

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“NÓS, TICUNA, TEMOS QUE CUIDAR DA NOSSA CULTURA”:
UM ESTUDO SOBRE O RITUAL DE INICIAÇÃO FEMININA ENTRE OS TICUNA
DE UMARIAÇÚ I, TABATINGA, ALTO SOLIMÕES (AM)**



MAY ANYELY MOURA DA COSTA

**“NÓS, TICUNA, TEMOS QUE CUIDAR DA NOSSA CULTURA”:
UM ESTUDO SOBRE O RITUAL DE INICIAÇÃO FEMININA ENTRE OS TICUNA
DE UMARIAÇÚ I, TABATINGA, ALTO SOLIMÕES (AM)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Deise Lucy Oliveira Montardo

MANAUS – 2015

Ficha Catalográfica

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

C837“ Costa, May Anyely Moura da
“Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura”: um estudo sobre o ritual de iniciação feminina entre os Ticuna de Umariacú I, Tabatinga, Alto Solimões (AM) / May Anyely Moura da Costa. 2015 121 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Deise Lucy Oliveira Montardo
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Canto. 2. Mito. 3. Ritual da oça Nova. 4. Ritual. 5. Ticuna. I. Montardo, Deise Lucy Oliveira II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

**“NÓS, TICUNA, TEMOS QUE CUIDAR DA NOSSA CULTURA”:
UM ESTUDO SOBRE O RITUAL DE INICIAÇÃO FEMININA ENTRE OS TICUNA
DE UMARIAÇÚ I, TABATINGA, ALTO SOLIMÕES (AM)**

Data da Defesa: 26 de agosto de 2015

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo
Orientadora PPGAS/UFAM

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno
Examinadora Interna - PPGAS/UFAM

Prof. Dr. Anthony Seeger
Examinador Externo – UCLA

Profa. Dra. Fátima Weiss
Examinadora Suplente – PPGAS/UFAM

Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco
Examinador Suplente – PPGAS/UFAM

Dedico este trabalho à Sra. Berlinda Moura da Costa, (*in memoriam*), mulher guerreira, professora, minha mãe, com quem aprendi o gosto pelos estudos; e a todos os Ticuna do Alto Solimões, pois com amor e carinho me ensinaram um pouco do que eu deveria saber e aprender sobre seu universo cultural me auxiliando nesta pesquisa de campo. A eles, toda minha gratidão!

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato muito interessante a meus olhos.

Agradeço primeiramente a Deus pela minha existência. Obrigada, Senhor Deus, pelo dom da vida e por nos tornar capazes de conquistar as vitórias desejadas.

Quero aqui deixar os meus sinceros agradecimentos à Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e ao Programa de Pós -Graduação em Antropologia Social – PPGAS, por me possibilitar a realização deste sonho, dando-me condições para o desenvolvimento de meus estudos.

Agradeço ao apoio financeiro e institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) pela concessão de bolsa de mestrado durante o período de março de 2013 a fevereiro de 2015. Esse apoio foi muito importante para a realização das atividades de campo e a consecução deste estudo.

Gratidão especial à minha orientadora, Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo, pela sua disponibilidade, conhecimento, generosidade, paciência, apoio e uma ótima orientação. Nos momentos em que eu estava com a mente cansada e perdida com os dados da pesquisa, ela me encorajou e me animou a prosseguir com mais entusiasmo. A você, minha mestra e professora, devoto minha sincera admiração, amizade e gratidão por todo o tempo precioso compartilhado comigo. Muito obrigada!

Agradeço a todos os professores do PPGAS, em especial às profas. Dras. Ana Carla Bruno e Priscila Faulhauber, pelas contribuições na banca de qualificação, assim como a Profa. Thereza Menezes, que mesmo nas conversas cotidianas deu dicas as quais me ajudaram a problematizar algumas questões na pesquisa.

Agradeço ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), coordenado pelo prof. Dr. Gilton Mendes e aos demais colegas do núcleo. Naquele espaço exercitei e complementei meu aprendizado antropológico.

Agradeço ao Instituto Brasil Plural que concedeu recursos para a realização da pesquisa bibliográfica no Museu Nacional e no Museu do Índio no Rio de Janeiro. Esse apoio foi determinante para o trabalho de pesquisa.

Dedico meus agradecimentos ao Projeto Arte e Sociabilidades na Amazônia, do Grupo de Pesquisa Maracá: estudos sobre arte, cultura e sociedade, pelo apoio à minha participação na VII ENABET, em Florianópolis (SC), onde conheci o professor Anthonny Seeger, debatedor do meu Grupo Trabalho. Essa experiência me permitiu enxergar alguns caminhos da minha dissertação que ainda estavam obscuros.

Pelos comentários valiosos, agradeço a Ligia Soares e Socorro Batalha na ENABET e pelas doações de textos da etnomusicologia.

Aos meus colegas de classe da turma 2013 do PPGAS/UFAM que compartilharam alegrias e dificuldades na vida acadêmica, com os quais pude aprender muitas coisas. Em especial aos companheiros indígenas Iranildes (Macuxi), Dimas (Piratapuia), Adelson (Tariano) e à minha amiga e irmã Deyse Rubim (Kokama) pelos maravilhosos momentos de descobertas antropológicas que passamos juntas. Meu carinho todo especial à minha amiga Audirene Cordeiro (minha terceira mãe) pelo imenso carinho, atenção e humildade comigo, sempre me dando força para levantar das tantas situações pelas quais passei.

A Anderson Rocha, meu amigo de graduação em Benjamin Constant e companheiro no mestrado, meus agradecimentos pelas dúvidas compartilhadas e tantos livros apresentados sobre os Ticuna.

Não poderia me esquecer de agradecer a Rosseline Tavares e Valéria pelas caronas, à noite, saindo do PPGAS, e pelas preocupações comigo.

Deixo um agradecimento muito especial a Franceane, secretária do programa, por sempre estar disposta a atender e se antecipar na oferta de soluções para os inúmeros problemas que apareceram. Muito obrigada às minhas duas mães, Rosângela (Ticuna) e Berlinda Moura da Costa, (*in memoriam*), não Ticuna. À primeira pela sábia decisão em me doar para a segunda; e à segunda, pela fundamental contribuição na minha trajetória. Ambas contribuíram para que hoje eu estivesse onde estou.

Agradeço a minha vó, Maria Aristota, que sempre me ajudou e me acolheu no momento que mais precisava e até hoje me acompanha. Muito Obrigada, vó, por tudo!

Agradeço também ao meu irmão Márcio Cícero, por sempre ter me dado força nos momentos difíceis, e pelos momentos compartilhados em sua casa, em Manaus, durante o período das disciplinas do mestrado, por sua amizade e companheirismo. À minha eterna cunhada, Lucilene (Huty), por tantas alegrias proporcionadas, uma delas meus sobrinhos queridos que são como filhos para mim: Márcio Filho e Marcos Vinícius. Obrigada pelas conversas e por me proporcionarem o amor, a alegria e o afeto de uma família.

Ao meu noivo Iván Ruiz Chaveco, que esteve comigo desde a seleção do mestrado até agora no fim da dissertação, sempre disposto e atencioso a me ajudar nos pequenos problemas que apareceram neste percurso. Meu cubano, muito obrigado, você foi essencial para mim nesta etapa, te amo!

Aos meus colegas de trabalho da Secretaria Municipal de Educação (SEMED) da coordenação da Educação Especial Indígena e Não Indígena: Claudete Góes, Cléia, Selma e

professor Enildo Batista, agradeço pela paciência e compreensão em me ajudarem nesse tempo em percurso.

Ao Pepy Júnior Costa Ruiz (meu gato), que sempre me acompanhou.

Ao meu tio Bernoldo, agradeço pela sua amizade e pela disposição em sempre me ajudar.

Agradeço também e, principalmente, aos Ticuna, em especial, aqueles que residem em Umariacú, por permitirem minha inserção em suas vidas, assim como em sua comunidade, e pelas contribuições para a realização desta pesquisa.

Ao coordenador e cacique de Umariacú, senhor Valcir Mendes, que, sem medir esforços, colaborou para a realização desta pesquisa na comunidade.

Aos pais da *moça nova*, senhor Valdir e senhora Eularia, por me permitir participar e pesquisar a festa de sua filha, Valdinéia (moça nova), assim como os anciões da comunidade e os demais ticuna que me ajudaram nos cantos, mitos e tantas dúvidas que tinha a respeito do ritual. Não citarei nomes para não correr o risco de esquecer alguém – a todos e todas muito obrigada!

Por fim, agradeço também a todas aquelas pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para este trabalho. Espero que este estudo possa contribuir para reflexão dos Ticuna da comunidade de Umariacú sobre a importância do ritual da *moça nova* para a vida do povo, e também proporcionar uma fonte de informação aos interessados pela temática.

A todos que torceram por mim, obrigada!

RESUMO

Este trabalho analisa o maior ritual de iniciação feminina realizada entre os Ticuna, a Festa da Moça Nova. Os Ticuna estão distribuídos na área da tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia, contudo a maior parte das comunidades encontra-se ao longo do rio Solimões (AM). Além de apresentar a etnografia de um ritual realizado na comunidade indígena Ticuna de Umariacú I/ Tabatinga (AM), a presente pesquisa analisa e descreve uma “possível” tradução dos cantos do ritual da Moça Nova, a fim de compreender como este ritual dos índios Ticuna está inserido em suas vidas. Como resultado final, o estudo adverte sobre a pouca ocorrência de rituais realizados nesta comunidade a cada ano, registra a baixa quantidade de cantos entoados e observa que poucos participantes conhecem e conseguem acompanhar esses poucos cantos. Assim sendo, o trabalho contribui para explicitar como o desaparecimento do ritual poderá impedir a compreensão das formas pelas quais os cantos aparecem na vida deste grupo e de como estes índios pensam e classificam seus cantos no âmbito do ritual.

PALAVRAS- CHAVE: Canto; Mito; Ritual da Moça Nova; Ritual; Ticuna.

ABSTRACT

This work analyses the greatest female initiation ritual carried out among the Ticuna people, the New Girl ceremony. Ticuna people are spread along Brazil's triple border, Peru and Colombia, however, the biggest part of the communities are found along Solimões river (AM). Besides showing the ethnography of a ritual carried out in the Ticuna indigenous community of Umariáçu I/Tabatinga (AM), this present research analyses and describes a possible translation to some of the New Girl ritual singings in order to understand how this ritual of Ticuna people is entered in their lives. As a final result, this study warns about the low occurrence of sung singings and observes that few participants know and are able to follow these few singings. Therefore, this work contributes to set out how the disappearance of the ritual will block the understanding of ways, which singings show up in this groups lives and how this Indians think of and rate their singings in the ritual.

KEY- WORDS: Singings; Mith; New Girl Ritual; Ritual; Ticuna.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: População da TI Umariacú/Alto Solimões: 1987, 1998 e 2011.

TABELA 2: Época tempo de produção dos alimentos cultivados na roça de seu Valcir.

TABELA 3: Metade Plantas – Metade Aves

TABELA 4: Divisão de Trabalho entre Mulheres e Homens.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1: Mapa de localização da Terra Indígena Ticuna Umariacú

IMAGEM 2: Antigo Posto Indígena em Umariacú

IMAGENS 3 e 4: Entrega de “rancho” ao pai da moça nova antes da festa

IMAGEM 5: Croqui da comunidade Indígena Umariacú

IMAGEM 6: Marco da terra indígena de Umariacú

IMAGENS 7 e 8: Moças novas e grupos de crianças Ticuna se apresentando no dia do índio na comunidade Umariacú

IMAGENS 9 e 10: Cacique da comunidade Umariacú I e convidados merendando

IMAGENS 11 e 12: Casa da moça nova durante a construção e no dia da inauguração

IMAGENS 13 e 14: PIASOL na festa de inauguração da casa da moça nova em Umariacú I

IMAGEM 15: Croqui da Festa da Moça Nova

IMAGENS 16 e 17: Desenhos das crianças Ticuna nomeando alguns clãs

IMAGEM 18: Atividade da família da moça nova durante um ano até o dia do ritual

IMAGENS 19, 20 e 21: Bebidas fermentadas nas caixas e painéis para a festa da moça nova

IMAGEM 22: Mulheres peneirando a farinha para fazer as bebidas fermentadas

IMAGENS 23, 24 e 25: Dona Gilda tecendo a esteira de buriti para a moça ficar sentada dentro do *turí*

IMAGENS 26 e 27: Convidados pintando os ornamentos da moça nova

IMAGEM 28: Saída da moça nova do *turí*

IMAGENS 29, 30 e 31: Mulheres Ticuna preparando a comida para a festa

IMAGENS 32, 33, 34 e 35: Representação das danças e apresentações de batedores de *tutus*

IMAGENS 36, 37 e 38: Homens tocando o instrumento sagrado *aricana*

IMAGENS 39, 40 e 41: Convidados e crianças se pintando durante a festa

IMAGENS 42, 43, 44 e 45: Mascarados

IMAGENS 46 e 47: Homens entrando com o material para a construção do *turí* da moça nova

IMAGENS 48, 49, 50, 51, 52, 53 e 54: Processo de construção do *turí* ou recinto da moça nova

IMAGENS 55, 56 e 57: Pai da moça nova entregando carne e peixe para os mascarados

IMAGENS 58, 59 e 60: Momento de pelação dos cabelos da *Worecü*

IMAGENS 61, 62 e 63: Momento de destruição do recinto da *Worecü* e despacho dos materiais no rio Solimões

IMAGENS 64, 65 e 66: Moças Novas antes, durante e depois do ritual

IMAGENS 67 e 68: Dona Sara e Dona Marilza cantando no ritual

IMAGENS 69, 70 e 71: Momentos na Dança do Tracajá

LISTA DE ABREVIATURAS

AMIT - Associação de Mulheres Indígenas Ticuna

CGTT - Conselho Geral da Tribo Ticuna

INSS - Instituto Nacional do Seguro Social

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

OGPTB - Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües

OMSPT - Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna

OSPTAS - Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões

PIASOL - Polícia Indígena do Alto Solimões

PI - Posto Indígena

PF - Polícia Federal

PM - Polícia Militar

SEDUC - Secretaria de Estado de Educação

SEMED - Secretaria Municipal de Educação Cultura e Desporto

SEMSA - Secretaria Municipal de Saúde

S/D - Referente às referências bibliográficas, é devido não constar nos artigos, apostilas, monografias, dentre outros materiais consultados, a data de publicação das obras e, em alguns casos, a numeração de página expressamente nas fichas catalogadas para este trabalho.

S/N - Referente à falta de numeração de página

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

TI - Terra Indígena

TRE - Tribunal Regional Eleitoral

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	17
1.1 OS TICUNA E A PESQUISA DE CAMPO	17
1.1.1 A inserção no campo	21
1.1.2 Processo de obtenção das fontes.....	23
1.2 OBJETIVO DA PESQUISA	24
1.3 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	26
2. SITUAÇÃO HISTÓRICA: DOS MITOS TICUNA AO RITUAL WORECÜ.....	27
2.1 A COMUNIDADE UMARIAÇÚ	33
2.2 DIA DO ÍNDIO EM UMARIAÇÚ I	37
2.3 RELAÇÕES COM OUTROS POVOS INDÍGENAS E COM OS VIZINHOS NÃO INDÍGENAS DA REGIÃO.....	42
2.4 RELAÇÕES COM O MOVIMENTO INDÍGENA DA REGIÃO	43
2.5 A CIDADE COMO CENTRO DE COMÉRCIO RELIGIOSO E LAZER.....	45
2.6 POLÍTICAS PÚBLICAS: BENEFÍCIO SOCIAL, SAÚDE, EDUCAÇÃO ESCOLAR	46
3. RITUAL DA MOÇA NOVA NA COMUNIDADE INDÍGENA UMARIAÇÚ/TABATINGA (AM).....	48
3.1 CARACTERIZAÇÃO DO LOCAL DA FESTA DA MOÇA NOVA.....	48
3.2 FUI À FESTA DE <i>DEBÜNA DET'CHIANA!</i> ETNOGRAFIA DE UMA FESTA (02/05 A 04/05 DE 2014)	52
3.2.1 Organização Social Ticuna.....	53
3.2.2 Os preparativos da festa.....	57
3.2.3 Aprendendo a fazer as bebidas fermentadas: <i>Caiçuma</i> e <i>Payuaru</i>	57
3.2.4 O ritual e os três dias de festa	61
3.2.5 A ordem de entrada e as máscaras no ritual	76
3.3 CONCLUSÃO	89

4. OS CANTOS DO RITUAL.....	93
4.1 LETRAS DAS MÚSICAS.....	97
4.1.1 Canto 1: A Origem dos Cantos.....	98
4.1.2 Canto 2: <i>Worecu</i>	101
4.1.3 Canto 3: Abertura do Curral	104
4.1.4 Canto 4: Dança do Tracajá	105
4.1.5 Canto 5: Lavando o <i>tururi</i>	107
4.1.6 Canto 6: Mascarados	109
4.2 INSTRUMENTOS MUSICAIS	111
4.2.1 Características dos Instrumentos	113
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS	117
OBRAS CONSULTADAS	121

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação é resultado da pesquisa de campo desenvolvida entre os Ticuna, em Umariacú I, localizados no município de Tabatinga, Alto Solimões, no estado do Amazonas. Este estudo teve início em 2013, ano em que retornei ao município vinda de Manaus, onde cursei o primeiro semestre do curso de mestrado. Meu primeiro contato com o ritual da moça nova Ticuna aconteceu quando eu cursava o último semestre da graduação em Antropologia na Universidade Federal do Amazonas, em 2011.

Em 2011, na condição de aluna de graduação, realizei um trabalho final da disciplina “Antropologia Pericial”, sob a orientação do professor Rafael São Paio¹. Esta experiência foi importantíssima para minha aproximação com meu povo Ticuna, enquanto indígena² criada na cidade. Após presenciar a primeira festa da moça nova da minha vida, na comunidade indígena de Lauro Sodré, fiquei encantada pelo ritual.

O ritual da moça nova é uma demonstração de cultura do povo, e toda a comunidade Ticuna pode participar dele. A cerimônia é um rito de passagem. Ao menstruar pela primeira vez, a jovem que protagoniza o ritual é submetida à depilação do couro cabeludo, que é realizada na presença de convidados, do noivo e dos membros da família dela. Durante o ritual, a adolescente recebe orientação dos pais e parentes sobre como deverá se comportar para manter sua vida, construir e manter também a futura família. Após o rito, a adolescente (moça nova) entra na vida adulta.

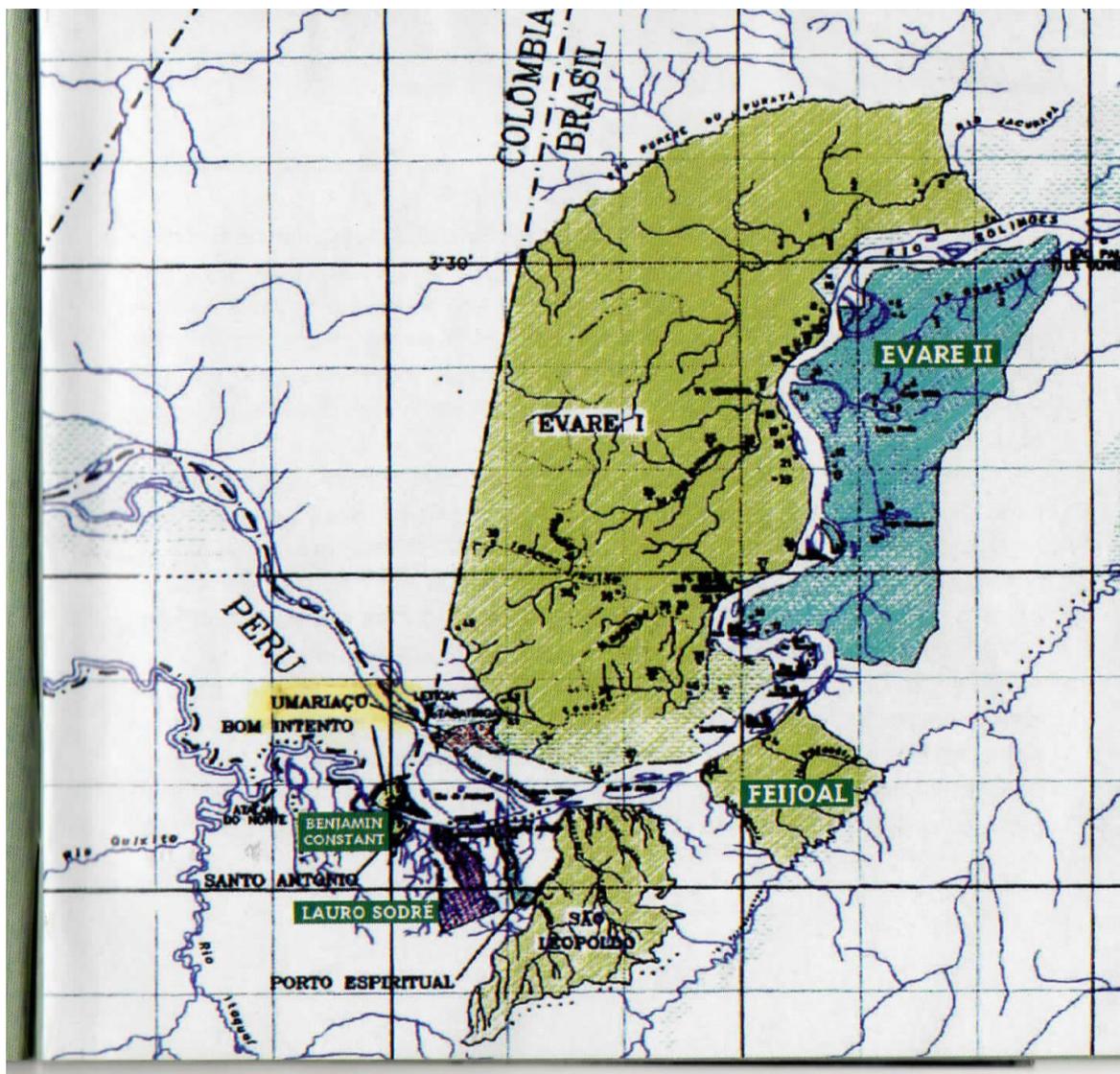
1.1 OS TICUNA E A PESQUISA DE CAMPO

Os Ticuna, povo indígena estudado nesta pesquisa, constitui-se como o primeiro grupo étnico de maior expressão populacional no território brasileiro. Estima-se que são em torno de 36 mil e 377 indivíduos distribuídos nos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Jutaí, Tefé, Anamã, Berurí, e na cidade de Manaus. Contudo, a maior parte das aldeias e da população encontra-se ao longo do rio Solimões (FUNASA, 2009).

¹Esta experiência ocorreu na Comunidade indígena de Lauro Sodré (Alto Solimões), na proximidade do município de Benjamin Constant – AM, em outubro de 2011, sob a orientação do professor Rafael Pessoa São Paio, que infelizmente faleceu em 2013.

²Sou indígena da etnia Ticuna da nação Galinha, com o nome de METCHI'ENA. Fui adotada aos doze dias de nascida por minha mãe branca, Berlinda Moura da Costa, (já falecida) que vivia na cidade de Benjamin Constant (AM).

IMAGEM 1- Mapa de localização da Terra Indígena Ticuna Umariacú



Fonte: Funai, 2014.

No início desta pesquisa, enfrentei dificuldades no momento de interação com os sujeitos, pois foi disseminado um boato de que eu havia citado o nome de alguns membros da comunidade a fim de facilitar meu acesso ao campo de forma privilegiada e antiética. Ratifico que em nenhum momento usei ou citei o nome de pessoas que pudessem me ajudar na realização da pesquisa de campo, como “divulgado” nos boatos.

A literatura sobre pesquisas como a que desenvolvi já registra essa problemática. De acordo com Foote White (2005), quando há familiaridade do investigador com o campo de pesquisa ocorre o perigo do uso de diálogos tendenciosos com os sujeitos da pesquisa que

podem prejudicar o resultado, podendo chegar a agir de tal forma a “ativamente influenciar os eventos” (FOOTE WHITE, 2005, p. 331).

Bourdieu (1997) acredita que isso pode ocorrer dentro da pesquisa de forma inconsciente, portanto, esse perigo deverá ser bem observado. Diante disso, o autor propõe uma sensibilidade metodológica em não cometer violência simbólica com os sujeitos da pesquisa, levando a um esforço reflexivo, por uma postura de simetria do pesquisador em relação ao pesquisado.

Por conta disso, ressalto que assumi o compromisso de incorporar a função de investigadora e empreendi o esforço necessário para que os pressupostos obtidos da experiência de atuação com o grupo não interferissem na coleta e análise dos dados durante o desenvolvimento da pesquisa.

A presente pesquisa foi realizada na terra indígena Umariacú I, localizada em Tabatinga, no Alto Solimões. A comunidade Umariacú surgiu a partir da compra de uma fazenda que serviu para os Ticuna como refúgio durante o período em que estes se encontravam sob o domínio dos patrões seringalistas no século XX. Foi uma das primeiras áreas indígenas Ticuna demarcadas nesta região, tendo sua origem nas antigas terras do Posto Indígena Ticuna (PIT) criado em 1942, então administrado pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no início da década de 1940.

IMAGEM 2 – Antigo Posto Indígena em Umariacú



Fonte: May Costa, 2014.

A língua Ticuna é falada em uma área extensa por vários falantes. As comunidades estão distribuídas em três países: Brasil, Colômbia e Peru. Devido ao fato de a comunidade indígena Umariacú I estar localizada ao lado do município de Tabatinga, supus que todos compreendessem o português, mas me enganei completamente. Observei que quando alguns Ticuna de Umariacú visitam Letícia (município colombiano) eles falam a língua nativa e, com muita dificuldade, apenas um do grupo geralmente tenta indagar aos vendedores das lojas o preço dos objetos em português.

A grafia da língua Ticuna utilizada neste trabalho foi proposta por professores de Umariacú I que estabeleceram uma escrita para a língua, e com essa escrita eles estão registrando a própria história e organizando outros materiais para serem adotados nas escolas.

Os Ticuna têm por principal atividade a pesca, praticada nos rios, igarapés e lagos do Alto Solimões, a qual se constitui como atividade fundamental na economia de autossustento Ticuna. Outras atividades produzidas pelos Ticuna são a criação de animais e a agricultura de alimentos para consumo próprio e comercialização, tais como: macaxeira, farinha de mandioca, ingá, pupunha, mapati³, cheiro-verde, pato, galinha e diversas espécies de peixes.

Com o aumento da população nos últimos 30 anos, algumas famílias adquiriram empregos em escolas – atuando como diretores, professores, merendeiras, faxineiras – e em postos de saúde, como técnicos de enfermagem, agentes de saúde e secretários. Outros recebem benefícios sociais tais como aposentadorias rurais, Bolsa Família, auxílio maternidade, cartão cidadão, etc.

Durante a pesquisa de campo observei que o relatos das pessoas estão permeados de queixas sobre o uso excessivo de álcool e drogas ilícitas, as quais, na maioria das vezes, são utilizadas por jovens e adolescentes dentro da comunidade.

Os Ticuna tiveram a iniciativa de criar uma polícia indígena dentro da comunidade para manter a ordem e a segurança da população chamada PIASOL. Essa política tinha o papel de controlar o consumo de álcool e drogas dentro da comunidade. Mas por falta de apoio de algumas instituições governamentais a PIASOL parou de atuar.

Um dos estudos mais recentes sobre a PIASOL é o da antropóloga Mislene Metchacuna M. Mendes (2014)⁴. O estudo foi realizado na comunidade indígena Ticuna de Umariacú II, no município de Tabatinga (AM), pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), e nele são

³Tipo de fruta da região, conhecida também como a uva da Amazônia pelo seu formato e cor.

⁴A dissertação encontra-se no prelo, disponível para consulta na biblioteca central do PPGAS-UFAM.

analisadas as relações sociais entre PIASOL e comunidade indígena Umariacú II, considerando mudanças e representação social no contexto cultural Tikuna.

1.1.1 A inserção no campo

Na primeira visita à comunidade de Umariacú I, localizada à margem esquerda do rio Solimões com uma distância de dois quilômetros do centro de Tabatinga, procurei conversar inicialmente com o cacique, seu Valdir Mendes. Apresentei-me a ele e, em seguida, abordei sobre a pesquisa. Muito educado e atencioso, “cheio de graça”, ele me dissera que iria haver uma festa da moça nova somente em junho, inaugurando o novo lugar que estavam construindo. Fiquei desanimada, mas não desisti de continuar a pesquisa naquela comunidade.

Na volta para Tabatinga, parei na casa de uma colega dentro da comunidade e ela me disse que havia uma família se preparando para realizar uma festa de moça nova em abril. Fiquei esperançosa e voltei para encontrar o pai da moça nova no mesmo dia. Chegando à casa do senhor Valcir (pai da moça nova) tive a primeira dificuldade de campo: não compreendíamos a língua falada por um e por outro: “eu só falo português, e ele, só ticuna”.

Para minha alegria a vizinha falava e entendia o português (pouco, mas o suficiente para a negociação). Seu Valcir cobrou em dinheiro o valor de R\$ 20 mil reais para que eu pudesse assistir o ritual da filha dele. Assustada, expliquei-lhe que não dispunha do valor, pois era muito alto para uma simples pesquisadora. Depois de algum tempo de insistência da minha parte, consegui convencê-lo a pensar melhor e me dar a resposta no dia seguinte. Ele concordou e voltei para casa em Tabatinga.

No dia seguinte, peguei o coletivo⁵ que faz a rota de Tabatinga-Umariacú-Letícia/Colômbia, e, ao chegar à casa de seu Valcir, me deparei com uma grande quantidade de pessoas. Todos estavam lá para presenciar minha conversa com ele. A irmã dele mandou que eu entrasse e foi logo falando que eles decidiram baixar o valor para dois mil reais. Tentei mais uma vez negociar um valor menor, porque ainda era muito para mim. Então eles conversaram baixinho na língua materna e, decorridos uns minutos, a irmã-negociadora anunciou: “Ele quer então R\$ 400,00 para a moça nova comprar suas coisas, 4 caixas de frango, 1 pacote de arroz, tabaco e açúcar”. Eu sabia que assistir ao ritual não iria sair barato, mas esta parecia minha última possibilidade de negociação e resolvi aceitar antes que eles desistissem. Concordei e marquei a data para levar tudo isso. Eles sorriram e começaram a me chamar de senhora, perguntando se era verdade mesmo que eu iria dar tudo aquilo para eles.

⁵ Meio de transporte comum nesta região e bastante utilizado pelos Ticuna.

Eu respondi que sim. Na data marcada, lá estava eu e o motorista do carro de frete entregando os mantimentos à casa de seu Valcir.

IMAGENS 3 e 4 – Entrega de “rancho” ao pai da moça nova antes da festa



Fonte: May Costa, 2014.

1.1.2 Processo de obtenção das fontes

Realizei durante dois anos um levantamento de fontes bibliográficas nos arquivos e acervos de fotografias de rituais no Museu/Centro MAGÜTA, em Benjamin Constant (AM), nas bibliotecas das Unidades acadêmicas da UFAM em Manaus e em Benjamin Constant, na biblioteca do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/NEAI, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas/UFAM, no Museu Amazônico (em Manaus), em teses disponibilizadas pela Capes, em sites e artigos científicos da internet, fiz leitura e fichamentos das bibliografias e documentos relacionados à temática para uma melhor abordagem teórica e antropológica.

Os trabalhos etnográficos sobre o ritual da moça Ticuna utilizados nesta pesquisa foram realizados por pesquisadores que visaram conhecer e divulgar o povo e a cultura Ticuna e o ritual de maior importância para eles. Minha atenção especial foi dada aos trabalhos de Frei Fidelis (1945), Oliveira Filho (1988; 1999) e Clemente Santo Cruz (2011), complementada com a pesquisa de Priscila Faulhaber (1999; 2007) e Jocilene Gomes Cruz (2008). A respeito dos trabalhos pesquisados nesta região sobre os cantos no ritual da moça nova Ticuna há poucas colaborações. Utilizei as contribuições de Camacho (1996 e 2003) para o que diz respeito aos cânticos.

Procurei analisar e extrair desses documentos e acervos as informações que poderiam auxiliar esta pesquisa na contribuição de dados referentes ao ritual e sua importância para o povo Ticuna.

A pesquisa também foi desenvolvida e embasada metodologicamente a partir de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), quando se refere ao trabalho do antropólogo, no olhar, ouvir e escrever.

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo –ou no campo – esteja na domesticação teórica de seu olhar. [...] Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem, ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. [...] é, seguramente, no ato de escrever, portanto na configuração final desse trabalho, que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica. (OLIVEIRA, 2006, p. 19, 21, 25)

Vale notar que o material recolhido resultou de uma “observação participante”, procedimento que, segundo Clifford (2008), obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Tentei me aprimorar para

adquirir o conhecimento de algumas palavras da língua Ticuna a fim de compreender as entrevistas realizadas neste estudo. Mas confesso que ainda sou uma aprendiz.

Para além da análise documental, esta pesquisa contou com as informações coletadas em campo no período de 27 de janeiro a 25 de fevereiro e 10 de abril a 12 de maio de 2014. Entre elas, destacam-se as narrativas que foram relatadas e traduzidas por um dos coparticipantes desta pesquisa, bem como do privilégio de poder assistir ao ritual moça nova, nos anos atuais.

1.2 OBJETIVO DA PESQUISA

Uma das indagações iniciais que motivaram este trabalho foi a de tentar entender o papel exercido pela festa da moça nova na vida dos Ticuna, uma vez que para eles esse ritual contribui para toda a comunidade, dando-os vida longa e fartura. A seguir, busquei compreender por que este ritual está deixando de ser praticado em algumas comunidades Ticuna, o que, conseqüentemente, parece demonstrar o “desinteresse” dos mais jovens em aprenderem os cantos do ritual.

O objetivo principal desta pesquisa foi etnografar o ritual da moça nova e descrever as “possíveis” traduções dos cantos coletados em campo durante o ritual, tomando por base um acervo pessoal descritivo, gravações, conversas, diálogos, imagens e anotações durante a pesquisa de campo.

Desse modo, este texto busca colocar os dados coletados em campo em diálogo com trabalhos realizados entre os Ticuna sobre etnologia indígena e a cosmologia cultural deles. Busco aqui mostrar como se estabelece a organização deste ritual, os momentos importantes na vida da moça nova, o que deve aprender e a finalidade da realização deste ritual para toda a comunidade.

Segundo Roy Wagner (1984), o ritual pode ser mais bem abordado enquanto comunicação envolvendo pessoas, grupos, espíritos, divindades e forças abstratas reconhecidas, por isso o ponto central dessa pesquisa não é uma análise sobre ritual.

O ritual da moça nova será uma via de acesso aos Ticuna, uma vez que, como rezam estudos nesta temática, culturalmente devemos buscar compreender sua “força transformativa” e sua “comunicação não verbal”. O mais importante em um estudo sobre ritual é que o antropólogo esteja atento para não projetar “modelos acadêmicos apertados” que possam obscurecer as dinâmicas e os conceitos nativos.

O ritual da moça nova é um rito de passagem e os primeiros estudos sobre o tema foram desenvolvidos por Van Gennep, o qual publicou, em 1908, os *Ritos de Passagem*. Para

o antropólogo Van Gennep, ritual como o da moça nova “acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade” (VAN GENNEP, 1978 [1908], p. 62-76). Gennep explica que todos os ritos de passagens ou transição caracterizam-se por três fases: separação, margem ou liminaridade e agregação.

Na *margem*, segundo Van Gennep (1978), desenvolve-se uma complexidade independente e uma autonomia em relação às outras duas fases, desenvolvendo-se um simbolismo próprio que ele denominou de *liminar*. Durante os períodos liminares os indivíduos que participavam do ritual se encontravam como que fora das estruturas da sociedade, entre as quais se movimentavam – e esta *movimentação* é o sentido do rito de passagem. Esses indivíduos liminares eram os neófitos, os adolescentes, os noivos, a parturiente e outros na mesma situação de transição.

Para Turner (2008), os rituais de passagem são abordados como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno com novo status. A liminaridade, ou fase liminar, é a fase intermediária entre o distanciamento e a reaproximação em que as características do indivíduo que está transitando são perplexas, misturando sagrado e profano, por exemplo. Turner (2008) declara que a liminaridade é frequentemente comparada à morte, invisibilidade e outros estados que demonstra que, na posição de seres liminares, os indivíduos não possuem status, qualquer que seja, e mostra que por várias vezes as roupas normais são substituídas por simples tiras de pano ou, até mesmo, nudez, para simbolizar essa falta de status.

No estado *liminar*, dado o distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade, aparece um segundo modelo que alterna com essa estrutura: um estado de comunidade ou comunhão, de indivíduos iguais, um estado que ele chama de *communitas*.

A *communitas* não é, segundo Turner (1960), uma simples distinção entre o sagrado e o mundano, por assim dizer. O sagrado, presente em diversos cargos da estrutura hierarquizada de uma sociedade, vem de ritos de passagem graças aos quais as pessoas adquirem essa posição. Nos rituais em que tal status é concedido, de acordo com Turner (1960), a humildade da igualdade do estado liminar modera o orgulho do indivíduo que o recebe.

Turner considera que isso se deve a um reconhecimento de um laço humano essencial para a existência da sociedade: para haver o que está acima, deve existir alguém que esteja embaixo.

O rito de passagem da moça nova marca mudanças para ela e na estrutura social em que ela vive. De acordo com os conceitos de liminaridade e *communitas* de Turner (1960),

essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de status a moça nova precisa primeiro se distanciar da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade Ticuna; a seguir, ela passa por um processo liminar, em que está fora da sociedade, em que é colocada em um estado de igualdade e humildade, desprovido de status. Só então ela volta a ser integrada na estrutura social, ocupando agora uma nova posição, como se renascesse deixando de ser criança para se tornar mulher.

1.3 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Para a organização do material descrito e analisado, separei a presente dissertação em três capítulos classificados pelas temáticas que ajudarão a compreender os objetivos propostos.

No capítulo 1, intitulado “**Situação Histórica: Dos mitos Ticuna ao ritual *Worecü***”, objetivo analisar a relação dos Ticuna sobre os mitos da origem da festa da moça nova e a origem dos Ticuna de acordo com os mitos dos quais alimentam sua cultura, seguida de algumas narrativas dos próprios Ticuna, em campo. Além disso, elaborei uma breve exposição histórica sobre os Ticuna e o universo cultural deles. (Destaco que meu objetivo não é fazer uma extensa revisão bibliográfica sobre o histórico do povo Ticuna, mas de compreender como os Ticuna são vistos por diversos autores que os estudaram nestes longos anos, principalmente em relação ao ritual da moça nova.)

No capítulo seguinte, intitulado “**Ritual da Moça Nova na comunidade Indígena Umariacú/Tabatinga (AM)**”, procuro realizar uma descrição etnográfica do ritual da moça nova, durante os três dias de festa.

No terceiro e último capítulo, intitulado “**Os Cantos no Ritual**”, procuro apresentar os cantos registrados em campo, durante o ritual, e as “possíveis” traduções para o leitor ter conhecimento das letras desses cantos e em que momento eles são cantados durante o ritual. Também faço a abordagem dos instrumentos musicais utilizados no ritual.

2. SITUAÇÃO HISTÓRICA: DOS MITOS TICUNA AO RITUAL *WORECÛ*

Neste capítulo, apresento alguns mitos que recolhi em campo e em trabalhos pesquisados. Muitas versões desses mitos já são conhecidas na etnografia Ticuna.

No Alto Solimões existem importantes estudos que focalizam a cosmologia e a mitologia dos Ticuna buscando uma compreensão maior do idioma simbólico que reveste a estruturação dessa sociedade. Ir em busca de histórias do passado, mitos, como os Ticuna chamam, foi a primeira e mais eficiente maneira que encontrei para uma aproximação junto ao universo simbólico deste povo.

Essas histórias são consideradas um patrimônio daqueles que as sabem contar, geralmente os mais velhos e, como patrimônio bem valorizado, não podem ser contadas a qualquer pessoa. Alguns poucos jovens, por terem maior interesse que outros e por estarem mais próximos dos velhos conhecedores, acabam aprendendo tais mitos e passam a contá-los, porém com certa timidez.

Vale lembrar que a relação íntima entre mito e história já tinha sido postulada por Lévi-Strauss (1978):

Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” – em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco a ele atribuído provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1955], p. 224).

As primeiras descrições sobre os Ticuna surgem a partir dos séculos XVII, XVIII e XIX. Eles são abordados por alguns viajantes, cientistas, cronistas e missionários que passaram pela região do Alto Solimões e fizeram anotações sobre o modo de vida dos Ticuna em diversos aspectos. Dentre estes, destacam-se: Cristóbal de Acuña (1637 -1639), Frei Samuel Fritz (1686-1723), o Ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio (1774-1775), Spix e Martius (1817-1820), Henry Walter Bates (1879), Henrique Liste Maw (1889), Jean Louiz Agassiz (1867).

No contexto dos séculos XX e XXI, aparecem inúmeros estudos realizados por alguns etnólogos, antropólogos e sociólogos que contribuíram com a etnologia Ticuna onde se destacam: Frei Fidelis (1945), Curt Nimuendaju (1948, 1952), Roberto Cardoso de Oliveira (1965, 1995, 2002, 2006), João Pacheco de Oliveira Filho (1988 e 1999), Jean-Pierre Goulard (1994, 2002), Regina Erthal (1998, 2006), Claudia Lopez Garcés (2000), Priscila Faulhaber

(1999, 2007), Jocilene Gomes (2006), May Costa (2011), entre outros, a serem citados no decorrer deste estudo.

Alguns pesquisadores realizaram estudos visando conhecer e divulgar o povo e a cultura Ticuna, dedicando-se à análise dos mitos, da cosmologia, da organização social, da educação, da arte, das relações interétnicas, territórios, entre várias outros temas do universo Ticuna.

Meu objetivo neste capítulo é situar o leitor sobre a história do povo Ticuna, de como este surgiu, seus mitos e sua cultura. Não pretendo fazer uma extensa revisão bibliográfica sobre todos seus aspectos, apenas o suficiente para compreender como os Ticuna são vistos por diversos autores que os estudaram e como eles são lembrados por eles mesmos.

De acordo com o seu mito de origem, os irmãos *Yo'i* e *Ipi* criaram o povo Ticuna. Usando isca de macaxeira, *Yo'i* pescou no igarapé *Ewaré*⁶ – próximo às nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatü*)⁷ entre os municípios de Tabatinga e São Paulo de Olivença – peixes que se transformaram em gente ao serem retirados da água, conseguindo, desta maneira, formar o que quer dizer “povo pescado do rio”, expressão dos quais descendem os Ticuna. *Ipi* também pescou muita gente, só que não era o povo *Magüta*, eram todos peruanos. Esse povo vivia em terra firme da floresta tropical e no alto dos igarapés afluentes da margem esquerda do rio Solimões.

Para João Pacheco de Oliveira Filho (1999), os Ticuna autodenominam-se *Magüta*, que quer dizer na sua língua “povo que foi pescado com vara”. O povo Ticuna está localizado na fronteira entre Peru, Brasil e Colômbia; ele possui uma história marcada pela chegada dos seringueiros, madeireiros e pescadores.

A narrativa a seguir refere-se ao mito do surgimento de *Yo'i* e *Ipi*, onde preserva-se a fala do senhor Valdir Mendes (atual cacique de Umariáçú I), possibilitando-me reconstruir neste estudo o surgimento dos mitos Ticuna, as transformações percebidas por ele em sua cultura e suas lembranças.

Assim como ocorre entre os Ticuna, Halbwachs, citado por Iara Bonin, considera que:

A lembrança é resultante de uma práxis coletiva e se fixa pela relevância que assume para um determinado grupo, inserindo-se em correntes de

⁶Conforme a mitologia, *Ewaré* é um lugar sagrado onde teriam sido originados os Ticuna.

⁷ Na língua Ticuna, *Tonatü* quer dizer “nosso pai”.

pensamento social, e que a consciência individual é lugar de passagem e ponto de encontro destas correntes de pensamento coletivo. Ressalta ainda que a “memória é, portanto, uma construção social, e que a memória é sustentada coletivamente e faz com que os fatos não sejam esquecidos (HALBWACHS, 2011, apud BONIN, 1999, p. 44)”.

Segundo seu Valcir desde pequeno sua mãe e sua avó sempre contavam para ele e seus irmãos que *Yo'i* e *Ipi* sempre foram considerados os heróis culturais dos Ticuna; eles nasceram dos joelhos de seu pai *Ngutapa* junto com suas duas irmãs *Nowatcha* e *Aiciüna*. Eles criaram os animais, os objetos, ensinaram como os Ticuna deveriam se casar entre si, fazer suas festas e se pintar. Depois foram embora: *Yo'i* foi para o lado em que o sol nasce, e *Ipi* para o lado em que o sol se põe.

De acordo com as narrativas Ticuna, amplamente descritas por Clemente (2011, p. 21), o mito da festa da moça nova começa com *Ngutapa* quando gestara nos joelhos os irmãos *Yói*, *Ipi* e as irmãs *Mowatcha* e *Aiciüna*. Mais tarde uma das filhas de *Ngutapa* teve uma filha sem pai e quando cresceu fizeram a festa de sua primeira menstruação, que foi chamada a “festa da moça nova/ *worecü*”⁸. Puseram a menina no curral para ser guardada e depois realizarem a sua festa. Quando estava na metade da festa a moça saiu do curral para ver as máscaras, que eram animais muito monstruosos, e se assustou subindo numa árvore. Com medo a moça urinou-se, os animais a viram e mataram-na. Em seguida, eles foram partir a sua barriga no igarapé *Ewaré*. Após partirem a barriga da moça, a água ficou ensanguentada deixando o local muito perigoso. Por esse motivo, hoje ninguém pode chegar neste local, pois essa festa era para ir à eternidade, que seria um lugar encantado, acreditasse que as pessoas que fossem bem velhinhas iriam ficar todas novas.

O segundo mito Ticuna conta que muito antigamente, uma jovem estava reclusa aguardando o ritual de iniciação, quando escutou muito próximo o som triste do aricana⁹ e, em seguida, ouviu o som de vozes que cantavam e batiam os *tutus*. Curiosa, ela abandonou o curral e resolveu ir olhar os dançarinos. Esses, no entanto, eram seres malévolos que a violentaram e mataram. Desde aquele dia, como castigo, o céu separou-se da terra e os homens deixaram de ser imortais. Eles hoje adoecem, envelhecem e morrem.

Outro mito Ticuna conta que:

Tudo começou nos joelhos do pai, os dois joelhos incharam durante vários dias, logo saíram todas as pessoas que povoaram o mundo. Os joelhos eram

⁸ Na língua Ticuna quer dizer festa da moça nova.

⁹ Um longo instrumento sagrado de aconselhamento utilizado pelos os homens na festa da moça nova.

como um espelho. Os primeiros grupos de pessoas que saíram vinham com os diferentes instrumentos e materiais. Os da frente portavam uma carapaça de tracajá, eram dois homens e uma mulher, depois vinha um grupo com uma buzina de cana, porque com certeza o pai queria que fosse assim. Se eles não houvessem saído, nós não existiríamos, nem tampouco se celebraria a festa, nem se quer os mais antigos saberiam. Gutapa observava os grupos de pessoas que saíam do seu Joelho, eram de tamanho diminuto. Passaram novamente os que levavam o tracajá, dois homens e uma mulher, em seguida saíram outros homens que traziam fruto de jenipapo dentro de um cesto, e portavam também uma raiz de paxiúba, para ralar o jenipapo... (SOARES, p. 86, s/a).

Os três mitos estão relacionados com os seres importantes na cosmologia Ticuna que se acredita que existam realmente. A partir desses mitos, os Ticuna passaram a realizar este ritual justamente para se lembrar da primeira moça e para cuidar de suas adolescentes ensinando todos os conhecimentos que elas necessitam para se tornarem mães e esposas no futuro.

Conhecida também com o nome de “festa da puberdade”, “festa da Pelação”, “festa da moça nova”, “festa da *Worecü*” ou “ritual da moça nova”, esse é considerado entre os Ticuna do Alto Solimões um momento que eles revivem suas origens, seus mitos e sua cultura.

Observa-se a grande variedade de versões sobre os mitos. Não é meu objetivo encontrar uma versão original para o mito de origem Ticuna e da festa da moça nova, mas analisar alguns registros sobre o tema, no sentido de contribuir para a compreensão do imaginário do povo Ticuna.

Curt Nimuendajú, etnólogo alemão fez sua primeira viagem ao alto Solimões em novembro de 1929 realizando estudos etnográficos e etnológicos sobre os Ticuna, se interessou pela morfologia social e cosmologia presenciando muitos conflitos entre os indígenas e fazendeiros/ patrões. Ele preparou um pequeno relatório ao SPI, onde foi publicado como um artigo na Alemanha no ano de 1930. O texto do relatório de 1929 é traduzido com modificações de alguns detalhes e exclusão de outras partes escritas. Entre essas partes inclui-se a festa da puberdade, ou seja, o ritual da moça nova. Frei Fidelis de Alviano, que se encontrava entre os Ticuna nessa época da primeira viagem de Curt Nimuendaju, tinha a missão de catequisar os Ticuna de Belém do Solimões e outras comunidades. Entre seus trabalhos ele presenciou alguns rituais da moça nova junto com Curt Nimuendaju. Alviano (1945) define este ritual da seguinte maneira:

A festa da Moça-Nova é um conjunto de cerimônias, de atos expiatórios com que a jovem índia dará início ou se disporá as funções sexuais, alcançando,

por meio do que ela sofre naquelas cerimônias, uma benevolência especial de *Tupã*. (ALVIANO, 1945, p. 206).

No livro de leitura “*Popera i Ugütaerui Magütagawa*” encontra-se um texto produzido pelo indígena Ticuna Nino Fernandes – diretor do Museu Magüta em Benjamin Constant – que se refere ao ritual chamado “A Pelação”. Fernandes ali define:

Pelação é uma festa da nossa tradição, por isso não podemos esquecer nossa tradição. Essa tradição que vai nos defender. Por isso, nós temos que lembrar nesse livro a nossa cultura. A gente vê tudo nessa festa, tem algumas aldeias que não praticam mais a nossa tradição, não é bom esquecer. Os costumes que a pessoa vê são verdadeiros dos Ticuna. Todos os indígenas têm sua cultura, sua tradição, porque nós vamos deixar nosso costume? Não é bom a gente esquecer a nossa cultura. Por causa dela, os civilizados reconhecem que somos verdadeiros Ticuna. Todos os indígenas têm sua própria cultura (OGPTB, 1988, texto 58, produzido por Nino Fernandes).

Um artigo publicado por Artemis de Araújo Soares (S/a), intitulado a simbologia do ritual no corpo da mulher Ticuna, aponta vários aspectos sobre a sociedade Ticuna no que se refere ao destaque dado ao corpo nas suas principais manifestações. A autora conclui que a sobrevivência Ticuna está, definitivamente, presa à realização do ritual, centralizada na construção material da festa e do corpo da *Worecü*, e na realização simbólica dos mesmos. Ou seja, além de ser necessário que a sociedade Ticuna reviva os ensinamentos dos antigos, a origem do mundo e a criação de seu povo, deve-se observar que durante a realização desse ritual tudo isso deve ser vivido.

Paladino (2006), em sua tese de Doutorado sobre processos de escolarização vividos pelos Ticuna ao longo do século XX, assinala que os Ticuna referem-se a “festas” tanto para indicar o ritual de iniciação feminina (“festa da moça nova” ou “worecü”), quanto às cerimônias religiosas (relacionadas a datas comemorativas de fundação da Igreja da Cruz, da Igreja Batista, da Igreja Evangélica etc.), aquelas que envolvem bailes com música regional. Os Ticuna participam dessas festas só se receberem “convite” dos “donos” das mesmas. Roberto Cardoso de Oliveira já destacava em seu diário de campo de 1959 o grande gosto dos Ticuna nucleados na reserva do PIT pelos bailes do tipo regional, organizando-os com frequência e deles participando também os “civilizados” vizinhos (OLIVEIRA, 2002, p. 321). É normal entre os Ticuna convidarem outros povos vizinhos para participarem de seus eventos, pois a presença de convidados de fora, não indígenas, é considerada por eles como forma de prestígio para o ritual e divulgação de sua cultura.

Faulhaber (2000) ressalta que o estudo dos mitos que compõem a visão de uma determinada etnia (como os Ticuna) mostra que os membros deles se valem para elaborar sua própria imagem e os vínculos entre a mesma em momentos passados, com os quais se identificam. Deste ponto de vista, os Ticuna acreditam nesses mitos como uma forma de registro histórico de seus antepassados que um dia existiram.

Para Leach (1996), mito e ritual são uma linguagem de signos em função da qual se expressam as pretensões a direitos e a status, mas é uma linguagem de argumentação, e não um coro de harmonia. O mito é uma linguagem verbal que serve de referência para o rito/eficácia simbólica. O rito é um elemento de ordem prática, pois ele marca certos momentos, ele ordena, é extraordinário. Algumas pessoas que entrevistei durante a festa da moça nova comentaram que o ritual da moça nova não permanece o mesmo de antes. Acredito que isso se deva há alguns elementos na estrutura que são invariáveis, e essa estrutura somos nós que vamos construir.

Ao declarar que “ritos e mitos e a organização da vida familiar ou da divisão do trabalho são ações que refletem os conceitos desenvolvidos na pintura da mesma forma que a pintura reflete os conceitos subjacentes do social” (GEERTZ, 1997, p. 152), Geertz indica que a arte não está apenas para representar os vários elementos que compõem a vida de um povo, mas aquilo que ela apresenta em seu repertório também pode ser visualizada em outras ordens dessa mesma sociedade, e isso varia no tempo e espaço/contexto social.

Para Lévi-Strauss (1989, p. 22) “a forma básica de se pensar o mundo para os povos tribais é através dos mitos”. Os mitos se pensariam através de um processo que o autor descreve como muito semelhante à bricolagem. Ele se daria em plano especulativo como a bricolagem se dá no plano prático.

A bricolagem é uma maneira de criar ou reorganizar as coisas a partir de um inventário já estabelecido. Para compreender os significados das coisas o pensamento mítico agiria relacionando signos elaborando uma espécie de diálogo para enumerar as respostas possíveis baseadas no que já existe sobre aquilo (LEVI-STRAUS, 1989 p. 23).

Sahlins (2008) propõe a análise das estruturas históricas de significância, entendendo os mitos como “metáforas históricas de uma realidade mítica” (SAHLINS, 2008, p. 35). Elas atuam como operadores de continuidade, mas devem também ser examinadas nos eventos que evocam a ruptura e a mudança, como nas mobilizações indígenas.

TABELA 1: População da TI Umariacú/Alto Solimões: 1987, 1998 e 2011.

POPULAÇÃO TI UMARIAÇÚ – ALTO SOLIMÕES		
POPULAÇÃO	ANO	FONTE
7.219	2011	FUNAI/ ALTO SOLIMÕES
4.300	1998	FUNAI
1.720	1987	FUNAI

Fonte: ISA, 2014.

De acordo com o senhor Paulo Mendes, morador da comunidade de Umariacú I:

A primeira formação da comunidade Umariacú se deu as margens do rio Solimões. Ai a população foi crescendo e como nesse espaço as famílias eram maiores ai os caciques se reuniram e decidiram se mudar para a terra firme do município de Tabatinga, onde estão até hoje. (Entrevista realizada em abril de 2014, caderno de campo, p.5).

Nos estudos realizados por Oliveira Filho (1988), na área do Umariacú, constatou-se que o processo de formação se deu bem antes da existência da reserva. “Durante o recenseamento daquela aldeia ficou claro que esses grupos estavam localizados em um mesmo ponto da reserva há mais de três décadas” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 198).

A partir da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, dar os direitos constitucionais aos povos indígenas aparte do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), em particular no artigo 231, no qual está prescrita uma variedade de elementos a respeito da natureza de vínculos de posse, ocupação e domínio nas terras destinadas aos índios¹¹ (FUNAI/TABATINGA-AM, 2012).

Diante do poder constitucional do Governo Federal, ficam catalogadas as Comunidades do Umariacú I e II como reserva indígena protegida pelo Ministério da Justiça e FUNAI, artigo 231 da Constituição Federal, Artigo 18 s 1º Lei 6001/73 e o artigo Nº 161 do Código Penal¹².

Assim, estabelecem-se os direitos especiais para os grupos indígenas, reconhecendo-os como usufrutuários especiais de determinados territórios, sendo definidos como espaços indispensáveis à reprodução física e cultural, de acordo com seus usos e costumes.

¹¹ Entrevista realizada em abril de 2014, na FUNAI do município de Tabatinga-AM, com o coordenador Ismael Adércio Costódio.

¹² Dados obtidos durante entrevista realizada em abril de 2014, na FUNAI na pessoa do Sr. Alfrío.

Seguido pela legislação infraconstitucional, decorre desse marco legal (ver imagem 6) que as políticas públicas de qualquer natureza e em todo território nacional devam garantir instrumentos de equalização da participação dos grupos indígenas, respeitando as diferenças culturais, modos de expressão social e econômica¹³.

IMAGEM 6 - Marco da Terra indígena de Umariacú



Fonte: May Costa, 2014.

Segundo a narrativa de seu Valcir a origem do nome da comunidade se deu através do seguinte episódio:

Não é comunidade que chama Umariacú é garapé que chama Umariacú, primeiro nome desse garapé é Uareté. Aí, no momento que Ticuna primeiro mora aqui, onde estava igreja assembleia de Deus, aqui, antigamente não tem nenhum, não tem nem branco, não tem ninguém. Lá do Brillante tem casas indígena, e casas dos civilizados só isso. Aí, morando, então, chegou um negro. Aí, depois desse aí, chegou branco. Aí, na saída da boca do garapé, chegou um moreno, veio não sei da onde né? chegou, aí, ficou morando, tem teu filha dele novinha que morava com ele, 15 anos tinha. Aí, um dia, lavando roupa sozinha ela no garapé, sozinha, ela. Aí, pai dela se

¹³ Esses pressupostos estão consignados nas normas de disposição dos serviços públicos de saúde, educação, etnodesenvolvimento e arranjos produtivos para as populações indígenas, conforme exemplificado no Decreto 1.141/94.3. 2002.

lembra dela e vai buscar ela no garapé 10 horas da manhã lembra dela e, quando pai dela veio vê, ela, ela levantar e pulando de vez dentro da água, quando pulando nunca mas boiou a filha dele, nome dela Maria da Costa. Aí, outra gente chama de Maria grande, porque a moça era muito grande, ou melhor deram outro nome pelo fato de ser grande “UMARIAÇÚ”, que quer dizer Maria grande, aí ficou assim (trecho da conversa de campo com seu Valcir - caderno de campo, 2014, p. 8).

Poucos conhecem essa estória do surgimento do nome da comunidade. Essa é mais uma estória de seu Valcir que ele lembrou quando eu lhe perguntei a origem do nome da comunidade. Em resposta, ele recordou esse episódio que os avós dele contavam para seus irmãos.

O clima na comunidade Umariacú I é quente e úmido com chuvas constantes durante os meses de inverno, que inicia em novembro/ dezembro e atinge o ponto máximo nos meses de abril/ maio. Inicia-se geralmente em junho/ julho o processo de vazante do rio Solimões. O período da vazante do rio se caracteriza pela abundância de alimentos silvestres e cultivados, contrário ao período da cheia dos rios que se caracteriza pela relativa escassez de alimentos (cultivados e silvestres).

Toda a produção agrícola na comunidade de Umariacú I é retirada da roça. É da agricultura que vem o sustento de grande parte das famílias da comunidade; desde a alimentação para o autoconsumo até a venda de produtos. Durante a pesquisa percebi que a roça consome grande parte da jornada de trabalho das famílias indígenas Ticuna, sendo nela traçada a cultura da vida familiar. Toda vez que eu ia falar com seu Valcir, para participar da festa da filha dele, ele estava ausente de casa. Procurava alternar os horários para tentar encontrá-lo, mas nunca o achava. Um dia, à tardezinha, consegui localizá-los; ele então me explicou que saía todos os dias às quatro horas da manhã para a sua roça, para limpar e colher e só retornava à noitinha.

Das roças saem os alimentos cultivados para a realização da festa da moça nova, autoconsumo e vendas feitas em dois períodos dos anos: no verão e no inverno. Desse modo, os indígenas garantem uma roça madura e uma verde, de maneira que há várias roças de mandioca para a produção de farinha o ano todo. Durante algumas visitas à roça de seu Valcir, constatei que ele plantou muita mandioca para a festa da moça nova, junto com seus parentes e amigos. Eles trabalhavam com técnicas bem tradicionais, ou seja, um trabalho manual árduo. A partir das entrevistas, realizadas, verifiquei que nas roças é cultivada a macaxeira ou a mandioca juntamente com as plantas frutíferas, que tem seu tempo de colheita como fica evidente na tabela a seguir.

TABELA 2: Época tempo de produção dos alimentos cultivados na roça de seu Valcir em Umariacú/Tabatinga-AM.

PRODUTOS CULTIVADOS NA ROÇA DE SEU VALCIR		
PRODUTO	ÉPOCA DO ANO	TEMPO PARA SE COLHER
Abacaxi	Setembro/Novembro	1 a 2 anos
Banana	Junho	1 ano
Caju	Novembro	9 meses
Cana	Dezembro	1 ano
Cubiu	Janeiro	1 ano
Ingá	Janeiro	1 ano
Farinha	Janeiro a Dezembro	De 6 em 6 meses
Macaxeira	Janeiro a Abril	5 a 7 meses
Mandioca	Setembro a Novembro	9 meses
Tucumã	Janeiro	1 ano

Fonte: May Costa, 2014.

2.2 DIA DO ÍNDIO EM UMARIAÇÚ I

Forneço aqui uma descrição da festa do Dia do Índio, ocorrida na comunidade Umariçú I, no dia dezenove de abril de 2014. De manhã cedo acordo com o som das caixas amplificadas tocando músicas Ticuna muito alta. Olho pela janela da casa de seu Valcir (pai da moça nova) e observo a movimentação das pessoas se dirigindo ao posto de saúde local onde aconteceria a comemoração do Dia do Índio. Tomamos café (café preto com tapioca e bolacha), depois todos fomos para o posto de saúde para prestigiar a festa do dia do índio.

Ao chegar, me dirigi à casa grande na qual todos que iriam se apresentar estavam se organizando, enfeitando-se e se pintando com jenipapo. Logo escuto a irmã da moça nova me perguntar se eu não queria que me pintassem também para marcar meu clã. Respondi que sim. A filha de seu Paulo Mendes é a responsável pelas pinturas de alguns clãs no qual se inclui o meu, galinha. Depois de esperar algum tempo, chega a minha vez. No mesmo momento, o cacique chega à casa e explica, no alto falante, para toda a comunidade que dentro de instantes a programação marcada já iria se iniciar. Convidou toda a comunidade a participar lembrando que “o dia do índio é todo dia e não só hoje”.

Um pequeno palco foi organizado na varanda do posto de saúde junto com um cercado onde ocorreriam as apresentações de grupos musicais da comunidade e grupos de dança de adultos e crianças. O cacique (Valdir Mendes) abriu a comemoração pedindo desculpas aos presentes pelo fato de não ter sido possível preparar muita coisa. Ele tinha organizado uma gincana, junto com premiações para bailarinos, mas não foi possível porque a prefeitura local de Tabatinga não doou os prêmios, como prometido, ficando para outra ocasião. Apesar disso, aconteceriam duas apresentações de dança para mostrar que “o povo Ticuna ainda não perdeu seus costumes, sua cultura”, e outras duas apresentações seriam dos grupos de músicos cantando na língua Ticuna.

Concluído o discurso do cacique, seu Sabá Nogueira, vestido com camisa e bermuda jeans, segurando em uma mão um papel com vários nomes e na outra o microfone, pediu a atenção dos presentes para o início da cerimônia. Ele falou sobre a importância da data para todo índio, enfatizando o orgulho de ser índio e as lutas que eles travam para garantir suas terras, seus direitos. Ele também discorreu sobre a necessidade de divulgação de tal data comemorativa, que não deve ser importante apenas para os índios, mas também para as “autoridades de fora”.

Como o prefeito de Tabatinga não compareceu, eles se sentiram no dever de sublinhar que o convite foi feito, mas, sempre era assim, nunca compareciam na comunidade para ver suas festas, se lembravam apenas na época de política. Em seguida cada um dos que ali tinha o nome no papel de seu Sabá se aproximaram para pronunciarem seus discursos, mais ou menos longos, sempre na língua Ticuna, se referindo aos ali presentes como “parentes”.

Um tema bastante discutido por todos foi a questão da língua materna. Um professor da escola indígena da comunidade declarou que “ninguém pode proibir o índio de falar a língua dentro da escola dele. Isto é um direito dele e está escrito no papel. Se alguém falar isso na minha frente eu vou colocar um processo nessa pessoa porque ela não tem essa autoridade”. Observei que entre cada fala tocava sempre a mesma música, vinda da caixa de som amplificada, colocada na varanda do posto de saúde. O som era bem alegre e contagiava todos que estavam presentes.

Depois dos discursos feitos pelos palestrantes convidados, o microfone voltou às mãos de seu Sabá que anunciou uma pequena parada para um lanche oferecido pelo cacique e algumas autoridades da comunidade. Já passava do meio dia e o sol estava escaldante. Todos se dirigiram para a casa de seu João onde estavam servindo açaí com farinha e açúcar. Eu fui uma das últimas a pegar o açaí, porque a fila estava grande.

Depois de algum tempo, as apresentações tiveram início, começando pelo grupo de dança das crianças. Elas demonstravam que desde pequena eram estimuladas a aprender sobre a própria cultura. Em seguida houve a apresentação de outro grupo de adultos que dançavam a música cacique/moça nova/Pajé, que fez sucesso na comunidade. Nos dias normais era possível ouvir essa música na maioria das casas na comunidade. Ela foi cantada pelo cacique da comunidade, seu Valdir Araújo Mendes, e por Angelina Monçambite Manoel. Ambos pertencem ao clã Awaí. Eles gravaram há um ano na língua Ticuna, e todos gostam de seu ritmo. Logo depois, houve muita bebida servida na cuia (*payuaru/caiçuma*) – que, por sinal, estava uma delícia. O último grupo a se apresentar foi o dos cantadores regionais indígenas da comunidade. Eles encerraram as comemorações daquele dia tão importante para todos os indígenas.

Durante as apresentações, pude verificar que a tecnologia entrou na comunidade plenamente. Havia muitas pessoas da comunidade fotografando os grupos. A maioria era de jovens com celulares de última geração, inclusive tablets, um maior que o outro.

Por fim, o cacique agradeceu a presença de todos, anunciando que a festa continuaria na casa de seu Paulo Mendes com música ao vivo para quem quisesse dançar. Algumas pessoas aceitaram o convite e se divertiram até cair uma chuva muito forte, quando, aos poucos, todos foram se dirigindo para suas casas, enquanto eu retornei para a casa de seu Valcir.

É importante pensar que tanto a Festa da Moça Nova quanto a comemoração alusiva ao Dia do Índio estão ligadas a um ritual que expressa a cultura e tradição do povo Ticuna. Ambas retornam ao seu repertório mítico de um modo bem particular, apresentando suas origens, o que é ser índio e qual o futuro do índio sem sua cultura. As duas demonstram algumas semelhanças ao expressarem as complexidades e as tradições de ser Ticuna nesses rituais.

IMAGENS 7 e 8 – Moças novas e grupos de crianças Ticuna se apresentando no dia do índio na comunidade Umariacú



Fonte: May Costa, 2014.

IMAGENS 9 e 10 – Cacique da comunidade Umariacú I e convidados merendando



Fonte: Samias, 2014.

2.3 RELAÇÕES COM OUTROS POVOS INDÍGENAS E COM OS VIZINHOS NÃO INDÍGENAS DA REGIÃO

Os Ticuna são citados na literatura histórica da região Amazônica como inimigos dos Omágua (moradores da margem esquerda do Alto Solimões). Historicamente, uma das primeiras referências aos Ticuna remonta a meados do século XVII, e se encontra no livro “*Novo Descobrimento do Rio Amazonas*”, de Cristobal de Acuña, mostrando-os como inimigos dos Omágua. Segundo dados do ISA (2014):

Os primeiros contatos com os brancos datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo Padre Samuel Fritz, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do rio Solimões. Essa foi à origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença, Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os Omágua que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais pelo seu volume demográfico, potencial militar e grande força econômica. Os registros da época falam em muitos outros povos (como os Miranha ou os Içá, Xumana, Passe, Júri, entre outros, dados como extintos já na primeira metade do século XIX pelos naturalistas viajantes), que foram aldeados juntamente com os Omágua e os Ticuna, dando lugar a uma população ribeirinha mestiça. (Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso: em 03 jul. /07/2014.)

Os Ticuna só desceram para as margens do curso principal do Solimões após o término do poderio Omágua, no século XVIII, e mediante a exploração da borracha na região na segunda metade do século XIX (PORRO, 1992, p. 15).

A partir das duas últimas décadas do século XIX e início do século XX, a Amazônia como um todo se tornará um lugar por excelência da expansão de fronteira do Estado brasileiro, esse último influenciado majoritariamente pelos Estados Unidos e Inglaterra, países que buscavam a apropriação da borracha (ou “ouro negro”, na época assim chamada), pois estavam envolvidos na Segunda Guerra Mundial.

Para Oliveira (1996):

No que concerne aos Tükúna, a tradicional beligerância entre eles e os Omágua (com vantagem sempre destes últimos) impediu por muito tempo a descida dos primeiros para as margens do grande rio, fato que os livrou de receberem o impacto com a civilização, ao menos com a mesma intensidade com que foram atingidos os Omágua (OLIVEIRA, 1996, p. 71).

Após algum tempo de escravidão, as epidemias de varíola e outras doenças européias, assim como a guerra entre os portugueses e os espanhóis pelo controle do território, fizeram com que os Omágua, que moravam nas margens e ilhas do Alto Solimões, fossem praticamente dizimados. Assim, os Ticuna puderam descer ou foram descidos para as margens do Solimões.

De acordo com Goulard (1994),

los antepasados de la población Ticuna pudieron constituir una población riberiña, que debido a fuerte presiones guerreras, se vio obligada a refugiarse en una zona interfluvial. Al ceder la presión con la llegada de los nuevos conquistadores españoles e portugueses al Amazonas, les fue posible reocupar suya antigoterritorio. (GOULART, 1994, p. 316).

Os Ticuna também possuem relações com outros povos indígenas através de alianças matrimoniais com pessoas de outros povos, como os Kokamas, Kanamari e Kambebas.

Para Wagner & Rubim (2012, p. 69), os Kokama já não falavam a língua, seus filhos viviam e conviviam com tios, tias, primos e primas, mas não se reconheciam como índio Kokama; eles casavam com pessoas de outros povos, sobretudo os Ticuna, e passavam a se identificar como tais. Foi um prolongado tempo de negação e de existência atomizada, cujas manifestações culturais encontravam-se submetidas àquelas de outros povos, principalmente os Ticuna, cuja expressão demográfica e territorial os tornavam politicamente hegemônicos.

A relação dos Ticuna da comunidade de Umariacú com os vizinhos não índios é historicamente marcada por movimentos constantes de aproximação, trocas, relações econômicas e matrimônias. Há não índios casados com Ticuna que moram na cidade de Tabatinga (próximo à comunidade). Outros “brancos” que costumam comprar peixe, galinha, banana e farinha dentro da TI Umariacú. Há também as constantes visitas dos não índios na TI, principalmente, aos domingos, quando a população está de folga de seus trabalhos. Os poderes xamânico e de “reza” também atraem pessoas da cidade para a comunidade com a finalidade de serem “curadas” de várias enfermidades.

2.4 RELAÇÕES COM O MOVIMENTO INDÍGENA DA REGIÃO

A partir de 1970, surgem as primeiras reuniões do movimento indígena Ticuna para juntos se organizarem em forma de grupos de lideranças para criarem organizações e representatividades frente ao Estado Brasileiro e também junto à comunidade Internacional. Por meio de assembleias com líderes indígenas, reuniam-se na comunidade de Campo Alegre

(São Paulo de Olivença/AM), com a finalidade da demarcação de terras pertencentes aos Ticuna.

A partir desse movimento o povo Ticuna começa a organizar várias formas de estratégias políticas para lutar por seus direitos constitucionais com o propósito de garantir a autonomia e o direito de definir as próprias histórias.

Em 1982, foi criado, pelos Ticuna, o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), com a intenção de lutar por um processo de desenvolvimento da Saúde e Educação, dando ênfase ao respeito das especificidades próprias. O CGTT vem buscando proporcionar um quadro aos Ticuna dirigentes e gerenciadores que sejam aptos a desenvolverem propostas que estejam pautadas na reflexão das necessidades reais dos Ticuna.

A partir da constituição de 1988, houve o reconhecimento dos povos indígenas como atores capazes para entrarem em juízo através de suas organizações, rompendo, assim, com o *status* que era a eles designado pelo artigo 6º do Código Civil de 1916, sendo que o parágrafo único estabelecia o regime tutelar.

A constituição de 1988 definiu os direitos indígenas como direitos coletivos, reconheceu seus direitos culturais e a organização própria. Esses direitos foram contemplados por uma política nacional de educação indígena presente na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9394 de 20 de dezembro de 1996).

Logo surgiram outras organizações como: a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB), em 1986; a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT); a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em 1989, a Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS), em 1990; a Associação de Mulheres Indígenas Ticuna (AMIT); a Associação de artesãos/a e Cultura Indígena de Umariacú (ACIU); Polícia Indígena do Alto Solimões (PIASOL), em 2008; etc.

Para Gersem (2006),

Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos (...) Organização indígena é a forma pela qual uma comunidade ou povo indígena organiza seus trabalhos, sua luta e sua vida coletiva. Sendo assim, toda comunidade indígena possui sua organização ou organizações. Ela é como tal uma organização social própria. A existência de organização é uma necessidade coletiva, uma vez que a convivência só é possível com um mínimo de ordenação interna em que haja definição de objetivos, metas, estratégias e ações a serem desenvolvidas coletivamente, além da distribuição de tarefas e responsabilidades. O cacique, o tuxaua, o líder, o pajé, o professor, o agente de saúde, o pai de família e outros agentes

e membros comunitários fazem parte da organização interna de uma comunidade indígena, na medida em que cada um possui sua função e responsabilidade bem definidas, conhecidas e controladas por todos. (GERSEM, 2006, p. 58, 61-62)

A partir dessa contextualização, novas perspectivas de comportamento, valorização e respeito foram sendo construídas. Os indígenas se mobilizaram e assumiram a discussão de sua autonomia, quando vieram a público reivindicar o que era necessário para seu povo .

Somente em 1990 que os Ticuna ganharam o reconhecimento oficial da maioria de suas terras. Hoje, eles enfrentam o desafio de garantir a sustentabilidade econômica e ambiental e de manter viva sua riquíssima cultura.

2.5 A CIDADE COMO CENTRO DE COMÉRCIO E LAZER

Durante as entrevistas em campo, constatei que os Ticuna de Umariacú vão à cidade de Tabatinga e Letícia (Colômbia) com frequência para a venda de seus produtos da roça e do artesanato. A maioria das famílias vai para a cidade de moto ou a pé, com bacias na cabeça, carregando seus produtos. No percurso, algumas pessoas da cidade compram farinha, macaxeira, peixes e até o destino final comercializam tudo que levam. O objetivo é chegar à feira municipal de Tabatinga ou à feira provisória dos Ticuna, situada na mesma cidade. Mas há os que preferem vender os produtos no mercado informal em torno dos portos e avenidas onde há grande movimentação de pessoas.

Na volta, os Ticuna pegam o coletivo que faz rota interna na comunidade indígena até a cidade de Letícia e vice e versa. Com o dinheiro das vendas, compram materiais escolares para os filhos, roupas, mosquiteiros¹⁴, calçados, enfim são mercadorias de que precisam e às quais não têm acesso na comunidade.

Na comunidade de Umariacú existe a igreja católica e igrejas de diferentes correntes evangélicas, a saber: Cruzada, Assembleia de Deus, Madureira, Pleno e Tradicional/*Tocü*. Mas é bem comum você ver a presença dos Ticuna em algumas igrejas evangélicas na cidade de Tabatinga principalmente aos domingos. A igreja católica atua com os Ticuna através das paróquias da Diocese do Alto Solimões, onde os missionários visitam a comunidade e tentam transformar alguns jovens em catequistas¹⁵.

¹⁴ Nome que se dá a uma rede de renda protetora contra insetos ou mosquitos da região.

¹⁵ Para outra contribuição, consultar Paladino (2006).

Finalmente, é importante considerar a cidade como centro de lazer para os Ticuna. Acredito que, além do comércio e da escola, eles se sentem motivados em frequentar esse espaço de diversão e descontração. São frequentadas praças, danceterias, bares¹⁶, sorveterias, lanchonetes e centros de banhos¹⁷. A maioria são estudantes de ensino médio e de ensino superior da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) da cidade de Tabatinga. Constatei que sempre eles estão informados sobre os eventos locais como: torneios de futebol, shows e festas da cidade. Uns me falaram que eles se informam através dos rádios locais e de seus colegas não indígenas. Outros vão à cidade para beber (já que na comunidade é proibido o consumo de bebidas alcoólicas) e namorar. Também é comum famílias irem à cidade para passear e dançar nas festas em locais pequenos. Nas grandes festas que acontecem na cidade de Tabatinga e Letícia, como o Aniversario da Cidade¹⁸, Pirarucú de Oro¹⁹, FINCATA²⁰, e o FESTISOL²¹ é normal que os Ticuna amanheçam o dia bêbados, uns dormindo na beira da rua, outros em hospedarias ou hotéis da cidade.

2.6 POLÍTICAS PÚBLICAS: BENEFÍCIO SOCIAL, SAÚDE, EDUCAÇÃO ESCOLAR

Um dos principais motivos dos Ticuna se deslocarem para a cidade é a busca dos benefícios sociais através de órgãos públicos como : FUNAI, INSS, Prefeitura Municipal, Cartórios, Bancos, Correios, SEMED²², SEMSA²³, SEDUC²⁴ e outros.

Como a administração Regional da FUNAI está localizada em Tabatinga, na avenida da amizade, os Ticuna se dirigem a esta sede para pedir informações, adquirir documentos e/ou orientações para resolverem outros problemas. Os caciques e líderes locais também se dirigem também a FUNAI à procura de reivindicações gerais que envolvem toda a comunidade. É possível observá-los compondo filas enormes na porta da agência do INSS na cidade de Tabatinga. Os Ticuna usufruem desse serviço para solicitar aposentadorias rurais, aposentadorias por invalidez, auxílio maternidade e outros tipos de benefícios.

¹⁶ Pequenos estabelecimentos comuns na cidade que vendem bebidas em geral e possuem som ao vivo.

¹⁷ Conhecidos também como balneário, localizados nas estradas de barros distante da cidade.

¹⁸ No dia primeiro de fevereiro comemora-se o aniversário da cidade, geralmente com gincanas, shows e brincadeiras o dia todo.

¹⁹ Festival Internacional da música Popular Amazonense Finmupa em Letícia - El Pirarucú de Oro.

²⁰ Festival Interamericano de Cultura e Arte de Tabatinga acontece no mês de setembro, conta com o concurso que escolhe a Miss Tríplice Fronteira e o Festival Universitário da Canção. Jovens amazonenses e de outros países participaram da disputa.

²¹ Festival de tribos do Alto Solimões acontece no mês de setembro em Tabatinga com a disputa das onças – a onça preta e a onça pintada. A presença indígena Ticuna é muito forte porque alguns indígenas participam desse festival com apresentações em tribos e há bastantes turistas dos países vizinhos que vêm prestigiar.

²² Secretaria Municipal de Educação Cultura e Desporto.

²³ Secretaria Municipal de Saúde.

²⁴ Secretaria de Estado de Educação.

Geralmente, no fim e no começo de cada mês há grandes movimentações nos bancos (Bradesco e Brasil) e nas casas lotéricas ou Caixa com a presença da população indígena. Registre a quantidade de indígenas de várias etnias que ao receber os benefícios, aproveitam para pagar talões de água e energia elétrica.

Alguns indígenas Ticuna frequentam a Prefeitura de Tabatinga para pedir passagens para a capital – Manaus – a fim de levarem seus parentes enfermos, outros querem bolsas de apoio. Mas é na SEMED, SEDUC e SEMSA que vemos com mais frequência a presença indígena. Estes vão em busca de informações ou demandas de pedidos como: solicitar bolsa escola e material didáticos para os filhos.

Atualmente os professores, professoras e agentes de saúde indígenas possuem uma relação maior com a sociedade envolvente, e tornaram-se falantes fluentes de português. O manejo da língua facilitou muito o atendimento nesses setores para a população indígena, dentre ela os Ticuna, os responsáveis por assumir alguns cargos na comunidade.

3. RITUAL DA MOÇA NOVA NA COMUNIDADE INDÍGENA UMARIAÇÚ/TABATINGA (AM)

Este capítulo tem como finalidade descrever o Ritual da Moça Nova Ticuna. No texto, compartilho a *experiência etnográfica* (GOLDMAN, 2006) vivenciada durante minha participação no ritual e na convivência diária com os membros da comunidade de Umariacú I. A etnografia é resultado do encontro de diferentes vozes. Nela, procuro traduzir ecos narrativos da fala dos mais velhos e dos adultos da comunidade, assim como das moças novas, entrevistadas em campo. Temos também relatos de indígenas Ticuna de outras comunidades, convidados para assistir ao ritual.

3.1 CARACTERIZAÇÃO DO LOCAL DA FESTA DA MOÇA NOVA

Yo'i criou e deixou no mundo a festa da moça nova para nusso povo Ticuna nunca esquecer nussas tradições. (interlocutor Ticuna, Umariacú, 2014).

A configuração plástica da casa onde acontece a Festa da Moça Nova é quase a mesma de algumas fotografias da casa da moça nova que se encontram no museu *Maguta*, apenas o tamanho e o local da construção sofrem alterações.

Tais alterações se devem à quantidade de convidados e ao fato de a festa ser realizada em comunidades diferentes ao longo dos anos. Isso porque o ritual deve acontecer sempre na comunidade onde vive a família da moça nova. Inicialmente, é erguida a armação de uma casa, sem janelas, nem portas. Sustentada por paus laterais, a casa instalada é revestida por uma cobertura de palha seca. A obra concluída mede aproximadamente 7x10 m (sete metros de frente, por 10 de fundo).

Vale ressaltar que todos os materiais utilizados para a construção do local da festa são coletados e ou extraídos da floresta pelos próprios Ticuna, que promovem um acabamento manual extremamente tradicional à casa. Como última etapa de caracterização estrutural do local, é construído o *turí* da moça nova, onde ela permanecerá nos três dias de festa.

Concluída a construção da casa, são erguidos os tablados laterais para acomodar as pessoas da comunidade e os convidados que queiram armar rede para descansar durante a madrugada ou mesmo sentar um pouco. Assim o local da Festa da Moça Nova é construído. Desde tempos remotos, esse processo obedece ao mesmo modo de construção.

Seu Valcir convidou os pais de duas moças Ticuna que estavam para menstruar para ajudar na construção da casa de sua filha. As comunidades Ticuna que fazem o ritual da moça

nova possuem, em geral, uma casa especialmente construída para este tipo de ritual. Tive a honra de prestigiar os preparativos na comunidade de Umariacú I a convite do cacique que deu essa iniciativa com o objetivo de sempre haver este ritual na comunidade.

A casa da Festa da Moça Nova de Umariacú I foi inaugurada no dia 20 de junho de 2014. Aquele foi um momento bem significativo, pois se tratava da primeira festa da moça nova do clã *awai*, realizada na comunidade com convidados de órgãos públicos e ONGs como FUNAI, SESAI, FOCCIT e outros. Talvez isso tenha sido determinante para que uma singularidade marcasse a festa. Foi a primeira Festa da Moça Nova em cuja abertura houve um momento cívico com a entoação do Hino Nacional brasileiro diante da Bandeira do Brasil, “guardada” por um menino e uma jovem, ambos Ticuna. A segurança do evento ficou por conta da PIASOL da comunidade de Umariacú e de outras comunidades Ticuna da Colômbia.

IMAGENS 11 e 12 – Casa da moça nova durante a construção e no dia da inauguração





Fonte: May Costa, 2014.

IMAGENS 13 e 14 - PIASOL na festa de inauguração da casa da moça nova em Umariacú I





Fonte: May Costa, 2014.

IMAGEM 15 – Croqui da Festa da Moça Nova



Fonte: Elias Grande, 2014.

3.2 FUI À FESTA DE *DEBŪNA DET'CHIANA*²⁵! ETNOGRAFIA DE UMA FESTA (02/05 A 04/05 DE 2014)

Em janeiro de 2014, realizei várias visitas à comunidade Umariacú I, em companhia do cacique e de alguns conhecidos, a fim de obter informações sobre a data de realização da festa de *worecū*. Em um desses momentos, fui informada de que poderia participar da festa que estava prevista para acontecer em maio. Assim que soube de que família era a moça nova, procurei me aproximar do “dono da festa”, como os Ticuna se referem ao pai da moça nova. Convivi com seu Valcir e a família dele durante 40 dias (30 dias antes da festa e mais 10 dias depois). Compartilhei o dia a dia da família na humilde e aconchegante casa deles na TI de Umariacú I.

O ritual da moça nova tem início antes da festa. Meses antes da celebração da festa, o pai da moça nova prepara um grande roçado de macaxeira para a preparação das bebidas fermentadas e começa a abastecer o “paneiro ²⁶” dele com as carnes e peixes moqueados para o dia da festa. Realizar um ritual como este não é uma tarefa fácil, pois ocupa quase todo o tempo do pai da moça nova e da família dela. Além do compromisso da família, a festa exige que os membros convidados também colaborem no sentido de não apenas comparecer à festa, mas de fabricar as máscaras e as próprias vestimentas que serão usadas por eles durante o ritual. Atualmente, a temporada de preparo acontece com seis meses de antecedência – em tempos passados esse período era de quase um ano ou mais.

Naquela manhã de quinta feira, num dia de abril de 2014, fora da casa, o tempo estava fechado. Na cozinha de palha²⁷ do seu Valcir, lenha queimava no fogão, era possível ver os cigarros de tabaco sendo feitos ali, com agilidade e eficiência, assim como ouvir o zumzumzum de várias pessoas se movimentando para moquear²⁸ as carnes de pato, guaribas²⁹ e de peixe de diversas espécies.

Eu me lembro de estar exausta, mas realizada por ter conseguido gravar, no meu gravador portátil, algumas músicas do ritual, cantadas pela avó e tia da *Worecū*. Foi uma

²⁵ Nome na língua indígena da *Worecū* da qual participei. O nome completo da moça é Valdinéia Batista da Silva *Debūna Det'chiana*, tem treze anos e pertence ao clã *Barū* (ave).

²⁶ Utensílio utilizado pelos Ticuna para carregar lenha, macaxeira, banana e etc.

²⁷ É comum entre os Ticuna terem no final de suas casas uma pequena cozinha de palha e um fogão a lenha. Lá, eles guardam as panelas e utensílios em geral pendurados nas paredes. As mulheres cozinham para a família neste local e passam a maior parte do tempo lá depois de chegarem da roça.

²⁸ Tornar seco ou assar a caça ou a pesca com o couro em um gradeado de madeira ou diretamente sobre as brasas. Após ser submetido a esse processo, o produto pode ser consumido até em uma semana.

²⁹ Espécie de macaco da região.

oportunidade única, já que elas não moravam na comunidade e estavam apenas de passagem para essa parte da festa.

Passamos a tarde e a noite inteira ouvindo os cantos na casa de seu Valcir. O dia da festa já estava perto e ainda havia muitas coisas por fazer: finalizar o preparo das bebidas fermentadas, obter mais caça e pesca para a festa e preparar os ornamentos da moça nova. Mas tudo tem seu devido tempo, hora e lugar. Antes de entrarmos nos preparativos da festa é bom entendermos a divisão social das nações entre os Ticuna.

3.2.1 Organização Social Ticuna

A organização social dos Ticuna está dividida em clãs, ou “nações” como são referidos, atualmente agrupados em metades as quais adotam os nomes de árvores, animais terrestres e insetos (metade A) e aves (metade B). Essas nações regulam os casamentos, a organização social e política. Membros de uma metade devem se casar com pessoas da metade oposta, e seus filhos herdaram o clã do pai. O desrespeito à exogamia, se cometido casualmente, pode ser punido com censura pública sem que haja exclusão definitiva dos indivíduos das atividades sociais. No entanto, as ligações incestuosas prolongadas causam “horror e repugnância” aos parentes e podem resultar em “tragédias de sangue”, com acusações públicas e mortes violentas, que são vistas, no entanto, como restauradoras do estado de normalidade (ERTHAL, 2001).

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1996), os clãs Ticuna são reconhecidos por um nome técnico, geral a todos eles, que é Kĩ’a, no idioma Ticuna. Em português, os índios traduzem-no por nação, o que demonstra a consciência que eles têm do clã como unidade significativa no “sistema social tribal”. Nota-se que o contato constante dos Ticuna com a sociedade nacional possibilitou a esses índios a construção de uma reflexão sobre o significado dos próprios conceitos e da aproximação de sentido desses conceitos com os conceitos ocidentais.

A origem das nações é relatada no mito principal dos Ticuna, o mito de criação do mundo, onde os irmãos Yoi e Ipi, seus heróis culturais, criam os homens e os separam por nações, ensinando como casar entre si. Neste tempo só existiam os imortais (üüne) e Yoi queria pescar seu povo. Usando uma fruta de tucumã como isca, os peixes que pegava se transformavam em animais: queixada, porco do mato, sempre macho e fêmea. Yoi, então, resolveu trocar de isca, e quando experimentou a macaxeira os peixes se transformavam em gente. Então pescou muita gente. Seu irmão Ipi também pescou o seu povo, mas eram todos peruanos. Aqueles que Yoi tinha pescado eram os Ticuna mesmo, eram o povo Magüta, que quer dizer povo

pescado do rio. Esse povo, no entanto, tinha uma única nação e as pessoas não podiam se casar. Então, os irmãos resolveram matar uma jacarerana e fazer um caldo. Quando o caldo ficou pronto, chamaram as pessoas e todos os que provavam diziam o gosto e sabiam sua nação. Os primeiros que provaram receberam a nação de onça, depois veio saúva, e assim por diante, se criaram todas as nações que existem hoje. (ERTHAL, 1998, p. 91-92).

Oliveira Filho (1988, p. 38) afirma que “a função das nações ou das metades se limita em auxiliar na regulação do casamento”, estabelecendo a proibição de contrair matrimônio não apenas dentro do mesmo clã, mas ainda, dentro da mesma metade a que esse clã pertença. Em uma sociedade marcadamente segmentar, fica claro que as nações (clãs) e as metades não têm suas fronteiras de atuação restritas ao universo do matrimônio. Sem sombra de dúvidas, o seu arco de atuação vai além desse universo.

A descendência entre os Ticuna se dá por linhagem paterna, herdando todos os filhos o clã do pai. No caso dos casamentos de mulher Ticuna com homem não indígena, o clã dos filhos fica sendo *Boi* (Woca) (CAMACHO GONZALEZ, 1999).

O pertencimento às nações (clãs) pode ser destacado em situações sociais como o ritual da moça nova, ocasião na qual os participantes pintam o rosto com grafismos que são próprios do clã. As pinturas do *turí* da moça nova e do traje dela também correspondem às metades, entre o oriente e o ocidente.

Nimuendaju (1948) informa que as metades em que se estrutura a sociedade Tükúna estão associadas, respectivamente, com o leste e o oeste. Com base nesse autor, Cardoso de Oliveira (1964, p. 69) refere que os clãs de leste pertencem a *dyo’i* e os de oeste a *‘e:pi*, sendo *dyo’i* e *‘e:pi* heróis culturais Tükúna. Segundo Nimuendaju (1948), uma das metades tem quinze “sibs” com nomes de pássaros. Cardoso de Oliveira (1965) oferece exemplos de clãs e sub-clãs Tükúna, conforme a seguir.

TABELA 3 – Metade Plantas - Metade Aves

METADE PLANTAS		METADE AVES	
Clãs	Sub – Clãs	Clãs	Sub – Clãs
Auaí	Auaí grande Auaí pequeno e jenipapo Jenipapo do igapó	Arara	Canindé Vermelha Maracanã Maracanã pequeno
Buriti	Buriti Buriti fino	Mutum	Mutum cavalo urumutum
Saúva	Açaí Saúva (‘nai(n)yeë) Saúva (tëku)	Japu	Japu Japinhim

Onça	Seringarana Pau mulato Acapu Caranã Maracajá	Tucano	Tucano
		Manguari	Manguari Jaburu Tuyuyu
		Galinha	Galinha
		Urubu Rei	Urubu-rei
		Gavião Real	Gavião-real

Fonte: CARDOSO DE OLIVEIRA 1965, apud SAMPAIO-SILVA 2000.

Num exercício de interpretação do principal ritual do povo Ticuna, o da moça nova, e de leitura conjunta com indígenas Ticuna de artefatos da cultura material pertencentes a museus, Priscila Faulhaber estabelece uma relação entre as práticas rituais e os fenômenos ambientais. Ao cruzar os depoimentos Ticuna com a iconografia inscrita nas peças, as narrativas do mito de origem e o modo como observam o movimento dos astros no céu, ela indica que o saber, fruto de todas essas manifestações neste povo, é difundido pelos ritos, possui registro na iconografia, exterioriza o modo como pensam e articulam as soluções para os problemas que se apresentam nos lugares onde vivem, relativos ao meio ambiente, à meteorologia e às mudanças climáticas (TEIXEIRA, 2012).

Para Camacho González (2003), o mito de origem do povo Ticuna aponta alguns indicadores de como eles se orientam com relação aos fenômenos ambientais, através da associação da movimentação dos astros no céu com os processos ambientais ocorridos na terra, ou relacionando a visibilidade desses astros no céu com a ocorrência de algum acontecimento especial relativo ao ambiente, como colheitas, chuvas, mudança de estação, pois a justificativa para o aparecimento de astros no céu, na visão Ticuna, é de que as estrelas estão sempre no céu, mas só se deixam enxergar em momentos precisos (CAMACHO GONZALÉZ, 2003).

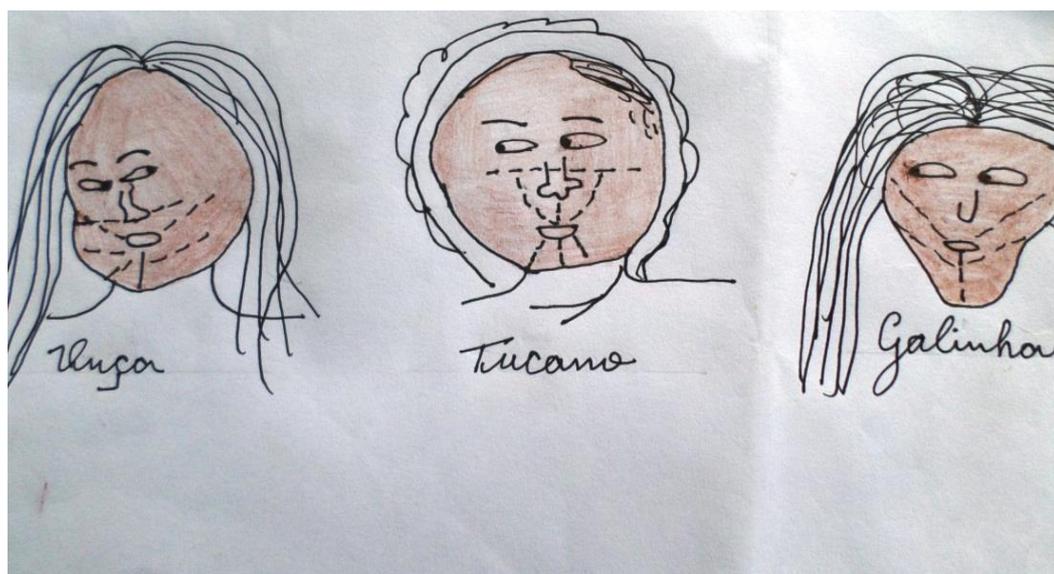
Geralmente esses momentos precisos são durante o ritual da moça nova. Um grande ritual é realizado quando a lua está cheia. Outro momento indicador é período de plantio das roças de mandioca: elas são produzidas somente duas vezes por ano, ou seja, de seis em seis meses, uma no verão e a outra no inverno, envolvendo tempo e técnicas climáticas para obter mandioca o ano todo.

Constatou-se em diversos trabalhos que a sociedade Ticuna está organizada de forma dual ou segmentada, ou seja, ela é constituída de dois elementos básicos, os clãs e as duas metades (aves e plantas). E a função das nações (clãs) ou das metades se limita em auxiliar na

regulação do casamento e em algumas distribuições de tarefas dentro e fora dos rituais indígenas Ticuna. Dessa forma, os clãs regulam um variado leque de relações que foram estabelecidas pelos ancestrais.

Em campo algumas crianças com idade entre oito a doze anos desenharam alguns rostos de pessoas com alguns respectivos clãs. Eu achei interessante e pedi para fotografar os desenhos que elas pintaram. A seguir apresento esses desenhos feitos durante uma atividade das crianças Ticuna desenvolvida dias antes do ritual.

IMAGENS 16 E 17 – Desenhos das crianças Ticuna nomeando alguns clãs.



Fonte: Vandercléia, 2014.

3.2.2 Os preparativos da festa

Umariacú I, 29 de Abril de 2014

Era exatamente 1h da manhã. Depois de um dia de trabalho voltado para os preparativos para a festa, estava organizando meu material de campo e colocando para recarregar a máquina fotográfica e o gravador de voz. Todos estavam dormindo. Apenas eu e o macaco de estimação de uma das filhas de seu Valcir estávamos acordados. Meu corpo inteiro vibrava de expectativa pelo que ainda viria pela frente. Depois de algumas horas eu consegui dormir.

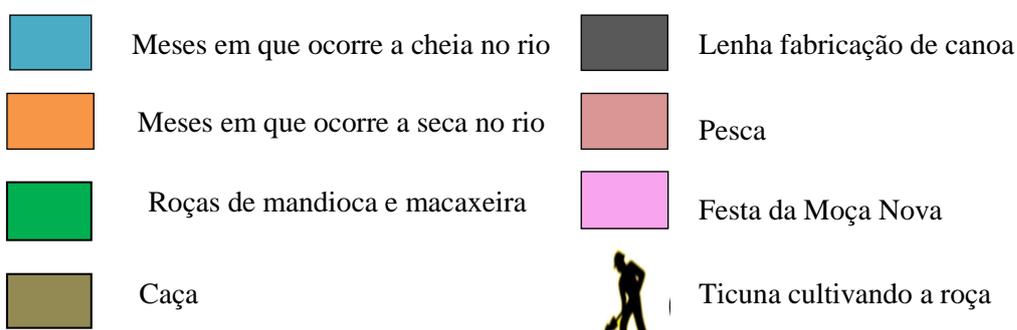
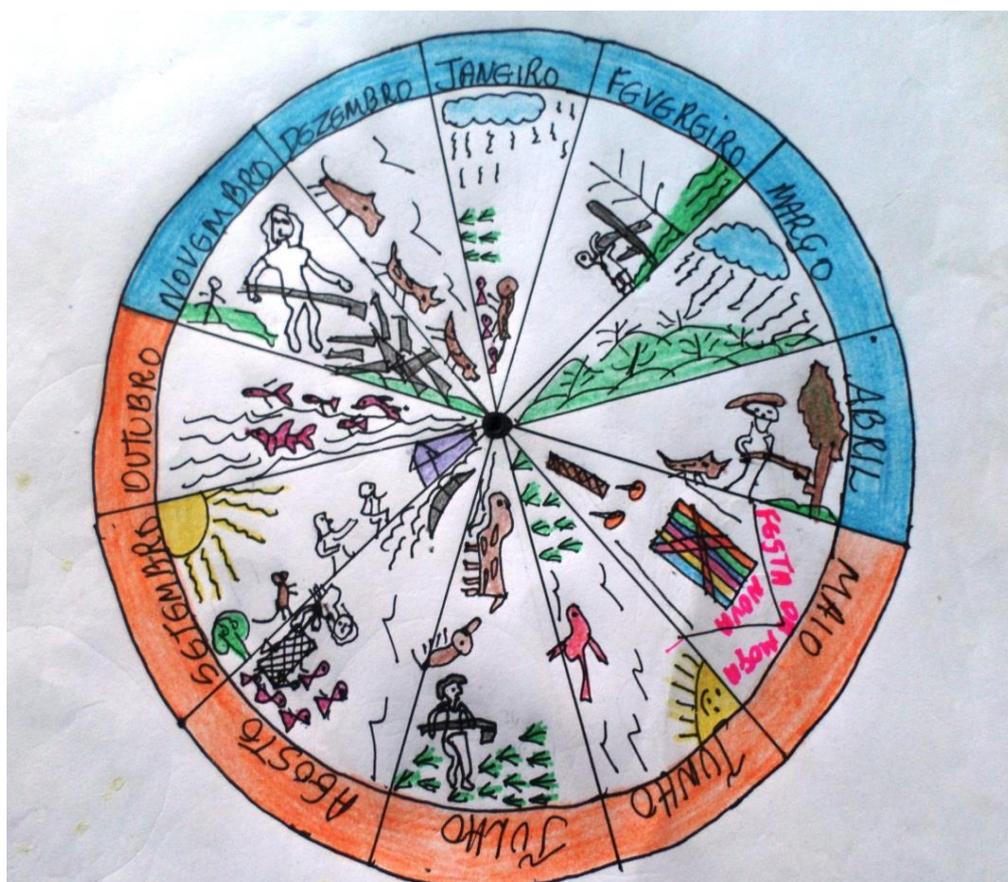
Durante o café da manhã do mesmo dia, Seu Valcir me convidou para acompanhá-lo à roça no dia seguinte para arrancar macaxeira e mandioca. Toda feliz, aceitei o convite na hora. As tias da moça nova logo me perguntavam se eu conseguiria acordar cedo ou se teria força para não desmaiar no caminho, pois o roçado da família ficava bastante longe da comunidade e não havia nenhum tipo de transporte para nos levar até o local. Respondi que sim, e que teria disposição física para enfrentar a caminhada. Fui avisada de que sairíamos às 4h30, e de que só retornaríamos às 17h. Preparei uma pequena mochila com algumas bolachas e água para levar. Estava tão ansiosa que passei a noite quase toda acordada, embalando-me na rede para espantar as carapanãs, esperando o tempo passar. Saímos exatamente às 4h em ponto. Foi realmente uma longa caminhada até chegarmos à roça de seu Valcir. A família, já acostumada, não perdeu tempo e começou logo a arrancar os pés de mandioca. Foi um dia cansativo, mas percebi que todo aquele esforço valia a pena para a família que queria realizar uma festa linda para a filha. Na volta, a caminhada foi mais difícil: estávamos carregando vários “paneiros” de macaxeira nas costas. Ao chegarmos em casa, no fim da tarde, estávamos cansados. Revendo o momento de ter *estado lá, estando agora aqui*, posso afirmar seguramente que foi um dia muito produtivo para todos.

3.2.3 Aprendendo a fazer as bebidas fermentadas: *Caiçuma* e *Payuaru*

É importante salientar que, quando um pai da moça nova decide realizar a festa para sua filha, ele deve se preparar durante cinco anos, tanto na sua vida espiritual como na sua vida carnal, o que é raro acontecer hoje segundo os próprios Ticuna em campo. Esse tempo de preparação deve durar, no mínimo, um ano ou seis meses. Segundo o pai da moça nova, o ritual do qual eu participei durou um ano a contar dos preparativos em relação à roça, caça, pesca e etc. Quando eu mantive o primeiro contato com a família de seu Valcir para participar da festa de sua filha faltava apenas três meses para realizar a festa. A seguir apresento um

desenho feito por mim e pela família de seu Valcir para compreendermos a elaboração de algumas atividades de sua família durante um ano até acontecer o ritual de sua filha Valdinéia (moça nova).

IMAGEM 18 – Atividade da família da moça nova durante um ano até o dia do ritual



Fonte: May Costa e Valcir, 2014.

Na manhã do dia seguinte, tive a oportunidade de presenciar o termino da produção das bebidas fermentadas na casa do irmão de seu Valcir, chamado Seu Gino. O trabalho maior

durante os três dias de festa é de responsabilidade do irmão do pai da moça nova, o qual vai comandar a festa durante esses dias. Enquanto o pai da moça nova ficará de olho para ver se tudo está em ordem, o tio da moça nova recepcionará os convidados que chegam de dentro e de fora da comunidade para participarem da festa, por isso cabe a ele manter a festa impecável. Quando cheguei à casa de seu Gino (tio paterno da moça nova), havia muitos homens e mulheres trabalhando na cozinha, cada qual com uma tarefa. Dona Nelsina, tia paterna da moça nova, me falava que era fácil fazer as bebidas e que no momento em que cheguei à casa elas já estavam quase prontas, precisavam de apenas um dia a mais para ficar no ponto. Ela me perguntou se eu queria ver e aprender, ao que respondi que sim. Então, ela me disse “senta aí, e olha, que vou te ensinar como é a *caiçuma*”.

primeiro tu ranca macaxeira, quando já está madura, descasca e corta em pedacinho, numa bacia ou panela, para lavar e colocar numa panela. A panela tem que ser forrada com folha de bacaba para não queima o fundo, como esta aqui. Agora, vamo levá pro fogo a lenha para ferver durante doze horas. Depois, troque de panela pra esfriar. Depois que ficá frio, comece a amassar com pedaço de cana ou pilão feito de madeira. Quando a massa tiver pronta, coloca a batata doce, ralada pra adoçar, e guarda em uma vasilha chamada igaçaba, feita de barro, bem fechada. Espere passar dois dias pra coar na peneira, pra preparar a bebida, e pronto já está infermentado, vai ficar bem forte e já pode beber. (*Caderno de campo*, Umariçú, 30 de abril de 2014).

No dia seguinte, continuamos com o preparo das bebidas fermentadas, na casa de seu Gino, na companhia das mulheres da família da moça nova e de alguns vizinhos e parentes convidados. Preparamos *payuaru*, outra bebida típica do ritual. O relato a seguir, sobre a produção da bebida *payuaru*, é de dona Florentina, tia materna da moça nova.

“payuaru” é feita da macaxeira branca também. Depois que tu descascou a macaxeira, parte de cima, leva ela com toda a casca branca para ralar. A pessoa responsável em fazer a bebida tem que passar a mão no fundo do forno pra ficar preto, pra depois fazer a marca de sua mão na massa ralada do payuaru. Depois tem que colocar a massa dentro do tipiti pra secá e peneirá. Enquanto isso, os outros vão fazendo o fogo embaixo do forno e, quando o forno estiver bem quente, coloca a puba. Se for tipo beiju, se dividi igual uma pizza, pra poder virá os pedaços pra não queimar. Depois tirá do forno, quando estiver bem assado, tu pega e coloca esses pedaços assados em um panela pra esfriar. A pessoa que vai deitar o “payuaru” tem que se preparar: tecer um panquinho pra colocá os pedacinhos dentro, pra poder meter o panquinho na água fervido pra não queimar, tem que procurá folha de maniwa para forra em cima. Essa folha é para adoçar a massa payuaru é o mesmo processo quando é tipo farinha: coloca farinha numa bacia para fazer igual pirão de comer e forra o chão com a folha de bananeira inajá, tem que

passar três dias pra tirá a massa do paiyuru, vai ficá doce que nem açúcar. Tem que ter mais de cem litros de água para colocar em cima pra poder colher muito caldo de paiyuru, coloca manichauwa (que é feito com folha seca de maniwa bem peneirado) em cima pra fermentação. Pronto é só servi no pote ou balde para beber”.(Caderno de Campo, Umariacú, 30 de abril de 2014).

As bebidas oferecidas no ritual da moça nova, *caičuma* e *payuaru*, são bebidas típicas tradicionais, ambas feitas com macaxeira branca - própria para o preparo dessas bebidas. A farinha tem que ficar bem sequinha, mais que a farinha de comer e não se deve colocar a macaxeira de molho, como de costume no preparo de farinha, porque se a macaxeira for posta de molho, a farinha vai apodrecer e não vai fermentar. São essas bebidas que são servidas aos convidados da festa, aos mascarados e aos instrumentos musicais sagrados. Por isso é importante a quantidade de bebida em uma festa da moça nova para não deixar a festa triste ou calma.

Depois de aprender o modo de produção das bebidas fermentadas, fui junto com eles para a casa de seu Valcir, guardar algumas macaxeiras e organizar os potes e vasilhas, para conservar as demais bebidas que estavam na fase final de preparação.

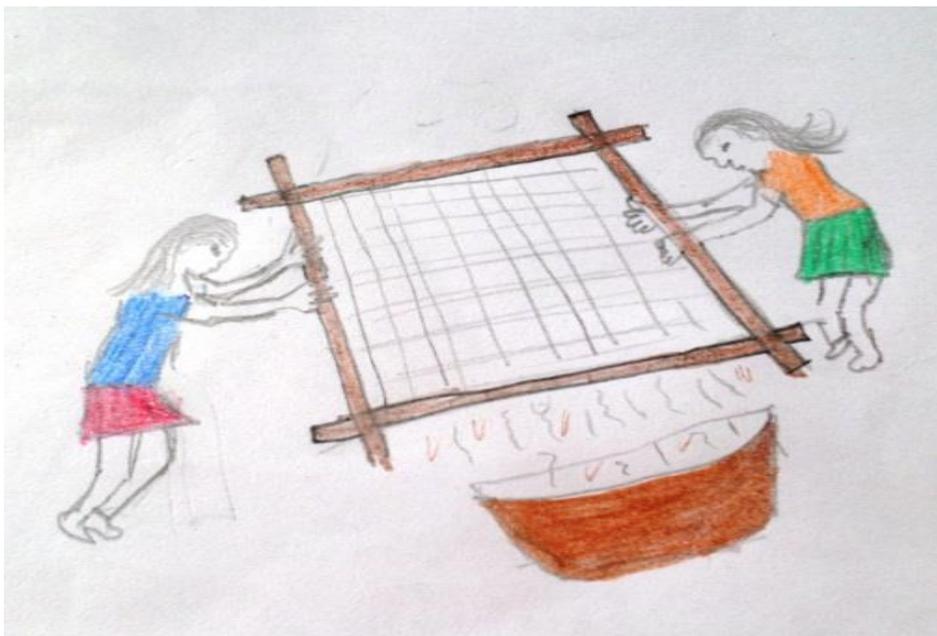
IMAGENS 19, 20 e 21 – Bebidas fermentadas nas caixas e panelas para a festa da moça nova





Fonte: May Costa, 2014.

IMAGEM 22 – Mulheres coando na peneira as bebidas fermentadas



Fonte: Valcir, 2014.

3.2.4 O ritual e os três dias de festa

Primeiro dia

Após alguns dias de muito trabalho, finalmente, chegou o dia da festa. Todos acordamos bem cedo. A festa começou oficialmente às 06h12min, com um brinde de *payuaru*, na casa de seu Valcir (pai da moça nova) e com os demais vizinhos que ali estavam. Aos poucos, foram se juntando ao grupo algumas lideranças indígenas da comunidade. Os Ticuna riram e começaram a cantar canções que correspondem ao mito de origem deles. Em seguida, realizaram um pequeno ritual de pajelança para chamar os seres da floresta e alimentá-los. Foi neste momento que apareceram as primeiras máscaras Ticuna, “a mãe da montanha e da tempestade”. Essas máscaras são feitas de pau da balsa, *tururi*³⁰ e pintadas com jenipapo ou urucum, conforme os seus respectivos desenhos míticos. Não consegui fotografá-las, porque desapareceram rapidamente.

Em seguida, todos desceram para a casa ao lado, construída pelo seu Valcir, local onde foi realizada a festa. Ali apareceram muitas pessoas para ajudar a carregar as bebidas fermentadas, guardadas em potes e caixas d’água tampados. Uma mulher Ticuna e o irmão do pai da moça nova, seu Gino, serviram primeiro o pai da moça nova e depois os demais convidados. Havia bastante *paiuaru* e *caçuma*. Naquele primeiro dia de festa é normal que muitas pessoas fiquem em círculos olhando o que as outras estão fazendo, principalmente os homens que têm a tarefa de construir o local onde a moça ficará “isolada”, chamado de *turí*³¹. O *turí* é elaborado com as esteiras de buriti, à frente delas são pintados desenhos que representam as duas metades dos clãs. Os artistas da comunidade usam para isso jenipapo e urucum; aos poucos os traços vão gerando os símbolos dos clãs. Veremos mais adiante!

A moça nova estava isolada, em um quarto da casa do pai dela, onde podia se comunicar apenas com a mãe dela dona Eularia e com as tias maternas dona Florentina, Davina e Marta que se dirigiam a ela para narrar vários mitos e ensinar os comportamentos de uma mulher Ticuna. Para que ninguém possa ver a moça nova sair de casa para o *turí*, é solicitado que todos os presentes se dirijam à casa do pai dela para tomar *payuaru* e depois ajudar a levar as sobras das esteiras de buriti para serem jogadas no rio Solimões que banha a comunidade. Enquanto isso acontecia, a moça nova, na companhia da mãe e das parentas mulheres, aproveitou para sair pela porta dos fundos da casa do pai e rapidamente se dirigir ao *turí*.

³⁰ Nome da árvore que fornece o leite usado nas pinturas das crianças.

³¹ Conhecido também como recinto, ver Faulhaber (2002).

IMAGENS 23, 24 e 25 – Dona Gilda tecendo a esteira de buriti para a moça ficar sentada dentro do *turi*



Fonte: May Costa, 2014.

A esteira, ou tapete, da moça nova foi confeccionada pela vizinha de seu Valcir, dona Gilda. Com muita experiência ela teceu para a moça nova, em questão de alguns minutos, o

tapete demonstrado na imagem 25. Outros convidados ficaram responsáveis em pintar o cocar de penas vermelhas de arara, a tanga vermelha, e ajudar na elaboração dos colares, das braçadeiras e perneiras para a moça nova. Todos esses ornamentos são carregados de profundos significados, mas não podem conter muitos detalhes, devem ser registrados apenas na memória dos mais velhos que repassam esse conhecimento para o próximo ou a próxima Ticuna, no tempo certo.

IMAGENS 26 e 27 – Convidados pintando os ornamentos da moça nova





Fonte: May Costa, 2014.

Ao chegar a tarde, o almoço foi servido aos presentes. Todos formaram uma fila com a taça e o prato nas mãos, para “pegar” o delicioso caldo de jacaré, com banana verde, farinha e limão. Almoçamos separados das crianças. Em momentos como aquele, sempre havia mais pessoas do que no jantar. Após o almoço, as maiorias das famílias Ticuna se reúnem para conversar, bater os *tutus* e cantar no terreiro da festa, enquanto outras pessoas se ocupam em limpar ou lavar louça, roupas e realizar outros afazeres, na beira do rio, e/ou no fundo do quintal. O som dos *tutus* não pode parar para que não haja o silêncio durante a festa e outros seres se aproximarem para fazerem mal para as crianças e/ou para quem não passou pela festa ainda. Desde cedo, eles já estão avisando do acontecimento da grande festa. O som desperta a atenção dos não Ticuna que estão passando pela comunidade. Ao ouvir os *tutus*, eles se aproximam para tentar entender o que está acontecendo.

À noite o jantar era preparado pelas mulheres ticuna, enquanto cantavam e bebiam as bebidas fermentadas. Depois de algumas horas, fomos convidados a saborear o caldo de

bacú³². Uma bebida deliciosa. Já era quase madrugada quando todos terminaram de comer. Eu me dirigi para a casa de seu Valcir a fim de descansar um pouco, enquanto as outras pessoas continuaram na festa, cantando e bebendo. Durante este primeiro dia de festa, percebi como a separação dos clãs é importante no ritual da moça nova. Sem compreender a organização social Ticuna, essa percepção é impossível.

Segundo dia de festa

Ao amanhecer, a moça nova saía do *turí* para a sua primeira pintura corporal e a colocação de seus primeiros ornamentos. Curiosos, todos se aproximavam para vê-la, mas o pai dela, imediatamente, pediu para essas pessoas em volta darem espaço. A primeira pintura é para afastar todos os males do corpo da moça nova, algumas crianças também foram pintadas de jenipapo e colocadas às primeiras penas de pássaros nelas. Foram suas tias maternas que a pintaram; este episódio durou aproximadamente vinte minutos.

IMAGEM 28 – Saída da moça nova do *turí*



Fonte: Valcir, 2014.

³² Espécie de peixe grande da região conhecido também por ser gordo.

Depois disso algumas pessoas foram tomar café na casa de seu Valcir, servido por sua esposa, enquanto outros Ticuna ficaram reunidos em grupos circulares. Permaneci por algumas horas observando e percebi que um grupo de mulheres Ticuna estava servindo as bebidas fermentadas enquanto outro grupo já estava preparando as comidas para os dois últimos dias da festa que faltava.

IMAGENS 29, 30 e 31 – Mulheres Ticuna preparando a comida para a festa



Fonte: May Costa, 2014.

Naquele momento, as mulheres dos dois grupos cantaram para a moça nova, que ainda estava no *turí*, o canto de número dois “*Worecü*” do qual transcrevo as letras mais adiante. Este canto diz que hoje é a festa da moça nova, todos vão colher jenipapo e ralar para pintar o cocar, os enfeites da moça nova e a própria moça nova bebendo as bebidas da festa. O canto durou quase seis minutos. Os convidados não indígenas que estavam ali presentes ouviram calmamente o canto, e ainda que não entendessem nenhuma palavra ticuna, suas reações foram atenciosas e respeitosas naquele momento. Depois eles queriam tocar os *tutus* mais havia poucos, e apenas alguns conseguiram bater o pequeno tambor.

Durante a tarde, aconteceu a dança do tracajá. Foram realizadas algumas brincadeiras e rodas de conversa até servirem o almoço. As apresentações dos grupos de batedores com instrumentos musicais tradicionais, como o *tutus*, continuaram juntamente com outros grupos de pessoas que “puxavam” os convidados para dançar em círculos com eles. As crianças participam desde muito novinhas do grupo de batedores, pois deverão se tornar os músicos dos futuros rituais.

IMAGENS 32, 33, 34 e 35 – Representação das danças e apresentações de batedores de *tutus*





Fonte: May Costa, 2014.

Naquela noite uma linda lua cheia saudou a moça nova. Geralmente, os Ticuna preferem realizar a festa em noites assim por causa da luminosidade natural. Jantamos caldo de tucunaré, um saboroso peixe da região. Durante a noite a moça nova fica em pé dentro de seu *turí*, segurando o taperebá (nome de uma árvore da região) e ouvindo os conselhos que saem da *aricana* (instrumento sagrado). O taperebá é muito importante para a festa, pois ele serve também de chocalho chamado *aru* entre os Ticuna para o pajé benzer os instrumentos, acompanhar os cantos e as danças durante a festa. O casco do tracajá também é amarrado em uma vara de taperebá para realizar a dança do tracajá. No final da festa a moça tem que atirar uma flecha no taperebá enviado na beira do rio para ela ter saúde, vida longa, ser uma boa mulher e para ter muita fartura de peixe nesse rio para os Ticuna.

A madrugada foi longa e marcada pelo som da *aricana* tocado somente por homens Ticuna da comunidade que se reversavam durante a madrugada e pediam muita bebida tradicional para continuar tocando.

IMAGENS 36, 37 e 38 – Homens tocando o instrumento sagrado *aricana*



Fonte: May Costa, 2014.

Próximo do amanhecer do terceiro dia, notava-se um número de pessoas bem menor na festa. Depois de passar a madrugada adentro ouvindo o som da *aricana* e dos *tutus*, via-se o dia começa a clarear. Naquele momento os mascarados entraram para saudar o amanhecer. Eram as últimas horas da Festa da Moça Nova. Eles representam os seres mitológicos. Neste

momento, a moça sai da reclusão do seu recinto para reforçar a sua pintura corporal. Essa pintura significa a defesa do corpo. Como a festa já está quase no seu momento final os Ticuna acreditam que os seres do mal estejam por perto. Crianças, adultos e convidados não indígenas recebem a força da espiritualidade para a própria segurança. Todos os filhos dos Ticuna recebem o fechamento do corpo pelo pajé através do bastão do taperebá e suas palavras que só ele sabe o que significa para não pegar doença, principalmente as crianças que sempre pegam o espírito do mal da floresta e dos animais.

IMAGENS 39, 40 e 41 – Convidados e crianças se pintando durante a festa





Fonte: May Costa, 2015.

As máscaras continuam em cena. Elas imitam entidades ou animais, representam os espíritos demoníacos que durante um tempo mítico massacravam os Ticuna. Essas máscaras lembram a moça nova que o perigo existe e ela pode ser influenciada por maus espíritos durante esta fase de puberdade. Os mascarados dançam, brincam jocosamente com os convidados com o objetivo de lhes assustar e de lhes causar medo. Para Matarezio Filho (2015), Esse é o momento de os imortais aparecerem. O momento dos não humanos, de um modo geral, serem aceitos e domesticados nas comunidades.

A atração que a moça exerce sobre os imortais também é exercida sobre seres perigosos que aparecem na Festa. Os mascarados são esperados na Festa, mas as pessoas devem defender a moça de suas investidas, segurando-os e oferecendo bebida e carne moqueada. Neste momento, os seres e estados que são antagônicos no cotidiano ticuna se juntam numa mesma Festa. E a condensação entre mortais e imortais em curso no ritual ticuna encontra seu epicentro nas próprias moças novas. (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 487-488).

IMAGENS 42, 43, 44 e 45 – Mascarados







Fonte: May Costa, 2014.

Tudo é encaminhado para o momento da pelação que significa a renovação. A bela moça já se tornou mulher podendo, assim, assumir uma postura de pessoa adulta na sociedade indígena. Os ornamentos são retirados do corpo dela e os mais velhos começam a arrancar cabelos da moça nova. Todos os participantes da festa dançam, tocam instrumentos e bebem *paiyuaru* e *caiçuma*. Alguns ficam “bêbados”. As mulheres mais velhas e parentas da moça nova começam a puxar os fios do couro cabeludo da moça nova até arrancarem quase todos, deixam apenas um pouco no centro da cabeça para ser extirpado no último dia.

A avó paterna da moça nova narra que nos ritos de passagem anteriores, antes da pelação, o couro cabeludo da moça era preparado para que ela não sentisse tanta dor. Os mais velhos produziam uma pasta especial amassando os filhotes da formiga tucandeiras. Esse procedimento facilitava a retirada dos cabelos. Neste ritual isso não ocorreu. O couro cabeludo da moça nova não passou por nenhum preparo antes da pelação.

Para Faulhaber (1999, p. 115),

o ritual da pelação da moça nova aparece assim como uma forma de revigorar a identidade Ticuna, na performance da sua estruturação social no

sentido de tal reaproximação. Essa reaproximação, vista enquanto performance, não implica uma tentativa de volta ao passado, mas a ação interpretativa de identificação com a floresta e com as forças da natureza.

3.2.5 A ordem de entrada e as máscaras no ritual

A tensão e a expectativa estavam instaladas causando até mesmo certa ansiedade. Não era o primeiro ritual que eu assistia, mas era o primeiro que observava com outro olhar, e de outro lugar, o de pesquisadora. Cerca de 150 pessoas, entre indígenas e não indígenas convidados, estavam presentes naquele momento.

Durante a cerimônia, os convidados não indígenas chegavam e se acomodavam como puderam na casa da moça nova. É comum “armarem” as redes de dormir, a fim de marcar um bom lugar de descanso durante a madrugada dos dias de festa. Os convidados do clã do pai da moça nova precisam seguir “um protocolo”: devem entrar na casa pelo oriente, em direção ao ocidente. De início, os convidados indígenas cantam alguns cantos que estão sendo cantados na festa pelas mulheres anciãs da comunidade. Observei que alguns convidados indígenas Ticuna da Colômbia tiveram dificuldades em acompanhar os cantos naquele momento. De acordo com meus interlocutores, entoar determinados cantos depende muito da proveniência territorial (das comunidades), pois cada comunidade tem uma diferente interpretação do mito de origem e de seus cantos.

Enquanto isso duas mulheres ticuna entraram pelo Oeste no terreiro do ritual para servir as bebidas tradicionais fermentadas *caçuma* e *paiuaru*. Outro grupo de homens Ticuna deram várias voltas circulares ao redor do terreiro, carregando esteiras para elaborar o recinto da moça nova até que o primeiro entrou pela frente da casa da moça nova, pelo lado direito e, com os demais homens Ticuna derrubou no chão as esteiras e começam a caminhar em círculo no centro do terreiro até as batidas dos *tutus* pararem.

Em seguida, a tia paterna da moça nova se posiciona na entrada para tecer o tapete de folhas de buriti onde a moça nova ficará sentada durante os três dias de festa. Acompanhando aquele momento, outro grupo de homens entra com pequenas folhas do buriti para colocar no chão do recinto da moça nova. Após receberem a autorização do pajé da comunidade que liderava este grupo de homens os demais pegam as folhas e se dirigem para a parte detrás do recinto onde amarram com cipó em fila essas folhas.

IMAGENS 46 e 47 – Homens entrando com o material para a construção do *turí* da moça nova



Fonte: May Costa, 2014.

IMAGENS 48, 49, 50 - Processo de construção do turí ou recinto da moça nova





Fonte: May Costa e Valcir, 2014.

IMAGENS 51, 52, 53 e 54 – Processo de construção do turí ou recinto da moça nova





Fonte: May Costa, 2014.

Enquanto concluíam a construção do recinto e do tapete pela parte da frente do recinto da moça nova, os demais convidados ficaram circulando no entorno desses grupos, bebendo as bebidas oferecidas a eles e conversando acerca de dúvidas sobre o ritual.

Após terminarem as construções, a moça nova entrou no seu recinto, pelo fundo da casa da moça nova, sem que ninguém a olhasse. Para isso ser possível, todos são convidados a sair pela frente da casa e a recolher as sobras das folhas, palhas e paus para jogá-las no rio Solimões que fica próximo da casa da moça nova.

As primeiras máscaras entraram pelo lado Leste da casa da moça nova, pois o ritual está relacionado com o ambiente, com o destino material do grupo e com sua cosmovisão. A moça nova deste ritual pertencia ao clã *Bariü/ave/pena/leste*. As carnes e peixes moqueados também tem uma direção de entrada na casa da moça nova: elas entraram pelo Oeste pelo fato de a moça nova pertencer ao clã de ave.

As máscaras se apresentaram na festa, após o segundo dia, logo após a pintura da moça nova com o jenipapo. Essa apresentação tem como objetivo relembrar alguns animais e outros seres que antigamente se transformavam em gente e apareciam para os Ticuna. As primeiras máscaras a entrarem foram as máscaras “mãe da tempestade” e “mãe da montanha”. Elas entraram pelo Oeste no amanhecer do primeiro dia da festa e permaneceram por pouco tempo. Foi uma apresentação tão rápida que não consegui fotografá-las. Segundo os ticuna com quem conversei, essas máscaras estão relacionadas a uma cobra caçadora que mora nas montanhas encantadas do igarapé *Eware*.

No decorrer do ritual, entraram outras máscaras: máscaras dos micos, da mãe dos ventos e dos morros. Alguns mascarados entraram desfilando, outros imitando os animais que representam. Os Ticuna possuem uma variedade grande de máscaras rituais; a fabricação desses trajes é um trabalho exclusivamente masculino. A matéria-prima principal utilizada para confecção dessas máscaras são as entrecascas de árvores, chamadas tururi, da qual existem diversos tipos. Esse material é muito utilizado pelos Ticuna para confecção das máscaras e dos adornos para a festa.

Boa parte da festa se desenvolve nas apresentações de algumas máscaras, pois trazem a alegria de perseguir os convidados com brincadeiras jocosas – alguns gostam e outros demonstram sentir medo.

Segundo o seu Valcir, a quantidade de mascarados foi reduzida devido à pouca quantidade de carne moqueada e de peixes defumados que ele tinha disponível para oferecer. Todo mascarado recebeu sua parte da carne e dos peixes, além de beberem muito *payuaru*.

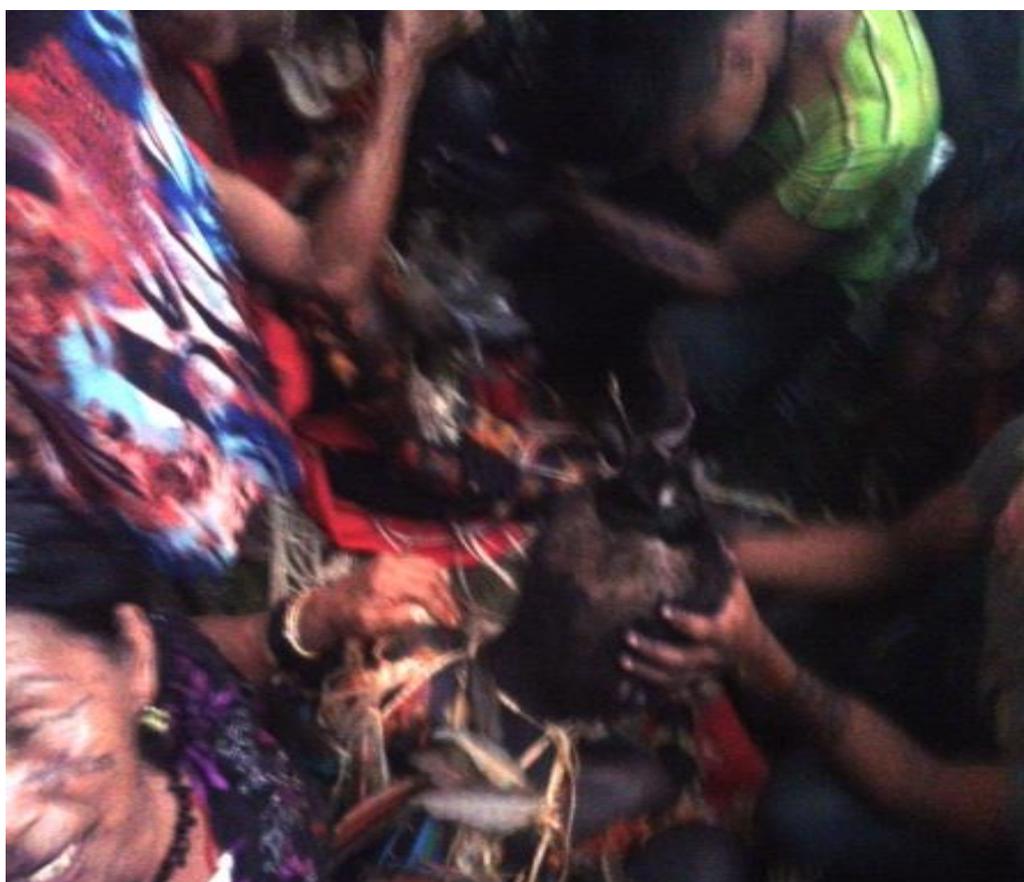
IMAGENS 55, 56 e 57 – Pai da moça nova entregando carne e peixe para os mascarados



Fonte: May Costa, 2014.

Terceiro dia de festa

IMAGENS 58, 59 e 60 – Momento de pelação dos cabelos da Worecui



Fonte: May Costa, 2014.

IMAGENS 61, 62 e 63 – Momento de destruição do recinto da *Worecũ* e despacho dos materiais no rio Solimões



Fonte: May Costa, 2014.

Aproximadamente às 11h39min do último dia da festa, os adornos foram recolocados na moça nova. Os últimos fios de cabelo dela foram arrancados, e o recinto foi destruído. A

moça nova se direcionou para o rio Solimões, com os demais convidados, para se purificar, dando mergulhos e voltas na flecha fincada no paú de taperebá na beira do rio. Crê-se que os banzeiros levam todo o mal que estava por perto. Alguns materiais e objetos usados no ritual também foram jogados no rio para serem levados pelo banzeiro. Logo após essa purificação, a moça, que já pode ser chamada de mulher, foi para a casa dos pais para descansar e comer. Nesse momento se pode dar por encerrada a Festa da Moça Nova.

IMAGENS 64, 65 e 66 – Moças Novas antes, durante e depois do ritual



Fonte: May Costa, 2014.

Mesmo após o término da festa, continuei hospedada na casa do seu Valcir, por mais 10 dias. Queria observar as mudanças na comunidade, e não só a família da moça nova, mas “principalmente ela”. Foi nesse período que tive a oportunidade de conversar finalmente a sós com a moça nova, agora mulher. Valdinéia (Debüna) me contou que a cabeça dela estava doendo muito, mas que agora ela era mulher e tudo já havia passado.

não pensava que ia sentir tanta dor, mais agora já me sinto bem, vou só ter vergonha de ir na cidade com minha cabeça pelada...todos vão saber que fui minha festa de moça nova. Agora sou mulher tenho que aprender a tecer pacará que ainda não sei, minha mãe vai me ensinar e depois vou vender na cidade. (Trecho de conversa com a Valdinéia, Umariacú, 2014).

Depois de um “longo e esclarecedor bate-papo”, deixei a Valdinéia descansar e fui ao igarapé fazer umas fotos. A comunidade de Umariacú I estava calma. Diferente dos demais dias, parecia que todos estavam cansados, apesar de nem todas as pessoas que moram na comunidade terem participado da festa. Naquele momento, eu comparei a comunidade às cidades dos não indígenas em dia de feriado nacional. Algumas casas onde gêneros alimentícios são vendidos estavam funcionando normalmente, havia pessoas vendendo peixe e verduras na beira do igarapé, como sempre, e outras vendendo farinha e banana verde. À tardezinha, regressei à casa de seu Valcir para tomar banho. Alguns ainda de ressaca, outros dormindo no terreiro e as crianças correndo e brincando no quintal.

No dia seguinte, a comunidade e a família de seu Valcir voltaram à rotina. Ele e a esposa foram para a roça colher frutos e verduras para venderem na feira de Tabatinga. Como de costume, os filhos menores, que estudavam à tarde, ficaram em casa na companhia dos irmãos mais velhos. Eu acompanhei Valdinéia e a irmã à escola indígena que fica na comunidade, para ver como os colegas iriam reagir quando ela chegasse à escola. A princípio, alguns colegas riram quando a viram, o que é normal entre os ticuna. Eles riem de qualquer fato até quando se olham ou quando lhe fazem alguma pergunta. Depois das primeiras risadas, ela falou na língua Ticuna com algumas meninas e entrou na sala de aula. Fiquei de longe observando o que ocorria, porém, no fim das contas, eu é que estava sendo o centro das atenções e não a moça nova. Afinal, não era todo dia que uma “estranha” ia à escola deles.

Após o término da aula, voltamos para a casa de seu Valcir. Era hora de preparar o almoço para todos. Como havia bastante peixe congelado no refrigerador, ainda do ritual, fizemos uma caldeirada e comemos. Seu Valcir e a esposa chegaram somente às 18h. Neste

final de dia fui brindada com a visita inesperada de dona Marilza, vizinha de seu Valcir. Conversamos sobre a festa da moça nova. Ela repetitivamente falou: “nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura”³³. Ela se queixou de que o povo Ticuna, de certa maneira, estava se distanciando dessa cultura, de realizar o ritual da moça nova em suas comunidades. Para isso não mudar, ela explicou que os Ticuna tinham de cuidar da cultura deles. No decorrer da conversa, d. Marilza confirmou uma suspeita acerca do motivo de as comunidades não realizarem mais a festa:

O ritual da moça nova era pra ser feito em todas as comunidades Ticuna, como era antigamente. Foi nosso pai Y’oi que deixou esta festa pra nussa cultura pra nós. Hoje muitas comunidades não querem mais fazer o ritual e elas falam que as meninas que não querem porque vão sofrer na cidade preconceito, mas na verdade é que essas comunidades estão dando mais atenção para a igreja evangélica do que pra nussa cultura e se nós falar que tá errado os pessoal da igreja ficam com raiva e brigam com nós, mesmo esses sendo Ticuna, a igreja mandam ainda nas pessoas e nas meninas. (trecho da conversa com a Marilza, Umariacú, 2014).

Durante esses dias na comunidade de Umariacú I ficou claro que as meninas querem passar pelo ritual, independentemente, da dor ou do preconceito na cidade. Todavia, a presença e a posição da igreja evangélica contra a festa nas comunidades tem sido determinante para os Ticuna pararem de realizar a festa.

Ao conversar com o cacique, seu Valdir Mendes, sobre esta questão o mesmo ficou sem jeito de dar uma resposta mais profunda, apenas me disse que membros de uma igreja evangélica que existe na comunidade impedem os Ticuna de praticarem atividades culturais próprias, como o ritual da moça nova, por vários motivos. Dentre eles, está a fabricação e consumo de *pajauru* e *caičuma* e até mesmo a venda de bebidas alcoólicas dentro dos comércios da comunidade.

Os dias passavam e eu começava a criar laços de amizades com a família de seu Valcir e os vizinhos. Foram dias de muita aprendizagem. Lembro-me dos irmãos da moça nova me chamando para brincar no terreiro com as outras crianças e do dia em que aprendi a brincar de gavião e galinha - *o’ta i inyu*. Achei interessante a forma de como essa brincadeira é realizada, pois é uma forma lúdica de ensinar as histórias do povo desde cedo para as crianças.

³³ Foi durante essa conversa com d. Marilza que tive o *insight* de usar esta frase-desabafo como título desta dissertação. Afinal, tinha tudo a ver com a pesquisa.

A brincadeira é organizada com várias crianças. Primeiro é escolhida uma criança mais forte para ser o gavião, que é ave forte e comedora dos animais pequenos. Outra criança representa a galinha, que fica de braços abertos, protegendo todos os seus pintinhos. O gavião corre para tentar comer um dos pintos, mas só pode pegar o último. A galinha tenta evitar, dando voltas e mais voltas, impedindo que o gavião pegue o filhotinho dela. O gavião só pode pegar o pinto pelo lado. Não pode tocar por cima. Quando ele consegue, come o pintinho, ou seja, a criança fica fora da brincadeira. Algumas vezes, essa criança passa a ser também gavião. A imagem do gavião representa uma fera que ameaça comer os pequenos animais que não podem se defender.

Segundo seu Valcir, a tal brincadeira existe desde o tempo de *Yoi*. O gavião (*inyu*) vinha pegar crianças e os mais velhos que não sabiam se defender. Um dia a fera deixou de aparecer, e, para não morrer a tradição, hoje as crianças brincam de gavião e galinha, representando a história de um momento do povo e da vida ticuna ancestral.

Enfim, durante todo esse tempo em campo, observei como os Ticuna se organizam nas tarefas diárias e durante o ritual. O quadro a seguir demonstra parte dos dados observados que utilizei para analisar, por exemplo, a distribuição de papéis masculinos e femininos nos preparativos do ritual desde a produção da bebida, a preparação das comidas e do *turí* para o ritual.

Entre os Ticuna do Alto Solimões de Umariacú I, registrei a seguinte forma de divisão do trabalho:

TABELA 4: Divisão de Trabalho entre Mulheres e Homens

DIVISÃO DE TRABALHO		
ATIVIDADES	HOMEM	MULHER
Queima de roçado	+	-
Plantio	-	+
Limpeza do roçado	-	+
Colheita	+	+
Construção de casa	+	-
Caça	+	-
Pesca	+	-
Construção de armas	+	-
Artesanatos gerais	+	+
Construção de redes e cestos	-	+
Preparo de carnes de caça (tirar o couro ou pelo)	+	-
Comida assado e cozida	-	+
Preparação de bebidas para o ritual	-	+
Carregar lenha para casa	-	+
Carregar lenha para fazer farinha	+	-

Carregar lenha para cozinhar a macaxeira	+	+
Carregar mandioca (do roçado à casa de farinha)	+	-
Carregar água	-	+
Preparação de farinha	-	+
Coleta de frutas	+	+
Coleta de açaí e preparação do vinho	+	-
Confecção de roupa e das máscaras p/ Ritual	+	-
Confecção de adornos p/ a moça nova	+	+
Preparação tintura p/ pinturas (urucum e jenipapo)	-	+
Limpeza do terreiro na comunidade	-	+
Construção do <i>turí</i>	+	-
Cantos no ritual	-	+
Servir as bebidas no ritual	+	+
Servir as comidas no ritual	-	+
Momento de pelação da moça nova	-	+

Fonte: May Costa, 2014.

O antropólogo Glukman em seu texto “Rituais de Rebelião no sudeste da África” (2011), na qual fez uma conferência sobre a obra de Frazer intitulada “O ramo de Ouro”, analisa o ritual *Nomkubulwana* feminino que está associado à expulsão de uma peste provocada por insetos onde os homens não participam deste ritual, mas acreditam que sejam como um negócio de mulheres e são convencidos de que a cerimônia ajudaria a produzirem colheitas generosas. No ritual da moça nova entre os Ticuna os homens participam na roça junto com as mulheres acreditando em farturas, diferentemente de outras atividades em que somente as mulheres devem realizar como, por exemplo, a venda de artesanatos.

3.3 CONCLUSÃO

A Festa da Moça Nova é muito importante para a sociedade indígena Ticuna. É uma festa tradicional. Observa-se que há *três imagens* centrais na realização dessa festa. O primeiro é o *pajé*, responsável pela comunicação com seres sobrenaturais perigosos que aparecem no ritual e colocam as pessoas em risco – muitas vezes eles se incorporam nos mascarados. O *pajé* é responsável também pelo benzimento dos instrumentos musicais e dos ornamentos da moça nova, e nas crianças no momento da pintura.

O segundo seriam os “*os tios (a) paternos da moça nova*” do mesmo clã da moça nova (já que a descendência clânica é patrilinear). São eles (as) que servem os convidados com as bebidas fermentadas *caiçuma* e *payuaru*. Geralmente, como são três moças novas, ou mais em alguns casos, é escolhido um dos tios para comandar os outros tios (a) das moças novas na hora de servirem as bebidas. O escolhido tem que ficar a noite toda acordado para

não faltar bebida aos convidados. A terceira imagem são os prestigiosos *batedores de tutus* e as cantoras, que alegram a festa nesse tempo.

A festa reuniu as nações Ticuna A e B para juntas fortalecerem as próprias origens, e mostrar para a população presente o que é ser índio Ticuna. Como foi visto na etnografia da festa da moça nova os clãs ou as metades se unem para realizar a festa. Durante ritual todos buscam mostrar o orgulho de ser Ticuna e assim incentivar outras comunidades a realizar o ritual.

Todavia a resposta à pergunta: “Por que os Ticuna realizam este ritual?” pode remeter a questões ainda mais profundas e muito além de apenas exaltar o orgulho de ser Ticuna e/ou servir de incentivo para a continuidade da celebração.

Em campo, eu ouvi duas principais explicações para essa pergunta. A primeira seria que este ritual é o momento dos imortais aparecerem para a moça nova e todos da comunidade que estavam dentro da casa de festa da moça nova. Esse momento só acontece se a festa for feita de maneira correta, como antigamente. Segundo meu interlocutor, a casa da moça nova devia subir para o lugar onde vivem os imortais, “o céu dos imortais”, e todos que estivessem ali conseguiam ver os seres imortais e se tornariam imortais também. O problema, no entanto, é que hoje isso está se perdendo na comunidade, porque o ritual não acontece mais como era antes. Segundo dona Marilza, por exemplo, “as meninas da comunidade namoram antes de passarem pelo ritual, as crianças tocam nos instrumentos musicais que são sagrados, as pessoas não cantam direito os cantos na língua materna”.

O segundo motivo seria o medo dos bichos e a vulnerabilidade da comunidade em relação aos perigosos ataques deles se não concretizar este ritual. Os Ticuna falam que ao realizar o ritual da moça nova eles se livram dos seres “não-humanos” que ficam rondando a comunidade. Desse modo, com a realização do ritual, os Ticuna teriam boa roça, colheita farta, pesca e caça em abundância. Enfim, por manterem os “demônios” longe de sua comunidade, estariam protegidos e livres de todo o mal e a saúde estaria assegurada.

Atrevo-me ainda a afirmar que este ritual é um convite para um casamento próximo: o da moça que está sendo iniciada. A festa é também uma forma de a comunidade saber quais mulheres estão prontas para casar. Afinal, o ritual marca a maturidade sexual das moças que passam por ele. A dor e perda dos cabelos arrancados são recompensadas pela permissão para poder casar. A moça, antes do ritual, era apenas “mais uma criança”, depois da festa, passar a ser uma mulher responsável por cuidar de si mesma e preparada para assumir os compromissos do casamento.

Ao longo da descrição da festa, fica evidente que o ritual é farto em simbolismos “não materializados”, difíceis de descrever por serem vividos, e de simbolismos “materializados” nos ornamentos, pinturas, clãs/ nações, mascarados, objetos sagrados, músicas/cantores, dentre outros elementos.

Em campo, observei ainda que as moças que não fazem a festa não deixam de ser Ticuna para a comunidade. Não existe uma separação entre as mulheres que foram *Worecü* e as que não foram. Por mais que não passem pelo ritual, elas podem casar e ter filhos, assim como assistir e participar de outras festas da moça nova.

Por que existem moças Ticuna que não realizam o ritual?

Segundo as conversas que tive com as poucas meninas que não passaram por este ritual e que moram na comunidade de Umariacú I, o principal motivo seria o “bulling” que elas sofrem na cidade de Tabatinga e Letícia. Como a comunidade tem essa aproximação com as duas cidades, algumas moças pedem para os pais não realizarem o ritual.

Na conversa com seus pais, dois motivos diferentes são apresentados. O primeiro seria o tempo da roça e a quantidade da produção de macaxeira, pesca e caça para realizar um bom ritual para sua filha. Devido aos preparativos, eles alegaram ter que dedicar muito tempo e trabalho para este momento, o que poderia acarretar dificuldades futuras para toda a família. O segundo motivo seria a proibição de realização do ritual imposta pela igreja evangélica que fica dentro da comunidade. A igreja considera que este tipo de ritual seja coisa demoníaca por haver a presença dos “imortais”, a fabricação e consumo das bebidas fermentadas *payuaru* e *caiçuma*, em virtude de os indígenas entoarem músicas e praticarem danças, por isso proíbe os Ticuna convertidos a participar ou realizar a festa. Essa segunda questão não pude explorar mais porque os Ticuna não me permitiram ir além. Senti que eles ficaram receosos e retraídos, depois que tocaram no assunto “proibição do ritual imposta pelo pastor dentro da comunidade”.

Acredito que a questão demanda estudos mais aprofundados, pois, apesar de haver comunidades que ainda realizam a festa, como a comunidade da Terra *Ewaré*, conhecida por ser uma das mais mantenedoras da tradição, há outras como Filadélfia, onde é muito difícil acontecer um ritual da moça nova. Atualmente lá, o que se registra é apenas uma pequena “representação” da festa da moça nova em datas comemorativas, como o Dia do Índio e o Dia da “Independência” do Brasil.

Clemente (2011) declara que:

Os jovens e adultos não sabem mais o que é a festa da Moça-Nova e nem conhece mais. Não estão dando de conta que se não praticarem essa festa estão perdendo a sua identidade cultural. Essa cultura é uma cultura milenar que os nossos antepassados deixaram para nós. A cultura tradicional tem uma grande importância, porque ali está à memória do nosso povo Ticuna, e marca realmente que você tem um conhecimento que vai servir para toda geração futura. Vai ser importante também para o estado e para o Brasil. Se somos povos indígenas, que as leis estão garantidas na constituição, têm que preservar a cultura que isso é que faz nossa diferença. (CLEMENTE, 2011, p. 21-22).

Tanto o ritual quanto os cantos da festa da moça nova são pontos de discussões nas reuniões e conversas dentro das comunidades Ticuna que estão “deixando” de praticar essa tradição cultural.

No caso da comunidade de Umariacú I, o que preocupa os Ticuna é a falta da prática dos cantos por todos da comunidade. Neste ritual que participei eram apenas grupos de mulheres mais velhas da comunidade e de outras comunidades que cantavam os cantos do ritual da moça nova, enquanto as jovens e os demais ficavam rindo ou batendo nos *tutus* nesse momento.

Os mais velhos da comunidade alegam que essa falta de interesse dos mais jovens em relação à aprendizagem dos cantos, com o passar do tempo, pode fazer com que cantos antigos e tradicionais deixem de ser cantados no ritual. Por isso, o cacique da comunidade incentiva realizarem o ritual e convidarem os demais parentes das outras comunidades para que todos tenham o conhecimento dos cantos e da cultura tradicional dos Ticuna. Os cantos estão presentes do começo ao fim desse ritual, com o som dos *tutus* batendo sempre. Em outros momentos, alguns grupos de mulheres cantam para a moça nova, pois se pararem de tocar e cantar a comunidade e a moça nova correm o risco de os “demônios” se aproximarem para fazerem mal a todos.

4. OS CANTOS DO RITUAL

Este capítulo tem como finalidade descrever os cantos do Ritual da Moça Nova, realizado na comunidade de Umariacú/Tabatinga (AM), e que tive a oportunidade de gravar. Devido minha pouca compreensão da língua Ticuna, contei com a colaboração de uma professora bilíngue da própria comunidade. Além de me ajudar na tradução dos cantos, ela também foi fundamental no processo de compreensão das principais estrofes de cada canto. Essa troca foi basilar para a análise dos cantos. A fim de tentar demonstrar a importância da música/canto na vida dos Ticuna, descrevo esses cantos e faço uma apresentação detalhada dos instrumentos utilizados no ritual.

Todavia, inicialmente, apresento alguns pressupostos já erigidos sobre etnomusicologia e em seguida analiso a importância do canto na tradição cultural dos Ticuna.

De acordo com Sonia Chada (2011), a etnomusicologia surge no final do século XIX.

Sob o nome de Musicologia comparada (*Vergleichende Musikwissenschaft*), esboçando algumas diretrizes que se tornariam posteriormente paradigmáticas na disciplina: estudos interculturais, trabalho de campo, estudo da música na cultura, organologia comparada, problemas analíticos, tudo isso na atmosfera de uma visão holística da Musicologia. (CHADA, 2011, p. 10).

No Brasil, os estudos sobre as manifestações musicais indígenas têm como suas primeiras referências os relatos de Jean de Léry, no século XVI, sobre alguns cantos Tupinambá. Mário de Andrade é considerado, por muitos pesquisadores, como o pai da etnomusicologia brasileira. Em 1928, ele publicou o “Ensaio sobre a música brasileira”, no qual busca “delinear e analisar os vários elementos sonoros e estruturais da música folclórica brasileira” (CHADA, 2011, p. 19).

Atualmente a música indígena é objeto de pesquisas e interesse de muitos estudiosos ao redor do mundo e têm trazido muitas informações significativas para os estudos da etnomusicologia e contribuído com saberes para outras áreas do conhecimento.

Os pesquisadores Tiago de Oliveira Pinto (2001) e Lílian Barros (apud DUARTE; SILVA, 2014) consideram os estudos de Rafael de Menezes Bastos sobre a musicologia Kamayurá (MT) como o trabalho que inaugura uma nova fase na etnomusicologia brasileira, abrindo espaço para a compreensão mais detalhada da centralidade da música para as comunidades indígenas das terras baixas da América do Sul.

Como vimos, a etnomusicologia é um campo de conhecimento que há poucas décadas começou a se institucionalizar no Brasil, recentemente tomando força enquanto área específica de estudo e de criação de conhecimento. A Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET) foi criada há pouco mais de uma década (em julho de 2001), o que demonstra quão recente é a etnomusicologia enquanto campo acadêmico no Brasil. Há um vasto campo a ser pesquisado no país, principalmente em relação às produções musicais das comunidades indígenas nacionais.

Recentemente, uma abordagem mais sistemática das manifestações técnicas, artísticas e estéticas, em contextos específicos, tem contribuído muito para a melhor compreensão da construção social e individual nessas sociedades. De maneira ainda incipiente, vêm aumentando também os estudos sobre as concepções ameríndias do discurso e da música. De modo geral, avançam os trabalhos de síntese e comparativos em nível temático e microrregional. (cf. VIDAL; SILVA, 2000).

Os estudos de etnomusicologia vêm aumentando em quantidade e qualidade. Segundo John Blacking (2000), o etnomusicólogo não é um pesquisador apenas da música produzida em determinado contexto cultural e social, mas um estudioso de processos relacionais significativos que liguem a música à vida de quem a faz e a utiliza.

Os estudos sobre a música indígena constituem um campo vasto, mas pouco discutido tanto no currículo de formação dos antropólogos e cientistas sociais, quanto dos músicos. Assim, as dimensões antropológicas e sociológicas da prática musical entre as diversas etnias brasileiras são pouco debatidas. As raras pesquisas sobre a música e/ou os cantos do Ritual da Moça Nova Ticuna na região Amazônica refletem bem essa realidade.

Neste sentido, esta pesquisa sobre os cantos no ritual da moça nova Ticuna pretende contribuir para a promoção e expansão de estudos sobre o tema. A maneira como o canto aparece na vida dos Ticuna nos remete diretamente aos mitos de criação do povo Ticuna, às narrativas de fundação do cosmos, do mundo e das coisas, das gentes e dos animais (entre outros). Por isso os diferentes cantos, marcando os vários momentos do ritual, formam o caminho para relembrar os antepassados e a história de luta do povo.

A partir da década de 1970, a luta pelo reconhecimento das terras Ticuna resultou também em uma recuperação e reformulação de práticas culturais. Desde essa época, os Ticuna começaram a chamar de “tradicional” as músicas cantadas durante a Festa da Moça Nova e outros rituais nela reunidos.

Segundo o mito Ticuna, narrado por Nino Fernandes,

‘Ngutapa’, o pai criador, no alto do igarapé São Jerônimo, estava com raiva de sua esposa ‘Mapana’ por ela não lhe dá um filho, Ngutapa amarrou ela em uma árvore para ser mordida por formigas, e depois saiu cantando de satisfação, andando para frente e para trás como é hoje nas danças dos rituais um passo para frente e outro para trás. Depois todos os Ticuna começaram a cantar. (Trecho de conversa com Nino Fernandes durante a qual narra o mito Ticuna. Benjamin Constant, 12 de outubro de 2014).

Os cantos Ticuna estão presentes em todo lugar na vida social e na vida ritual desse povo, desde a história de seus antepassados até nos dias atuais. Ele está vivo entre os homens e mulheres, sejam crianças, jovens ou adultos.

Levando em conta minha pouca compreensão da língua Ticuna, procurei destacar as principais estrofes de cada canto, assim como algumas palavras em Ticuna para obter uma melhor análise dos cantos. Isso me possibilitou observar que os cantos Ticuna não são entoados somente no ritual. Eles são cantados durante todas as atividades cotidianas, como quando se vai lavar roupas no igarapé ou rio, cozinhar, embalar uma criança na rede para dormir, preparar bebidas fermentadas, tecer ou fazer artesanatos, arrancar jenipapo, e até quando entram na mata para plantar e/ou derrubar uma árvore.

Os cantos são classificados em: **canto de conselho** (moça nova), cantado para moça nova no momento em que está reclusa no recinto reservado. Os homens sopram a *aricana* que é (instrumento sagrado da música) para a moça nova ouvir. Já o **canto para ralar jenipapo** é cantado pelas mulheres, enquanto ralam o fruto e preparam a tintura do jenipapo para ser usada nos ornamentos da moça nova. O **canto tradicional** foi cantado no ritual que relatei por duas mulheres: Dona Sara, avó materna da moça nova, e dona Marilza, moradora da comunidade. Após elas cantarem a primeira parte, via-se que os demais acompanhavam no canto. O **canto da dança do tracajá** é cantado por todas as crianças que estão participando da dança do tracajá e os demais presentes.

Esses cantos são relatos míticos Ticuna sobre tempos passados; cantam ensinamentos e estão presentes no Ritual da Moça Nova. Através do canto, as mulheres ticuna transmitem à moça nova os ensinamentos deixados por *Yoi’i* para as mulheres.

Durante o trabalho de campo, verifiquei que são as mulheres mais velhas (anciãs) que sabem os cantos do ritual da moça nova. Elas exercem certa autoridade dentro da comunidade. Cada palavra delas é um “ato ético” (BUBNOVA et, al, 2011). Esse “local de poder” é resultante das experiências por elas vividas em rituais anteriores e pela memória que detém sobre os conhecimentos antigos dos Ticuna. São essas anciãs que exercem o papel

importantíssimo de manutenção desta cultura. É graças à existência delas que a transmissão do ensinamento dos cantos e da história da vida ticuna é assegurada.

Nesse sentido, o Ritual da Moça Nova é fundamental, pois é durante a festa que essas velhas ticuna cumprem um papel secular: assegurar a perpetuação dos ensinamentos lhes repassado por *Yoi'i*. Durante o período de reclusão, elas relembram esse conjunto de conhecimentos para as filhas e/ou netas que por sua vez assumem o compromisso de cantar e narrar tudo que aprenderam às moças novas, no futuro.

Os cantos possuem uma função importante nos rituais da puberdade praticados pelos Ticuna e ficam ao encargo dos anciãos, mas em especial das mulheres. A origem dos cantos é associada ao *Avô Tchürüne*, personagem que, em tempos remotos, conseguia conduzir um grupo de pessoas tocando um tambor feito de casco de jabuti até a montanha mítica para ali se esconder e salvar o povo das feras. Depois que consegue sair de lá com seu grupo, ele começa a preparar uma festa. *Yoi'i* durante o festejo teria aprendido todos os cantos com *To'ü*, o macaco caiarara. O *To'ü* teria aparecido durante a preparação da festa e, no meio da sala, onde ficava o recinto de reclusão da *moça nova*, começara a cantar, chamando a atenção de todos. Nos cantos, recomendara à *moça nova* escutar quieta, sem rir. *Tchürüne* ensinou aos mais velhos que, ao ouvirem o cantar dele, aprendessem as canções e que estivessem atentos e silenciosos nessa hora. O *Avô Tchürüne*, o qual sabia todos os cantos adequados para cada nação, ensinou que na festa da *moça nova* e na das crianças os cantos tinham que ser de acordo com suas nações (CAMACHO GONZALEZ, 1996).

Para Seeger (2008), a música é um sistema de comunicação que envolve sons estruturados produzidos por membros de uma comunidade que se comunica com outros membros. A música indígena, como a dança e os mitos, podem também ser um veículo importante de comunicação com seres mitológicos ou extraordinários (antepassados, bichos, espíritos).

Para Blacking (2007, p.201),

a música é um sistema modelar primário do pensamento humano e uma parte da infraestrutura da vida humana. O fazer 'musical' é um tipo especial de ação social que pode ter importantes consequências para outros tipos de ação social. A música não é apenas reflexiva, mais também gerativa, tanto como sistema cultural quanto como capacidade humana.

Os dados de campo me levam a concluir que a música na comunidade Ticuna, durante o ritual da moça nova, é um sistema por meio do qual “sustentam” a base de “tradução” da

própria cultura de forma que os outros, convidados de fora da comunidade, possam percebê-la e compreendê-la. As performances e os artefatos assumem diferentes sentidos durante o ritual e a música é a indicação do caminho do entendimento a ser percorrido por todos para compreensão do significado de ser um ticuna no mundo.

Descobri durante as “traduções” que os primeiros contatos das crianças ticuna com os bichos são através dos sons que suas mães cantam para eles nas músicas de ninar. Os sons produzidos em alguns cantos ou acalantos de ninar nos lembram sons de bichos como, por exemplo, o *worecüticü* e *murucututu* (bichos do mato). São esses sons também que fazem a abertura da festa da moça nova. Há outros cantos que não têm letras, sendo regidas somente por um som calmo entoado pelas mulheres dos clãs e outros que são soprados somente pelos homens no instrumento chamado *aricana*. São os anciões que fabricam o instrumento e apenas eles podem pegar e soprar. Esse é o som mais alto e forte que pode ser escutado de longe. Isso é considerado um tipo de aconselhamento para a moça nova. O canto é repetido durante a noite nos três dias do ritual.

4.1 LETRAS DAS MÚSICAS

Os cantos que descreverei a seguir foram registrados durante o período em que estive na casa de seu Valcir, entre os dias 02 a 06 de maio de 2014. Alguns desses cantos foram cantados antes e outros cantados depois do ritual principalmente pela vizinha e avó materna da *worecü*. Inicialmente, apenas as mulheres mais velhas começam a cantá-los, mas logo outras mulheres começam a acompanhar cantando, e os homens batendo nos *tutus*.

A “possível” tradução dos cantos coletados em campo no ritual da moça nova resulta da troca dialógica que mantive com Luz Marina Honorato Mendes³⁴, nativa Ticuna, professora bilíngue com mais de 25 anos de carreira profissional e moradora da comunidade pesquisada.

³⁴Conhecida também como *I'reena* (cacho pequeno de *Awaí*), tem 45 anos e mora na comunidade de Umariacú I. Ajudou nas traduções dos cantos com muita atenção. Segundo ela, há palavras antigas em alguns cantos que somente os mais velhos sabem o verdadeiro significado (a maioria já morreu). Ficando assim a tradução mais aproximada, em alguns casos.

4.1.1 Canto 1: A Origem dos Cantos

Mariüena tchamarü 'ü, tchamarü 'ü

Nü 'üena cudauena, cudauena

Ya guatürü (bis 3x)

Ya tchautchiü 'ü (bis 3x)

Ya nuciü mama (bis 3x)

Toütürü, tüütürü

Nawaücü, nawaücü

Napogü 'ü, napogü 'ü

Na magü 'ü

Ngemacani 'i, ngemacani 'i

Tomariücü rü maguta, rü maguta, rü maguta

Arü duüü ti 'i

Rü maguta ti 'igü

Yea ni 'i, yea ni 'i, yeani 'i

Yea nuciü ma, ya nuciü ma

Ya aucümacü, ya aucümacü

Ya yoiraiü, ya yoiraiü

Yoyowetcha ya yoyowetcha

Toriüwai ya tanatü

Ya ngu 'tapa, ya ngutapa

Nagutürü, nagutürü na ã 'tchüi, na ã 'tchüi

Na aucümane ya aucümane

Ya weupü, ya weupü

Na Ewareariü ya Ewareariü

Arü yetchipenü,

Ya bunecü (bis)

Arü ngaügune ya tã 'õtchine, ya tã 'õtchine

Ya aucümane, ya aucümane

Ya weupü, ya weupü

Ya oi, oi, oi

Nuciü ma, nuciü ma, tcha bugumana

Rü tchona niü, rü tchona niü

Ngemaca ni 'i, (bis)
 Nhumaïcü, nhumaïcu napeewa, napeewa
 Rü aïcümwawa yuepae ya yanatü
 Nhunhacü, nhunhacü
 Nagutürü, tch 'i tatchigumare, tatchigumare
 Nawena ya tanatü ya tanatü
 Ngerücü ya tchauetchana ucaü arü du 'üütchü (bis)
 Rü oegaiü ga norü ga iatawe, iatawe
 Ga doutchita, ga doutchita arü ngaiüwa, ngaiüwa
 Nügüma, rü üüne tchã tchiatane, tchiatane
 Tchiwanearü yacthai, yacthai
 Rü ngema 'äcü, rü ngema 'äcü
 Cumatürü, cumatürü
 Tchã u 'tü 'ü, tchã u 'tü 'ü
 Nhaani 'i, nhaani 'i i natchica
 Ga toütürü ya tanatü
 Oi,oi,oi,oi ya yoyowetcha, yoyowetcha
 Ya tanatü ya ngutapa, ngutapa, ngutapa
 Arucatchi, arucatchi, tawenata rü tawenata
 Tchamarüü, tchamarüü pedauena, pedauena
 Na natchiü ya natchiü
 Ga oi, oi, oi, oi
 Nawatürü, nawatürü
 Ya tanatü, na pogü 'ü, na magü 'ü
 Wü 'i arü arü nguneügu
 Cunatürü tchi tchipetü
 Marutaena rü nü 'ütürü
 Cu cuaena ngemacani 'i
 Tchi tchicutchi, tchi tchipetü
 Rü guanayai, rü guanayai
 Nalchica ga nawatürü
 Ya utü 'ü, ya utü 'ü
 Ya utü 'ü, ya utü 'ü

Mello (2005), em seu trabalho “Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu”, afirma que a música e a dança externadas através do canto das mulheres são os marcadores dos momentos densos do rito. Cada canto narra um momento do mito e pode se repetir em diferentes dias. Não é diferente no ritual da moça nova.

A letra deste primeiro canto narra um dos mitos ticuna de *Ngu'tapa* (pai criador) o qual deixou uma casa, na terra sagrada para seus filhos no *Ewaré*, um lugar lindo onde todos querem morar. No ritual da moça nova as músicas cantadas pelas mulheres variam também nos momentos de “dor” – como naqueles em que a moça é submetida ao ritual da pelação de seus cabelos – e nos momentos em que as máscaras entram em cena demonstrando os mitos de cada uma. Foi dona Marta a tia paterna da moça nova quem começou a cantar, quando estava limpando a casa do irmão junto com outras mulheres ticuna, antes do ritual. Assim que ela começou o canto, todas as mulheres ali presentes começaram a acompanhá-la na canção. A proposta de “tradução” do canto, em português, é a seguinte:

Você já viu como eu
Você já viu como eu
Aquela minha casa (bis 3x)
Que antigamente
O nosso pai e nosso
Deus *Yo'i* nos pescou
Por isso, por isso
Nós somos povo *magiita*
Naquele, naquele
Tempo antigo
Muito antigo
E muito perigoso
E muito perigoso
Pai *Yo'i*
Pai *Yo'i*
Nosso pai Deus
Ngu'tapa nele morou
Uma montanha
Chamada montanha dos papagaios

No meio do *Ewaré*
E no final do *Ewaré*
Existe árvores baixo – *bunecü*
No meio do *bunecü*
Existe minha casa
Bonito do mundo
Muito antigo, muito antigo
Quando eu era criança
Meu pai me deixou abandonado
E por isso, e por isso, e por isso
Agora, na frente, na frente
Sou herói imortal
Como eu pensei
Que um dia vou deixar vocês
Vou para outro canto do mundo
Porque eu sou um homem herói
Deixa, deixa que minhas irmãs me abandonaram
Que vou morar lá na minha terra sagrada
Onde, onde, onde
Vovó, vovô, vovo *Yo 'i* nosso DEUS
E nosso pai *Ngu 'tapa* nos criou
No lugar mais bonito que é *Ewaré*.

4.1.2 Canto 2: *Worecü*

Yea ngi 'tchiga ya aucümane
Ya iri, iri pa worecü
Ya ngi 'tchi 'ü rü ngimatürü
Ya tomatürü ngimatürü ta utügu
Ya ngitü 'ü ga nütürü cu a 'neta
Ya iri, iri pa worecü
Natchi 'ü arü naanewa yo 'i rü
Etcha ipirü 'ü norüwai ya ucaü

Ya waineta ya aitchanari
Namatiürü ngüü ecü na eneta
Ya iri, iri ya worecü
Ngutchi'ü ya aucümacü
Ya ngutchiü ya ngi'patawa
Merutchipama ga aruana
Durucüra yo ngi'patee

Esse segundo canto é conhecido também como “Canto de conselho da moça nova”. É um canto tradicional conhecido por poucos e entoado somente por mulheres do lado materno da *worecü*. Foi a avó materna da *Worecü* que cantou, enquanto as mulheres passavam um líquido na cabeça da moça nova, antes de ela ir para seu *turí*.

Para Matarezio Filho (2015, p. 293) as “canções de aconselhamento”, são cantadas em momentos e locais muito específicos do ritual e diretamente para as moças: dentro da reclusão, quando as moças são pintadas de jenipapo no recinto dos instrumentos e durante o arrancamento dos cabelos das moças. A tradução da narrativa é a seguinte:

Hoje aqui a festa é de uma
Bela ou linda moça (*worecü*)
Na casa dela e com ela
Vamos cantar o canto ritual
Onde nós vamos beber a bebida da moça nova (*worecü*)
Lá na terra dela onde existe Ipi' e Yo'i
Vamos colher o jenipapo (*aitchanari*)
Vamos ralar para pintar a *worecü*
O *worecü* se esconde no curral
Bem maneirinha
Que é a casa dela
O urua será enfeite dela
Rabo envermelhado da arara
O chapéu dela é o cocar

IMAGENS 67 e 68 – Dona Sara e Dona Marilza cantando no ritual



Fonte: May Costa, 2014.

4.1.3 Canto 3: Abertura do Curral

Caaree, caaree, caareü
Ya matim, matim, matim
Guanayi'i tchiwa arü o, tchiwa arü o'
Yeaiyi'i torü ga iri, iri, iri, woworecü
Ngo'o, ngo'o ya yudeu, yudeu, yudeu
Ngu'tchicune ya temapawe, temapawe
Natü'ügune na aureü, aureü, aureü
Torü ga iri, iri, iri woworecü
Moürüta rü tacatürü ya tchi'itchi
Tchi'itchi, tchi'itchi
Noru ga yema tumara, tumara
Tumara arü witapeewa ü'uneru,
Ü'nerü, ü'ünerüü
Ya arumarü, aumarüü, aumarüü, aumarüü
Rü nge'gü, rü nge'gü ti'i
Pa tchauenya rü, tchaueyarü, tchaueyarü

Este canto é entoado no terceiro dia de festa, contexto em que a *worecü* sai do curral ou *turí*. É o momento em que todos querem ver a moça nova. Os homens acompanham o canto nos *tutus*. Ele é conhecido também como Canto da moça nova. Quem começou a cantá-lo foi dona Marilza, acompanhada de outras mulheres ticuna no momento que a moça nova saiu do *turí* para terminar a festa. Geralmente esses cantos duram entre quatro a seis minutos. A proposta de “tradução” do canto, em português, é a seguinte:

Os cachos, os cachos, os cachos
Da árvore matimtim, matimtim
Aquele também a fruta
Da árvore tchiwa (matimtim)
Bicho, bicho, yudeu, yudeu
Maneirinho talo de buriti
Que embaixo o *worecü*
Vai se esconder

Manhã de amanhã o
Worecü vai sai do curral
Com seu tumara, tumara (enfeite)
As mulheres encantada
As mulheres encantada
Minhas irmãs
Minhas irmãs

4.1.4 Canto 4: Dança do Tracajá

Ngeguma tchi tchã ta'ugü
Rü nu'ã tchi tüna nge'tchiga
I torü dotchinawe i toriyana
Daanayai nucumama
Ya natapeegu ya u'tü'ü
Nhumawai rü tchamatchi etcha
Taugu rü nu'ätchi tüna
Nangetchiga i torü dotchinawe toriyana
Rü tchamatchiwai tcha tauguwai
Rü tchautchina nhumarü'ü ecü
Äyaneü rü cumatürü eti
Üeguatchitanucü'i
Nuetama rü aneüwa rü
Ngi'tchiga etcha tchonagü
Nhumarüwai i bubuetücü'ü
I tatügu rü cü'ütürü taya ätaweü
Rü aneüwa rü ngo'ürü'ü
Cutchigama tcha wawaeü

Esse canto é entoado pelos jovens no momento em que há muitas crianças no ritual. Duas mulheres ticuna puxam a corda para derrubar o casco do tracajá “*tori*” que fica pendurada no pau da árvore taperebá, como um tambor, bem no centro do local da festa da moça nova. Ele é dedicado às crianças. Em seguida, duas pessoas batem o casco do tracajá indo para frente e para trás, sempre dois passos para frente, e o mesmo para trás, com o tracajá

no centro. Nessa dança as pessoas ficam de braços dados, aos pares, trios, quartetos, segurando os instrumentos: *tutus*, flautas e bastão de ritmo. São necessárias duas pessoas para tocar o tracajá. Cada um segura numa ponta do galho em que está amarrado o casco e toca com uma baqueta feita especialmente para o instrumento. Metade das pessoas fica atrás de um dos tocadores, a outra metade se posiciona atrás do outro. As metades ficam de frente uma para a outra e a dança começa. Esta música é repetida várias vezes durante o ritual e todos que queiram participam são incentivados a entrar na dança.

Se eu não estivesse aqui
A festa não estava animada
Ninguém cantaria o canto do nosso tracajá
Aqui os antigos
Ficam encantados
Hoje, eu aqui cantei o
Canto do tracajá
Pra festa fica animada
Com muita vergonha
Eu aqui igual
Uma arara cantando
Eu cantei no meio dos convidados

IMAGENS 69, 70 e 71 – Momentos na Dança do Tracajá





Fonte: May Costa, 2014.

4.1.5 Canto 5: Lavando o *tururi*

Aitchirutchi rü cutü

Pa coiri tchi rü cutü

Êcücaa pe paraegu
 Pa ngu'üta tchirü rü cutü
 Ngea i ngema ngu'ü tatü arü
 Yecutüwa pena wogatchitanü
 Tchipü'ütchare i nga'wü ta tchirü
 Cutü pa aietatchiru cutü
 Ngemata türü cupugu ya nõe, nõ'e
 Tayaiparatchigü putchinücü
 Pa coiri tchiru rü cutü
 Aieta tchiru cutü
 Yea yema waiamawa ga
 Deremacatü'ü pa coiri tchirü
 Cutü aieta tchiru rü cutü
 Êcü türü ya yima curiacü
 Tchiru cutü pa yunatü tchirü cutü
 Ngimaa tchocu tchipee tchiru rü cutü
 Pa aieta tchiru rü cutü
 Nüemaü ga nõ'e, nõ'e ga irawarü'ü
 Cupugu cutchigama tchi yuwatchigü
 Pa coiritchirü cutü aitchiru tchi rü cutü

Esse canto é entoado no momento em que os homens estão preparando o *tururi* para a construção do *turí* onde a *worecü* irá ficar nos três dias de festa. Ele é cantado por todas as mulheres ali presentes, porém sua letra é a mais conhecida por todos os presentes. A letra fala que eles estão adquirindo forças neste momento para a construção do *turí*, e cita o sol e o rio como elementos essenciais da manifestação cultural ticuna assim como as queixadas para se alimentarem. A proposta de “tradução” do canto, em português, é a seguinte:

Aitchirutchi rü cutü (não ha tradução para essa estrofe)
 Bambu tchiru cutü
 Se vocês tivesse força
 Mataremos as queixadas
 Queixada tchiru cutü

Naquele e aquele no outro
Lado do rio as queixadas
Vão se espalhar pra ninguém matá-las
Queixada tchiru cutü
Vocês queixadas não vão
Aproveitar a comida de vocês
Os outros vão comer
Bambu tatchiru cutü
Quando o sol se põe
É uma tristeza nos vão ficar
Ficar todo em silêncio
Bambu tatchiru cutü

4.1.6 CANTO 6: MASCARADOS

Aiyu, aiyu pa to 'ü
Ecücaca ya yima curü
Ayane ya curü pu 'etü 'ü pa to 'ü
Gua ya yima pataua ya
Diñecügu cuna mugü i
Curü tchuraragü pa to 'ü
Rü guatürü yima guaya yima
Bunecuarü yepetchiniüwa rü
Ü'üne ya cuipü 'ütcharee ya
Matchicuru ya tüünema
Ya daigü 'ü pa to 'ü
Aiyu, aiyu pa to 'ü
Ecüca ya ngeü 'catürü
Curü a'yaneü curü puetüü
Cu porogu ngiütürü ina
Gaiari icurü puetüü pa to 'ü

Esse canto marca a entrada dos mascarados no ritual. Todos ficam alegres com a presença deles e começam a dançar e a correr para não serem capturados pelos mascarados. É

a avó materna da moça nova, neste momento da festa, que começa a cantá-lo. A proposta de “tradução” do canto, em português, é a seguinte:

Brinca, brinca mascarada
Tá tudo bem que vão cantar
O seu canto ritual mascarada
Naquele pé de *patawa*
Estão os seus soldados
Que você deixou mascarada
No meio das árvores *bonecui*
No finalzinho esta uma árvore encantada
E árvores de castanha de macaca estão
Quebrando para comer mascarada
Brinca, brinca mascarada
Então quando cantarem o teu canto ritual
Você fica muito animada
E você vai ganhar a moça nova pra casar

Os cantos Ticuna, durante o ritual da moça nova, são sempre iniciados pelas mulheres, mas a entoação abre sempre um intervalo pequeno para os homens tocarem os *tutus* e a *aricana* (instrumentos musicais). Geralmente, esses intervalos são na hora das refeições, quando os convidados do ritual se dirigem à casa do “dono da festa” para comerem. Enquanto isso, os demais convidados e membros da comunidade ficam na casa da festa da moça nova, bebendo as bebidas tradicionais dos Ticuna, *payuaru* e *caiçuma*. O consumo em excesso dessa bebida pode deixar muitos Ticuna bêbados. Quando isso acontece, eles começam a chorar e a cantar, ao mesmo tempo, dizendo ver os antepassados. Eles relembram as lutas com os “brancos”, os sofrimentos e a angústia. Sempre fica alguém tocando os instrumentos ou cantando algum canto, durante os intervalos, pois a festa não pode ficar em silêncio.

Com as considerações a respeito dos cantos apresentados neste trabalho, pode-se dizer que os cantos estão presentes na cultura indígena Ticuna desde seus ancestrais. Isso varia de comunidade para comunidade.

Os cantos tradicionais aparecem no ritual como uma apresentação para os convidados e para os próprios Ticuna interagirem. Durante esse momento, o canto pode ser visto como um caminho para o surgimento de futuras cantadoras, pois ao ouvir as mulheres ticuna mais

velhas, as mães, avós ou tias, as mulheres mais novas aprendem a cantar. Em alguns cantos, está presente a história do próprio povo, as lutas, as conquistas, o surgimento dos objetos, a separação dos clãs.

4.2 INSTRUMENTOS MUSICAIS

As batidas dos instrumentos de percussão são costumeiramente utilizadas em sociedades ameríndias para marcar o ritmo musical.

Among primitive tribes, including the whole of America, song was accompanied only by rhythmic beating on instruments of percussion. It is interesting to note that the beats did not always coincide with the accent of the song, but had often an independent, though coordinated rhythm (BOAS, 1955, p. 343).

A importância da música para tais sociedades pode ser avaliada pela grande variedade de instrumentos musicais utilizados e pela capacidade de manipulação desses objetos.

Os instrumentos musicais das sociedades pré-colombianas, ou os pertencentes a grupos conectados há pouco tempo, empregam escassos recursos para obter uma ampla gama de sons. Utilizam, em geral, a percussão ou a alteração da coluna de ar (como nas flautas). São raros os exemplos aborígenes de instrumentos de corda, e poucos os tipos de tambor. A voz, geralmente não considerada como instrumento, constitui, provavelmente, a produção mais comum de música indígena. Embora menos elaborados – quanto à forma e diversidade – do que os instrumentos musicais do mundo ocidental moderno a importância intrínseca da música na vida tribal demanda um estudo cuidadoso desses instrumentos (SEEGER, 1987, p. 174).

No Brasil, a multiplicidade de instrumentos musicais indígenas é bem significativa, como indicam as flautas de pã dos Pareci (MT, RO), Makú (AM) e Ticuna (AM); as flautas de bambu dos Bororo (MT); as flautas transversas sem orifícios dos Timbira; as flautas nasais e os tambores de cerâmica dos Pakaa-Nova (ou Wari, RO); os colares de apitos e buzinas dos Krahô (TO); as buzinas de bambu e as flautas de ossos de pássaros dos Kayapó (PA); o trompete dos Ticuna (AM); o tambor de carapaça dos Ticuna (Colômbia, Perú e AM); e os chocalhos dos Guarani (MT). Além dos vários chocalhos em fileiras, os diversos zunidores e maracás, dentre outros tantos artefatos musicais que enriquecem a vida cerimonial e as festividades dos indígenas brasileiros.

Há ainda uma ressalva importante sobre os objetos considerados ritualísticos, uma vez que eles exercem papel capital nas cerimônias onde o contato com a esfera do sobrenatural é buscado. Alguns objetos musicais, como o *maracá*, são, geralmente, usados somente pelos cantores. Outros, como a aricana dos Ticuna, apenas podem ser tocados e assoprados por homens no ritual da moça nova. Enfim, os instrumentos musicais compartilham da vida social dos indígenas brasileiros de forma singular, pois auxiliam, quando utilizados para produzir música, no fortalecimento dos laços sociais em vários povos.

Curt Nimuendajú (1948) faz uma extensa e detalhada caracterização dos instrumentos musicais entre os Ticunas. Ele estabelece também uma restrição quanto ao uso da buzina, trompete (conhecido também como aricana na comunidade Umariacú), *tutus*, flautas, tambor de tracajá por clãs e classes nos rituais como: o ritual da moça nova, ritual para pintar uma criança, ritual de furação de orelha, por exemplo. De acordo com os mais velhos, entrevistados na comunidade Umariacú, todos esses instrumentos eram utilizados nos rituais antigos da moça nova. No ritual da *worecú* em Umariacú I, notei que apenas alguns permaneceram: a aricana (trompete), *tutus*, tambor de tracajá e flautas. Todos passam por um processo de fabricação que descreverei mais à frente.

Com o crescimento da extração da borracha, a partir das últimas décadas do século XIX, as relações dos Ticuna com a sociedade envolvente aumentaram de forma significativa. A partir dessa época, passaram a conviver com instrumentos da sociedade como: violões, pandeiros, sanfonas, teclado e eventualmente aprenderam a tocá-los e a executar uma grande variedade de repertórios musicais.

É importante salientar que na atualidade quanto maior for a comunidade, menor será a possibilidade de se ter um ritual dentro dos costumes tradicionais Ticuna. Mesmo assim todo o conhecimento está vivo dentro de todos, e isso é possível graças à manutenção da tradição de narrar as histórias e mitos por muitos indígenas mais velhos que ao fazerem isso transmitem o conhecimento para a geração mais nova. Para Seeger (1980, p. 17),

em muitas sociedades os velhos são marginalizados e desprestigiados; entre os índios Suyá eles têm papéis especiais e gozam de um tipo de prestígio especial. A posição única dos velhos Suyá é o ponto de partida para uma reflexão sobre a posição dos velhos numa perspectiva comparativa.

Na sociedade ticuna os mais velhos possuem papéis especiais, principalmente no momento do ritual quando eles ensinam, por exemplo, a construção dos instrumentos musicais, as pinturas, os grafismos, e os demais artefatos do ritual para os jovens que vivem a

Festa da Moça Nova de forma diversa com a orientação de seus pais e avós que cantam e contam as histórias e músicas.

4.2.1 Características dos Instrumentos

A Organologia é a disciplina que busca descrever e classificar qualquer instrumento musical. Estudos mais recentes sobre a Organologia têm focado principalmente os instrumentos musicais populares e indígenas. Essa disciplina importa-se com o material empregado na confecção do instrumento, a forma, a qualidade do som produzido, o modo de execução, o timbre, entre outros pontos. Este campo de estudo também procura classificar os instrumentos de acordo com semelhanças físicas, articulação do som e timbre em “famílias” instrumentais.

A organologia considera como instrumento musical qualquer corpo ou objeto feito pelo ser humano para produzir um som, ou sons. Instrumentos foram inventados para realizarem sonoridades diferentes, de extrema duração, de volume, ou com capacidade para produzirem sequências rápidas e virtuosas, expandindo assim o universo sonoro do corpo humano. A questão básica para a classificação dos instrumentos é como este corpo produz o seu som, ou seja, se o som é produzido por uma corda que entra em vibração, por uma pele de tambor que é percutida, uma coluna de ar que vibra ao soprarmos uma flauta (PINTO, 2001, p. 226).

Os instrumentos do ritual da moça nova do qual participei em Umariacú foram a aricana, os *tutus*, o tambor de tracajá e as flautas. Todos são fabricados pelos próprios indígenas Ticuna com matérias primas da natureza.

Atrás do recinto da moça nova ficam os instrumentos considerados proibidos para mulheres e crianças: no ritual que frequentei apenas a aricana era proibido. Esse instrumento foi alimentado com bebida fermentada *payuaru* durante todo o ritual. Apenas aos homens podem ser permitido tocar e assoprar a aricana. De acordo com os Ticuna, durante o manejo dos instrumentos existe uma possibilidade de a casa subir para o céu e todos os que estiverem lá dentro se tornarem imortais. Antigamente, a Festa da Moça Nova era feita para ela ver os encantados. Fazendo a festa da forma correta, a casa inteira era levada para o céu dos encantados.

Já os *tutus* consistem em instrumentos que podem ser tocados por todos, de ambos os sexos, sejam indígenas ou não indígenas. No decorrer do ritual, os convidados chegam a fazer “fila” para tocar um pouco. Mesmo o tambor de tracajá, destinado especialmente para as

crianças Ticuna tocarem (e dançarem ao som emitido), pode ser tocado pelo adulto convidado, seja ele Ticuna ou não.

Durante a conversa com os mais velhos, eles me confidenciaram que, hoje em dia, conforme citei anteriormente, as pessoas não respeitam mais a sacralidade do ritual. De acordo com alguns deles, “as crianças olham os instrumentos, as pessoas saem para namorar no meio da festa e as moças namoram os primos antes de fazerem a festa”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando que o objetivo deste trabalho foi etnografar o ritual da moça nova Ticuna, descrevendo a maneira como é realizado hoje e registrando algumas “possíveis” traduções dos cantos que foram cantados durante esse ritual, devo afirmar que nesse estudo apresento apenas de forma superficial todo esse processo, pois detalhar minuciosamente todas as etapas de um ritual não é fácil, ainda mais se tratando de um ritual que tem duração de três dias de festas, um ano ou alguns meses com seus preparativos como o ritual da moça nova. Dessa maneira, reservo algumas perguntas, caminhos e futuras análises para o doutorado.

Neste texto, expus a construção do ritual da moça Ticuna e as relações implicadas neste ritual, tais como: sua organização social entre clãs e metades e as relações com os “não-humanos” que povoam o cosmos e a cosmologia deste povo.

Assim, esse estudo sobre o ritual da moça nova Ticuna abre um caminho para a compreensão das formas pelas quais esses índios pensam e classificam o ritual e seus diversos significados, e também como se relacionam e de como tais relações são estabelecidas e vivenciadas pelo grupo.

Para os Ticuna a realização deste ritual tem um significado comunitário importantíssimo. Acreditam os indígenas que se a festa não é realizada qualquer um da comunidade, principalmente a moça, pode ser atacada por seres “malévolos”, “demônios” ou “imortais” e ser comida ou ficar doente. Além dessa consequência individual, todas as famílias Ticuna correm o risco de não terem uma boa roça e, conseqüentemente, uma boa colheita pela aproximação dos seres na sua comunidade. Os Ticuna também falam que quando um ritual é bem feito todos ganham proteção, saúde, e a comunidade progride. Isso me leva concluir que uma das principais razões para fazerem essa festa é o medo desses seres “malévolos”, “demônios” ou “imortais” ataquem mortalmente a comunidade.

Do ponto de vista cosmológico, a Festa da Moça Nova é feita para ela ver os imortais. Realizando a Festa da forma correta, a casa inteira onde acontece a festa é levada para o “céu” dos imortais. O problema é que hoje em dia, dizem os mais velhos, as pessoas não respeitam mais a sacralidade do ritual. Eles citam supostas evidências disso: segundo os anciões dos clãs, as crianças olham os instrumentos, as pessoas saem para namorar no meio da festa e as moças namoram os primos antes de passarem pela festa, meninas namoram com meninas e meninos namoram com meninos, a moça nova não fica tanto tempo reclusa das pessoas como antes e qualquer pessoa pode ver ela dentro do *turí* e até mesmo os que não pertencem ao clã dela. “Hoje em dia o mundo está torto”, declara dona Luzmarina.

O contexto ritual é um momento singular por várias razões: é o espaço onde os imortais podem aparecer para os mortais; momento único para a sociedade Ticuna reviver a memória de seus antepassados; ocasião da moça nova ser apresentada como uma mulher pronta para casar; oportunidade de a moça aprender tudo que foi passado de geração para geração; período para ensinar a todos indígenas Ticuna ali presentes a cultura local e o significado de todos os ornamentos e objetos do ritual para a nova geração e principalmente para incentivar a aprendizagem dos cantos do ritual e assim assegurar que sejam cantados em outros rituais realizados na comunidade e em outras comunidades ticuna.

Os cantos do ritual são um dos pontos principais deste ritual, a preocupação do cacique da comunidade de Umariacú de que daqui a alguns uns anos não haja quem saiba cantar os cantos do ritual soa como um pedido de socorro.

hoje na comunidade temos ainda pessoas que cantam mais se continuar assim sem a vontade dos jovens aprenderem vamos acabar com os cantos tradicionais do ritual, porque essas pessoas não vão viver para sempre nesta terra. Por isso eu incentivo principalmente os jovens a aprenderem os cantos com sua família, para passarem para seus filhos depois. (Trecho da conversa de campo com seu Valcir – *Caderno de campo*, 2014, p. 15).

Sem dúvida o cacique não tem medido esforços para assegurar a manutenção da festa entre os comunitários de Umariacú I: “Hoje temos uma casa construída na comunidade para a festa da moça nova. Era um sonho que se tornou realidade. Desse modo não temos que parar em fazer o ritual porque uma família não tem casa para fazer a festa”.

Valendo-se de diferentes estratégias, seu Valdir tem ajudado a comunidade a praticar sua cultura e incentivar outras comunidades ou famílias Ticuna a realizarem o ritual da moça nova: ele convida todos para construção da casa; incentiva os jovens a aprenderem os cantos ritualísticos; explica nas rodas de conversa a importância do ritual para a sobrevivência de todos; enfim, Seu Valdir tenta fazer com que todos sintam os efeitos simbólicos do ritual e principalmente dos cantos da moça nova na vida deles.

A experiência etnográfica e as reflexões sobre o “estar lá”, à luz da contribuição de outros pesquisadores da cultura ticuna, remete à necessidade de um aprofundamento sobre o impacto do encontro sempre permanente entre os modos de “SER ticuna” com os modos de SER “não ticuna”.

Espero humildemente que meu olhar sobre o ritual da moça nova Ticuna possa contribuir para despertar novos olhares sobre esses diferentes modos de “ser” ou “não ser” ticuna, na atualidade.

REFERÊNCIAS

- ALVINO, Frei Fidelis de. *Índios Ticunas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- BLACKING, John. Música, cultura e experiência, *Cadernos de Campo*, 2007, n. 16. p. 191-218.
- _____. How musical is man? 6th ed. Seattle: University of Washington Press, 2000.
- BOAS, Franz. *Primitive Art*. New York: Dove Publications Inc., 1955.
- BONIN, Iara Tatiana. *Encontro das Águas: Educação e Escola no Dinamismo da Vida Kambeba*. Brasília. 1999, 195 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- BUBNOVA, Tatiana; BARONAS, Roberto Leiser; TONELLI, Fernanda. “Voz, sentido e diálogo em Bakhtin”. *Bakhtiniana, Rev. Estud. Discurso*, vol. 6 n.1, São Paulo, Aug./Dec. 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S2176-45732011000200016>>. Acesso em: 29 jul. 2014.
- CAMACHO GONZALÉZ, Hugo Armando. *Nuestras caras de fiesta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1996.
- _____. “Cosmovisão Ticuna: um esboço”. In: FAULHABER, Priscila (Org.). *Magüta Ariü Inü. Jogo de memória: Pensamento Magüta*. Belém: Prêmio Rodrigo de Melo Franco de Andrade/ IPHAN/ Museu Goeldi, 2003.
- CHADA, Sonia. “Caminhos e fronteiras da Etnomusicologia”. In: BARROS, Líliam Cristina da Silva; AMARAL, Paulo Murilo Guerreiro do (Orgs.). *Cadernos do grupo de pesquisa Música e Identidade na Amazônia – GPMIA*, vol. II, Belém: Paka-Tatu/ Programa de Pós-Graduação em Artes da UFPA, 2011, p. 9-22.
- CLEMENTE, Santo Cruz Mariano. *Formação de Professores Indígenas Bilíngues do Alto Solimões*. Filadélfia, 2011.
- CLIFFORD. James. *A experiência etnografia: antropologia e literatura no século XX*. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- COSTA, May Anyely Moura da. *Atuação da Polícia Indígena do Alto Solimões nos casos de violência contra mulheres indígenas Tikuna da comunidade Filadélfia*. Benjamin Constant, 2011, f. 80. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia). – Instituto Natureza e Cultura/Benjamin Constant – Universidade Federal do Amazonas.
- _____. *Caderno de Aula*. 2013.
- _____. *Caderno de Campo*. 2014.

CRUZ, Jocilene Gomes. *Abordagem Sociológica Sobre os Tikuna no Contexto Contemporâneo*. Centro Cultural dos Povos da Amazônia – CCPA, 2008.

DESCOLA, Philippe. “On anthropological knowledge”. *Social Anthropology*, n. 13, vol. 1, p. 65–73. European Association of Social Anthropologists 65, 2005.

DUARTE, Edir Lobato; SILVA, Maria das Graças Santana da. *Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Fundação Carlos Gomes/ Museu Paraense Emílio Goeldi/ Imprensa Oficial do Estado, 2014.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. “Museus indígenas: articuladores locais de ‘tradições e projetos políticos’”. In: ERTHAL, Regina Maria de Carvalho; SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

_____. *O suicídio Tikuna na região do Alto Solimões - AM*. Rio de Janeiro, 1998, 279 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública. Escola Nacional de Saúde Pública/ FIOCRUZ/ Ministério da Saúde. Rio de Janeiro, 1998.

FAULHABER, Priscila. A festa de To oena: relatos, performances e etnografia ticuna. *Amazônia em Cadernos*, n. 5. Manaus: Museu Amazônico/UFAM, 1999. 2000.

_____. “O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova ticuna”. *Boletim de Antropologia*, Universidade de Antioquia, vol. 21, n. 38, p.86-103, 2007.

FOOTE WHITE, William. *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GARCÉS, Claúdia Leonor López. Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidade en la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões. Tesis de doutorado apresentada al Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e o Caribe – CEPPAC de la Universidade de Brasília. 2000.

GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GERSEM, dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

GLUCKMAN, Max. “Rituais de rebelião no sudeste da África”. *Textos de aula - Antropologia 4*. Brasília: Editora da UNB, 2011.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol. X, n. I, 2006.

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

_____. *Indios de la Frontera – uma Sociedad indígena entre três Estados-naciones: los Ticuna*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya- Yala, 2002.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996 [1954].

LÉVI-Strauss, Claude. A estrutura dos mitos [1955]. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958].

_____. *O cru e o cozido: Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1964].

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989 [1962].

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

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

MELLO, Maria Ignês. *Iamurikuma: Música mito e ritual entre os Wauja do alto Xingu*. Florianópolis, 2005, 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

MONTES, Maria Emília R. Los Cantos Tradicionais entre los Ticunas (Amazonas). *Ensayo de caracterización*. Bogotá, abr. 1991. Programa de Becas Francisco de Paula Santander.

NIMUENDAJÚ, Curt. “Fundação Nacional do Índio”. Rio de Janeiro, Brasil, Boletim do Museu do Índio, *Antropologia*, n. 7, dez. 1977.

_____. The Ticuna. Bulletin 143, Handbook of South American Indians, Vol. 3 Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology: 713 – 725. 1948.

ORGANIZAÇÃO GERAL DOS PROFESSORES TICUNAS BILÍNGÜES – OGPTB. *Popera I Ugütaeruü Magütagawa*. Alto Solimões: SEDUC, 1988

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Tikuna”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia histórica*. Prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Rio de Janeiro: Edições UFRJ, 1999a.

_____. O idioma da intolerância. *Amazônia em cadernos: os Ticuna hoje*. Manaus, EDUA, n. 5, p. 13-37, jan-dez 1999b.

_____. “O nosso governo”: os Tikuna e o regime tutelar. Rio de Janeiro: Marco Zero/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: *Mana: Estudo de Antropologia Social*, vol. 1, n. 1, out. 1995. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

- _____. *O índio e o mundo dos brancos*. 4. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.
- _____. *Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Ed. UnB, 2002.
- _____. *O trabalho do antropólogo*. 3. ed. Brasília: UNESP, 2006.
- _____. Totemismo Tükuna? *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, II (1), UFRJ, Rio de Janeiro: 5 – 22. 1965.
- PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas*. Rio de Janeiro, 2006, 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2006.
- PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música: Questões de uma Antropologia Sonora. *Revista de Antropologia*. São Paulo, Universidade de São Paulo, vol. 44, n. 1, 2001, p. 221-286.
- PORRO, Antônio. *As Crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SAHLINS, Marshal. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- SAMPAIO-SILVA, O. Máscara de dança Tükúna. *Ver. Do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 10, p. 271-288, 2000.
- SEEGER, Anthony. Etnografia da Música. *Cadernos de Campo*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008, n. 17, p 233-260.
- _____. “Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais”. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.); RIBEIRO, Berta (Coord.). *Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 3: Arte Índia. Petrópolis: FINEP/Vozes, p.173-179. 1987.
- _____. *Os índios e nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- SOARES, Artemis de Araújo. *Worecü: a simbologia do ritual no corpo da mulher tikuna*. S/A.
- TEIXEIRA, Nilza Silvana Nogueira. *Cestaria, Noções Matemáticas e Grafismo Indígenas na Prática das Artesãs Ticuna do Alto Solimões*. Manaus, 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Amazônico, Universidade Federal do Amazonas. 2012.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da UFF, 2008.
- _____. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da UFF, 1960.

UMBARILA, Elizabeth Riaño. *Organizando su espacio, construyendo su territorio: transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano*. Colombia: Universidad Nacional de la Colômbia, UNIBIBLOS, 2003.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VIDAL, Lux; SILVA, Aracy Lopes da. “Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas”. In: VIDAL, Lux (Org.) *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2. ed. - São Paulo: EdUSP, 2000. p. 279-293.

WAGNER, Alfredo Berno; RUBIM, Altaci Corrêa. Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 4, n. 1, jul. 2012.

WAGNER, R. 1984. “Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites”, *Ann. Rev. Antropol*, n. 13, p.143-155.

OBRAS CONSULTADAS

FUNASA. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br>>. Acesso: 16 jul.2014.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso: 03 jul. 2014.

FUNAI/TABATINGA-AM. Disponível em: <<http://www.portaltabatinga.com.br/nossacidade2012>>. Acesso: 14 out. 2013.