (Português de Portugal). 16ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. [1989] 2012. p.322.

_____. **Cosas dichas**. Ed. Gedisa. Barcelona. España. 1996.

BUENO Cardozo, Da Silva, Maria Isabel. **Sobre encantamento e terror**. Imagens das relações entre humanos e sobrenaturais em uma comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil). Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia Cultural). Programa em Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2014.

BUITRAGO-GARAVITO, Ana Isabel. **Trayectorias vitales, memoria familiar y memoria histórica en Macedonia, una comunidade indígena del Trapecio Amazónico colombiano**. Tese de Mestrado em Estudos Amazônicos. Universidade Nacional da Colômbia. Leticia, Amazonas, Colômbia. 2007.

CAMACHO, Hugo. **Máguta: la gente pescada por Yoí**. Bogotá: Tercer Mundo Editores. 1995.

_____. **Torú umatuchametu yuuegúgú** : Nuestras caras de fiesta. Bogotá: Tercer Mundo Editores. 1996.

_____. **Histórias de los abuelos de Moruapü.** Imprenta Nacional de Colombia. ICBF, Fundación Eware, Alcaldía de Puerto Nariño. 2000.

CANDRE-K+NERA+, Hipólito e ECHEVERRI, Juan Álvaro. **Coca dulce, tabaco frío.** Premio Nacional de Literatura Oral Indígena 1993. Bogotá: Colcultura. 1993.

CARDINI, F. A memória coletiva no pensamento de M. Halbwachs/ Conferência proferida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 10 de novembro de 1993.

CARVALHO, Fernando Orphão de. “On the genetic kinship of the languages Tikúna and Yuri.” **Revista Brasileira de Linguística Antropológica** 1 (2). 2009. p.247-268.

----- **Estruturas fonéticas da língua Tikúna:** um estudo acústico preliminar. 2010. 115p. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Vicisitudes del “concepto” en América Latina. In: León Portilla, Miguel (Coord.), **Motivos de la Antropología americanista.** Indagaciones en la diferencia. México: Fondo de Cultura Económica. 2001, p.73-84.

_____. **Os (des)caminhos da identidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 15, n^o. 42, 2000.

_____. Notas sobre uma estilística da Antropologia. In: Cardoso de Oliveira, Roberto e Guillermo Raul Ruben (Org.) **Estilos de Antropologia.** Campinas – SP, Editora da Unicamp, 1995, p. 177-190.

_____. **O Índio e o mundo dos brancos.** Campinas: EDITORA Unicamp. 1996.

_____. A noção de fricção interétnica. In: Cardoso de Oliveira, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos.** Campinas: Editora Unicamp, 1996, p. 33-54.

_____. Identidade e estrutura social. In: Cardoso de Oliveira Roberto. **Enigmas e soluções.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro; Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1983, p. 103-125.

_____. **Enigmas e soluções:** Exercícios de Etnologia e de Crítica. Biblioteca Tempo Universitário. Número 68. Rio de Janeiro-Fortaleza: Tempo Brasileiro. Universidade Federal do Ceará. 1983. p.208.

_____. Aliança inter-clânica na sociedade Tükúna. In: **Enigmas e soluções:** Exercícios de Etnologia e de Crítica. Biblioteca Tempo

Universitário. Número 68. Rio de Janeiro-Fortaleza: Tempo Brasileiro. Universidade Federal do Ceará. 1983. p.54-75.

_____. Estudio de áreas de fricção interétnica no Brasil. In: **América Latina**: Rio de Janeiro, vol. nº 3, 1962.

_____. **A sociologia do Brasil Indígena**. Tempo Universitário, Rio de Janeiro. 1978.

CARRIONI, Gina. **Etnoeducación**. Conceptualización y ensayos. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. 1990.

CASSIRER, Ernest. **Mito e Linguagem**. 4ª edição. Perspectiva: São Paulo. 2003. p.127

CASSÚ-CAMPS, Enric. **El manejo indígena del mundo global**: el caso de los tikuna de Yahuaraca. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonas Em: Revista Mundo Amazónico (6)1, 2015. Leticia-Colombia. 2015. p.47-71.

CATON, S.C. '**Peaks of Yemen I Summon**': Poetry as Cultural Practice in a North of Yemeni Tribe. Berkeley: University of California Press.1990.

CAVIEDES, Mauricio. "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". **Revista Colombiana de Antropología**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, Vol. 43, enero-diciembre de 2007, p. 33-59.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). **Os tikuna**. Em: Povos indígenas no Brasil, Boletim Nº 5, Alto Solimões, Brasil. 1986.

CHAPARRO, Adolfo. De Logos a Mithos. Crónica de una involución. Em: Adolfo, CHAPARRO & Christian SCHUMACHER (eds.). **Racionalidad y Discurso Mítico**. Centro editorial de la Universidad del Rosario & Instituto Colombiano de Antropología e História ICANH. 2003. p.19-44.

CLIFFORD James. Introducción: Verdades parciales. En: CLIFFORD James & MARCUS George (eds.). **Retóricas de la antropología** Ed. Jucar Universidad. Madrid-España. [1986] 1991. p.21-60.

COGUA-GÓMEZ. Ángela Marcela. **Aproximación a la gramática textual de la lengua tikuna, de la oración hacia el texto**. Tesis de Maestría en estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. 2014. p.182.

CRYSTAL, David. **La muerte de las lenguas**. Cambridge University Press: London. 2001. p.224.

CULLEY, R.C. "Una aproximación al problema de la tradición oral". En: SILVA V

ALLEJO, Fabio (comp.), **Las voces del tiempo**: oralidad y cultura popular. Una aproximación teórica. (pp. 29-50). Bogotá: Editores y Autores Asociados. 1997.

CURE-VALDIVIESO, Salima. “**Cuidado te mochan la cabeza**”. **Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil**. Dissertação de Mestrado. Universidade Nacional da Colômbia: Leticia. 2005.

(DANE) Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 1998. **Los Grupos Étnicos de Colombia en el Censo de 1993** – Análisis de Resultados. División de Ediciones DANE.

_____. **Encuesta Nacional de Calidad de Vida 2008**. Bogotá: Ediciones DANE. 2008.

DURANTI, Alessandro. **Antropología lingüística**. Madrid: Cambridge University Press. 2000.

_____. Sociocultural Dimensions of Discourse. In: T. A. van Dijk (ed.), **Hand- book of Discourse Analysis**, vol. 1: Disciplines of Discourse. New York: Academic Press. 1985. p.193–230.

DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. Em: **Ensaio de Sociologia**. Marcel, MAUSS, São Paulo: Ed. Perspectiva. [1969] 1999. p. 398-455.

D’ANGELIS, da Rocha Wilmar. **Como nasce e por onde se desenvolve uma tradição escrita em sociedades de tradição oral?** Editora Curt Nimuendaju: Campinas-SP. 2007. p.48.

DESCOLA, Philipe. **La nature domestique**. Symbolisme et praxis dans l’ecologie des Achuar. París. Editions de la Maison des Sciences de l’Homme. Versión al español: La selva culta: simbolismo y praxis. 1986.

_____. Societies of nature and nature of society. **Conceptualizing Society**. (Kuper A. Ed.):107-126. Routledge , London & New York. 1992.

DUVIGNAUD, J. Prefácio. Em: HALBWACHS, M. A Memória coletiva. São Paulo, Vértice/ Revista dos Tribunais, 1990. p. 9-17.

ECHEVERRI-RESTREPO, Juan Álvaro. “La escritura de las narrativas orales indígenas”. En: TRILLOS, Amaya María. (comp. y ed.). **Enseñanza de las lenguas en contextos multiculturales**: seminario-taller, Bogotá, octubre de 1999: Memorias. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 2002. p.105-114.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões** – AM. 1998. 279p. (Doutorado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 1998.

_____. Feitiço, doença e morte: o conflito impresso no corpo Ticuna. **Amazônia em Cadernos**, Manaus, v. 5, 1999. p. 147-174.

_____. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 02, 2001. p. 299-311.

FAJARDO, Gloria. **Los Hombres de negro**. Trabajo de campo en antropología. Universidad Nacional de Colombia. 1989.

_____. Talleres de lengua y cultura Ticuna 1988-1995. Em: lenguas aborígenes de Colombia. **Memorias : Educación Endógena frente a Educación formal**. TRILLOS Amaya, María (Comp.). Universidad de los Andes. Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes. Santafé de Bogotá. 1996. Págs 115-122.

_____. Talleres de lengua y cultura Ticuna 1988-1995. Em: lenguas aborígenes de Colombia. **Memorias : Educación Endógena frente a Educación formal**. TRILLOS Amaya, María (Comp.). Universidad de los Andes. Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes. Santafé de Bogotá. 1996. Págs. 115-122.

FAULHABER, Priscila. (Org.) **Magüta Arü Inü**. Jogo de memória. Pensamento Magüta. Prêmio Rodrigo de Melo Franco de Andrade. Iphan, Belém, Museu Goeldi, 2003.

_____. “A fronteira na antropologia social: as diferentes faces de um problema”. In: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. São Paulo, Anpocs, 2002, p. 105-26.

_____. “The Mask Designs of the Ticuna Curt Nimuendaju Collection”. In: MYERS, T. & CIPOLLETTI, M. S (orgs.), **BAS Bonner Americanistische Studien**. Bonn, Bonn Universität, 2002, n. 36, p. 27-46.

_____. **Os Ticunas hoje**. Manaus, UFAM, 2001, p. 105-120.

_____. “A festa de To'oena. Relatos, performance e etnografia Ticuna”. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. **Amazônia em cadernos**. 1999.

_____. As estrelas eram terrenas. Antropologia do Clima, da iconografia e das constelações Ticuna. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 02, 2004 p. 379-426.

_____. Interpretando os artefatos rituais Ticuna. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 17, 2007. p. 345-363.

_____. O ritual e seus duplos: fronteiras, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova ticuna. **Boletín de Antropología Universidad de Antioquia**, v. 21, n. 38, 2007. p. 86-103.

_____. Ticuna Astronomy, Mithology and Cosmvision. Em: RUGGLES C.L. (ed.). **Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy**. New York: Springer Science + Bussiness Media. 2015.

FAUSTO, Carlos e FRANCHETTO, Bruna. **Tisakisü: tradição e novas tecnologias da memória**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p.96.

FERMINO, Lucinda Santiago & GRUBER Gomes, Jussara (org.). **Ore i nucümaũguũ. Histórias antigas**, volume 1 e 2. Filadelfia, Benjamin Constant, Amazonas-Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues, OGPTB. 2010.

FERREIRA, Marília (Org.). **Tradições orais de línguas indígenas**. 1. ed. São Paulo: PONTES, 2014. v. 1. p.186.

FISCHER, Michael. **Futuros Antropológicos – redefinindo a cultura na era tecnológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2011.

FRANCO-GARCIA, Roberto. **Cariba malo: episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas**. Documentos Históricos del IMANI 2. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. Leticia: Colômbia. ISBN 9789587611618. 2012. p.154

FRANKY-CALVO, Carlos; MARTÍNEZ-FORERO, Tania; GARZÓN-GARZÓN, Lina & Gustavo SUÁREZ-LUCAS. **Prácticas de atención y cuidado en salud reproductiva femenina en el sur del Departamento del Amazonas**. (Resumen ejecutivo). Inédito. 2018.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Editora Atlântica & Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2004. p.272

_____. **Combien vaut un indien en Amazonie**. Sauve Qui peut...l'Amazonie. 3:19-23, Paris, 1983.

FOLEY, William. **Anthropological Linguistics: An Introduction**. Oxford: Blackwell, 1997.

FORTE, Maximilian. "Introduction: Indigeneities and Cosmopolitanisms". Em: **Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century**. Peter Lang Publishing, Inc. New York. 2010. p.1-15.

FRANCIS, Norbert. Géneros orales y estilos de narrativa: El desarrollo de una competencia discursiva. Em: **Estudios de Lingüística Aplicada**. (33). 2001. Pp. 71-92.

GÁLVEZ, Aída, SALAZAR Julio e RAMÍREZ Lorena. Iglesias evangélicas y conservación en san Pacho, -Darién – Caribe Colombiano. “Igrejas evangélicas e conservação em San Pacho, Darién – Caribe colombiano”. Em: *Universitas Humanística* 68. Julio-diciembre. Bogotá Colombia ISSN 0120-4807 pp.49-68. 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Organizador Pierre Fruchon; tradução Paulo Cesar Duque Estrada. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV. [1996] 2003. p.72.

GARZÓN-GARZÓN, Lina. Sistemas productivos sostenibles de plantas medicinales en el Amazonas. Conocimiento tradicional en el Resguardo Idígena de Macedonia, Colombia. Editorial Académica Española. 2015. Pp.176.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª edição. Rio de Janeiro: LTC. [1973] 2008. p.323.

GIRÓN, Jesús Mario. **Algunos datos sobre la vitalidad lingüística en 14 pueblos nativos de Colombia**. Universidad Externado de Colombia & Ministerio de Cultura. Bogotá. 2010. On line: <http://www.lenguasdecolombia.gov.co/content/algunos-datos-sobre-lavitalidadlingü%C3%ADstica-en-14-pueblos-nativos-de-colombia>

GODELIER, Maurice. “Salt Currency” and the Circulation of Commodities Among the Baruya of New Guinea. Em: DALTON, G (ed). *Studies in Economic Anthropology*. Washington, D:C : American Anthropological Association. 1971.

GÓMEZ-PULGARÍN, Wilson Eduardo. **Rasgos lingüísticos en relatos míticos tikuna: una caracterización**. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. Leticia. 2012.

_____. Dos mitos culturales de la Alta Amazonia: relatos de un mundo humanizado. **Revista Mundo Amazónico**. Año 2011, N° 1 Vol.(2). Pp. 359-364. 2011.

GONZÁLEZ-CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno**. Una redefinición. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. México: Universidad Autónoma de México. 2003.

GOULARD, Jean Pierre & MONTES-RODRÍGUEZ, María Emilia. Los yurí/juritikuna en el complejo socio-lingüístico del Noroeste Amazónico. Em: **Revista LIAMES** N° 13. Primavera 2013. Unicamp: Campinas. 2013. p.7-65.

GOULARD, Jean Pierre. “Los Tikuna” Em: (POIPTA) Patrimonio Oral Inmaterial del Pueblo Tikuna de la Amazonia. **Relato de Chetanükü del Loretoyacu. Origen del mundo y de los tikuna**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas. 2016. Pp.15-18.

_____. "Los tikuna". **Guía etnográfica de la Alta Amazonia** SANTOS Granero Fernando & BARCLAY Frederica (ed.). Ecuador: FLACSO-IFEA. 1994.

_____. **Les genres du corps**. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la Haute Amazonie. These de Doctorat en anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París. 1998.

_____. "Indios de la frontera, fronteras del indio. Una sociedad indígena entre tres Estados-naciones: los Ticuna". En Morin, F. y R. Santana (eds.), **Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas**. Quito: Abya-Yala, 2002. p. 51-84.

..... **Entre mortales e inmortales**: El Ser según los tikuna. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Lima-Perú. 2009. p. 458.

_____ La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia. Em: **Revista Colombiana de Antropología**. Vol. 48 (2). Julio-Diciembre 2012. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2012. p. 15-37.

GOW, Peter. Land, Paper and People in Western Amazônia, in Eric HIRSCH and Michael O'HANLON (eds.) **The Anthropology of Landscape**: perspective on Place and Space. Claredon Press – Oxford University Press. 1995.

GRIMSON, Alejandro (04 de dezembro de 2015). "Desafíos para una antropología desde el Sur". **Palestra de encerramento XI Reunião de Antropologia do Mercosul**. Montevideu-Uruguai. On line: <http://xiram.com.uy/otros/medios/medio-8>. 2015.

GRUBER, Jussara. A arte gráfica Ticuna. In: Lux Vidal (org.): **Grafismo Indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992. p. 249-264.

_____. **Museu Magüta**. Piracema Revista de Arte e Cultura, Rio de Janeiro: IBAC, ano 2, n. 2, 1994. p. 84-94,

_____ (org.). **O livro das árvores**. Benjamin Constant: Global, 1997.

_____. Projeto educação Ticuna: arte e formação de professores indígenas. **Em Aberto**, Brasília: Inep/MEC, v. 20, n. 76, fev. 2003, p. 130-42.

GUBER, Rosana. **La etnografía** : método campo y reflexividad. Buenos Aires. 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo. Editora Centauro. 2012. p. 224.

HAMUI, S. Oralidad y performance. En: R. Pinilla y Y. Gutiérrez (Comp.). **La Oralidad en contextos diversos. Aportes investigativos para su comprensión y discusión** (pp. 69-73). Bogotá: Editorial Kimpres Ltda. 2012.

HAVELOCK, Eric. “A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna”. Em: David R. OLSON & Nancy TORRANCE. **Cultura escrita e oralidade**. Editora Ática. São Paulo Brasil. [1991] 1995. p. 286.

HEIDEGGER, Martín. **Ser e Tempo** (parte I). Petrópolis: Vozes. 1995 [1927].

HERMANOS MENORES CAPUCHINOS. **Aportes y desafíos del compromiso social de la Iglesia en el Amazonas Colombiano**. Jornadas de Reflexión Social 2005. Leticia. 2005.

HERIARTE, M. DE. **Descripçam do Estado do Maranhã, Pará, Corupá, Rio Das Amazonas, Faksimile-Ausgabe Aus Den MSS 5880 Und 5879 der Österreichischen National-Bibliothek, Wien, Akademische Druck-u. Verlangsanstalt, Graz. 1964 [1662].**

HILL, Jane & IRVINE, Judith (eds.). **Responsibility and evidence in oral discourse**. United States of America : Cambridge University Press. 1992.

HINRICH, Rink. **Tales and Traditions of the Eskimo**. New York: Dover Publications. 1997.

HOUAISS, Antônio e Villar, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva. 2001.

HYMES, Dell. When is oral narrative poetry? Generative form and its pragmatic conditions. **Pragmatics** 8:4 International Pragmatics Association. 2010, p. 475-500.

_____. **“In Vain I tried to Tell You”** :Essays in Native American Ethnopoetics, Philadelphia: University of Pennsylvania. 1981.

_____. Models for the interaction of language and social life. Em: Gumpertz & Hymes (eds.) **Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication**. Nova York: Holt. 1972.

_____. “Competence and performance in linguistic theory”. **Acquisition of Languages: Models and methods**. Ed. Huley and E. Ingram. New York: Academic Press. Pp. 2-23. 1971.

_____. The Ethnography of Speaking. Em: T. Gladwin and W. Sturtevant (eds.) **Anthropology and Human Behavior**. Washington D.C.: Anthropological Society of Washington. 1962.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. **Diccionario Ticuna-Castellano**. Serie Lingüística Peruana N° 57. Nova Print S.A.C.: Lima. 2016.

INSTITUTO CARO Y CUERVO. ICC. **Seminario Permanente de lenguas nativas 2018**. “La lengua tikuna en los relatos de Chetanükü y en otros textos de tradición oral” Conferencia de María Emilia Montes Rodríguez. 2018. https://www.youtube.com/watch?v=91bKbMAfWPY&feature=emb_title

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. Trad. Izidoro Blikstein; José Paulo Paes. 18. ed. São Paulo: Cultrix. 2001

_____. Las funciones del lenguaje. La Haya: Siglo XXI, 1960.

JANCSÓ, István (org.). **Brasil: formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Hucitec, Unijuí, Fapesp, 2003 (Estudos Históricos, 50), 703p.

KUHN, T. S. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago and London: Chicago University. 1970.

LANDABURU, Jon. “Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia”. En: RODRÍGUEZ de Montes, María Luisa & GONZÁLEZ de Pérez, María Stella. (coord.). **Lenguas Indígenas de Colombia: una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 2000. p.25-48

LATOURET, B. Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? **Common Knowledge**, 10(3), p.450-462. 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Ciência do Concreto”. Em: **O Pensamento Selvagem**; tradução Tânia Pellegrini. Campinas-SP. Papyrus Editora. Páginas. [1962a] 2008. p.15-49.

_____. **O totemismo hoje**. Petrópolis, Ed Vozes. 1975.

_____. **Mitológicas**. México: Fondo de Cultura Económica. 1976.

_____. **Savage mind**. [Chicago] University of Chicago. 1966.

LONDOÑO-SULKIN, Carlos. **People of Substance: An ethnography of Morality in the Colombian Amazon**. University of Toronto. Toronto. 2012. Pp. 158

_____. “Falas” instrumentais, moralidade e agência masculina entre os Muinane (Amazônia colombiana). *Revista de Antropologia*. Vol 49. Nº. 1. São Paulo Jan/June.2006.

LÓPEZ-GARCÉS, Claudia Leonor. **Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões**. Museu Paraense Emílio Goeldi. Coleção Eduardo Galvão. Páginas 657. 2014.

_____. “Contatos interétnicos em regiões de fronteiras: a visão dos ticuna e dos galibi do Oiapoque.” Em: **Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações** – Stephen Grant Baines... [et al.]. organizadores. – Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012. p. 19-42.

_____. **Ticunas, brasileiros, colombianos y peruanos. Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Solimões.** Tese de Doutorado em Antropologia. Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e o Caribe CEPPAC-UnB. Brasília D.F. 2000.

LOWE, I. **Tikuna phonemics.** Summer Institute of Linguistics (SIL). Arquivo do Setor de lingüística do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro: Inédito. 1960a.

_____. **Tikuna noun and verb morphology.** SIL. Arquivo do Setor de lingüística do Museu Nacional-UFRJ Rio de Janeiro: Inédito. 1960b.

_____. **A preliminary survey of Tikuna syntax .** SIL. Arquivo do Setor de lingüística do Museu Nacional-UFRJ Rio de Janeiro: Inédito. 1960c.

LYONS, John. **Linguagem e lingüística: uma introdução.** Tradução Marilda Winkler Averborg. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1982 [1981].

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, science and religion, and others essays.** Glencoe, Ill. Free press.1948.

_____. “La Cultura”. Clásicos y Contemporáneos en Antropología. CIESAS-UAM-UIA. México. **Enciclopedia of Social Sciences.** 1931.

MAISONNAVE, Fabiano. **Folha de São Paulo: Secção Cotidiano.** 2017. <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/03/1865768-fronteira-amazonica-vira-passage-m-livre-de-drogas-com-presenca-de-facao.shtml> (consultado 13/03/2017).

MARCOY, Paul. **Voyage de l’océan pacifique à l’océan atlantique à travers l’amérique du Sud.** Le Tour du Monde 2. Pp.81-152.1866.

MARCUS, E George & FISCHER, Michael J. **La antropología como crítica cultural.** Un momento experimental en las ciencias humanas. Buenos Aires: Amorrortu. 2000 [1986].

MARTÍNEZ-FORERO, T., GARZÓN-GARZÓN, L., FRANKY, C., Y SUAREZ, G. (2018). **Prácticas de atención y cuidado en salud reproductiva femenina en el sur del departamento del Amazonas.** (Informe final, documento inédito). Instituto de Investigaciones Amazónicas IMANI. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Leticia- Colômbia. 102 págs.

MARTIUS, K. P. F. von. **Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens.** Leipzig: Fleischer. 1867.

MATAREZIO, Edson Tosta Filho. **A Festa da Moça Nova.** Ritual de iniciação feminina dos Índios Ticuna. Tese de Doutorado em Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da faculdade

de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2015.

MAÚES, Raimundo Herald. “Cura e religião: pajés, carismáticos e médicos. Em: Soraya FLEISCHER, Carmem Susana TORNQUIST e Bartolomeu FIGUERÔA de MEDEIROS. **Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular**. Florianópolis: Ed. Da UDESC, 2009.p. 125-142.

MIGNOLO, Walter. A razão pós-ocidental. A crise do ocidentalismo e a emergência do pensamento liminar. In: Mignolo, Walter, **Histórias locais/ projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 133-180.

_____. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.2002.

_____. (coord.) **Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA (MCC). **Informe Preliminar sobre la Primera Campaña del Autodiagnóstico Sociolingüístico del Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística -PPDE** (versión provisional). Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística (PPDE) Bogotá. 2009. p.47.

MINISTERIO DE CULTURA DE PERÚ. **Woxrexcüchiga, el ritual de la pubertad en el pueblo tikuna**. Biblioteca Nacional de Perú N° 2016-04116. Lima. 2016. ISBN:978-612-4126-70-3.

MONTES-RODRÍGUEZ, María Emilia. “La lengua en los relatos de Chetanükü”. Em: (POIPTA) Patrimonio Oral Inmaterial del Pueblo Tikuna de la Amazonia. **Relato de Chetanükü del Loretoyacu. Origen del mundo y de los tikuna**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas. 2016. Pp.27-32.

_____.Don Azulay Manduca Vásquez de San Martín de Amacayacu comunidad tikuna. **Mundo Amazónico**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 211-216, jan. 2015. ISSN 2145-5082. Disponible en: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/51756/53263>>.Fecha de acceso: 07 feb. 2017 doi:<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v6n1.51756>. 2015a.

_____. María Emilia. ¿Escribir y leer en la escuela? El asesor-lingüista y la escritura en la educación bilingüe indígena Em: **Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación**, Vol. 6, No. 2, 4-23 Documento on line: DOI: <http://dx.doi.org/10.18175/VyS6.2.2015.02> . ISSN: 2215-8421. 2015b.

..... “Género, clasificación y nombres ligados en tikuna (Amazonia colombiana)”. Em: Volume 6, Número 1, Julho de 2014. **Revista Brasileira de Lingüística Antropológica**. Brasília. Págs.: 37- 62. 2014.

.....(ed.). Historias de San Martín de Amacayacu. **Documentos. CESO N° 104**. Uniandes. Bogotá. 2006.

.....Lenguas Aborígenes de Colombia. Descripciones 15. **Morfosintaxis de la lengua tikuna** (Amazonía colombiana). Universidad de los Andes. CESO. CCELA. Bogotá. 2004.

..... Fonología y dialectología tikuna. Em: **Revista Amerindia revue d’etholinguistique amérindienne. Langues de Colombie 20/30** (2004-2005).LANDABURU, Jon & OSPINA Ana Maria (eds.).Paris-França. 2004-2005. pags: 97-118.

.....Lengua Tikuna: una descripción. Em: RODRÍGUEZ de Montes, María Luisa & GONZÁLEZ de Pérez, María Stella. **Lenguas Indígenas de Colombia: Una visión descriptiva**. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 2000.

..... “Los nombres de las plantas, sus partes y sus espacios de crecimiento. Aproximación etnolingüística a partir de datos de la lengua tikuna, Amazonia colombiana”. Em C. Franky y C. Zárate (eds.), **IMANI Mundo**. Estudios en la Amazonia colombiana, Bogotá: Unibiblos. 2001. p. 523-558.

..... Gramática y pragmática: algunos fenómenos en la lengua tikuna, Amazonia colombiana. **Revista UniverSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales**. ISSN 1698-6083. N.2, 2005.pp. 129-146.

.....Posibilidades de análisis del léxico del cuerpo humano en la lengua tikuna. Em: ERAZO-KELLER, N. (Ed.) **El léxico del cuerpo Humano a través de la gramática y la semántica**. Santafé de Bogotá:Universidad de los Andes, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes CCLA.pp. 165-172.1998.

..... **Tonología de la lengua tikuna**. Lenguas Aborígenes de Colombia. Descripciones 9. Bogotá: Universidad de los Andes. CESO. CCELA. 1995.

MORÁN, Mariano & profesores de Macedonia. **Bamachiga (Colección de Territorios Narrados)**, Plan Nacional de Lectura. MEN, Colombia. 2014.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais**. Petrópolis. Vozes. 2009.

MOSELEY, Christopher (ed.). **Atlas de las lenguas del mundo en peligro**, 3ra edición. París, Ediciones UNESCO. Versión en línea: <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/es/atlasmap.html>. 2010.

MOTTA, LUIZ GONZAGA. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. 254 p.

MURILLO-PRIMERO, Juan Carlos. **Participación indígena y territorio: Ordenamiento territorial en Leticia**. Universidad Nacional de Colombia - Sede Leticia. Leticia, Amazonas. 2001.

NIETO-FERNANDEZ, Valentina. **Naane i Chénetüküa ga Chetanükü arü orêchiga. Naane rü Duügüchiga**. Relato de Chetanükü del Loretoyacu. Origen del mundo y de los tikuna. M: <https://www.behance.net/gallery/50658745/Origen-del-mundo-y-de-los-tikuna> . 2017.

NIMUENDAJU, Curt. **The Tukuna**. University of California Press. United States of America. Berkeley & Los Angeles. 1952.

ONG, Walter J. **Oralidad y escritura**. Tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica. Bogotá-Colombia.1982.

ORO, Ari Pedro. **Un mouvement messianique actuel en Amazonie brésilienne: la Fraternité de la Sainte-Croix**. Tese de doutorado. Université de la Sorbonne Nouvelle-París III. Paris. 1985.

_____. **Tükúna: vida ou morte**. Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brésida.; Petrópolis: Vozes. 1977.

ORTIZ, Renato. Diversidade cultural e cosmopolitismo. Em: **Lua Nova: Revista de Cultura e política** [on line]. Nº 47, 1999, p. 73-89. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451999000200005>.

OYUELA-CAYCEDO, Augusto & VIECO, Juan José. Mitades, clanes y casas del Trapecio Amazónico colombiano. Em: **Amazônia em Cadernos**, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. Nº 5. Jan/dez, 1999. p.39-67.

PACHECO OLIVEIRA FILHO, João de. A economia da borracha e a conquista da Amazônia. Em: HERKENHOFF, Paulo (Curador). **Amazônia: Ciclos de Modernidade**. Centro Cultural Banco do Brasil: Brasília.Pp.87-90. On line:: <http://jpoantropologia.com.br/capitulos-de-livros/> Consultado (09/02/2017) .2012.

_____. Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT,

B.; RAMOS, A. (Org.). **Pacificando o Branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

_____. Sobre índios, macacos, peixes: narrativas e memórias de intolerância na Amazônia contemporânea. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 285-310, 2000b.

_____. A busca pela salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. **Comunicações do PPGAS/MN**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 81-110, 1994.

_____. Fazendo etnologia com os caboclos de Quirino: Curt Nimuendaju e a história Ticuna. **Comunicações do PPGAS/MN**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 109-126, 1992.

_____. “**O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar”. São Paulo: Marco Zero; Brasília, D.F. :MTC/CNPq. 1988. p. 315.

_____. **As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna**. Dissertação de Mestrado, Brasília: Faculdade de Antropologia Social, FUnB. 1977.

PALADINO, Mariana. **Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em antropologia Social da Universidade Federal de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro:2006. Págs: 352.

PANTEVIS, Yohana Alexandra. **Construyendo la historia ambiental de Leticia desde la pesca**. Dissertação para optar ao título de Magister em Estudos Amazônicos. Universidade Nacional da Colômbia. Sede Amazônia. 2013.

PÁRAMO, Guillermo. “Tradición oral, fantasía y verosimilitud”. En: SILVA Vallejo Fabio (comp.) **Las voces del tiempo**: oralidad y cultura popular. Una aproximación teórica . Colección Uroboros de ensayo. Editores y autores asociados. Colombia. 1997. p. 13- 28.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Em: **Horizontes antropológicos**. Ano 20, n. 42. Julho/Dezembro. Porto Alegre. 2014. p. 377-391.

PEREIRA, Edmundo. **Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui**. Associação Brasileira de Antropologia. Universidade de Brasília. Brasília: Paralelo 15, 2012.

PROYECTO EDUCATIVO COMUNITARIO (PEC). El amanecer de las palabras de nuestros sabedores. Proyecto educativo comunitario PEC- Intercultural Institución Francisco de Orellana. 2014-2015.

PINEDA, Camacho, Roberto. **El derecho a la lengua**. Una historia de la política lingüística en Colombia. Estudios antropológicos 4. Universidad de los Andes. Bogotá: Ediciones Uniandes. Pp. 200. 2000.

PORRO, Antônio. **O povo das águas**. Ensaios de Etno-história Amazônica. Rio de Janeiro. Vozes: São Paulo: Edusp. 1996.

_____. “História indígena do Alto e Médio Amazonas nos séculos XVI a XVIII” Em: **História dos Índios no Brasil**. 1992.

(POIPTA) Patrimonio Oral Inmaterial del Pueblo Tikuna de la Amazonia. **Relato de Chetanükü del Loretoyacu. Origen del mundo y de los tikuna**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas. 2016. p.308.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber, Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. 2005, p. 227-278.

_____. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Perú Indígena, 13(29). 1992.

RAMOS-VALENZUELA, Hugo Andrés. **El ritual tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara**: sur del Trapecio Amazónico. -una experiencia etnográfica-. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. 2010.

RAPOSO, Paulo. Artes verbais e expressões performativas. Repensar a oralidade numa perspectiva antropológica. Em: FREITAS, Jorge & LIMA, Paulo. **Artes da Fala. Colóquio de Portel**. Celta editora. Oeiras. 1997.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1997. **Chamanes de la selva pluvial**. Ensayo sobre los indios Tukano del Nordeste Amazónico. Fundación Gaia-LondresThemis Books. U.K.

REDE ECLESIAÍSTICA PAN-AMERICANA –REPAM. **Amazônia: Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral**. Documento Preparatório do Sínodo dos Bispos para a Assembleia especial para a Pan-Amazônia. Brasília: Edições CNBB. 2018.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. **Constitución política colombiana** . Asamblea Nacional Constituyente, Bogotá, Colombia, 6 de Julio de 1991.

RIAÑO-UMBARILLA, Elizabeth. **Organizando su espacio, construyendo su territorio**: Transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano. Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos. Leticia. 2003.

RIBEIRO, Gustavo Lins e ESCOBAR, Arturo. Prefacio. Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. In: Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar, **Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder**. Popayán: The Wenner Green Foundation, CIESAS, Fundación Enviñón, 2008, p. 11-40.

RIVAL, Laura & MCKEY, Doyle. 2008. Domestication and diversity in manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae). Em: **Current Anthropology**. Vol. 49, No. 6. December 2008. p. 1119-1128.

ROCHA, de Almeida Anderson. Da unicidade virtual à polifonia real: micropolíticas Ticuna no Alto Solimões- AM/Brasil. Universidade Federal do Amazonas. Museu Amazônico . Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Manaus. 2015. Págs 122.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola. 1986.

ROBAYO, Camilo. Ideologías lingüísticas y chamanismo entre los indígenas Yukuna-Matapí. Em: **Revista Forma & Fución** . vol. 25, nº 2. Julio-diciembre. Universidad nacional de Colombia . Bogotá. 2012. p.139-160.

RUBIANO, María Paula. **El Espectador**. Blogs de actualidad. <http://blogs.elespectador.com/actualidad/el-rio/buque-protoger-la-amazonia> (consultado 13/03/2017). 2017.

SALVO, Souza Liliana Vignoli de. **O Entrelaçamento das Identidades Étnicas E Nacionais: Reflexões Sobre o Campo Político e a Formação de Lideranças Ticuna na Fronteira do Brasil e da Colômbia**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília Instituto de Ciências Sociais. 2015.

SANTOS-ANGARITA, Abel Antonio. La constitución de naüne (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). Em: **Mundo Amazónico**, [S.1], V. 5, 27-356, septiembre. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/45753>. 2014.

_____. **Percepción tikuna del naane y naüne: territorio y cuerpo**. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. 2013. p.272.

_____. Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos. En Echeverri Juan Álvaro (Ed.) **Mundo Amazónico**. Revista anual, volumen 1, 2010. Instituto Amazónico de Investigación (IMANI). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Leticia Amazonas Colombia. 2010.

_____. **Hacia una dialectología tikuna del trapecio amazónico colombiano**. Tesis de grado en Lingüística. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. 2005.

SAHLINS, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro, Zahar, 2008, p.160.

_____. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in Early History of the Sandwich Island Kingdom. Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special publication, N° 1. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1981.

_____. **Ilhas de História**. Tradução: Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. [1987] 1990.

SEEGER, A; Da MATTA, R; VIVEIROS De CASTRO, E. **A construção da Pessoa nas Sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional 32. 1979.

SEIFART, Frank., & ECHEVERRI Juan Álvaro. Evidence for the Identification of Carabayo, the Language of an Uncontacted People of the Colombian Amazon, as Belonging to the Tikuna–Yuri Linguistic Family. **Journal PLOS ONE**, 9(4). 2014. doi:[10.1371/journal.pone.0094814](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0094814).

SHERZER, Joel. The interplay of Structure and Function in Kuna Narrative, or: How to grab a snake in the Darien. **Georgetown University Round Table 1981. School of Languages and Linguistics**. Georgetown University Press: Washington D.C. 1981, p. 306-322.

_____. **Kuna Ways of Speaking**. An Ethnographic Perspective. University of Texas Press: Austin. 1983. p. 260

SHERZER, J, JOHNSTONE B. & MARCELLINO. In Memoriam Dell H. Hymes. “Dell H. Hymes: An intellectual sketch”. Em: **Language and Society**. (39:3) Cambridge University Press. 2010. p. 301-305

SIMMEL, Georg. **Simmel. Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo. Ática. 1983.

SIMÕES, Maria do Socorro. 2011. “Memória e marcas de enunciação na voz do contador de narrativas amazônicas. Em: **Cartografias da voz**: poesia oral e Sonora: tradição e vanguarda. Felipe Grüne Ewald (et al). São Paulo: Letra e voz, Curitiba, PR: Fundação Araucária, 2011.

SOARES, Marília, Facó. “Aspectos suprasegmentais e discurso em Tikuna”. Em: ORLANDI, E. (org.) **Discurso Indígena**. A materialidade da língua e o movimento da Identidade. Campinas, Brasil: Editora da UNICAMP. 1991.

_____. Sous-spécification tonale en Tikuna. In: CARON, B (Ed.) **Actes du 16e Congrès des Linguistes**. Oxford. Elsevier Sciences. 1997.

_____. **O suprasegmental em Tikuna e a teoria fonológica**: Vol. I. (O suprasegmental em Tikuna e a teoria fonológica.) Campinas: Editora da Unicamp. 2000.

_____. “Da representação do tempo em Tikuna”. En: RODRIGUES, Ayrton D’ y CABRAL Ana Suely. **Novos estudos sobre línguas indígenas**. Brasília: UNB. 2005.

_____. “Aspects de la modalité épistémique en Ticuna”. En: GUENTCHÉVA, Zlatka & LANDABURU Jon (eds). **L’énonciation médatisée II**. Le traitement épistémologique de l’information: ilustrations amérindiennes et caucaseinnes. Louvain-Paris-Dudley: Peeters. 2007. p. 219-233.

SOARES, Marília & PINHEIRO, Pedro Inácio (Ngematücü), Reinaldo Otaviano do Carmo (Mepawecü) e professores ticunas. **Minha luta pelo meu povo - Tchoru’ duüüügüca’ tchanu**. Editora de la Universidad Fluminense, Brasil. 2015.

SUGIYAMA, Michelle Scalise. “Narrative “Theory and Function: Why Evolution Matters”. En: Easterlin, Nancy (ed.) **Philosophy and Literature**. 25 (2) October. The Johns Hopkins University Press. 2001. p. 233-250.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Culture, Thought, and Social Action**. An Anthropological Perspective. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London. England. 1985, p. 404.

TAYLOR, Keneth. 1977. Sistemas de classificação e a ciência do concreto. **Anuário Antropológico** / 76. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1977, p. 121-147.

TURNER, Victor. Liminaridade e “Communitas”. Em: **O Processo Ritual: estrutura e anti- estrutura**; tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis. Editorial Vozes. 1974. Págs 116-159.

UNESCO. United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. 2014. **Atlas of the World’s Languages in danger**. Recuperado de <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php> (21/10/2015).

URBAN, Greg. **A Discourse-Centered Approach to Culture**: Native South American Myths and Rituals. Hats Office Books, [1991] 2010, p.215.

VAN DIJK. Estructuras y funciones del discurso. Siglo veintiuno editores. Madrid.. 1998.p.204

VANSINA, Jan. **La tradición oral**. Barcelona: Editorial Labor. 1968.

VASCO, Luis Guillermo. Así es mi método en etnografía. **Tabula Rasa**. Bogotá – Colombia, No 6 :19 -52, enero-junio de 2007. 2007.

_____. Jaibanás. Lo verdaderos hombres. Biblioteca Banco Popular: Bogotá. 1985.

VIECO, Juan José e PABÓN, Marta. “Región del Trapecio Amazónico. Gente de huitó y achiote” Em: VIECO, Juan José, FRANKY, Carlos Eduardo e Juan Álvaro ECHEVERRI. **Territorialidad Indígena y ordenamiento en la Amazonia: memorias**. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. UNIBIBLOS. p.111-129. 2000.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hesdra, 2001, 2v.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas caníbales**, Katz Editores. Buenos Aires. 2010.

_____. **Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. Tipití: Journal of the Society for Anthropology of Lowland South America**. Vol 2 (1). 2004.

A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. Cosac & Naifi. São Paulo. 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. [1975] 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system**. Capitalist agriculture and origins of the European world-economy in the 16th. Century. New York, Academic Press. 1974, v. 1.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press. 1977

WOLF, Eric Robert. **Europa y la gente sin história**. Fondo de Cultura Económica. 2005, p. 600.

WOOLART, K. A. & SCHIEFFELIN, B. B. Language Ideology. **Annual Review of Anthropology**, 23(1). 1994. 55-82.

ZÁRATE-BOTÍA, Carlos Gilberto. Ciudades pares en la frontera amazónica colonial y republicana. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. **Espacios urbanos transfronterizos en la história de la Amazonia**. 2012.

_____. Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 84 n°1, 1998. pp. 73-98. On line: http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1998_num_84_1_1770

FILMOGRAFIA

GOULARD, Jean Pierre. **Dans ma Maison, tu es entre**. Indiens Tikuna d'Amazonie. CNRS. EREA- Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne. LESC- Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative. París: Centre National de Recherche Scientifique. 2011.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **IBURI Trompeta dos Ticuna**, Filme documentário, São Paulo de Olivença (AM), São Paulo (SP), LISA-USP, FAPESP, DVD, NTSC, 14 min., color, som. 2014.

ANEXOS E APÊNDICES.

Anexo 1. Acordos preliminares de escrita e grafias Tikuna (Colômbia).

Acuerdos preliminares de escritura y grafías del tikuna*.

*Documento cópia do original assinado por 83 pessoas no evento impulsado pelo Ministério da Cultura da Colômbia e a gestão e execução de professores bilingües do Trapézio Amazônico colombiano, Macedonia, Colômbia, 15 ao 17 de dezembro de 2010.

1. Se adopta la propuesta alfabética expresada en el libro guía del maestro (AHUÉ et al. 2002), agregando la sexta vocal “ü” después de la “u”, la consonante “ng” después de “ñ” y la “y” como la última letra.
2. El alfabeto tikuna se ordenará de la siguiente manera, la letra “a” será primera letra y la última será la “y”.

a b c h d e f g j i k m n ñ ng o p r t u ü w y
--

3. Las vocales son 6, se escribirán oral, nasal y laringal.

a e i o u ü

4. Las consonantes son 16.

b ch d f g j k m n ñ ng p r t w y

5. Se marcará nasalidad, laringalidad y tonalidad en el idioma tikuna.
6. La nasalidad, laringalidad y tonalidad se marcará a las vocales, no a las consonantes.
7. En el acuerdo queda expresado que no se quitan los diacríticos de tonalidad, porque es un rasgo distintivo, es característica e identifica la lengua, (lengua tikuna es tonal).
8. Se identificarán tres tonos - medio, alto y bajo
9. El tono alto se marcará con un diacrítico “ ´ ” y el bajo con “ ` ” encima de las vocales, ejemplo: á, à, é, è, ú, ù.
10. El tono medio no se identificará con ningún diacrítico, ejemplo: a, i, o, u, ü.
11. La nasalidad se marcará con una virgulilla “ ~ ” encima de las vocales, ejemplo: ã, ù, ù.
12. La laringalidad se marcará con una virgulilla “ ~ ” debajo de las vocales, ejemplo: ù, ù, e, o.
13. A las vocales laringales no se les marcará tono alto, bajo, ni nasalidad. Su realización ya es baja. Estos casos no son aceptados (ã, ê, î, ò...).
14. A las vocales orales y nasales se les marcará tono alto y bajo, ejemplo: ù, ù, î, ù, è, ê.

15. En una palabra se marcará solamente un tono, el más distintivo, ejemplo: tūè (yuca), tūè (estomago, buche, moyeja), tūè (perdido, extraviado)

16. Una vocal seguida de una consonante nasal (m n ñ ng) no se le marcará nasalidad, porque la sílaba es nasal, ejemplo: manichawa, ngɔ, ngoo, ñiã, nakürana; la laringalidad sí se marcará.

17. En común acuerdo se fijaron las siguientes palabras con rasgos de tonalidad, nasalidad y laringalidad:

Palabras	Traducción	Ejemplos
ã	Zancudo	Ã choũ na paì.
ɔ̃	Flaco, delgado.	Chawene na áüne rü na ɔ̃.
á	Quemar	Üüwá chi á.
ã̃	Remar	Chaunatü puchuwá na ã̃.
à	Trinar de las aves	Mútuku yiã na à.
ã̄	Dar	Tüé chona ta ã̄ ya worekü.

Palabras	Traducción	Ejemplos
e	Uito	E choũ na kawé.
é	Escribir	Ne é yima manatü.

è	Mermar	Tatü í na è.
ẽ	Oscurecerse de un memento	Ë ñanarügù i naanetüwe.
ẹ	Sonido que se hace al Vomitar.	Pa ya kü tù rü ẹ ñakuütá.
Palabras	Traducción	Ejemplos
ị	Objeto punto agudo	Ïpata i narü ị.
ĩ	Casa	Ïwá cha ù.
ĩ	Lobanillo	Yaweĩküwá na rü ngo ĩ.
î	Nuche	Ï kuwá cha rü nüüchi
La forma singular de bajarse, caminar, desplazarse es ù y plural es ĩ. Ejemplo: ñia yia ta ĩ; yia cha ù.		

18. En común acuerdo los siguientes morfemas se escribirán ligados a la raíz lexical o verbal:

-chiga		
Na-chiga (historia, relato, narración, noticia, chisme, información)		
Werichiga	Historia de las aves	Qí werichigaü í ta ù.
Naanechiga	Historia del universo	Naanechiga í cha é.
Ngobüchiga	Relato de la tortuga	Nüü cha fa ngobüchiga
Ûmatüchiga	Información del proceso de escritura	Nüü í cha ù ùmatüchiga

-charaũ		
Na-charaũ (huevo)		
Otácharaũ	Huevo de gallina	Ïpatawá otácharaũ í na daù.
Chonícharaũ	Huevo de pescado	Mariũ chonicharaũ na yàe.
Owarucharaũ	Huevo de cucha	Owarucharaũwá na ï yaguagü.

19. En el tikuna no existen sílabas cc (consonante + consonante) ni vc (vocal + consonante); ng representa un sonido, es una sola letra.
20. La palabra tikuna se escribirá con k y no con c; este acuerdo reafirma lo acordado en “Tomeepü i nachianeka ï nguteerũ tikunagü arü ngutakee - Primer encuentro trinacional de maestros tikuna” este encuentro se realizó en el año 2004 en Leticia en las instalaciones de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. El acuerdo dice, “Los maestros de la lengua tikuna han acordado que, como la letra “c” no existe dentro del alfabeto empleado por ellos para su escritura, debe usarse entonces la letra “k” en su reemplazo. Es cierto que entre los antropólogos existe un acuerdo de escribir, por ejemplo “Ticuna” reemplazando el sonido /K/ por la consonante “c” del alfabeto de la lengua española, acuerdo no consultado a los maestros y comunidades tikunas”
21. En común a cuerdo se respetaran los dialectos tikuna. En cada zona se escribirá de acuerdo al habla, se aclarará con una nota la realización del habla en otros dialectos²⁰⁷.

²⁰⁷ Santos (2005) describe tres áreas dialectales del tikuna en Trapecio Amazonas.

Consideraciones

Quedan pendientes otras y muchas más palabras para definir su escritura. Se sugiere avanzar en el próximo encuentro. Como tarea, queda - escribir las palabras con o, u y ü, y hacer una listado de morfemas sufijos ligados a raíz lexical o verbal.

Apêndice 1. Consentimiento verbal informado

CONSENTIMIENTO VERBAL INFORMADO

Título del proyecto: “Ore: la palabra mítica tikuna. Representaciones, conocimiento y memoria local en comunidades tikuna del sur de la Amazonia colombiana”

Investigador: Wilson Eduardo Gómez-Pulgarín. Lingüista. Universidad Nacional de Colombia. Doctorando en Sociología y Antropología de la Universidad Federal del Pará (Brasil).

El presente trabajo hace parte de mi tesis doctoral y tiene como objetivo comprender cuáles son y como operan los elementos de la palabra mítica tikuna, a través de las dinámicas de transmisión del conocimiento oral y de las narrativas míticas locales (memoria).

¿Qué se hará durante el estudio?

- Se realizarán actividades de activación de la memoria, evocando eventos míticos con apoyo del relato de origen de Chetanükü (POIPTA, 2016).
- Adicionalmente, se aplicará una entrevista abierta sobre temas relacionados con oralidad y narrativas míticas tikuna.
- Finalmente, sobre la información colectada, se realizará un trabajo de transcripción del tikuna y traducción al español y el portugués, procesos que estarán coordinados y acompañados por el participante de esta investigación.
- Si lo autoriza, la entrevista será grabada, pues todo lo que diga es muy importante y me ayudará a no perder ningún detalle por intentar escuchar y escribir detalles de la conversación.

- La información que salga de estas entrevistas será usada para fines académicos, por lo tanto, es confidencial y no se revelará información personal, entre ella el nombre, sin el previo consentimiento de la persona, excepto en las circunstancias particulares en que no hacerlo pueda llevar a un evidente daño a ella u otros; por lo cual puede sentirse tranquilo(a) de decir todo lo que piensa sin miedo.
- Es importante que usted sepa que en cualquier momento de la entrevista se puede interrumpir, y que no está obligado a responder todas las preguntas, pues este es un acuerdo voluntario.
- Si lo autoriza, me gustaría tomar fotos ya sea de la entrevista o de cualquier actividad que desarrollemos, evitando molestar a otras personas e incluyendo sólo a quienes deseen aparecer en ellas.
- Al final del trabajo se realizará una socialización de los resultados ante los participantes y demás instituciones o personas interesadas en el tema. Así mismo se espera escribir artículos para publicar en revistas científicas.

¿Está de acuerdo con la manera como se realizará la recolección de la información?, si es así, comencemos.

En caso de no entender algo de lo que se ha mencionado anteriormente, tiene alguna duda o queja por favor siéntase en confianza de comunicarse con WILSON EDUARDO GÓMEZ-PULGARÍN al celular 322287XXXX o al e-mail eduardogomez81@yahoo.com.

Bibliografía: Patrimonio Oral Inmaterial del Pueblo Tikuna de la Amazonia. (POIPTA).

Relato de Chetanükü del Loretoyacu. Origen del mundo y de los tikuna. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas. 2016. p.308.

Acepto libremente participar en este trabajo investigativo sin ninguna presión de nadie y declaro que no estoy bajo los efectos de licor, drogas o medicamentos que no me permitan hacer las actividades que se me solicitan, o expresarme normalmente para responder preguntas o dialogar con los investigadores.

Asimismo, expreso que este consentimiento fue socializado de manera conversada y se me permitió realizar las preguntas necesarias para comprender la investigación y la manera como se realizará.

FECHA _____
LUGAR _____
FIRMA _____
NOMBRE _____
D.I.

Apêndice 2. Ata de acuerdo entre a comunidade de Macedonia e o pesquisador

Leticia, Octubre de 2017

ACTA DE ACUERDO

En el marco de la presentación de la investigación titulada “**Ore: la palabra mítica tikuna. Representaciones, conocimiento y memoria local en comunidades tikuna del sur de la Amazonia colombiana**” el Cabildo del Resguardo Indígena de Macedonia – Amazonas y Wilson Eduardo Gómez-Pulgarín, estudiante del Doctorado del Programa de Posgraduación en Sociología y Antropología de la Universidad Federal del Pará (Brasil), se reunieron para discutir la posibilidad del desarrollo de esta investigación en la comunidad.

Teniendo en cuenta la propuesta y experiencia del estudiante en el área del lenguaje y la lengua tikuna, el Cabildo considera pertinente emprender un aprendizaje mutuo e iniciar investigaciones relacionadas con esta temática. De esta manera, la comunidad le otorga apoyo humano y logístico, además de permiso al estudiante para la realización de las diversas actividades propuestas en su investigación: participación y grabación de actividades o eventos sociales, entrevistas y talleres, de las cuales se tendrá previa conocimiento con la comunidad.

El estudiante por su parte se compromete a socializar los resultados a través de documentos escritos u otros medios de divulgación, que serán entregados en copia física a la comunidad una vez culminada la investigación. Asimismo, durante su tiempo de trabajo en campo, el estudiante apoyará la comunidad con actividades de capacitación en temas como: lectura y escritura de la tikuna, además de apoyo en la realización de materiales didácticos tikuna para la enseñanza de la lengua e de la variedad usada en Macedonia. Igualmente, se acuerda, mutuamente, que los conocimientos generados en la propuesta no serán utilizados por el estudiante para acceder a alguna patente.

En conformidad, las partes firman como constancia del acuerdo al que han llegado.

HILTON SUÁREZ
Curaca Comunidad de Macedonia
Leticia, Octubre de 2017

W. EDUARDO GÓMEZ-PULGARÍN
Estudiante PPGSA-UFPA

Apêndice 3. Proposta geral para o trabalho de campo

PROPUESTA EN GENERAL DEL TRABAJO DE CAMPO

“Ore: la palabra mítica tikuna. Representaciones, conocimiento y memoria local en comunidades tikuna del sur de la Amazonia colombiana”

10.2017/07.2018

A QUIEN INTERESE:

La propuesta general de este proyecto busca una aproximación a las prácticas de tradición oral de las comunidades indígenas tikuna de la ribera colombiana, a partir de expresiones como la oralidad, la palabra, y las narrativas míticas. Este esfuerzo, por ahora a penas más teórico que práctico, busca involucrar las voces de los actores locales en esta discusión, que a manera diálogo, posibilite una colaboración conjunta entre proyectos. Es decir, los proyectos colectivos de las comunidades y mi proyecto de estudios.

Teniendo en cuenta el proyecto de investigación, se propone comprender cuáles son y cómo operan los elementos de la palabra mítica tikuna, a través de las dinámicas de transmisión del conocimiento oral y de las narrativas míticas locales (memoria). Como preguntas norteadoras tenemos:

- ¿Existen estrategias locales de resistencia para preservar la memoria mítica (oral y local) en las aldeas tikuna de la ribera colombiana?
- ¿En qué se fundamenta la palabra mítica o discurso mítico tikuna hoy?
- ¿Cuáles son esos discursos, sus características y representantes?

Para ello, se propone una metodología que resalte el valor de la oralidad (performance) y capture aquellos personajes y momentos clave en la comunicación y transmisión de la palabra *ore* de las comunidades indígenas tikuna de la ribera colombiana. Como elemento teórico de análisis en campo se propone el acrónimo *speaking*²⁰⁸.

²⁰⁸ S: situación: circunstancias físicas y de la escena; P: participantes: hablantes/emisor, remitente, oyente/receptor/audiencia, destinatario; E: fines, resultados y/o propósitos; A: secuencias del acto comunicativo, quiere decir, forma e contenido del mensaje; K: el tono, la llave, referente al registro de habla fala; I: instrumentos como el canal y forma de habla; N: normas de interacción y normas de interpretación; G: relativo al género. (DURANTI, 1985)

- * *Situation,*
- * *Participants,*
- * *Ends,*
- * *Act sequences*
- * *Key,*
- * *Instrumentalities,*
- * *Norms and*
- * *Genres*

PROPUESTA DE CONTRAPARTIDA:

Mi propuesta de contrapartida con las comunidades está enfocada a apoyar dos ejes temáticos dentro de la comunidad.

- Eje pedagógico:

Gracias a la experiencia en la escritura de la lengua tikuna y enseñanza de lengua española y lengua portuguesa, se proponen refuerzos académicos en estas áreas. Con base en el *Libro Guía del Maestro* (Ahué et al. 2002), que actualmente se aplica en algunas escuelas, se busca reforzar la alfabetización en lengua tikuna.

- Eje comunicacional:

Gracias a la experiencia en técnicas de oralidad y escritura en lengua española, se propone apoyar esta área en la comunidad. Ya sea a través del acompañamiento y asesoría en la redacción de los comunicados, documentos y otros contenidos elaborados por y para la comunidad.

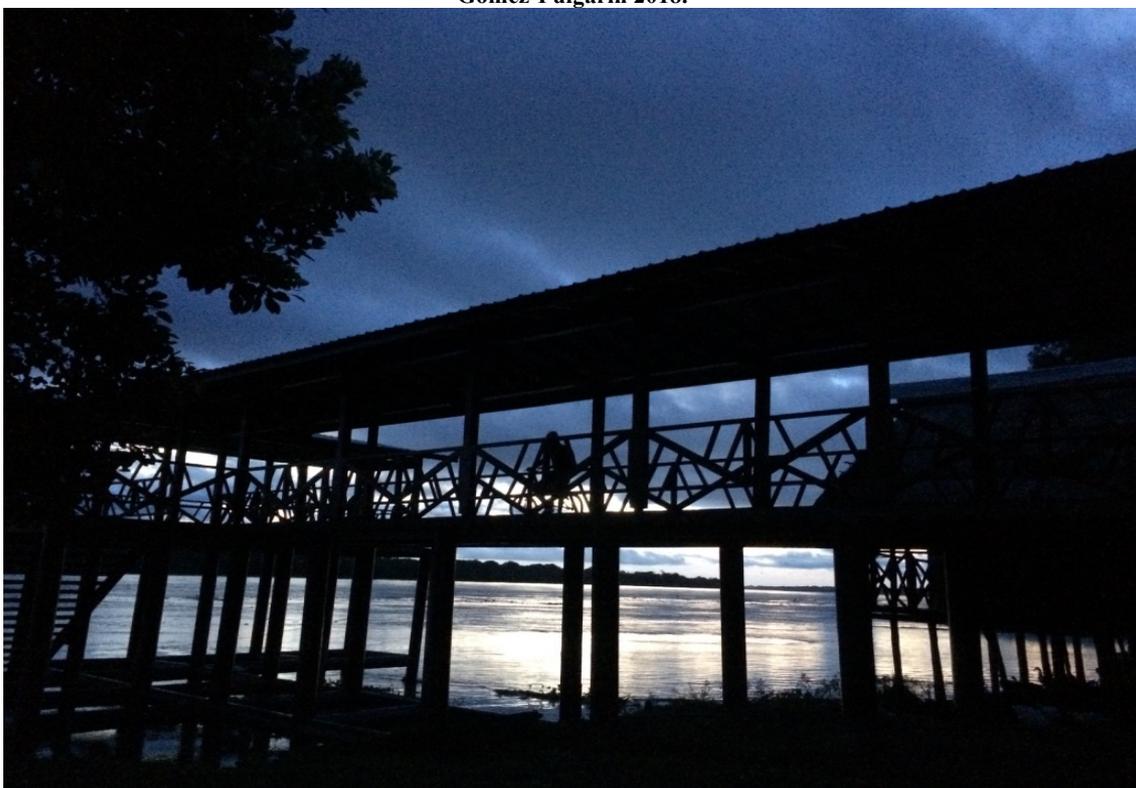
APÊNDICE 4: FOTOGRAFÍAS



Fotografia 1. Anoitecer na ribeira do rio Amazonas/ Solimões. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarin 2018.



Fotografia 2. Povoado Indígena de Macedonia (Vista desde a escola). Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 3. Cais de Macedonia à tarde. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez Pulgarín 2017



Fotografia 4 Porto ou cais da comunidade. Macedonia-Amazonia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018



Fotografia 5. Mutum doméstico, na quadra desportiva Antônio Morán. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografía 6. Fachada da Igreja Indígena Evangélica de Macedonia. Macedonia-Amazonia colombiana. Gómez Pulgarín 2018.



Fotografía 7. Igreja Indígena Evangélica de Macedonia.(Vista Interior). Macedonia-Amazonia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018



Fotografia 8. Pastor orando pela "señorita " na comemoração dos seus 15 anos Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín, 2018



Fotografia 9. Bolo comunal de aniversário (15 anos). Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografia 10. A “dançadeira”. Comunidade de Macedonia. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografia 11. Pulpito do templo itinerante, feito especialmente para o culto de aniversário. Comunidade de Macedonia. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarin 2017.



Fotografia 12. Comemoração central do aniversário de Macedonia. Bandeiras dos três países. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografia 13. Habitantes da comunidade fazendo a travessia da escola à comunidade em águas baixas. Rio Cuyaté. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografia 14. . Professor Mariano Morán, fazendo a travessia da escola à comunidade em águas altas. Rio Cuyaté. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarin 2018.



Fotografia 15. Passo da comunidade para a escola. Rio Cuyaté. Aguas baixas. Macedonia-Amazonas. Gómez Pulgarín 2018.



Fotografia 16. Área desportiva na escola INFRADEO. Macedonia –Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018



Fotografia 17 Área desportiva na escola INFRADEO. Macedonia –Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 18. Estudantes à espera do transporte fluvial ao meio dia. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 19. Fachada da INFRADEO. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018



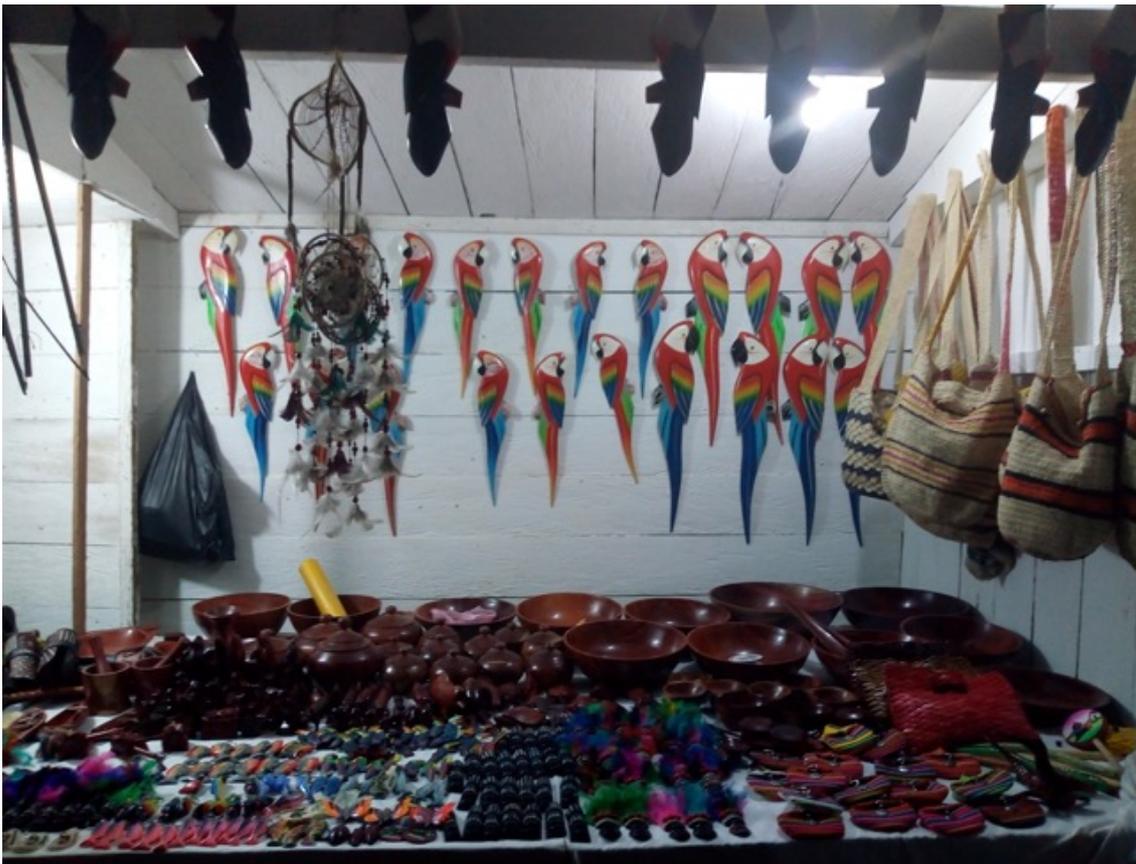
Fotografia 20. Fogão escolar operando com lenha. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez Pulgarín 2018.



Fotografia 21. Estudantes de grau 10-1 voltando da atividade da maloca. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



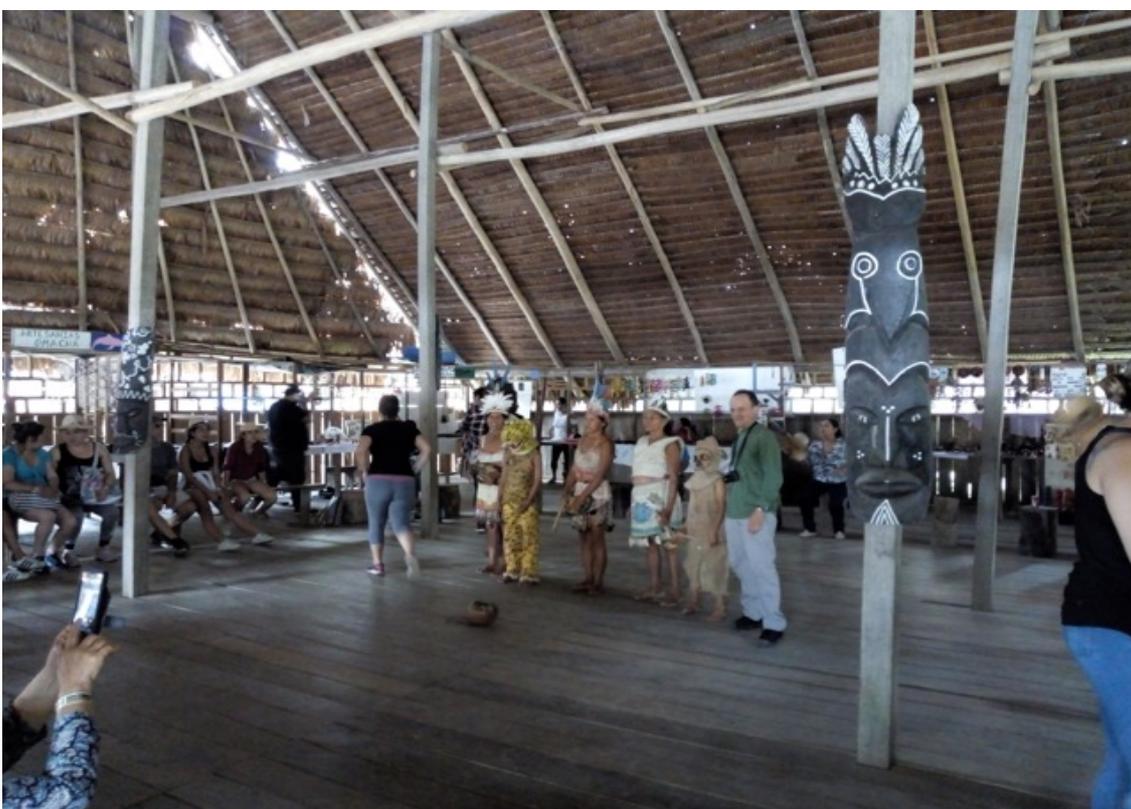
Fotografia 22. Estudantes participando na atividade da maloca Barü. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 23. Objetos artesanais à venda na Maloca Barü. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 24. Estudantes de grau 10-1 participando na atividade da maloca Munane. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 25. Maloca Munane. Recepção de turistas. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018



Fotografia 26 Conversa dos jovens com o Pastor Máximo León Biblioteca Kaüré da comunidade de Macedonia. Amazônia colombiana Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografia 27. Medardo e Dona Eudocia (Maloca Bariü) em curso de costura após das atividades na maloca. Macedonia-Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2018.



Fotografía 28. Cerimonia de bautismo católico. San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografía 29. Fotografia 30. Bautismo católico. San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografía 31. Semeadores de roça. (Esquerda: Abel Santos Angarita) San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2016.



Fotografía 32. Semeadores de roça. San Martín de Amacayacu. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2016.



Fotografia 33. Derrubamento do curral na festa da “pelazón”. Comunidade de Arara. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017



Fotografia 34. Mulheres Mágüta na preparação de caijuma de macaxeira. Ritual da ‘pelazón’. Arara- Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.



Fotografia 35. *Worekü*. Festa da ‘pelazón’ ou ‘Moça Nova’. Família Angarita. Comunidade de Arara. Amazônia colombiana. Gómez-Pulgarín 2017.

