

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - DAN
CURSO DE MESTRADO NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL – PPGAS/UnB

AQUI NÓS, MAGÜTAGÜ, NASCEMOS E (RE)EXISTIMOS:
ASPECTO HISTÓRICO DAS INVASÕES NO ALTO RIO SOLIMÕES,
AMAZONAS

IURY DA COSTA FELIPE – TAPÜ'ÜCÜ

BRASÍLIA/DF
2021

**AQUI NÓS, MAGÜTAGÜ, NASCEMOS E (RE)EXISTIMOS:
ASPECTO HISTÓRICO DAS INVASÕES NO ALTO RIO SOLIMÕES,
AMAZONAS**

IURY DA COSTA FELIPE – TAPÜ'ÜCÜ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília – UnB, como requisito de obtenção de título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Professora Silvia Maria Ferreira Guimarães.

BANCA EXAMINADORA:

Professora Silvia Maria Ferreira Guimarães
(Orientadora - DAN/Universidade Brasília - UnB)

Professor Stephen Grant Baines
(Examinador Suplente) DAN/Universidade de Brasília - UnB

Professor Luis Abraham Cayón Durán
(Examinador interno) DAN/Universidade de Brasília - UnB

Professora Altaci Corrêa Rubim
(Examinador Externo) LIP/Universidade de Brasília – UnB

Professora Maria Helena Ortolan
(Examinadora Externo) Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Dedico este trabalho aos meus queridos amados pais, Rosalve Flores Felipe e minha mãe Anália Melos da Costa, por serem a minha força, mestres e guias espirituais de sempre. Também aos mestres indígenas professores Magütagü da minha comunidade, em especial às minhas tias, paterna Dorotéia Flores e Nazaré Arcanjo.

RESUMO

O presente trabalho é resultado de dois anos de estudos no curso de Mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade de Brasília (UnB). Foi feita uma revisão bibliográfica da etnologia de estudos e práticas, violências vividas pelo povo indígena Magüta, durante anos de processo de colonização que continua atualmente no alto rio Solimões, Amazonas. Analisamos o processo de colonização desde os seus primeiros contatos com agentes, vividas pelos parentes Magüta, bisavós e anciões, junto com a sociedade dita civilizada, que violentaram as suas vidas, mentes e modos de construção social Magüta. Assim, abordamos as forças institucionais como atores sociais das igrejas, os missionários e os indigenistas estatais e não estatais. Alguns desses agentes continuam atuando nos dias de hoje, como a igreja como instituição de “integração” dos Magüta à sociedade envolvente. Também, apresento as formas de (re)existência dos Magüta, desde as chegadas das frentes colonizadoras, ao processo do que denominei de “injustiças históricas” vividas pelos Magütagü. Traga a discussão sobre como a vida e o sistema clânico foi afetado e “transformado”. Os Magüta, diante desse processo de injustiça histórica, passam por uma “formação” ou transformações socioculturais, políticas e econômicas nas últimas décadas.

Palavras-chaves: (Re)existência Magüta; alto rio Solimões/ Iça; colonização; violência e injustiça histórica

ABSTRACT

The present work is the result of two years of studies in the Postgraduate Program in Social Anthropology, at the University of Brasília. It has a bibliographical review of the ethnology of studies and practices, of violence experienced by the Magüta indigenous people, during years of colonization process that continues today in the upper Solimões river, Amazonas. We analyze the colonization process since its first contacts with agents, lived by Magüta relatives, great-grandparents and elders, together with the so-called civilized society, who violated their Magüta lives, minds and ways of social construction. Thus, we approach institutional forces as social actors of the churches, missionaries, indigenists, government agents such as SPI and rubber companies. Some of these agents continue to operate today, such as the church as an institution for “integration” of the Magüta into the surrounding society. Also, I present the forms of (re)existence of the Magüta, from the arrival of the colonizing fronts, to the process of what I called “historical injustices” experienced by the Magütagü. Bring up the discussion of how life and the clan system has been affected and “transformed”. The Magüta, in the face of this process of historical injustice, have undergone “training” or sociocultural, political and economic transformations in recent decades.

Keywords: Magüta (Re)existence; upper river Solimões/Iça; colonization; violence and historical injustice

AGRADECIMENTOS

À professora Silvia Maria Ferreira Guimarães, por ser mais do que uma orientadora, foi amiga e que acompanhou a minha trajetória desde a graduação. Obrigado por ter aceitado o desafio, ter paciência, dedicação e compreensão. Gratidão

Aos professores Luis Abraham Cayón Durán e Stephen Grant Baines, por aceitarem o convite de compor a banca examinadora e que também me acompanharam durante a minha trajetória e que tenho muito orgulho e admiração. À professora Maria Helena Ortolan, por aceitar o convite de compor a banca examinadora e pelas contribuições.

À professora Altaci Corrêa Rubim, por aceitar o convite de compor a banca examinadora externo, indígena professora que admiro e tenho orgulho.

À Bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela oportunidade ímpar para realização do meu sonho.

Aos meus pais Rosalve Flores e Anália Melos, pelo carinho, orações e pelo símbolo de que a minha rainha guerreira representa com grande coração que és com todos (as) e meu pai pelo companheirismo, incentivos e apoio.

À toda minha querida e grande família da qual tenho orgulho de fazer parte, em especial os meus queridos irmãos Natacha Felipe, Fred Felipe, Roger Felipe, Hágata Felipe, Rosalve Felipe Filho, Iago Felipe e Santiago Felipe, pelos seus incentivos a continuar os estudos.

À Claudia Renault Coordenadora Indígena da Maloca – COQUEI, por ser mais do que uma coordenadora, ser amiga – mãe e conselheira e incentivadora, gratidão.

À Jéssica Gillian de Almeida, por ser amiga, companheira, namorada e incentivadora e apoiadora desde que nos conhecemos.

À Braulina Aurora Baniwa, por ser amiga – mãe, do curso, pelo apoio e incentivo que tenho recebido desde graduação até aqui. Gratidão

Ao Jander da Silva Cordeiro, por ser amigo, quanto no curso da graduação e mestrado, pelo apoio, ajuda e incentivo que tenho recebido até aqui. Gratidão

À Dirlene Carmo – Magüta, por ser amiga, estudante indígena Magüta, pelo apoio e contribuição com este trabalho. Gratidão

Aos demais colegas e amigos do curso, estudantes indígenas, pelos incentivos que tenho recebido durante o curso.

Às autoras das tradições orais, Tchiãtchina, Meãmüna e Dowenüna, por suas grandes contribuições para realização deste trabalho. Gratidão

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO	8
Breve trajetória de vida pessoal e identidade.....	11
Experiência Acadêmica e Etnográfica.....	17
O objetivo da pesquisa e sua importância.....	21
Organização da pesquisa	22
I. OS MAGÜTAGÜ E SUAS HISTÓRIAS.....	25
A Origem e Retomada de histórias dos Magüta	25
Worecü – Ritual de Moça Nova, Ensino do saber	43
Mo'e e a origem dos peixes e da exogamia.....	47
II. INVASÕES E RELAÇÕES COLONIAIS	55
Situações históricas e injustiças históricas.....	55
Missões Religiosas entre os Magüta.....	60
Missões Religiosas entre os Povos Indígenas no Amazonas	81
Diretores - Diretório dos Indígenas	83
Empresa Seringalista.....	86
Movimento de (Re)existência Indígena Magüta.....	90
III. O SISTEMA SOCIAL MAGÜTA, trilhando novos caminhos.....	97
“Transformação” do Sistema Social.....	100
As perdas das nações/vidas	102
O matrimônio entre os Magüta.....	106
Algumas ligações entre terminologias, parentesco e sistema clânico dos Magüta.....	107
Sobre fazer uma pessoa Magüta, a experiência do sistema clânico e vivência na comunidade	109
IV. A COVID-19 entre os Magütagü da Amazônia: considerações finais	118
Povos Indígenas, vulnerabilização e a covid-19	118
A covid entre os Magütagü e a dinamização dos saberes indígenas	121
Sobre as autoras das tradições orais	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda as *(re)existências* dos Magütagü, segue uma linha de análise ou panorama desde a chegada das frentes colonizadoras, configurando *situações históricas* que desencadearam *injustiças históricas*, vividas pelos indígenas Magüta. Esse processo atuou especialmente na vida e no sistema clânico. O povo Magüta diante desse processo de injustiça histórica passaram por uma “formação” ou transformações socioculturais, políticas e econômicas nas últimas décadas.

Magütagü/Magüta é a autodenominação do meu povo. Magüta significa *povo pescado* no igarapé Éware. Lugar este sagrado para o povo Magüta. Somos chamados pelos brancos de Tukúna (Curt Nimuendajú, 1929), Ticuna (Pacheco de Oliveira, 1988) Tükúna (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964]), Tikuna (Gonzáles, 1995). Uso neste trabalho nossa autodenominação – Magüta. Neste trabalho, a narrativa transita entre a 1ª pessoa e a 3ª terceira pessoa, em alguns momentos enfatizo minha pessoa como parte da comunidade e em outras me situo como um pesquisador e enfatizo mais a análise.

Dois conceitos importantes para esta dissertação são os de “injustiças históricas” e “violência”. A noção de **injustiças históricas**, central para esta análise, se refere ao fato de povo indígena Magüta ter sofrido com as forças sociais e colonizadoras, que adentraram o território dos indígenas, e promoveram essas injustiças da colonização por meio da subtração e exploração de suas terras, recursos naturais e subverteram identidades, impedindo o exercício de sua autonomia plena e o seu direito à vida social digna. Ou seja, se refere a um conjunto total de injustiças históricas que seguem sem reparações.

A noção da **violência** que iremos descrever no decorrer dos capítulos, trata-se dos adoecimentos que têm se configurado como uma violência histórica que perpassou o processo vivido pelo povo indígena Magüta, desde o século XVII, o que continua atualmente. Violentaram a existência quando matam nossos parentes (nossos antepassados e enciclopédias vivas apagando da história) e suas histórias; proíbem os cantos e rituais; violentam o corpo das mulheres e mentes dos Magütagü. Promoveram com toda essa violência, a dor, o sofrimento, a negação da história, a negação da identidade Magüta, os rituais, como a de Moça Nova, ritual de nomeação, as músicas tradicionais e proibição da língua materna Magüta. Tudo isso se configura na violência.

Os processos de violências desencadeados pelos missionários que iremos trazer, tiveram como objetivo evangelizar. Para tanto, eles estudaram a língua para traduzir e escrever na língua materna, fizeram seus fiéis e formaram pastores e professores. Essas

foram as estratégias usadas como forma de “salvar mais almas”, o que não foi esperado por eles está no fato de que os indígenas, nessa evangelização, fizeram uma apropriação política Magüta. Assim, por exemplo, a educação, iniciada pelos missionários passou a ser uma estratégia de luta pela vida, pelo território e pelo direito de ter à sua língua materna indígena Magüta.

Meu interesse por este estudo está em discutir no mundo acadêmico, como indígena pesquisador, essas injustiças históricas que os indígenas Magüta viveram ao longo de todo o processo de contato com a sociedade dita “civilizada”. Sempre me inquietou a forma como esses agentes não-indígenas adentram nosso território e promovem fissuras no tecido da vida social. Farei um panorama descritivo sobre a colonização dos Magüta indo do sistema de barracão ao serviço de proteção indígena e missões religiosas. Também, por meio deste estudo, busco descolonizar o *pensar* em relação a minha identidade étnica e ao pertencimento a meu povo, desnaturalizando situações até então vividas como normais, mas que são resultado desses processos colonizadores. Apresento sobre a minha identidade e pertencimento ao Povo Magüta em “Breve trajetória pessoal e identidade” bem como explico a nação que pertença. Para desnaturalizar o pensar do não-indígena, precisamos conhecer a história do povo e as injustiças históricas que trataremos ao longo dos capítulos.

A população indígena Magüta vive na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Estamos no alto, médio e baixo rio Solimões e rio Içá e somos o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. Segundo Nimuendajú (1977 [1929]), a língua dos Magüta é considerada isolada, ou seja, sem tronco linguístico com vinculação a nenhum outro povo indígena do país. Uma única língua, segundo Nimuendajú, se aproxima da nossa que é a língua do povo indígena Yuri, já extinta nesse processo de colonização.

De acordo com Pacheco de Oliveira (1988), na área mais tradicional dos Magüta, ocupada e situada entre a boca do rio Içá e a fronteira, abrangendo primordialmente a margem esquerda do rio Solimões, em 1984, constituíam ampla maioria da população rural. Vivíamos em aproximadamente 69 comunidades e éramos 17.324 pessoas e em áreas urbanas éramos 1.300 pessoas. Após trinta anos, os Magüta aumentaram sua população para 36 mil pessoas aproximadamente, segundo dados coletados por agentes de saúde indígena (AIS). Escrevi em outro momento:

No Brasil, os Tikuna possuem uma população de cerca de 53.544, em 23 áreas indígenas oficialmente reconhecidas, segundo os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SIASI/SESAI, 2014). Ocupam tradicionalmente a região do alto rio Solimões e rio Içá do tríplex fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. No Peru tem aproximadamente 6.982 pessoas, segundo dados do Instituto Nacional de Estatística e Informática (INEI, 2007), e na Colômbia tem 8.000 pessoas segundo os dados de (Goulard, 2011)” (FELIPE, I. C. 2018:14)

A colonização de povos indígenas no Amazonas está cimentada na “extinção” de ricas culturas dos povos originários, neste sentido, muitos dos parentes renunciaram a sua própria identidade para sua sobrevivência (González, 1995). Renunciar a sua identidade é a forma que encontraram para (re)existirem na continuação de suas histórias e vidas, portanto, não se refere a uma escolha, mas a uma imposição. Este trabalho discutirá também a questão problemática, que envolveram os Magüta no processo de injustiça histórica pelas violências praticadas pelas igrejas e trazer como contribuição a forma como desencadearam o fortalecimento de (re)existência e identidade do povo Magüta e divulgação dos conhecimentos e saberes tradicionais para sociedade nacional. E aqui uso a expressão de Rita Segato¹ de “reexistência” pensando na forma como ela implica em novas expressões de existência e não utilizo “resistência” que apresenta um aspecto de resistência momentânea, pontual de ação e reação.

Nós, povos indígenas, de modo geral passamos por diversas formas de violências, invisibilidade, apagamento de histórias, injustiças históricas, praticadas pelos colonizadores/invasores, todas situações de difícil superação. Segundo González:

“um ciclo de exploração que impactou profundamente a cultura indígena, um fardo que muitas etnias têm dificuldade de superar. No entanto, algumas das culturas que ainda sobrevivem, como os Magüta, iniciaram um processo de reafirmação e recuperação cultural”. (GONZÁLES, 1995: 13 – tradução pessoal).

Há pesquisas consistentes sobre o povo Magütagü. Em geral, estes estudos se debruçaram sobre as relações entre os indígenas e a sociedade nacional, privilegiando conceitos como “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1996 [1964]) “situação histórica” (Pacheco de Oliveira, 1988) “vida social e interação conflituosa” (Curt Nimuendajú, 1929), entre esses autores vem outro conceito “transfiguração étnica”

¹ Em 27 de março de 2021, a Professora Rita Segato participou da aula magna no Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) conjuntamente com Alessandra Korap Mundurucu e Givânia Silva, quando ela tratou da diferença entre esses conceitos.

elaborado por Ribeiro (2017 [1970]), que via por meio deste, a sobrevivência dos povos indígenas, apenas através da teoria, o que ele não esperava na prática.

Ao longo do tempo, a universidade me fez perceber que os estudos antropológicos me ajudam a entender melhor sobre a minha sociedade e ainda sobre outras, como a ocidental não-indígena, que estão hoje em constante relação. Essa realidade requer, hoje, que indígenas também se preparem buscando a formação acadêmica, inclusive na pós-graduação. A Antropologia neste caso, me possibilita ir além e enxergar muitas dimensões. Dessa maneira, estou de acordo com professor doutor Antropólogo Gersem Baniwa (2015), sobre a potência da Antropologia para compreender como os não-indígenas pensam.

Quando me refiro às muitas dimensões, trata-se das memórias vividas desde a infância até os dias atuais, nesse campo de memória, temos esse privilégio como membro que faz parte da comunidade indígena, e que esteve em vários momentos marcantes dos ensinamentos. Nesse caso, como pesquisador indígena antropólogo, olhamos várias dimensões que dizem respeito ao povo Magüta, assim, é uma oportunidade de ver e colaborar com conhecimento e debate na área de antropologia.

Breve trajetória de vida pessoal e identidade

Sou indígena do Povo *Magüta*, mais conhecido como povo Tikuna, meu nome tradicional é *Tapü'ücü*, dado pelo meu pai, em um ritual de nomeação, no nascimento, que deriva do nação/clã de Jenipapo. Nasci na aldeia *Me'cürane*, em 1993, comunidade indígena conhecida como Vila Betânia, terra indígena Betânia (TIB) localizada no lago Caruaru (rio Içá), no município de Santo Antônio do Içá, margem esquerda do alto rio Solimões do sudoeste do Estado do Amazonas. Sou filho do professor Rosalve F. Felipe e dona Anália Melos da Costa, sendo eles, pertencentes ao clã *Ecüã'* - paterno, da parte materna, *Cowacüa'*, respectivamente - clãs de Jenipapo e Manguari. Nessa comunidade, cresci e passei minha infância e parte da adolescência, onde pude aprender a vida, costumes e o pensamento do meu povo. O que irei contar aqui remota desde o meu nascimento até a minha juventude na comunidade e, que me contaram ou vem na memória como lembrança que tenho, como algumas situações memoráveis.

Quando nasci no dia 05 de maio de 1993, as 5 horas da manhã, minha mãe me teve sozinha², nos primeiros momentos, fez parto normal sozinha no quarto, como ela me contou. Após o meu nascimento, minha tia, esposa do meu tio – irmão do pai, cortou o cordão umbilical, uma forma de ser a madrinha, minha segunda mãe na nossa tradição³. Após isso, meu pai me batizou com nome acima citado. Segundo anciões, a nomeação de crianças antigamente era dada tanto pela família maternal e paterna, de acordo com a linhagem do pai. A minha vó materna chegou depois, e minha vó paterna era quem cuidava da minha da mãe após o parto. Quando nasci, minha mãe disse que o cordão umbilical estava em volta do meu pescoço, um sinal, segundo minha vó, que me tornaria um caçador.

Quando tinha três anos para quatro anos de idade, minha mãe me chamava de “cunatüreü’ũ⁴”, comecei a acompanhar meu pai quando ele ia caçar ou pescar. O velho saía de madrugada, e eu, já acordava também junto com ele, minha mãe relembra disso sorrindo e dizendo que não consegue explicar essa conexão para ir junto, com certeza meu pai não queria me levar porque ainda era muito novo para este momento e por cuidado. Mas pela minha persistência, me levava para as caçadas e pescarias. Saíamos sempre de madrugada porque o lugar que íamos pescar ou caçar era distante – na várzea ou lagos.

Quando ainda era bebê, como de costume, a minha mãe, quando visitava a casa da minha vó ou parentes, ao sair de casa, chamava a criança e na volta também os chamava, o motivo trata-se de cuidado com espírito da criança para não adoecer e chorar muito. Já com idade mais avançada ou quando íamos com os velhos anciões para mata, somos apresentados, pedindo permissão a “mãe natureza”, que um novo membro também da pescaria ou caçada estava presente pela área. E aqui me refiro a “mãe natureza” em uma tradução de uma força que movimenta a floresta, mas que não se refere à dualidade natureza e cultura dos brancos, mas se refere às relações mantidas com os seres da floresta quando devemos pedir permissão para estar neste contexto, para retirar algum alimento.

Gostava muito de ir com meu pai, mesmo com medo de botos ou bichos do mato-medo de uma criança. E, nessa idade aos três aninhos, entrei também na escolinha da comunidade, meu pai na época era gestor da escola. Devido à influência dos ocidentais,

² Seguindo as regras estabelecidas pelas mulheres, se consegue fazer parto normal “sem sofrimento”. Este cuidado e conhecimento é ensinado pelas mulheres mães, avós e tias, desde criança, de não comer certos alimentos que podem trazer problemas quando chegar a hora do parto.

³ Criação de laços para serem mais Magüta, ou seja, construção de parentesco com outras metades clônicas.

⁴ Diria uma conexão ligada de filho para com pai.

os quais já estavam presentes por meio de chegada dos colonizadores no alto rio Solimões, já tínhamos uma Escola Municipal Ngewane⁵. Desta forma, iniciei minha alfabetização e as primeiras séries do ensino com minha tia na escolinha da comunidade. A minha vó, irmã da minha vó paterna que era uma das primeiras indígenas Magüta professora, era uma protagonista. Meus pais bem como minhas tias foram professores na comunidade e alguns já aposentaram.

s cinco anos de idade, meu primo-irmão mais velho também me levava para pescar, pescaria com anzol no lago perto da comunidade conhecida como *wairataa* (*lago do açai*), saíamos de manhã e voltávamos de tardezinha para comunidade, chegando ao porto, seguindo para o caminho de casa, meu primo me dava uma cambada⁶ de peixes. Ali já acontecia os ensinamentos, ou seja, na prática e observando os velhos de como pescavam e caçavam. Era fácil? Diria que não, porque existem técnicas de pescar e até mesmo de caçar para ter sucesso em ambos.

Nessa minha trajetória de aprender na vida, as mulheres estavam presentes em tudo, na pescaria ou caçadas, estavam presentes também, nos ensinando a observar os velhos, observando as técnicas. Uma vez minha vó me disse: “*Vai com seu avô, filho, observe ele de como se pesca, depois você irá ensinar os seus filhos*”. Lembro-me que tinha uns 7 anos de idade quando ela me disse isso. Então, meu avô materno foi pescar comigo, a pedido da minha vó, dizia que tinha que pescar sardinha ou curimatã, são peixes que as mulheres comem durante o processo de cuidado de recuperação pós-parto, bem como cuidado com a criança, outros peixes não podia comer porque são considerados remoso. Esse cuidado com corpo da criança e da mãe demora um mês de processo.

Aos meus 11 anos de idade, meu tio mais velho - irmão do meu pai, me convidou para ir pescar e caçar (meu tio não era caçador, mas sim pescador), me pediu para levar a espingarda⁷ do meu pai, dizia que me ensinaria e tudo mais. Afinal peguei escondido a espingarda para treinar/aprender, sem ele saber, e saímos de madrugada como sempre. Antes de tudo isso, um ano antes, sonhava quase toda noite, sonhava que estava caçando

⁵ Ngewane: É uma árvore dos peixes, a mesma encantada que existe desde o princípio do mundo segundo anciões. De acordo com os anciões é uma árvore difícil de ser encontrada por ser encantada, mas dizem que se encontra nas cabaceiras de igarapés, igapós e na beira dos lagos, lugares virgens.

⁶ Cambada é como chamamos na comunidade, peixes pendurados ou amarrados com cipô ou na língua chamamos de Wü'iree ou Tchoniree.

⁷ Antigamente os pais do meu avô usavam Zarabatana para caçar e arcs e flechas para pescar e outros meios tradicionais, meu avô paterno e bisavô usou e usavam, mas o avô usou até uma certa idade, mas acabou que preferiu usar arma de fogo – pelas influências dos regionais. Nesse caso, com a chegada dos colonizadores, os anciões “trocaram” seus objetos, peixes e coros de animais para ter arma de fogo.

nos lagos/mato e voltava com vários caça. Lembro-me do que minha avó tinha me falado e, que iria ser como meu pai e avô, ser caçador mais ágio que os velhos, contava.

A aprendizagem Magüta acontece não necessariamente somente observando como os anciões pescam ou caçam, requer uma observação participante, de como atrair os animais, ser bom ouvinte, ser bom observador, observar também quantos minutos ou horas andou ou remou e saber se localizar para voltar à beira do lago ou do rio. Nos guiamos, às vezes, pela água e sol, ou mesmo, como dizia meu pai: “*Vai fazendo seus rastros ou sinal para poder voltar no mesmo caminho para não se perder*” pela floresta amazônica, que é gigante, um perigo total quando se perde no mato, pois ali tudo pode acontecer ou não. É da vivências que aprendemos nossas práticas, tradições estes narrados nas histórias antigas dos nossos antepassados que serão descritos no capítulo 1 desta dissertação.

Nessa comunidade, passei minha infância e parte da adolescência, quando pude aprender a vida, costumes e o pensamento do meu povo. A minha educação na verdade começou desde a minha infância, antes mesmo de entrar na escola, como descrito acima, nos ensinamentos da educação indígena. Não irei entrar muito em detalhe para não me alongar falando em educação indígena, em especial a do meu povo Magüta. Éramos ensinados na prática, de como os mais velhos nos ensinavam sobre nossa tradição, cuidados e respeito que devemos ter nas florestas, no lago, igapó, rio e igarapé.

Na minha comunidade, também tive um prévio conhecimento do mundo dos “brancos” pois a influência dos ocidentais já se fazia na região historicamente por meio da chegada dos portugueses, brasileiros, missionários, extrativistas, seringueiros e madeireiros, que repercutiu até hoje na relação dos povos do alto rio Solimões e rio Içá. Desta forma, pude iniciar a alfabetização e as primeiras séries do ensino com minha tia na escolinha da comunidade.

A prática é fundamental na educação Magüta a que me refiro, onde nós homens e mulheres somos construídos para seguir adiante as nossas práticas e habilidades aprendidas na observação participante e praticando. Entre os homens, somos “levados” a pescar ou caçar aos 3 ou 4 anos de idade. No caso das mulheres, são ensinadas nas práticas também, porém, em rituais de iniciação (*ritual de moça nova*), ritual este que foi proibido em várias aldeias/comunidades pelas igrejas batistas e parcialmente pela igreja católica. Essas práticas de educação são fundamentais na nossa preservação de identidade, bem como a educação escolar que é de suma importância e direito de todos.

Estudei os ensinamentos fundamental e médio em minha própria comunidade, pois, quando nasci, havia uma escola municipal, chamada hoje Escola Municipal Ngewane, mencionado acima. Sonhava em estudar fora para aprender a falar melhor a língua portuguesa, conhecer outros lugares e pessoas, mas meus pais não deixaram por cuidado, pois éramos e continuamos sendo marginalizados pelos não indígenas. Portanto, continuei os estudos na comunidade, pois anos antes, já havia iniciado a Escola Estadual Indígena Dom Pedro I, com ensino médio, fase que finalizei em 2009. Depois disso, sempre tive incentivo para fazer vestibular por parte de minha tia Dorotéia Flores e meus pais. Tanto minha tia e meu pai possuem ensino superior e, por esta razão, me aconselhavam a fazer faculdade, pensando no futuro da comunidade. Ou seja, trata-se de os próprios indígenas Magüta serem profissionais atuantes na comunidade em diversas áreas de ciências.

O que me levou a querer continuar os estudos, após o ensino médio, é que na escola estadual, não eram ensinados sobre a história dos contatos com os não-indígenas, com colonizadores, não falávamos sobre o sistema de barracão, sobre as missões religiosas, eventos ou situações que dizem a respeito de nós mesmos. Mesmo sendo a nossa língua ensinada, para escrever e apreender, desde as séries iniciais até o ensino médio, hoje vejo que não era ou não é suficiente. Naquela época, me perguntava: por que não eram ensinadas as histórias do povo em relação ao contato? Ao contrário, apresentavam-se outras propostas que até combatiam a cultura indígena. Então, essas foram questões que me inquietavam, mas não podia naquele tempo compreendê-las. Por isso, afirmo que na construção de nossa identidade como Magüta, as situações de contato pareciam naturalizadas e normalizadas com a presença da igreja e sua influência na educação escolar indígena.

Hoje, vejo que os estudos e pesquisas sobre a relação Magüta e não-indígenas, da perspectiva de indígena Magüta pesquisador, poderia e pode nos ajudar nessa questão para uma compreensão da realidade vivida pelo povo. Assim, vejo que os estudos de nossas histórias e o trabalho de escrevê-las, vai ajudar a entender as origens, os contatos, as missões religiosas e as origens das instituições não-indígenas que funcionam e estão em nossas terras. E pretendo ter uma influência no ensino escolar. Como havia escutado e apreendido na prática, hoje, as nossas histórias de origens do povo e costumes dos antepassados por meio das narrativas dos anciãos e avós, hoje, fico mais interessado em ouvi-los. Seguirei no doutorado em Antropologia, aprofundando essas discussões.

Devido à conjuntura social na minha comunidade *Meciürane*, senti-me com vontade de fazer algo pelos jovens, não somente localmente, mas por toda a região em que nasci, por meio dos estudos, admirava muito minhas tias e meu pai, a quem sempre me incentivavam a continuar os estudos para melhoria da comunidade ou ser espelho para outros parentes. E aconteceu recentemente, em 2019, a entrada de outros parentes Magüta da minha comunidade na Universidade de Brasília, onde estamos também ocupando esse espaço. Pensei nisso porque via que muitos jovens não tinham muitas opções para viver após o ensino escolar, devido as necessidades que chegaram com o tempo de contato e tempo moderno. Por outro lado, muitos jovens não querem sair da aldeia, porque percebe-se a vida na comunidade indígena como maravilhosa e boa de viver quando não há vícios e problemas vindos de fora. Existe o desejo e sonho de estudar fora, mas o problema é se manter no mundo totalmente onde somos marginalizados e caro de se viver.

Desse modo, finalizei o ensino médio em 2009, e sonhava em estudar e fazer faculdade, fazer vestibular para conseguir entrar na Universidade. Prestei vestibular da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, bem como o Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM. Fiz duas vezes, porém sem sucesso. Soube do Vestibular Indígena Específico da Universidade de Brasília – UnB, por dois agentes de saúde, falando dos cursos de graduação em Agronomia, Ciências Biológicas, Ciências Sociais, Enfermagem, Engenharia Florestal, Medicina e Nutrição, era um vestibular conveniado com FUB/FUNAI, processo seletivo realizado em 2012.

Dentro de dez candidatos, foram apenas cinco candidatos, entre os quais eu e minha irmã para fazer a prova, viajando de canoa (motor rabeta), contando assim, com articulação do meu pai, com uma cooperação conjunta de gasolina para realizar a viagem, de ida e volta. No retorno, tivemos a ajuda da FUNAI com combustível para volta à comunidade. No entanto, levamos oito dias entre as viagens e os dias para a realização da prova. Após um mês, saiu o resultado da relação no dia 23 de julho de 2012 a lista dos candidatos aprovados na primeira chamada, eu não sabia como funcionava para consultar o resultado, mas voltando da roça na mesma data, soube da notícia de aprovação. Contei aos meus pais com toda felicidade, era meu sonho entrar em uma Universidade pública. Entrando assim, em umas das melhores Universidade do país, a qual consegui formar mesmo com as dificuldades, no bacharelado em Antropologia e licenciado em Ciências Sociais e hoje finalizando o Mestrado em Antropologia Social.

No entanto, a minha trajetória pessoal é formada pela minha vivência na comunidade Me'cürane bem como é constituída pela minha família como Magüta e que

busca alcançar uma vida profissional e acadêmica. Qualifico a minha trajetória como de “superação”, superação porque tudo que passei para chegar até aqui é de persistência de alcançar o sonho e incentivado sempre pelos meus pais e família. Para os meus pais é uma oportunidade importante de fazer faculdade, pois são oportunidade raras na comunidade. Mas essa “superação” está vinculada também a dificuldade de sair do território, da distância de ter o ensino universitário tão distante da comunidade. Também, devo enfatizar que estar na universidade aconteceu pela ação do movimento indígena que conseguiu incluir o direito à educação universitária nesse complexo da educação indígena. Os vestibulares indígenas e as vagas disponíveis a nós, isso tudo possibilitou o meu ingresso. Toda a distância temporal, espacial, o tipo de ensino na comunidade não se encaixam na forma como os ingressos convencionais se dinamizam. Ter o vestibular indígena significa fazer a fissura no racismo, desestabilizá-lo para que outros rostos da realidade brasileira adentre o território da universidade.

Desde sempre como falei acima, por cuidado nosso povo não nos deixava estudar fora da comunidade, mas, caso passasse para um vestibular e em uma Universidade Pública, os Magüta aceitavam nossa ida. Esse incentivo dos meus pais revela uma visão comum entre os indígenas do povo Magüta do rio Solimões sobre a educação, é notório que damos um valor importante à formação acadêmica para que os próprios indígenas possam atuar na comunidade. Minha avaliação pessoal, também vejo que é importante ter uma formação profissional, para levar os conhecimentos sobre os direitos indígenas para defesa da própria comunidade indígena.

Experiência Acadêmica e Etnográfica

De início, conhecia muito pouco sobre o que é as Ciências Sociais. Depois que comecei a fazer o curso, pude notar o quanto essa área das ciências pode ajudar no conhecimento, reflexão e entendimento da comunidade indígena Magüta e de tantos outros povos indígenas e dos ocidentais. Iniciei os meus estudos no curso de Ciências Sociais no segundo semestre de 2012. Cursando quatro disciplinas obrigatórias do curso. Como minha primeira língua não é o português, tive muita dificuldade, tendo que lidar com cargas de leituras muito pesadas, além de ter que lidar com uma realidade de estudo diferente da base que tive na escola indígena e os desafios de viver na cidade.

Na Universidade de Brasília, logo no início, também sofria a maneira como sou tratado por ser diferente, indígena, algumas vezes excluídos dos grupos de seminários e

apresentações de trabalhos. Talvez, isso acontecia porque as pessoas achavam que não era capaz de apresentar o trabalho acadêmico como esperado por eles. Todos temos uma dificuldade de alguma forma, com mundo desconhecido do que vivenciado por você, mas nada impede de que o estudante indígena possa superar os obstáculos. Ao entrar na sala de aula, somos vistos como uma pessoa estranha ou “o que você está fazendo aqui, não deveria estar aqui”, era o que sentia quando me olhavam com olhares estranhos. Somos diferentes sim, culturalmente, mas também somos humanos e não um “selvagem” como muitas vezes se referiam a nós. Ser tratado desta maneira, me fez pensar em seguir os estudos com mais determinação, e que podemos chegar aonde quisermos. Como irei descrever abaixo, os espaços percorrido por mim me fizeram ganhar muita experiência na vida acadêmica.

Após dois anos de estudos e depois passar por um processo de adaptação sobre como funciona a academia, fui me interessando por projetos de pesquisa como Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC e entre outros programas. O programa é financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Fui bolsista desse programa, de 2016 a 2018, comecei a desenvolver um projeto de pesquisa intitulado *Práticas Médicas do Povo Magüta e os serviços de Saúde*, pesquisa realizada na comunidade indígena Me’cürane (Vila Betânia). Apresentei o resultado desse trabalho no 23º Congresso de Iniciação Científica da Universidade de Brasília e 14º Congresso de Iniciação Científica do Distrito Federal, em 2017. Após, conseguir renovar o projeto de pesquisa no programa, mas dessa vez como voluntário, onde fiz trabalho seguinte *Mapeando a Saúde entre os Tikuna*, apresentado no 24º Congresso de Iniciação Científica da Universidade de Brasília e 15º Congresso de Iniciação Científica do Distrito Federal, em 2018. Esses projetos de pesquisa eram coordenados pela Professora Sílvia Guimarães e essas atividades despertaram um interesse para uma possível pós-graduação em Antropologia Social, com objetivo de me aprofundar mais sobre a questão, sobre meu povo, sobre os povos indígenas e etnologia de modo geral, no final consegui ser aprovado ingressando em 2019, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UnB.

Ainda na graduação, em junho de 2017, a Coordenação Indígena (COQUEI), com outras parcerias, criou o Projeto Raízes, que seleciona graduandos da Universidade de Brasília, para contribuir no processo de integração social e desenvolvimento acadêmico dos estudantes indígenas. Após concorrer, fui um dos selecionados no projeto como bolsista, para ser tutor. O projeto visava proporcionar aos ingressantes calouros por meio

de programas específicos, a possibilidade de integração à comunidade acadêmica e de conclusão do curso. Fomos encarregados no acompanhamento de três estudantes, buscando ferramentas, auxílio acadêmico direto em disciplinas para quais tiver condições de fazê-los etc.

No mesmo ano 2017 a 2018, fui selecionado também para ser estagiário do Centro de Convivência Indígena (Maloca) da Universidade de Brasília - UnB. Atuando e buscando proporcionar aos indígenas calouros possibilidade de integração à comunidade universitária. Realizando assim, as atividades de suporte às atividades de organização de arquivos, redação de documentos administrativos, auxílio às servidoras; Orientação a professores e visitantes do Centro de Convivência; Apoio e auxílio aos estudantes que utilizam o laboratório de informática; Realização de pesquisa e levantamento de dados sobre estudantes atendidos pela Coordenação Indígena.

No ano de 2018, ingressei no Programa de Educação Tutorial - PET, concorrendo na vaga específica para ações afirmativa, como bolsistas. PET é desenvolvido por grupos de estudantes, com tutoria de um docente, organizados a partir de formações em nível de graduação nas Instituições de Ensino Superior do País orientados pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão e da educação tutorial. Durante a minha permanência no programa, me destaquei mais em desenvolver artigos juntamente com os petianxs. Elaboramos dois artigos intitulados, ***Educação e Resistência: A Educação Escolar Indígena como fomento a um horizonte de Educação Popular e Expandindo e se reinventando: os planos futuros do PET-Conexão dos Saberes Música do Oprimido como um Núcleo nos movimentos culturais de Santa Maria/Distrito Federal.*** Ambos os artigos apresentados, por mim, no XXIII Encontro Nacional dos Grupos do Programa de Educação Tutorial – ENAPET.

Ainda em 2018, juntamente com os petianxs fundamos o Núcleo de Estudos sobre Cultura da Diversidade e Minorias Políticas (CDiMp) que visa intensificar os estudos da cultura, diversidade e minorias políticas por meio do desenvolvimento de pesquisa, ensino e extensão voltadas para esse tema em geral. Pretende-se, assim, propiciar um espaço no qual se possa coadunar reflexões de diferentes matizes que tratem da potencialidade da relevância dos estudos sobre cultura da diversidade e minorias políticas para a descrição e transformação das condições históricas e políticas que caracterizam de maneira decisiva as formas de vida atuais. No entanto, a proposta de constituição do Núcleo de Estudos sobre Cultura, Diversidade e Minorias Políticas (CDiMp) nasce por iniciativa do grupo PET Conexão de Saberes - Música do Oprimido da Universidade de

Brasília, do seu tutor Prof. Dr. Mário Lima Brasil, do pesquisador colaborador Prof. Dr. Hugo Leonardo Ribeiro, e dos seus e suas discentes que juntos desenharam a proposta de concepção geral do Núcleo.

Ainda em 2018, fui professor voluntário do curso de *Línguas indígenas e sua diversidade*, era uma ação didático-pedagógica multicultural e multilíngue que desenvolveu atividades dos estudos de três línguas indígenas brasileiras dos troncos Tupi, Aruaque, Magüta - Tikuna (língua isolada), Baniwa além da língua quéchua, língua indígena falada em vários países da América Latina. O curso foi ministrado por estudantes indígenas do Povo Tupinambá, Magüta, Baniwa e Quéchua. No entanto, o curso teve como objetivo propiciar uma interação maior entre os estudantes e a comunidade acadêmica, no contato direto com uma pequena parcela da diversidade linguística existente, propiciando a compreensão da realidade multilíngue presente na Universidade de Brasília. Assim, compreender a diversidade linguística é contribuir para construção do diálogo inter e pluriétnico na Universidade de Brasília numa perspectiva de abrir o diálogo entre saberes.

Durante o tempo de estudo na universidade (na graduação), a área de antropologia me deu oportunidade de conhecer mais acerca dos seres humanos, suas sociedades e formas culturais variadas, além de me levar a pensar sobre o povo Magüta. Apesar de que tive dificuldades para entender de imediato muitas de suas discussões, percebo que consegui desenvolver um caminho de superação e poder conhecer cada vez mais a disciplina. Posso dizer que aprendi muitas coisas significativas que me levaram a continuar os estudos na área, com fins de aprofundar minhas pesquisas e, assim, verificar as questões centrais da Antropologia e buscar contribuir com o avanço dela.

Desde a graduação tendo experiências em pesquisas realizadas no Programa de Iniciação Científica ou Programa de Educação Tutorial na Universidade de Brasília, me despertou interesse na pós-graduação, Mestrado em Antropologia Social. Terminei a minha graduação em 2018, na habilitação – bacharel em Antropologia, sob a orientação do Professor Luis Cayon. Continuei os estudos para ter a dupla diplomação em Ciências Sociais – Licenciatura o qual finalizei no 1/2020. Iniciei o curso de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/ UnB no 1/2019, logo no início estava longe dos meus planos continuar os estudos. Mas, devido o despertar do conhecimento que a Antropologia possibilita e os programas, tudo isso me fez querer os estudos na área.

Desde que ingressei já na pós-graduação em Antropologia Social, fiquei preocupado como iria fazer ou me colocar diante da minha pesquisa já que faço parte da

comunidade indígena Magüta, bem como da comunidade acadêmica. Mas vejo que esse duplo *olhar/pensar* na verdade a meu ver é importante. Com isso gostaria de dizer que devemos valorizar as pesquisas indígenas realizadas nas aldeias e fora dela como uma visão de dois mundos. Segundo professor Gersem Baniwa (2016), como intelectual, o indígena pesquisador é visto pelo indígena como detentor de poder e poder do dominador. Mas, o pesquisador também é assessor e essa responsabilidade aumenta, pois não se tem somente a representação do poder, mas espera-se o próprio exercício do poder, que se pretende ser revertido na solução dos problemas apresentados ao “assessor” pesquisador. (Luciano, 2006: p. 17)

Em relação ao espaço acadêmico precisamente dito, em termos programáticos, o ambiente para mim foi satisfatório. Devido ao contato com grande volume de literatura especializada e o debate trazidos e travados com os estudantes-professor em torno do curso foi rico, assim, respondeu as minhas expectativas pessoais levantada por mim desde o início da graduação até a pós-graduação.

A antropologia me possibilitou o contato com volumes grandes de literatura sobre o rio Solimões, em especial o povo indígena Magüta. Creio que o povo Magüta, merece visibilidade, pela importância que o povo representa, e essa literatura deveria ser mais difundida. Em sua maioria, é inacessível aos indígenas Magüta, essa literatura não está nas escolas da região, não há interesse nessa discussão produzida pela ciência ocidental. Acredito que levar as informações sobre os processos de colonização e buscar as histórias dos antigos sejam temáticas importantes para conhecermos melhor as intenções das frentes colonizadoras sobre nós.

O objetivo da pesquisa e sua importância

A minha intenção do trabalho é apresentar o resultado da minha pesquisa em relação às violências vividas pelo povo indígena Magüta, do alto rio Solimões, Amazonas. Discuti sobre *(re)existências* dos Magütagü, desde os primeiros contatos com a sociedade invasora até atualmente. A minha pesquisa é baseada na minha própria experiência pessoal, bem como com a experiências de vida do povo, nessa relação étnica com sociedade regional e ocidental. Nas instituições não-indígenas que veio junto com a colonização; sistema seringal e as instituições não-indígenas (igrejas) que ambos dialogam junto nesse processo de aniquilação dos povos. Os anciões são os meus principais autores, da tradição oral, desse universo rico de histórias dos antepassados.

Este trabalho focará, sobretudo, nos tempos da invasão dos colonizadores e das missões religiosas, final do século XVII na região do alto Solimões até os dias atuais. Destarte, foi investigado os processos de colonização vividos pelo meu povo e como esses afetaram e afetam o sistema Clânico. No entanto, a classificação do mundo Magüta, promovida pelo sistema Clânico, se insere nos processos de (des)territorialização das aldeias/comunidades *Magütagü* que se configura em uma ‘situação histórica’, provocada pelo contato (Pacheco de Oliveira, 1978.)

Tenho a proposta de estudo dentro da etnologia indígena trazendo fatos sociais e documentos levantadas bem literatura que dizem respeito a alto rio Solimões, em especial o povo indígena Magüta, buscando uma apreciação analítica das frentes que adentraram na área indígena, que como disse, Cardoso de Oliveira (1996), surgiu uma categoria social, dada pelos brancos: “o caboclo”, que é o Magüta transfigurado pelo contato com não-indígenas. Trata-se, em certa medida, de uma continuidade da minha pesquisa realizada na graduação e me aprofundar mais sobre as questões do tema abordado, ou seja, um avanço no tema.

O presente estudo contribuirá não somente com a comunidade acadêmica, mas também com às comunidades indígenas, sendo assim, para avançar no conhecimento antropológico, temos um método de diálogos interdisciplinares, como também a população em questão, porque nesses últimos tempos, podemos notar que, está se abrindo diálogos e trocas de saberes neste sentido, pois a necessidade e a falta de socialização do conhecimento dos saberes indígenas, históricos e de contato é uma das causas problemáticas que envolvem a marginalização dos povos indígenas.

No entanto, vejo que o presente trabalho é de suma importância tanto para mim quanto para o meu povo (para escolas indígenas ou não indígenas), acadêmicos e quanto para as instituições acadêmicas ou para aqueles que tiverem interesse em conhecer a realidade vividas pelo povo e sua tradição. Também por questionar desde a minha infância sobre os ensinamentos nas escolas ou porque os estudos tocados a nós sempre ou muitas vezes são escritos por não indígenas.

Organização da pesquisa

A realização da pesquisa de campo, foi iniciada desde 2016 até o ano de 2019 aproveitando os estudos realizados na construção do trabalho de conclusão do curso, aqueles assuntos menos explorados naquela época. Tive oportunidade naqueles

momentos antes da pandemia explorar um pouco da minha própria realidade, um mundo ainda precisa ser mais explorado. Na pesquisa de campo de mestrado, não consegui realizar de fato as entrevistas formais, que havia planejado, mas sim algumas entrevistas informais com as anciãs mulheres as que trabalhei nesse trabalho com objetivo de levar o saber das mulheres para academia, são as que chamo de autoras da tradição oral, porque elas mesma são autores dos conhecimentos tradicionais.

Durante a minha graduação, estive várias vezes na minha comunidade, o que enquanto estudava abria muitas dimensões do nosso próprio mundo, por sua vez, foi colhendo os dados para futuros trabalhos como este. É uma tarefa difícil discutir por meio científico a sua própria realidade, a maior é traduzir as informações colhidas para língua portuguesa, porque algumas palavras não têm tradução correta, mas colocamos o que se aproxima mais. No final do 2020, fui a campo na comunidade Mecürane, a minha terra natal, porém, não conseguir realizar o que queria, devido os problemas de saúde pessoal e do povo. Deparei com muitas pessoas adoecendo com sintomas da covid-19, muitas que foram deslocadas para os hospitais, acabaram falecendo. Outros conseguiram se salvar com remédios caseiros feitos pelas anciãs conhecedoras do saber tradicional.

Durante o primeiro semestre do ano de 2021, conseguir conversar via-celular sobre algumas questões relacionadas ao tema do meu trabalho. E para finalizar voltei a comunidade agora em junho de 2021 para finalizar a etapa ou capítulo do trabalho em questão, que só foi possível com algumas conversas com os familiares parceiros desta pesquisa e autoras da tradição oral. Um dos capítulos que trato do Covid-19 irá para uma publicação de dossiê com os integrantes do Laboratório Matula da UNB do qual faço parte. Outro artigo sobre a presença das igrejas, irá para um capítulo de um livro, que será publicado pelo Armazém Memória. Fico feliz em ter podido levar nossas questões e problemáticas a esses espaços como uma forma de uma divulgação e reparação da nossa história silenciada ou apagada

Nesses dois anos de estudos de mestrado, muitas portas se abriram para discutir as questões que dizem respeito a comunidade Magüta, tanto na academia quanto fora como palestrante, sempre levando a pauta indígena – Magüta. Essas oportunidades me serviu e foi importante para registrar temáticas que tocam a nós povos indígenas. O centro de referência virtual indígena me possibilitou aprofundar e ter acesso aos documentos sobre os Magüta e que serão analisados no curso de doutorado, quando tive chance de conseguir passar no processo seletivo do programa de pós-graduação em Antropologia Social – UnB e que pretendo continuar os estudos para discutir a trazer a comunidade

acadêmica e para comunidade Magüta suas questões. As disciplinas ministradas especialmente pelos professores Stephen Baines e Luis Cayon e pela professora Sílvia Guimarães foram fundamentais para a produção desta dissertação, pois os capítulos aqui apresentados foram resultados dos trabalhos produzidos nessas disciplinas.

Esta dissertação se inicia com narrativas mítico-históricas sobre a nossa origem e dos nossos modos de viver. Em seguida, irei analisar as frentes colonizadoras que invadiram nosso território e como promovemos nossa resistência. No terceiro capítulo, irei iniciar uma discussão sobre o sistema clânico e como ele se transformou diante da violência da colonização. E finalizo com um capítulo final sobre como a covid-19 foi recebida por meu povo tanto por aqueles que vivem na cidade quanto aqueles que estão no território.

I. OS MAGÜTAGÜ E SUAS HISTÓRIAS

A Origem e Retomada de histórias dos Magüta

Neste capítulo inicial, optei por trazer as histórias contadas pelas nossas diversas tradições. Essas configuram um conhecimento passado de geração a geração, referem-se a narrativas que vivenciamos antes e depois do povo indígena Magüta ter sofrido a injustiça histórica da colonização. Essa história da colonização trata da exploração de nossas terras, de nossos corpos, das violências psicológicas, físicas que sofremos, de um genocídio que nunca havíamos experimentado.

São muitas as histórias e temporalidades que se encontram, todas se referem a meu povo, a diferença depende do olhar de quem conta, algumas podem ser restritas a nossa relação com os brancos ou tratar de nossa relação com diversos seres do cosmos, inclusive, os brancos. Destaco nessas narrativas, a organização social própria, do povo Magüta, que se reinventa e dinamiza e é um pilar central da nossa re-existência. Iniciarei essa história no tempo quando os Magüta eram um povo imortal, fato que ocorreu no igarapé sagrado Éware.

De acordo com os anciãos e anciãs, o povo Magüta é originário do igarapé Éware, situado nas nascentes do igarapé *Tunetü* – São Jerônimo – tributário da margem esquerda do alto rio Solimões, trecho localizado entre municípios de Tabatinga e São de Olivença, no estado do Amazonas. O povo Magüta, segundo os autores da tradição oral, se dividiram em clãs – duas famílias extensas (descreverei sobre isso com mais detalhes no terceiro capítulo). Das memórias e histórias que os autores anciões, da tradição oral, contam está o fato de que nossos ancestrais viviam entre dois mundos, pois eram encantados⁸. Nessa época havia quatro heróis culturais, Ngu'tapa é, Yo'i, ⁹Mowatcha, Ipi e Aicüna, que foram importantes, pois atuaram nos ensinando o modo de ser e viver como Magüta, traçaram preceitos éticos, estéticos, valores, práticas que nos fazem sermos quem somos.

O lugar conhecido como Éware, é um local sagrado para os Magütagü, pois é morada dos encantados, dos criadores, dos heróis do povo. Conhecido como igarapé *Tunetü*, esse é, atualmente, local de morada da comunidade indígena Vendaval e outras

⁸ Utilizo o termo “encantado” para denominar esses seres que estavam no tempo mítico do início do mundo e ainda se fazem presentes e foram os grandes mestres de conhecimentos que nos ensinaram a ser Magütagü, que criaram as regras de convivência e interações com o mundo.

⁹ Os Magüta os chamam de O'i, vovô ou Tanatü, nosso pai, para outros é Tupana, Deus.

comunidades dos Magütägü. Dois mundos se encontram na vida dos Magütägü, um se refere ao *mundo dos encantados* e o outro ao *mundo* vivido pelos *não-encantados*. No mundo dos encantados, vivia o Vovô, pai dos heróis, o Ngu'tapa, com seu povo – que eram os antepassados dos Magüta, a primeira geração desse povo. São essas histórias do mundo dos encantados que descreverei abaixo, a história do Ngu'tapa e dos nascimentos de seus filhos, história contada pela anciã Tchiã'tchina da comunidade Me'cürane. Essa história está na sua memória, sobretudo, a história que trata da origem do mundo.

De acordo com Lévi-Strauss (1967), o mito se define por um sistema temporal, diz respeito a acontecimentos passados que contém um valor intrínseco, formando assim uma estrutura permanente. Os mitos apresentam feixes de relações e compreensões. Assim as histórias dos antepassados são um conjunto de mitos, acionados em momentos diversos na compreensão do mundo. As histórias dos antepassados do povo Magütägü estão na memória e as contamos por meio dos nossos rituais, da convivência com os anciões, na roça, na pescaria, em caçadas e entre outras atividades realizada pelo povo. E como temos, a intensa e rica relação com diversos seres da floresta que trazem concepções do real e do mundo encantado, essas histórias reúnem esses diversos seres e trata de conhecimentos práticos, valores simbólicos e saberes tradicionais.

Antes de iniciar com os relatos das histórias, é importante pontuar que esquematicamente, a organização social dos Magüta pode ser descrita como composta por pessoas de descendência unilinear, cujo pertencimento se faz através da linhagem paterna. Cada unidade ou grupo de pessoas possui como nome tradicional um elemento da natureza, podendo ser tanto de *Aves* (Mutum, Manguari, Arara etc.), podendo ser também de *Animais* e *Insetos* (Onça e Saúva) quanto de *Vegetais* (*Plantas*: Jenipapo, Buriti, Serigarana etc). Nimuendajú (1929) e Cardoso de Oliveira (1996 [1964]) não hesitaram em definir esses arranjos coletivos como clãs (Pacheco de Oliveira, 1988).

O povo Magüta traduziu essas divisões do seu povo, na língua portuguesa como *nação*; na língua nativa, utiliza-se o sufixo *cü* para definir esses grupos. Na grafia utilizada por Nimuendajú, o autor usa *kiá*; enquanto Cardoso de Oliveira registra como *kí'a*. Os nomes tradicionais individuais na língua Magüta estão todos relacionados com a nação que a pessoa pertence, por exemplo, o nome *Goena* pode ser traduzido como *Manguari Voando* e o nome *Tchuneêcü* pode ser traduzido como *Manguari Pescador* ou *Aquele que Flecha*. Usamos o sufixo *na* para nominação feminina e *cü* para nominação masculino (Pacheco de Oliveira, 1988). Isto muda quando chamam tio paterno e tio

materno, bem como muda também em chamar a tia paterna e materna, como explicarei no terceiro capítulo.

Voltando a história contada pela vovó Pascoa Antônio Marcos, Tchiã'tchina, do clã de Mutum. Ela é moradora da comunidade Mecürane, no rio Içá. Retomo aqui a versão narrada por essa anciã. Entre as comunidades indígenas Magüta, existem várias versões. A história contada, foram gravadas na língua materna Magüta e traduzida por mim para português. Relaciono essas narrativas com desenhos de minha autoria, feitos em 2021, onde destaco os heróis culturais do povo indígena Magüta. Sobre a origem dos heróis criadores, Tchiã'tchina nos conta:

O grande demiurgo Ngu'tapa pensou para que o homem e a mulher ficassem juntos, para terem filhos e filhas, para o povo se espalhar na terra. As árvores existem há muitos anos no mundo. Muito antes do início da existência do povo Magütagü. A Samaumeira estava crescendo, e crescendo e assim o mundo escurecia, e escureceu, e então como animais as pessoas começaram a ficar e ter filhos com os próprios irmãos e irmãs, cometendo incesto. Os motivos dos incestos eram porque estava escuro e não se conheciam entre eles. O demiurgo Ngu'tapa via o que estava acontecendo com seu povo, e se lamentava por cometerem incesto, pois ele os ensinava, todos os dias, fala para o seu povo sobre amar um outro e se respeitar. Mas que isso não aconteceu e o povo do Ngu'tapa foi desaparecendo.

Antes do mundo existir Ngu'tapa já existia. Ele não teve pai nem mãe, Ngu'tapa era um ser Üüne' (encantado/imortal). E tinha uma esposa chamada Mapana (a Mapana também era um ser encantada), Mapana se criou junto com Ngu'tapa. No mesmo lugar vivia também, Bai'a e sua esposa. Bai'a era parente de Ngu'tapa. No lugar onde esses quatro se criaram, é onde ficava a montanha Taiwegüne. É no igarapé Tunetü (São Jerônimo). Na época a terra ainda estava se formando. O mato era baixinho e o rio ainda tinha pouca água. Lá eles viviam. Passaram-se muitos anos.

Ngu'tapa era um demiurgo que não tinha filho, que se casou com uma mulher, que se criou, junto com ele. Viveram muitos anos juntos. Um dia, quando o mato já estava crescido, Ngu'tapa foi caçar com Mapana, no caminho Ngu'tapa perguntou a sua esposa por que, ela não engravidava, questiona. Ela não sabia o motivo, disse. Então, certo dia pediu a esposa para roçar, limpar a roça, e ele foi caçar como sempre. Quando Ngu'tapa chegou, perguntou se ela fez o pedido, ela o fez, mas não totalmente e então começaram a discutir/brigam.

Nesse momento, ele foi ali e voltou, segurou a mulher dele e pediu para ela: minha mulher/esposa vai pegar envira para amarrar. A esposa obedeceu, mas não imaginava o que ele faria com ela, e que a envira era para ela mesmo, para amarrá-la. Um dos motivos foi porque ela não cumpriu o que ele tinha pedido, não limpou direito a roça e por não engravidar dele pois o Ngu'tapa só a culpava, mas ele também poderia ser o culpado já que problema pode estar nele também. Então, por essa razão, que eles não conseguiam ter filhos.

Ngu'tapa agarrou sua mulher e lhe deu surra. Depois disso, amarrou Mapana, uma perna num tronco de uma árvore e a outra no outro tronco e a deixou lá amarrada. Aí ele seguiu e foi embora para caçar no mato. Deixou a esposa lá porque o pensamento dele era para ela morrer, pois não conseguiam ter filhos. Depois que ele foi, veio um cancã, um pássaro, esse pássaro gritou longe: “cou cou cou” (imitação canto do pássaro) e ela ouviu. Ela ficou falando sozinha: “Se você fosse gente, vem aqui para você desmanchar esse nó, vovó, para puder sair daqui, pois estou bem machucada”. Já tinha caba, formiga, e tinha subido em todo o corpo dela, e os insetos já tinham mordido umas partes do corpo dela. O cancã chegou lá e se transformou em gente, uma senhora (que era cancã), chegando mais perto, perguntou: “O que lhe aconteceu, minha neta? perguntou por qual motivo que ele fez isso com ela?”. E ela disse os motivos: “Ele fez isso comigo porque não cumpri o que ele tinha pedido e por não ter engravidado dele”¹⁰. Na mesma hora, depois de ouvir, desamarrou as enviras e cuidou dela, pois ela estava muito machucada. E a Mapana pediu opinião do cancã para saber o que fazer para se vingar. A velha cancã disse: “Pega uma casa de caba, e aguarde no caminho do seu esposo e você fica na espera dele, mas que seja, onde ele não possa te ver”. Depois disso o cancã se transformou em pássaro e foi embora. Demorou um pouco e Ngu'tapa voltou da caçada. Vinha tocando flauta e pulava numa perna e noutra, cantando: “Por onde anda Mapana? As cabas e as formigas morderam periquita dela! Tcheruru tcheruru... Tcheruru tcheruru-u-u-u..”, assim cantava.

Mas Mapana estava escondida no tronco de uma árvore, esperando Ngu'tapa passar. Ela escutou esse canto e se preparou. Quando ele chegou perto, ela jogou a casa

¹⁰ Na versão coletada do Pacheco de Oliveira (1988: p. 90), o relato é o seguinte: “Vovó, venha me desamarrear. Aquele desgraçado me prendeu aqui para me matar – ela falou de novo. O Cancã se transformou em gente e, chegando mais perto, perguntou: - O que lhe aconteceu, minha neta? Se quiser se vingar de Ngutapa está aqui a caba. Ela pegou a caba e guardou [...]”.

de caba¹¹ em cima do Ngu'tapa e acertou-lhe os dois joelhos. Ngu'tapa caiu e não se levantou mais. Ele ficou ali rebolando com dor e pediu socorro da esposa para ajudá-lo, mas ela não ajudou porque ele tinha machucado muito ela. Deixou-o lá, sozinho, até que ele mesmo foi se arrastando para casa deles, pois não conseguiu andar porque os joelhos estavam doendo muito. Chegando na casa, ele não podia andar e ficou deitado na rede com dor, cantando para esquecer a dor, mas não adiantava. Com os dias, os joelhos começaram a inchar e a inchar até ficar bem grandes e transparentes. Ele não aguentava mais e chamou uns pássaros que se transformaram em umas senhoras curandeiras e



pediu para curarem. Elas conseguiram amenizar a dor. Passaram-se dias e um mês, e o joelho ficou transparente. Em seguida Ngu'tapa olhou nos joelhos, chamou a esposa dele:

Figura 1: Ngu'tapa e as curandeiras (Tapü'ücü, 2021)

“Mulher vem cá, olha aqui”. Ela viu um homem fazendo flecha, zarabatana e outras coisas, e uma mulher e a outra também, que fazia pacará – cesta -, atura – cesta para carga pesada – rede etc¹². Depois de quatro dias, saíram dois homens e depois duas

¹¹ Ma'ê como os Magüta chamam a caba na língua nativa, na região norte, é um termo utilizado para designar várias espécies de himenópteros (Hymenoptera) com ferrão (vespas, camatins etc).

¹² Pacheco de Oliveira (1988) apresenta uma versão dessa história semelhante a coletada por Nimuendajú (1952). Nessas versões Yo'i e Ipi aparecem fazendo flechas (pesca e caça) e zarabatana (para caçar) e as mulheres fazendo redes e outros utensílios tradicionais.

*mulheres. Eles já eram grandes porque cresciam bem rápido. No entanto, o Ngu'tapa ficou melhor, depois que os quatro nasceram.*¹³ *Yo'i e Ipi já estão grandes*¹⁴. *Outra irmã chamava Mowatcha e a outra Aicüna. Os homens já nasceram com dom de fazer flecha para pescar e zarabatana para caçar, e as irmãs já nasceram com dom de fazer redes para dormir, pacará, atura, entre outros.*

E assim, os primeiros antepassados do povo Magütagü estavam sendo feitos e aprendiam sobre muitas coisas, principalmente, aprendiam a fazer instrumentos de caça e outros para a moradia. Os primeiros heróis eram dois homens e duas mulheres: *Yo'i e Ipi já*, que eram os homens e *Mowatcha e Aicüna*, que eram as mulheres.

Na história coletada por Nimuendajú (1952), notamos a importância da Mapana, esposa do Ngu'tapa, no nascimento, na origem dos heróis culturais. A história também narra a importância do papel do pássaro cançã, bem como Ma'ê tem papel fundamental na concepção, que fez acontecer os nascimentos dos quatro heróis, do lado direito, Yo'i e Mowatcha, do esquerdo, Aicüna e Ipi, como aparece detalhado na coleção de Nimuendajú sobre o nascimento (1952: 122). A Mapana na história aparece como uma mulher trabalhadora cuidando da casa e da roça, como provedora, e o Ngu'tapa, como caçador e pescador. Logo, quando a natureza estava em formação e completa, quando as árvores cresceram, o Ngu'tapa resolveu sair para caçar juntamente com a Mapana. Essa relação entre o homem e a mulher é notada entre os atuais Magüta.

O mundo ainda precisava ser aprimorado, a noite dominava, não havia dia, então, algo deveria ser feito e foi feito, como narrou minha avó:

*A princípio, estava tudo escuro, sempre frio e era sempre noite.*¹⁵ *Uma enorme Samaumeira, wotchine, fechava o mundo, e por esse motivo não entrava claridade na terra. Os irmãos Yo'i e Ipi ficaram preocupados com a situação e tinham que fazer*

¹³ Na versão do Pacheco de Oliveira (1988:p. 91), coletado por ele, explica que: “Passaram-se alguns anos. Naquele tempo, as pessoas imortais (ü-üne) cresciam muito depressa. Por isso os filhos de Ngutapa logo ficaram grandes”. Na versão do Nimuendajú (1952: p. 122) quando emergiram do joelho do Ngutapa, eram do tamanho de uma criança de cinco anos de idade, e que eles imediatamente começaram a andar[...].

¹⁴ Quanto Yo'i e Ipi os Magüta se referem como Vovô ou Tanatü (nosso pai) e Mowatcha e Aicüna como vovó ou taé' (nossa mãe).

¹⁵ Na versão do Pacheco de Oliveira (1988: p. 91-95), conta que, Ngutapa saiu para pescar com timbó e o Yo'i e Ipi foram caçar no mato, na pescaria o Ngutapa pisou em espinho e seguida uma onça por trás os engoliu. O que resultou em uma morte temporária por ser imortal. A história é longa e essa versão não foi mencionada pela anciã, como segundo ela, disse “ia fugir da história onde quero chegar, meu neto” conta. Nessa história contada, há várias que vai seguir outro caminho, como mesmo a história do Ngutapa e o



Figura 2: Wotchine, Samaumeira que escurecia o mundo (Tapü'ücü, 2021)

alguma coisa. Pegaram um caroço de araratucupi, tcha, e atiraram na árvore para ver se existia luz do outro lado. Mas ao fazerem isso, através de um buraco, os irmãos enxergaram uma preguiça-real que prendia lá no céu os galhos da samaumeira. Jogaram muitos e muitos caroços na árvore e assim criaram as estrelas. Mas ainda não havia claridade. Yo'i e Ipi ficaram pensando e decidiram convidar todos os animais da mata para ajudarem a derrubar a árvore. Mas nenhum deles conseguiu, nem o pica-pau. Resolveram, então, oferecerem a irmã Aicüna em casamento: quem jogasse formigas-de-fogo nos olhos da preguiça-real, casaria com a irmã dos dois.

O quatipuru (esquilo) tentou, mas voltou no meio do caminho e não conseguiu. Finalmente, aquele quatipuru Zinho – esquilo - bem pequeno, Taine (Taine é nome dele na língua Magüta), conseguiu subir. Chegando perto da preguiça, jogou as formigas nos olhos e a preguiça soltou o céu. No entanto, a árvore caiu e a luz apareceu. Do tronco da samaumeira caída formou-se então o rio Solimões e o rio Içá. De seus galhos surgiram outros rios e os igarapés.¹⁶ Por heroísmo, então, Taine casou-se com irmã do Yo'i,

parente dele o Baia' também tem uma história – de caça. Que nos próximos trabalhos futuros gostaria de analisá-los.

¹⁶ Os rios e os igarapés formaram os lugares originários do povo Magüta, como são classificados “índios do rio” e “índios do Igarapé” por Cardoso de Oliveira (1996) e outros. Lugares onde residem a população Magüta desde então e permanecem atualmente. Nesses rios e igarapés, construíram suas casas e suas famílias de acordo com regras estabelecidas por Yo'i e seus irmãos.

*Aicüna*¹⁷. No momento em que, a samaumeira caiu, ficou ainda o toco da árvore, que na língua Tikuna se chama napiüne. É a parte que fica na terra quando alguma árvore é derrubada. No toco da samaumeira, as folhas continuavam brotando. Isso preocupou Yo'i e Ipi, pois a árvore poderia crescer de novo e escurecer a terra. Para evitar que crescesse, colocaram sobre o toco da árvore um jabuti enorme para que ele comesse as folhas. Mas o jabuti não dava conta porque as folhas cresciam sem parar. Para ver por que, que as folhas cresciam desse jeito, os irmãos chegaram bem perto e puderam escutar um barulho: "Tutu, tutu, tutu!". O que escutaram foi o coração da samaumeira, assim disseram os irmãos: "Ele ainda está vivo". Ipi, no caso, tentou tirá-lo com o machado, mas o coração pulou bem longe. Uma borboleta pegou o coração, depois o calango e por fim foi parar com a cutia. A cutia saiu correndo e plantou o caroço do coração. Yo'i foi atrás, procurou, procurou e acabou encontrando o caroço. Levou, então, para plantá-lo no seu terreno. Depois de um tempo, um ano, nasceu uma árvore de Umari, Tetchi. Assim surgiu o Umari do coração da samaumeira.

A árvore estava em tempo botar folhas, flores e frutos. O Ipi cuidava muito dela, varria, capinava, roçava, deixava tudo limpo. Um dia, Ipi foi ver e disse a Yo'i: "Veja, começou a florir o primeiro olho". "Não se preocupe tanto com essa fruta.", disse Yo'i. Quando Ipi olhou outra vez, o Umari já tinha nascido. As folhas pequenas, quando caíam no chão, viravam sapos pequenos. As folhas grandes viravam sapos grandes. As frutas também começaram a cair. A última delas se transformou numa moça muito bonita, que se chamou Tetchi arü Ngu'i, "a última fruta do Umari ou moça do Umari"¹⁸. Yo'i levou a moça para ser sua mulher.

Mas, no início, o Ipi queria ficar com a última fruta de Umari, e sempre verificava embaixo da árvore, de manhã cedo, e dizia para o irmão que ela ia ser dele. Até que depois de dias esperando que Umari caísse na sua mão, Ipi começou a ter fome, sono e sede. Um dia não aguentou e disse para Yo'i: "Mano, acho que vou caçar, porque tenho fome. Quando a fruta cair, vê se não pega. Deixe aí que eu volto a pegar". Yo'i estava se embalando na maqueira – rede, e de repente o Umari caiu. Ipi ainda estava caçando no mato. Quando Yo'i foi ver, esse Umari era uma moça. Ele foi conversar com ela, era bonita e nova. Por fim, Yo'i conseguiu pegar antes do seu irmão, chamava-se Tetchi arii

¹⁷ Observo que esse costume ainda prevalece entre os Magüta atualmente (algumas famílias). Os homens que têm status serem mais prodígio nos afazeres, pescaria e caçadas e outros status são os que tem preferência em matrimônio.

¹⁸ Na versão coletada por Nimuendajú (1952: p. 127-129), a Moça do Umari, é filha do Quatipuru Zinho, Taine, casado com irmã do Yo'i, com a Aicüna.

Ngu'i, que quer dizer: “moça do Umari”. Yo'i pegou a moça e levou para casa, para ser sua mulher. Chegando lá, diminuiu a Tetchi arü Ngu'i e escondeu ela, no um flauta de osso.

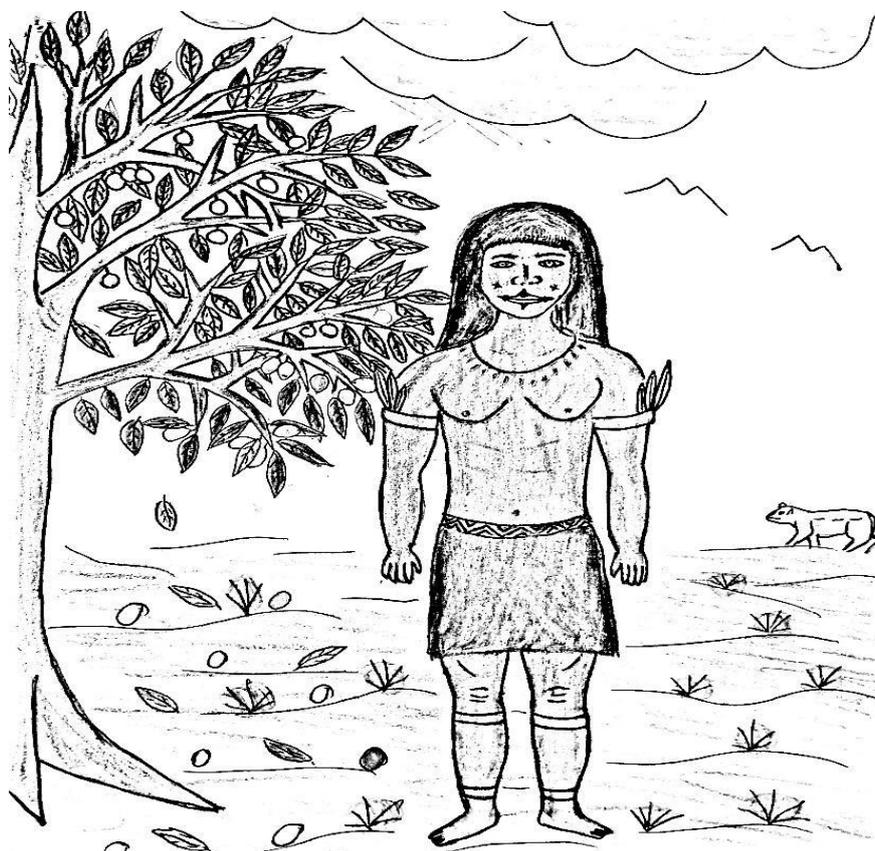


Figura 3: Tetchi arü Nguï – A moça no Umari (Tapü'ücü, 2021)

Sempre a escondia do irmão numa pequena flauta, woweru, guardada embaixo da palha da casa. Antigamente as casas eram de palhas, Tchuã. Quando Ipi chegou da caça do mato já era tarde. Começou a arrumar a zarabatana e foi logo olhar o Umari. E viu que a fruta não estava mais lá e perguntou para Yo'i: “Irmão você viu Umari cair? Ele não está mais aqui. Não foi você que pegou?”. “Eu não sei de nada mano, alguém deve ter achado” – respondeu o outro, tentando enganar o irmão. Às vezes, ele ficava brincando com esposa de noite e ela ficava rindo no quarto. Então, o irmão perguntava: “Te'ema'ã y cuide'a pa maímamaî rü te'ema ni'î y curü cunaü'ü?” (Com quem você está falando irmão e rindo?), e Yo'i respondia: “Tawetchigiüma'ã mare pa maímamaî rü tchanangai'ã” (com a vassoura irmão, e fazendo cócega nela). Isso acontecia cada dia, e o irmão sempre respondia que falava com algum objeto da casa. Certo dia, os dois saíram junto para caçar, mas no meio do caminho o Ipi voltou para conferir com quem que o irmão estava falando todos os dias. Ficou fazendo piada, dançava para ver com

quem o irmão estava, mas não conseguia, até que decidiu pegar peixinhos e deixá-los no fogo.

Ele dizia: “Tchautaracu na nhenhenhe.” (que queime o meu saco). Até que ela não aguentou a brincadeira e ficou rindo. Ele se perguntou onde era que ela estava rindo, procurou, mas não a achava e ele continuou repetindo o que ele estava fazendo. Ela caiu na risada tão grande que conseguiu achá-la dentro do wowero (flauta) e quando caiu no chão virou uma bela e linda mulher e se apaixonou por ela. Deitou-se na rede com ela e teve relação com esposa do irmão. Tetchi arü Ngu'i era esposa do Yo'i, mas ficou gestante do irmão dele, Ipi.

Mas, depois disso, Ipi fugiu por medo do irmão. E com a vergonha, ele apanhou uma fruta chamada na língua e'ta – Paxiúba - palmeira, para sujar o pinto dele, com vergonha, para o irmão não desconfiar, e voltou para casa bem tarde. Quando Yo'i voltou da caça, a esposa dele já estava grávida. Tetchi arü Ngu'i se defendeu e disse que a culpa não era dela. Mas o Ipi também se defendeu e disse que nada tinha acontecido, ficou nu na frente do irmão para mostrar que não fez nada. Yo'i não gostou disso e ficou chateado com irmão e resolveu castigá-lo. Yo'i disse para o irmão: “Assim que a criança nascer, você irá buscar jenipapo, e, é para pintar o menino”.

E no fim, o bebê nasceu e Yo'i pediu para o irmão pegar jenipapo: “Vá apanhar fruta de E' – jenipapo - depois rale e pinte seu filho.¹⁹ Se o filho fosse meu, não seria assim. Tetchi arü Ngu'i não iria sofrer tanto, não derramaria tanto sangue, não doeria. Mas você é doido, por isso nosso povo vai sofrer a dor. Por sua causa, agora vai ser tudo diferente”, disse Yo'i. O bebê nasceu e Ipi foi procurar jenipapo para pintar o corpo da criança. Para castigar o irmão, Yo'i mandou os jenipapos para longe (Yo'i é Üüne, ser encantado e tem poder).

Ipi andou muito atrás de jenipapo e sua esposa ficou em casa passando fome. Yo'i não lhe deu nada para comer e beber, estava muito chateado com os dois. Ipi voltou sem as frutas, perguntou a Yo'i onde encontrá-las: “Vá lá na nossa capoeira que tem muito.” – disse Yo'i. Quando Ipi subiu na árvore, ela começou a crescer, crescer, quase alcançando o céu. Ipi sofreu muito, mas por fim conseguiu apanhar um bocado de jenipapo. Para descer da árvore era difícil, pois estava em volta umas orelha-de-pau, por isso, ele não conseguiu descer da árvore. Então, esperou o jenipapo amadurecer para poder descer.

¹⁹ Origem da pintura corporal da criança com jenipapo.

Aí, cavou um buraco na fruta e se transformou em to'ü (formiga) para poder descer, no fim conseguiu. Yo'i pediu ao irmão dele, Ipi, para ralar a fruta. Mas antes pediu para pegar folha de ngu para ralar em cima. Ipi começou a ralar, ralar, ralou e perguntou três vezes se precisava ralar mais: “Nhetaerata pa maímamaî?” (até onde irmão?). “Vena'arata” (“rala mais”), disse Yo'i. Continuou ralando, ralando e perguntou de novo, é a quarta vez que ele pergunta. Ele já estava ralando o braço dele mesmo. O jenipapo tinha acabado. Ai perguntou para Yo'i: “Nhetaerata pa maímamaî?” (Irmão, irmão, onde eu vou parar?). Ainda tem que ralar, Yo'i disse: “Gugutaütcha” (“Continua”).

Então Ipi gritou com dor e ralou seu próprio corpo. E Yo'i pediu para Tetchi arü Ngu'i tirar preparar a massa do jenipapo e botar no bu're (cesto), sem perder nem um pedacinho. Com esse jenipapo ela pintou seu filho e depois foi até o porto para jogar a borra na água do igarapé Éware. E Yo'i disse que ia trabalhar para fazer uma cerca. E disse que: “Tudo isso era pedaço do Ipi, que você jogou na água.” – disse Yo'i para a mulher. Todo dia Yo'i olhava para ver se tinha alguma coisa na cerca do igarapé. Depois de um tempo, essa borra apareceu transformada em peixinhos, piracema, na cerca, bem pequeninhos, e Yo'i sabia que Ipi iria aparecer também e queria pescá-lo. E ficava todos os dias sentados no porto à espera do Ipi.

Yo'i pescou o povo no igarapé Éware, que é um local sagrado e encantado para os Magütagiü, nosso povo neto. Em casa, Tetchi arü Ngu'i sempre se lamentava com seu filho: “Tenho muita saudade do teu pai Ipi. Quando ele estava vivo nada nos faltava. E sempre tinha comida em casa. Pois seu tio Yo'i nunca traz comida direito para a gente comer”. Yo'i, quando voltava para casa, se disfarçava, ficava bem pequeno e por isso escutava tudo o que a Tetchi dizia. Então, resolveu perguntar a ela: “Você tem muita saudade do Ipi? Ouvi que você estava falando nome dele”. “Eu não falei nome do Ipi. Falei que queria cantar o seu nome, Yo'i.” – disse Tetchi arü Ngu'i. “Nada, você falou o nome do Ipi” – continuou Yo'i – “Se você falou mesmo nome dele, amanhã nós vamos pegar uma vara de anzol para pescá-lo”. No dia seguinte, foi até o igarapé para ver se os peixinhos já tinham aparecido. Viu muito peixinhos de piracema. Tetchi arü Ngu'i também estava ali. Yo'i queria pescar aqueles peixes para que eles se transformassem em gente. Queria pescar seu povo. Foi então buscar uma fruta de tucumã para usar como isca. Mas com a fruta de tucumã ele não conseguiu pescar gente. Os peixes se transformavam em animais, quando caíam na terra, viravam animais: queixada, porco do mato, anta, veado, caititu entre outros, cada um com seu par, fêmea e macho. Então,

Yo'i pensou que para pescar gente ele precisaria arranjar uma outra isca. Yo'i usou isca de macaxeira, e com essa isca os peixinhos se transformavam em gente. Yo'i aproveitou e pescou muita gente.



Figura 4: Yo'i pescando o povo Magüta e Tetchi arü Nguí (Iury -Tapü'ücü, 2020)

Assim pescou muita, muita gente. Seu irmão, porém, não apareceu entre esse pessoal. Yo'i estava querendo pescar o irmão, mas não conseguia, perguntava para cada pessoa: “Vocês viram o meu irmão Ipi?” E elas respondiam que sim, que estava vindo atrás (Ipi era um peixinho especial, com macha de ouro no nariz). E Yo'i sabia que era ele. Tentou pescar o irmão, mas Yo'i não conseguia pescar, pois Ipi não pegava sua isca, então, Yo'i disse: “Tome o anzol”. E entregou o caniço para Tetchi arü Ngu'i e ela conseguiu físgar um peixinho que tinha uma mancha de ouro na testa. Era o Ipi. Ipi saltou em terra, se transformou na pessoa que ele era, e o irmão pediu para pescar o povo dele. Depois que virou gente Ipi disse: “Lá embaixo de onde eu venho tem muita mina, muito ouro. Eu quero voltar para lá”. “Está bem, mas agora você vai pescar o seu povo.” – disse Yo'i.

Pediu que ele pescasse com banana, pegou o caniço e pescou, mas foi cacetando o que ele pescava e o irmão disse: “Gugutaücha”. Continuou pescando e pescou os peruanos e outros. Esse pessoal foi embora com Ipi para o lado onde o sol se põe.

A partir deste relato, os Magütagü explicam as origens das pessoas no mundo da diversidade de pessoas que se relacionam. Havia uma diferenciação interna entre os

Magütagü que eram as nações ou clãs assim como entre mulheres e homens. E essas pessoas passaram a ser diferenciadas com aprendizados distintos, cuidados distintos e gostos distintos como veremos a seguir. Das pessoas pescadas por Yo 'i descendem os Magütagü e outros povos, esses últimos seguiram na direção do sol nascente, inclusive os Tcho'ügü rü Wawegü (brancos e os negros). Do resto da borra do jenipapo, Yo'i pescou os negros. No entanto, depois da pescaria estavam todos juntos. Yo'i então, resolveu virar o mundo, porque ele queria ficar para baixo, para o lado em que sol nasce e seguir este caminho. Minha avó segue na explicação sobre a diferenciação interna dos Magütagü:

Ipi não viu a hora que o irmão fez essa virada. Se foi pensando que seguia para baixo. Quando viu que estava no lado de cima, já não podia mais voltar. Eles foram embora mesmo depois da festa. O pessoal da festa disse: “Agora já não tem mais Yo'i nem Ipi no Eware”. Um dia, Yo'i pensou como poderia fazer para que cada pessoa tivesse seu clã, sua nação. Até naquele dia, existia uma única nação e as pessoas não podiam se casar entre elas. Ele já sabia como fazer, mas perguntou a Ipi, antes dele ter seguido o seu caminho. Ipi também já sabia e logo foi dizendo: “Então, meu irmão, vamos matar uma jacarerana para conhecer a nação do pessoal?”. Yo'i concordou e logo acharam e mataram uma jacarerana.²⁰ Cortaram em pedacinhos, colocaram no pote bem grande para ferver.

Quando já estava cozido, chamaram o pessoal para beber, ele deu um pouco para cada pessoa. Numa colher de madeira, Yo'i dava a cada pessoa um pouco daquele caldo. Os primeiros que tomaram receberam clã de Onça. Cada pessoa que bebia ia embora, ficava longe dos outros. Depois da onça, veio a de saúva. Yo'i fazia a seguinte pergunta: “Qual o sabor ou gosto do caldo, minha filha (o)? E então a pessoa respondia que tinha gosto de Mutum, Arara, Maguari, Japu, Tucano, Urubu Rei, Gavião Real, Galinha, Periquito, Jenipapo, Onça, Avaí, Saúva, Acapu e Buriti, entre outros. Assim que o povo respondia que gosto tinha, ele já classifica em duas partes, assim, se você é clã de Mutum, é pássaro, será pertencente à família aves (com penas), e assim ele foi classificando o povo. Uma parte da família pertencente à família plantas (sem penas),

²⁰ Ngiri na língua materna dos Magüta, traduzido como jacarerana, devido que é uma espécie de largato que vive mais na água como jacaré, do que na terra. Na versão do Nimuendajú (1952) é chamado de Jacuraru nome científico da espécie.

*moraram do lado que o Yo'i mora e outra família com Ipi. No entanto, beberam até que todos se criaram e passaram a fazer parte das nações que existem hoje.*²¹

Essa longa narrativa nos leva às histórias dos antepassados que como mitos, na explicação de Lévi-Strauss (1967), são acionados para nos lembrar do nosso pertencimento e como explicações da vida que vivemos hoje, abrindo soluções e caminhos para seguirmos. Essas histórias são os modos de vida do povo indígena Magüta. Estamos de acordo com Pacheco de Oliveira (1988), quando o autor narra sobre a origem de modos de viver tradicionais ou centrais à vida dos Magüta. Entre esses modos estão a divisão ou classificação de nações ou clãs; a primeira reclusão de uma moça nova – Tetchi arü Ngui; e o casamentos entre metades exogâmicas. Além de vários outros costumes, hábitos e crenças que ainda estão vigentes, alcançando o tempo presente, vivendo a dinâmica das transformações que vivemos, como costumes de pintar o recém-nascido e rito de nomeação baseada na linhagem patrilinear (Pacheco de Oliveira, 1988). A criação desses costumes evidencia a diferenciação entre coletivos grupo de pessoas, entre clãs, entre gêneros e entre consanguíneos e afins.

Na versão coletada por Nimuendajú (1952), os irmãos Yo'i e Ipi foram ao festival de puberdade de sua sobrinha, a filha do esquilo, Taine, que se casou com sua irmã Aicüna. Na festa, foi feito um arranjo pelo Yo'i, para se casar com sua sobrinha. No entanto, Ipi insistiu em se casar, com esse propósito voltou da casa do cunhado Taine, mas não achou o caminho de volta. Enquanto isso, a moça havia chegado na casa dos tios. No quintal, havia uma grande árvore de Umari. Ela se transformou em uma fruta de Umari, a única na árvore, de onde saiu seu nome “garota do Umari”. Assim que a viu, Ipi desejou escolher a fruta, mas Yo'i proibiu-o. (1952: 127). Com essa versão mais detalhada sobre a Moça do Umari, notamos que desde o princípio acontecia ou surgiu com eles o matrimônio com sobrinha. Ela foi a primeira moça a passar pelo ritual de reclusão da Moça-Nova. Yo'i e os irmãos são da nação de Onça, segundo os anciões e as anciãs Magütagü, o matrimônio preferencial com tio surgiu com esses heróis. Quatipuruzinho é da nação de Cowa – respectivamente nação de Maguari. Por esta razão, foi permitido o casamento entre tio e sobrinha, casamento avuncular, ou seja, entre as metades identificadas como aves e plantas.

²¹ Esse relato está na Coleção de histórias Tapü'ücü (2018: 48-60)

Trarei a minha experiência e memória vivenciada entre o povo Magüta na comunidade indígena Me'cürane com o intuito de relacionar essas histórias com a vida em transformação. O Tuutü²², tio ou irmão da minha mãe, costuma levar a esposa com ele quando vai pescar, semelhante ao que notamos na história quando o Yo'i pescou o seu povo e a Tetchi arü Ngui também estava presente.

A comunidade Me'cürane tem um lago grande preservado para manejo de peixes, conhecido como Buiuçú, dentro desse lago existem vários outros lagos (tani-boca, lago da cena, lago da mosca e outros) como também igarapés. Assim, denominados de Buiuçú esse grande lago preservado. Os cuidados com o lago acontecem quando é evitada a pesca com malhadeira, o qual passa por um longo período sem viver essa pesca. O cacique delibera junto com a comunidade o uso do lago para tal pesca ou liberação para pescar durante três dias de pesca com malhadeira e arpão.

Neste momento de pescaria, homens e as mulheres estão presentes, todos pescando. Presenciei duas mulheres arpoando ou flechando o maior peixe da Amazônia brasileira, o pirarucu. São caçadoras, também, uma comadre dos meus pais é considerada melhor caçadora de jabutis, pois acumula experiência e tem olhos atentos. Esse tipo de caçada é para poucas pessoas. Em uma caçada no rio Mapuru, vi a habilidade que tem a comadre, quando saiu para caçar com sete homens, ela viu foi a primeira a ver um jabuti enterrado entre as folhas secas. Esse saber e conhecimento, segundo ela, aprendeu com a sua mãe.

Entre o povo Magüta, há um modo próprio ou particular de se relacionar com a tradição milenar, que acontece por meio dos costumes repassados nos momentos ritualísticos ou dia a dia. Esses costumes, por sua vez, são explicados exatamente pelos acontecimentos do passado, descritos pelos anciãos e anciãs através de memórias históricas. Os Magüta acreditam que é necessário apontar causas para diversos costumes e crenças, imaginado que isso possa ser feito por um raciocínio que relaciona a origem ou causa de um acontecimento ou costume ou fato, essa relação se constitui em princípio que deve ser acessível a todos (Pacheco de Oliveira, 1988). Atualmente, sinto que entre os jovens, essas relações que explicam como as coisas são, não sejam “acessíveis” ou os costumes ou histórias dos antepassados não sejam acessíveis ou de interesse. Minha hipótese é que o contato com a educação e religião não-indígena, relações trabalhistas e

²² Tchaunepü, tio, irmão do pai, é como nos referimos aos nossos tios paternos. No caso das tias, Tchautücü, também tias paternas. Podemos também nos referir ao irmão da mãe, como O'e, e as tias como, Tuutü. Neste caso, utilizam o sufixo como *ti* e *cü* para nomes femininos e *pü* e *tü* para nomes masculinos.

consumistas dos brancos têm provado essa inacessibilidade. É nessa direção de argumento que retomo essas histórias nesta dissertação, com o intuito de buscar esse *acesso* através da história escrita.

Na tradição do pensamento dos Magüta, efetivamente, há esse interesse singular de saber e conhecer o passado e dar razão ao seu passado para descrever o que vivem, relações que mantêm entre si, com outras pessoas, inclusive com e sobre a natureza. Esse conhecimento e saber dos antepassados se engaja na transmissão de saberes e se envolve com compreensões do presente, com entendimentos que passam a ser formulados para impasses metafísicos que surgem ou surgirão. Bruce Albert (2002), as interações com os brancos e suas parefernálias apresentam experiências que passam a ser etnografadas, experiências do presente que passam a ser historizadas e fonte de produção de conhecimento.

O conhecimento dos antepassados, se faz na fala, no arsenal de conhecimento produzido quando alguns são acessados e na e da fala, a história é feita (Sahlins, 2008 [1930]). As histórias orais contadas ou transmitida por anciões e anciãs, são vividas pelos Magüta, articulam novas experiências vividas, usadas, elaboradas. A todo momento essas histórias são vividas ou vivenciadas, as memórias e histórias são transmitidas também pelos pais, mães e outras pessoas nos lugares frequentados, nas festividades ou atividades. São repassadas de geração para geração, segundo Sahlins:

“Aqui os signos estão dispostos em relações variadas e contingente de acordo com os propósitos instrumentais das pessoas – propósitos que com certeza são socialmente constituídos, mesmo que possam ser individualmente variáveis. Os signos, portanto, assumem valores funcionais e implicativos num projeto de ação; não meramente as determinações mútuas de estado síncrona [...] na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos de seus projetos, pois esses objetos formam contextos percebido, para a fala como atividade social.” (2008 [1930]: p. 23)

Para Overing (1999), sobre a relação entre a palavra e a experiência, a autora afirma que a força da palavra não se limita ao proporcional, ela faz mais do que simplesmente dizer algo que é verdade (ou fala) a respeito da realidade. A palavra tem efeito sobre a prática no mundo, podendo essa ter ou não harmonia. O falado também é real e, portanto, tem efeito real sobre as ações no mundo (Overing, 1999).

McCallum (1998) afirma que as palavras têm um efeito material nos corpos dos ouvintes, moldando-os, supostamente enchendo de valores, capacidades e desejos constitutivos de socialidade. Socialidade que é marcada pela ação, que é vivida, pensada e

contém agência. A vida Magüta está plena dessa imbricação entre a palavra que flui e desencadeia ação.

As histórias antigas ocorreram, segundo os anciões, nos tempos remotos, quando nós, desta geração atual, ainda não estávamos aqui. Aconteceram no início da humanidade como os anciões têm descrito. Yo'i é o criador da humanidade, originador de todas as leis e costumes do povo indígena Magüta (Nimuendajú, 1952) É uma história que nós sabemos através de *contação de histórias* ou nos rituais sobre nossas tradições, essas histórias remotas estão repletas de sabedoria que articulam conhecimentos presentes. Essas histórias se fizeram quando o povo Magüta era Üüne (imortais/encantados), quando tudo era possível como descrito na história, quando seres transitavam por entre transformações tanto em peixes quanto em animais e pessoas.

A histórias dos antepassados, também, narram o nascimento dos quadrigêmeos, heróis culturais do povo indígena Magüta. Esses são filhos do Ngu'tapa, nascidos do joelho dele, que engravidou pelas picadas de abelhas/caba. A história também narra o desentendimento dos dois irmãos, por Tetchi arü Ngui, ela tem também um papel fundamental na origem dos Magütagü. O herói castiga o irmão por ter engravidado a esposa dele ao pedir que o irmão apanhasse jenipapo para pintar o filho. Fez crescer a árvore crescer bem alto e criou um urupê gigante ao redor da árvore para que o irmão ficasse preso ali em cima. No entanto, para conseguir descer, o irmão se transformou em tucandeira e entrou dentro de um fruto. Não satisfeito com o castigo, fez o irmão ralar o corpo todo no ralador junto com jenipapo e desapareceu na massa. Notamos que na história, o irmão foi escolhido também para criação da humanidade e do povo Magüta e dos animais terrestres.

O jenipapo ocupa uma posição importante no pensamento indígena Magüta. Entre o povo Magüta ainda usamos a pintura no corpo depois de nascer o jenipapo semelhante ao que ocorreu na história contada. O jenipapo tem um papel fundamental no cuidado com o corpo da criança contra doenças e males, também entre os adultos, pois a pintura com jenipapo no rosto, por exemplo, é uma forma de identificar a nação que pertence, para que a pessoa não cometa o incesto. Sobre a importância do jenipapo, os professores Magüta, dizem:

O Jenipapo é muito importante na nossa cultura. A pintura com jenipapo protege a vida das pessoas contra doenças e outros males. Quando uma criança nasce, seu corpo é pintado. Quando ela fica um pouco maior, seu corpo é novamente pintado durante a festa. A menina, quando fica moça, também recebe uma pintura com jenipapo na sua festa de iniciação. Na mesma festa,

todos os participantes pintam o rosto com jenipapo: crianças, jovens, adultos e velhos. Essa pintura de rosto serve para mostrar a nação de cada pessoa. O jenipapo também dá nome a uma nação. (OGPTB, 1997: p. 19)

Pela fala da anciã Tchiã'tchina, os Awane (os povos Omagua ou Kambeba) não são mencionados, em sua versão, mas no Livro dos Peixes, escrito pelos professores Magüta, os Awane aparecem na história. São, hoje, conhecidos como Omaguas ou Kambeba, mas, antigamente, era assim que os Magütagü se referiam a este povo.²³ Na história do povo Magüta, nos relatos mais antigos, são denominados como inimigos do povo Magüta, vivem na margem esquerda do rio Solimões.

Na história narrada pela anciã, os peixes desempenham um papel importante para a origem dos povos e animais e na alimentação, pois é o alimento favorito do meu povo. Na vida do povo Magüta, a macaxeira, também, assume um papel importante. É um dos alimentos que não falta na mesa das pessoas quando estão comendo algo ou tomando açaí por exemplo, ou mesmo para fazer chibé.

O desenrolar da história dos Magüta que relaciona a criação dos peixes, a borra de jenipapo jogada pela Tetchi arü Ngu'i para criação do povo, quanto Ipi e a Moça do Umari, aponta para um ponto fundamental. Ambos os irmãos pescam seu povo. Essa é a razão de autodenominação do povo Magüta, que se chama povo pecado. Diante desse fato, Yo'i, como herói cultural, aparece nesta história com anzol, umas das especialidades técnicas que atualmente fazemos, ou seja, pescar com vara e anzol. No entanto, para pescar o seu irmão de volta, tem dificuldade, por isso pede ajuda à Moça do Umari, que engravidou do irmão, umas das origens também da intrincada relação e formação da família extensa.

Pacheco de Oliveira (1988: p. 106) faz uma observação importante, de acordo com Magüta, sobre a avaliação de conteúdo ético implicado nesta na história, o autor afirma: "O importante para os Ticuna em tal relato é explicar determinado fenômenos ou costume, não traçar uma linha de separação entre condutas tidas certas ou erradas". Concordando com essa afirmação do autor, essa visão dual entre certo e errado, bem e mal, não cabe no mundo Magüta, mas sim sua posição relativa, ou a perspectiva que você adota (Viveiros de Castro, 1996).

²³ Versão dos professores Magüta, OGPTB (2017: p. 10) diz, "Quando estava lá no alto, Ipi viu os Awane descendo de canoa o rio Solimões. – Ei, irmão, os Awane estão vindo nos matar! – Cuguta! – exclamou Yo'i. Ipi tornou a falar: - Iiiii, irmão, aqueles Awane estão baixando, estão no meio do rio, vão nos matar. – Cuguta! – disse Yo'i de novo"

Ao se falar sobretudo do comportamento do Ipi, os colaboradores da pesquisa de Pacheco de Oliveira (1988) não o qualificam como *errado*, mas sim como *estranho*. Continua o autor: “Em alguns contextos ele é mentiroso, raivoso, egoísta e cheio de luxúria, mas isso antes diverte os ouvintes da história, pois corresponde a atitude e desejos normais encontrados em qualquer um”. (1988: 106). Para os anciãos, Yo’i aparece como aquele que consegue fazer coisas que pretende, como o mais sábio entre os quatro irmãos e o mais forte de todos, sendo inclusive temido por Ipi (op cit: 107).

As histórias dos antigos são as experiências de vida e transformação, tratam sobre os modos de vida dos Magüta. Esses mitos trazem formas de viver que são praticadas pelo povo indígena Magüta. Ouvir os mais velhos assim como praticar os rituais são formas de *ensinar* o povo sobre sua tradição, sobre os seus saberes e conhecimentos. Éramos assim, vivíamos assim até a chegada dos invasores no território indígena Magüta. Vivíamos nossos modos, fazendo o que sabíamos para transmitir o modo de vida dos antigos. Passamos a ter que “ler” e “interpretar” as questões e impasses metafísicos que os brancos nos trouxeram, como afirma Bruce Albert (2002), o pensamento indígena passa a refletir sobre os fatos e efeitos do contato, dinamizando a convenção e a invenção, assim acionamos esse arsenal de histórias e passamos a produzir novas histórias com os impactos dessa nova vida que se impõe. Como um exemplo de um momento marcante da vida Magüta, irei tratar a seguir sobre os ensinamentos que surgem do ritual de moça nova. Também existem ou existiram outros momentos ritualísticos na vida dos Magüta, como ritual de nomeação e rituais xamanísticos, os quais não serão abordados nesta dissertação.

Worecü – Ritual de Moça Nova, Ensino do saber

O ritual de Moça Nova, que será analisado nesta seção, está baseado no livro escrito pelos professores Magütagü, publicado em 1997. Esses professores produziram este livro conscientes da necessidade de trabalhar na preservação e debate escolar sobre a história dos Magüta. E uma das razões pessoais para reescrever e analisar este ritual está em seguir com o debate sobre as histórias antigas e ampliar o alcance dessas narrativas para além das comunidades Magüta, com a divulgação para sociedades não indígenas. Para quem escreve, isso faz parte desse universo de saberes tradicionais, e a intenção é preservar quem somos fisicamente e culturalmente. Como dizia anciã Metchirena, no livro *Orei i Nucümaügüü – Histórias Antigas*:

“O que meu pai sabia ficou comigo e nunca vai sair de dentro de mim. Assim posso contar para os meus filhos e meus alunos, para que todos guardem essas histórias também. Um dia a gente morre, mas já ensinamos para outras pessoas e elas vão ficar com as histórias para sempre. E assim vão continuar existindo até o final do mundo” (Metchirena, 2005)

Estou de acordo com a vovó/anciã Metchirena, então, esse é o objetivo deste trabalho que busco com a nossas histórias dos antepassados, ir passando a história adiante. Conheci a vovó anciã, quando estava realizando as minhas pesquisas de campo, em 2017, na comunidade indígena Campo Alegre, ficando mais ou menos um mês na residência da minha tia, irmã da minha mãe. A intenção dos estudos na época era registrar ou coletar dados em relação às histórias antigas do povo, comparando versões de duas anciãs da comunidade Mecürane – Betânia e Campo Alegre. Essa perspectiva comparativa revelou a dinâmica das histórias e entendimentos. Notei que as histórias contadas pelos anciãos são complementares uma versão a outra. Soma-se que as histórias antigas contadas pelas anciãs nos permitem percorrer o universo do mundo Magüta que remonta às histórias dos antepassados. Por meio deste universo de pensamento, podemos entender o mundo e modos de vida Magüta e sua organização social própria. Segue o relato sobre a ritual da Moça Nova, trata-se de uma versão dos professores Magüta, que consta na coleção Évare Ticuna (Histórias Antigas), escrita na língua nativa:

Quando uma menina fica moça, deve permanecer isolada, no mosquiteiro²⁴, em contato apenas com a mãe ou a tia. Enquanto a família prepara as bebidas e os moqueados, a moça aprende a fazer fios de tucum e a tecer bolsas. Depois de uns meses, quando já está tudo pronto, a festa pode começar. É uma festa sagrada, que Yo'i criou e deixou no mundo para o povo Ticuna nunca esquecer suas tradições. A cerimônia dura três dias e é muito bonita. Tem danças e cantos. Tem o som das flautas. Tem apresentação das máscaras. Tem caiçuma e pajauru. Tem muita alegria.

Os braços do buriti servem para construir o turi: lugar onde a moça fica isolada durante a festa. O turi é pintado como tintas tiradas das plantas, principalmente da açafroa, pacova, pau-brasil, urucu, pupunha e bure. O buriti também é usado para

²⁴ Na versão do coletada pelo Nimuendajú (1977:27): “(...) reclusa num quartinho feito de palha na parede de casa paterna, depois levanta para ela uma espécie de curral de Paxiúba pintadas, também no interior da casa dentro do qual ela se demora invisível aos demais até o dia da festa que a restitui ao convívio social como mulher feita.”

confeccionar a esteira onde a moça fica sentada enquanto as mulheres cortam ou amarram, pouco a pouco, os seus cabelos.

O taperebá é muito importante na festa. Suas folhas servem para abanar a moça depois da pintura com jenipapo. Assim, todos os males afastam-se de seu corpo. Dentro do turi, a moça segura-se num tronco fino de taperebá. Ela deve ficar acordada a noite toda para ouvir aricana. Depois que a moça sai do turi, ela corre pelo terreiro e atira um tição no tronco do taperebá para ter vida longa, muita sorte e muito fartura de peixe. Os avais são amarrados numa vara de taperebá para fazer chocalho, aru. Durante toda a festa, esse chocalho acompanha os cantos e as danças. O casco de tracajá, tori, também é preso no taperebá. A aricana, to'cü, é feita do tronco da paxiubinha. À noite, aricana fica no cercado construído com folhas do buriti ou do caranã. No mesmo cercado fica o aricana pequena, iburi, que acompanha o to'cü. Existem dois tipos de iburi: um deles fabricamos com o tronco da embaúba; o outro, com a casca de uma árvore chamada duru.

Nessa festa, as crianças são pintadas e têm seus cabelos cortados. Quando o sol começa a nascer, os parentes passam o sumo de jenipapo no corpo da moça e das crianças. Antes de colocar os enfeites, os corpos da moça e das crianças são pintados com mistura de urucu e leite da árvore do tururi-vermelho. Sobre essa pintura, são colocadas penugens brancas de pássaros. A armação do cocar, o manto e os enfeites dos braços da moça e das crianças são preparados com entrecasca branca, tirada de uma árvore especial: naicthi. Essa entrecasca usamos somente na festa.

As máscaras são fabricadas com a entrecasca de várias árvores. Algumas fornecem o tururi branco, outras o tururi vermelho ou marrom²⁵. Na decoração das máscaras, também usamos tintas naturais de diversas plantas. Algumas máscaras têm a cabeça ou a face esculpida em balseira. Outras têm a cabeça traçada em arumã, depois coberta com tururi. E outras ainda têm sobre o tururi uma pintura com breu, como a cabeça da máscara O'ma.

²⁵ Versão dos professores Magüta, na mesma história descrito sobre o ritual de moça nova. Existe uma árvore que se chama *Tüerüma*, a árvore do tururi: “No Eware existe uma árvore encantada que se chama *tüerüma*. Seus galhos crescem para direita e para esquerda. Quando as folhas da direita caem no chão, se transforma em onças. [...] os velhos contam que antigamente não era preciso tirar tururi para fabricar máscaras. Elas já saíam prontas do *tüerüma*. Qualquer tipo: Yewae, O'ma, Mawü, To'ü e as outras. [...] O *tüerüma* era uma árvore viva. Com ela os Ticuna aprenderam a fazer e a pintar as mascarás.” (OGPTB, 1997)

Na “dança do tracajá”, também dedicada às crianças, usamos vários instrumentos: o chocalho de Avaí, o tamborim, o tambor de casco de tracajá e dois tipos de flautas, cõiri e tchecu. Essas flautas são fabricadas com uma taboca de se chama cõiri. Na festa há muitas danças, que trazem alegria e aumentam a superfície da terra. Na dança com os tamborins, os homens carregam um bastão, du’pa, feito de balseira, enfeito com figuras de animais. No bastão prendem o tamborim, tu’tu, feito com o tronco escavado de certas árvores, como urucurana, caneleira, cedro, embaúba e balseira. Nessa dança, os participantes usam um manto de folhas novas de buriti ou levam sobre o ombro folhas de palmeira que se chama para. Na dança com os tucuns, feita para as crianças, as pessoas colocam as fibras sobre os ombros (OGPTB, 1997: 84-87)

O ritual de Moça Nova era e é uma das tradições mais importante na vida, pois é um ritual por onde flui a transmissão dos conhecimentos e saberes tradicionais. Na reclusão, as mulheres das linhagens maternas e paternas repassam ensinamentos sobre a vida, sobre os cuidados com corpos, sobre a alimentação, sobre tecelagens de bolsas, de redes de tucum. Como observamos na história narrada pela Tchiã’tchina, quando se refere a Mowatcha e Aicüna. Esses ensinamentos e saberes que os Magüta sabem, foram aprendidas de geração para geração, é uma tradição milenar deixada pelos heróis culturais.

A cerimônia perdura por, aproximadamente, três dias ou até quando duram os moqueados para alimentação. Para essa festa, o dono (os pais da menina) convida os parentes para celebrar a passagem da moça para o convívio social como mulher pronta. Para que tudo aconteça, os homens (pai, tios, primos) começam os preparativos duas semanas antes da festa. Esses vão a caçadas por três dias a depender da fartura arranjada por eles e vão à pesca e também retornam a depender da fartura, por esta razão, começam os preparativos duas semanas antes. Enquanto isso, as mulheres estão cuidando da formação do corpo da moça, preparando as bebidas tradicionais, como pajuaru e caiçuma²⁶ e outros.

Na cerimônia, aparecem também as apresentações de dança dos mascarados, conhecidos como *to’ü*. Os mascarados são guerreiros protetores e espíritos ruins; os espíritos ruins são aqueles que representam os espíritos de coisas malvadas, pensamentos

²⁶ A bebida tradicional é feita de farinha de macaxeira ou mandioca, paiyaru, como os chamam, traduzido para o português como Pajuaru. Já no caso do Caiçuma os preparam da pupunha cozida. São bebidas que podem deixar a pessoa embriagado se caso consumir exageradamente.

ruins e outros. Os guerreiros protetores são aqueles que protegem a Moça Nova, que está vulnerável aos pensamentos maldosos. O ritual em si é uma forma de agradecimentos aos heróis que estão presentes espiritualmente ou que estão ali, mas que por serem imortais e encantados não aparecem para as pessoas. Contam os anciões, que isso acontece porque eles passaram para outro mundo, o mundo dos encantados, onde tudo é possível.

Mo'e e a origem dos peixes e da exogamia

Nesta seção, pretendo trazer a história de *Mo'e e as origem dos peixes*. Irei fazer uma comparação entre a narrativa encontrada no livro dos professores Magütagü e a versão coletada por Nimuendajú (1952), analisada por Lévi-Strauss (2006), que constituiu o núcleo central das reflexões sobre a organização matrimonial, o jogo de exogamia e endogamia, patrilocalidade ou matrilocalidade.²⁷

As histórias contadas pelo povo, existem em várias versões dele, o tema central se mantém, mas há variações. Nessa história o ponto central é a diversificação da pesca e sua presença na vida dos Magütagü. Outro ponto é a variação de personagens com quem Mo'e se casa, as mulheres são ao mesmo tempo de várias espécies de animais, construindo a ideia dos clãs entre os Magütagü.

Antigamente existia no Eware um homem que gostava muito de caçar. Ele se chama de Mo'e. Um dia o Mo'e foi caçar e encontrou no meio do caminho o buraco de um sapo. Todas as vezes que ele passava pelo mesmo caminho, o sapo aparecia e tornava a entrar no buraco. Era o sapo barü, uma espécie que se come. Certa manhã, Mo'e resolveu parar para ver o sapo, mas ele se escondeu de novo. O homem ficou com raiva e mijou dentro do buraco. No dia seguinte, fez a mesma coisa: assim que o sapo entrou, ele mijou no buraco. Dias depois, Mo'e passou pelo mesmo lugar e viu na sua frente uma mulher jovem. Ela estava grávida. Logo ele entendeu que era aquele sapo. Mas ela era muito bonita, e ele então resolveu levá-la para ser sua mulher. Tempos depois, roça deles já estava madura e o filho nasceu. A mulher deixava o filho em casa todas as vezes que saía para a roça e quem cuidava dele era o rato ũca, um rato de peito branco que vive na mata. Um dia ela foi capinar e as cunhadas ouviram o barulho de dentes estalando.

²⁷ Versão coleta por Nimuendajú, é intitulado como “CAÇADOR MONMANEKI E SUAS MULHERES” (Lévi-Strauss, 2006 [1968])

Quando a mulher chegou da roça, disse para elas: “Agora vou comer a minha comida! Nhe, neh, nhe!” – os dentes estalaram de novo. À noite, uma de suas cunhadas foi olhar o que a mulher tinha comido. Viu o tucupi cheio de besouros, da espécie que nós chamamos êwü. A cunhada tirou os besouros e colocou pimenta dentro do tucupi. No dia seguinte, quando a mulher-sapo chegou em casa já estava escuro. Assim, quando ela comeu o tucupi, não enxergou e mastigou a pimenta. Abriu a boca e saiu gritando: “Bu, bu, bu!” Correu logo para o porto, transformada em sapo, e se jogou na água. O filho dela, no outro dia, estava com fome e com sede. Então o rato ũca, cantou: “Bawi, bawiii iũ cuca narü doü ya cune, cune”. A mãe do menino respondeu cantando: “Õrü yiacá pa ũ ngema ga tchangenagu natücügü ngetchinü ngema tchoũ wogüyana ngü’ tomarü waí, tcharayana ngü.” Mais tarde, o rato levou o menino até o porto para dar banho. Mas o menino escapou e foi atrás de sua mãe. Nunca mais os dois apareceram.

Mo’e continuou a caçar. Um dia, ele andava pela mata e encontrou no meio do caminho uma mulher muito bonita. Ele levou a mulher e casou-se com ela. Fez roça e depois de um tempo o filho deles nasceu. Um dia, a mulher foi campinar sua roça e a sogra foi atrás para não a deixar sozinha. Quando chegou lá, viu que os capins estavam secos. A mulher era uma minhoca que andava por debaixo da terra e assim cortava somente as raízes das plantas. A sogra pensou: “De que jeito a minha nora capina? Eu não vejo nada! Onde ela está?”. Então, começou a cortar o mato com o terçado e sem querer feriu a boca da minhoca. Quando anoiteceu, Mo’e chegou em casa e não encontrou sua mulher. Ela estava no terreiro, e de lá começou a chamar: “Moooooooo, traz o nosso filho para ele mamar!”. Ela falou de um modo estranho, pronunciando mal as palavras. Mo’e levou-lhe o filho e na mesma hora ela pegou o menino e foi embora para sempre.

Passado um tempo, Mo’e foi caçar de novo. Depois de dois dias na mata, ele ouviu um pássaro cantar: “Puãca, puãca, puãca!”. Então, ele disse: “Puãca, se tu fosses gente, me darias um pouco desse vinho de pataúia (dü) que só tu estás bebendo.” Mo’e disse isso e foi saindo. Depois de andar um pouco. Ele ouviu a puãca chamá-lo. Voltou e encontrou uma moça bem linda. Ela veio para perto de Mo’e e disse: “Está aqui o vinho de pataúia que tu pediste.” Mo’e bebeu o vinho de pataúia e levou a moça para casa. Mas assim, assim que ela chegou, as irmãs de Mo’e falaram: “Olha só a nossa cunhada! Ela é bonita, mas seus pés são tortos!” Quando a moça ouviu isso, ficou com raiva, e no outro dia foi embora. Mo’e continuou indo à mata para caçar. Desta vez ele encontrou um outro tipo de sapo, o sapo batü, que era um bicho. O bicho se transformou em mulher

e Mo'e casou-se com ela. Toda vez que essa mulher ia para o igarapé, trazia muitos peixes. Sua cunhada desconfiou e foi vigiá-la. Então ela viu que a mulher se dividia ao meio quando chegava ao porto. Uma parte de seu corpo ficava dentro d'água e os peixes vinham comer. A outra parte ficava na beira, pegava os peixes e jogava-os para a terra. Assim cunhada descobriu que a mulher era um bicho. Um dia a mulher foi de novo pescar dessa maneira. Então a cunhada pegou uma vara bem comprida e tirou as tripas de um dos pedaços de seu corpo. Quando o outro pedaço veio, não pode mais emendar. Essa mulher se chamava Paicüre. Ela então disse: "O que será que está acontecendo comigo? Por que o meu corpo não emenda mais? Eu acho que as matrinxãs comeram as minhas tripas!" Quando o Mo'e chegou do trabalho, mãe contou que sua mulher ainda não tinha voltado. Já tarde da noite, Paicüre começou a chamar por Mo'e: "Mooooo! Vem aqui porque os peixes estão muito pesados! Vem iluminar o meu caminho!" Chamou várias vezes. A mãe de Mo'e falou: "Minha nora está gritando. Acho que os peixes estão pesados". Mo'e pegou uma tocha de cicantã (tchare) para iluminar o caminho e saiu em direção ao porto. Acontece que a parte de cima do corpo de Paicüre já tinha se arrastado e subido numa árvore. Quando Mo'e passou por debaixo dessa árvore, o pedaço do corpo pulou no ombro dele e ficou grudado. E assim Mo'e tinha que carregava aquele pedaço por onde andava. Ia para a festa, ia caçar, e sempre aquele pedaço ali grudado. Ele não aguentava mais. Precisava fazer alguma coisa. Passado um tempo, Mo'e preparou uma armadilha, pari, para colocar no fundo do igarapé, e levou junto um queixo de piranha. Quando Mo'e mergulhou para montar a armadilha, ele arranhou o rosto da mulher com o dente de piranha. Ao subir, ele disse: "Olha, as piranhas vão te comer! É melhor tu desceres um pouco". Mas paicüra falou: "Não! Eu sei que tu queres me deixar."

Mo'e mergulhou de novo e arranhou o braço da mulher. Quando boiou, disse: "Eu já te falei, as piranhas vão te comer! Tu vais ficar feia depois." "Não, eu sei tu queres me deixar!", ela falou de novo. Paicüre continuava agarrava a Mo'e, segurando no seu pescoço. Na terceira, vez ele mergulhou e arranhou bastante o rosto dela. Quando boiou, viu que a mulher já estava sangrando muito. Ele tornou a dizer que ela ficaria muito, mas muito feia, e por fim conseguiu convencê-la a descer. Então ele fez uma vasilha (eyu) com a capemba da paxiúba, colocou a mulher sentada aí dentro e deixou-a na beira do porto. Para se escapar, Mo'e mergulhou rápido e nadou, nadou, nadou até bem longe onde a mulher não pudesse mais enxergar. Assim conseguiu se livrar dela e foi embora. Paicüre ainda gritou: "Eu sei Mo'e tu não vais voltar!". E nunca mais se encontraram.

Depois disso, Mo'e foi caçar outra vez. Sempre ia caçar. Um dia, ele encontrou na mata um bando de maracanãs (ãta) comendo pupunhas. No dia seguinte, ele voltou bem cedo para o mesmo lugar. Fez um disfarce com folhas de patauí e ficou esperando as aves. Quando as maracanãs chegaram, Mo'e pegou a zarabatana e atirou em uma delas. Ave caiu meio viva e Mo'e foi pegá-la para ver de perto. Poxa vida! Uma avezinha tão bonita! Eu acho que vou levá-la para criar. Quando ele falou assim, assoprou no peito da maracanã e a ave se transformou numa moça muito bonita. Mo'e então levou a moça para casa. No outro dia foi caçar junto com ela, e no meio do caminho a mulher entrou na mata para defecar. Mas logo voltou, e eles continuaram a andar. No dia seguinte, a mãe de Mo'e mandou a nora fazer chicha. Tirou as espigas de milho que estavam na travessa da casa e jogou-as no chão.

Mo'e saiu outra vez para caçar e sua mãe foi capinar. A mulher ficou em casa e pegou apenas uns grãos de milho. Assou bem os grãos, colocou-os na boca e mastigou. Como era encantada, com cada mastigada ela enchia uma igaçaba. Só com uma espiga, preparou cinco igaçaba grandes de bebidas. As outras espigas ficaram jogadas no chão da casa. Quando a sogra chegou já estava escuro, por isso acabou tropeçando nos milhos e caiu. Então a sogra falou, muito zangada: "Onde está a minha nora? Ela não fez nada! Ela é muito preguiçosa! A única coisa que ela sabe fazer é ficar de brincadeira com meu filho." A nora escutou e ficou com raiva. No dia seguinte Mo'e e a mulher ficaram brincando de jogar o pente no oitão da casa. Jogaram várias vezes. Mo'e sempre buscava, mas acabou se casando. Pediu, então, que sua mulher fosse buscar o pente, mas, quando ela chegou lá em cima, transformou-se em maracanã. De lá mesmo ela falou: "Mo'e, eu vou embora porque tua mãe brigou comigo. Se tu me amas, vai até o lugar aonde eu sempre defecava, bem perto do igarapé Tchonitü. Lá na cabeceira tu vais procurar uma árvore chamada arupane. Vê se suas folhas pequenas se transformam em peixes miúdos. Se isso acontecer, tu podes derrubar essa árvore, pois todos os seus pedaços também se transformarão em peixes. Do tronco dessa árvore tu deves fabricar uma canoa e seguirá atrás de mim. Eu vou para um lugar bem distante chamado Paru."

A moça – maracanã voou e lá de do alto ainda gritou para o marido: "Só tu deves mexer nessa bebida! Só tu deves mexer nessa bebida!" Quando a sogra ouviu essas palavras, foi olhar a bebida e viu que estava bem feita. Então se arrependeu. Saiu para o terreiro e gritou a nora de volta. Mas ela nunca mais voltou. Mo'e na mesma hora pegou o machado e foi procurar a árvore arupane, uma árvore muito perfumada. Andou até chegar ao lugar que a mulher tinha indicado. Foi experimentando cada árvore, mas

só no final do igarapé Tchonitü ele encontrou. Cortou duas vezes e o primeiro pedaço que caiu já se transformou em peixe. E assim, surgiram muitas espécies de peixes, grandes e miúdos: jatuarana, matrinxã, pacu, piau, tucunaré, tambaqui, sardinha, branquinha, curimatã e outros. Mo'e chegou em casa com uma cambada de peixes. Agora ele não precisava mais caçar. Todos os dias voltava à beira do igarapé para fabricar canoa de arupane. Cada lasca que tirava se transformava em peixe ao cair na água. Quando estava quase no final do trabalho, o concunhado dele desconfiou: "De onde o Mo'e traz tanto peixe?" Resolveu ir atrás. Olhou de longe e viu que os peixes saíam dos pedaços de madeira. Quando se aproximou mais um pouco, os pedaços pararam de se transformar. Nesse momento, Mo'e desconfiou. Olhou para todos os lados e conseguiu ver concunhado escondido, de cócaras. Ele chamou: "Pa Yo, meu concunhado, vem cá, vamos virar essa minha canoa. Fica bem do lado da abertura e eu vou empurrar daqui." Nesse momento, ele virou a canoa por cima do concunhado. O concunhado não conseguiu mais sair porque a canoa se fechou. Ele disse: "Pa Mo, abre a canoa!" Mas Mo'e rapidamente empurrou a canoa para dentro d'água. O homem continuou falando: "Abre a canoa porque está fazendo muito frio aqui embaixo!" Mo'e pensou: "Não dá para viajar junto com ele. Preciso ficar do lado de fora". Então fez uma espécie de mastro, parecido com uma cruz, e amarrou sobre a canoa. "E agora, no que vou me transformar? Será em munane?" ele pensou. Abriu os braços como se quisesse voar. Nessa hora se transformou num pássaro azul, munane, e pensou no mastro. Ele disse: "Agora sim podemos ir!" Nesse momento, a canoa se transformou em outra coisa, tinha vida, movimentava-se sozinha. Aí foi embora. A canoa ia cantando. Era o Yo'e, o concunhado que estava lá dentro pedindo para Mo'e tirá-lo dali: "Pa yota, yota, yota paa' tcho'ü i nge'naü erü tchoü nadeyu tene, tene, tene..." Depois de viajar muito, chegaram à boca do mar, no Paru, no lugar aonde Mo'e queria ir. Mo'e de novo se transformou em gente. Foi andando e viu muitas pessoas, naquele lugar. Elas eram todas iguais. Olhou para cá e para lá, procurando por sua mulher. De repente enxergou uma mulher usando um anel. Ela estava perto de uma montanha. Mo'e, então, virou pássaro novamente, voou até lá e pousou no seu ombro. Aquela sim era a sua mulher. Agora não faltava mais nada. Mo'e empurrou com força a canoa e nesse momento a canoa se transformou para sempre em cobra-grande. Fez ngo! e afundou. (Coleção, OGPTB, 2017).

Na análise do Lévi-Strauss (2006), versão descrita por Nimuendajú (1952), notamos que as personagens mudam, em relação à versão dos professores indígenas Magüta. Por exemplo, na versão descrita pelos professores, há o ‘maracanã’ e na versão do Nimuendajú ‘arara’. Segue, abaixo, as personagens dos professores Magüta e Nimuendajú. No entanto, essas variações, à primeira vista, não impedem da narrativa de prosseguir. Ela é feita de episódios sucessivos, cada um deles relatando o fracasso de um determinado casamento de um herói cuja única intenção é, aparentemente, variar suas experiências conjugais.” (Lévi-Strauss, 2006[1968]: p. 22).

Versão Nimuendajú (1952)

- i) Mulher-rã (não identificado?)
- ii) Mulher-Arapaçu
- iii) Mulher-Minhoca
- iv) Mulher-Arara
- v) Mulher-Sapo-bicho

Versão professores Magüta (2017)

- i) Mulher-Sapo (barü – comível)
- ii) Mulher-Minhoca
- iii) Mulher-Arapaçu
- iv) Mulher-Sapo-bicho (não comível)
- v) Mulher Maracanã

No livro *Origem dos modos à mesa*, Lévi-Strauss (2006), destacou a história ²⁸do povo Magüta, escolhido como referência por ele. Irei tratar essa história, quando uma esposa transfigurada em humana (Mulher-bicho), dividida ao meio para pescar muitos peixes, como narrado, sobrevive parcialmente agarrando-se nas costas do marido. Segundo Lévi-Strauss: “Este episódio, impossível de interpretar a partir da cadeia sintagmática, [...] só pode ser elucidado se for remetido a um sistema paradigmático tirado dos mitos da América do Norte. A transferência geográfica impõe -se, assim, empiricamente. Resta a justificá-la do ponto de vista teórico.” (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: p. 11)

Os matrimônios de Mo’e, como analisado por Lévi-Strauss: “os quatro primeiros casamentos do Mo’e são exogâmicos, [...] Em compensação, o último casamento é endogâmico”. (2006 [1968]: 22). Essas regras matrimoniais são centrais na vida dos Magütagü, a exogamia acontece quando o homem se une a fêmeas de animais, em contrapartida, “o último casamento da série exogâmica, cumpre o papel de dobradiça”. O povo Magüta é exogâmico, o que explicaria a história mítica, o enredo da busca pelo

²⁸ Lévi-Strauss, os chama de mito (M354). Mas levo como disse no início do capítulo como histórias dos antepassados.

matrimônio. Por exemplo, uma pessoa só se casa se for da outra metade – de outra linhagem, por conseguinte, uma pessoa da família que das linhagens sem penas (das plantas como o Jenipapo; dos mamíferos como a onça; e animais invertebrados como a saúva) casaria com pessoas da família das linhagens com pena (dos pássaros, dos animais vertebrados como Arara, Mutum e entre outros pássaros).

Segundo Lévi-Strauss, explica que “cada um dos três primeiros episódios contém duas sequências: i) Encontro e casamento; ii) separação causada pela mãe do herói. Apenas o quarto e o quinto episódios levam a história mais adiante.” (p. 23) E na versão dos professores Magüta, o encontro (1) com a primeira espoa-sapo, situa-se na cultura: e a urina aparece como meio de fecundação e posteriormente o caçador casou-se com a mulher-sapo, uma rã, comível. Nessa versão, a separação é causada pelas cunhadas através de trocas de besouros e colocadas as pimentas no tucupi. O encontro (2) com a mulher-minhoca, posterior casamento, a separação é por causa da mãe do caçador, Mo’ê. Na versão de Lévi-Strauss, é por ser humilhada e desfigurada pela sogra, foi-se embora. E conta o mesmo a versão dos professores, com menos detalhes.

Lévi-Strauss, afirma que, “sem dúvida, o quarto (versão 354) casamento é exogâmico como os anteriores, ao passo que o quinto é endogâmico, mas, no primeiro caso, o marido parte para residir com o povo de sua mulher, coisa que ele não tinha nem sonhado em fazer anteriormente.” (2006: p. 23) Na versão dos professores, seria a quinta esposa, esse modo ou regra ainda prevalece no casamento entre os Magütagü. A mulher-sapo-bicho é comportada a dona pescadora e a outra dona de peixe (mulher-Maracanã).

Notamos que, como Lévi-Strauss diz:

“Os casamentos exogâmicos possuem quatro causas ocasionais, das quais duas dizem respeito a funções de excreção, e as outras duas, de nutrição, mas sempre confundidas com uma copulação, entendida no sentido físico (e, em ambos os casos, a mulher torna-se mãe), ou como uma união que é mais de ordem moral (pois a mulher faz então o papel de vivandeira para o esposo).” (2006 [1968]: 25)

Lévi-Strauss mostra no quadro a seguir:

Cru	Cozido
excreção: urina	fezes (de homem para mulher)
nutrição: seiva	cauim (de mulher para homem)

A mulher Arapaçu que sucede é metade bonita (parte de cima) e metade feia (parte de baixo); de fato os Arapaçu tem umas garras alongadas, com unhas grossas e curvadas. Ainda segundo o autor:

“A oposição bonita/feia, que era espacial (ligada às partes do corpo), torna-se aqui temporal. E finalmente, assim como a primeira mulher era fisicamente perfeita, mas tinha o defeito moral de se alimentar de sujeira, a quarta será moralmente perfeita, capaz de produzir milagres com seu esforço, uma qualidade que a sogra não percebe, acusando-a de preguiçosa (= moralmente feia), ao passo que admirava a beleza física da primeira esposa.” (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: p. 27)

De acordo com Lévi-Strauss, "essa análise mostra que, apesar de sua aparência linear, a narrativa se desenvolve simultaneamente em vários planos, entre os quais descobrimos articulações numerosas e complexas o bastante para fazer do conjunto um sistema fechado." O que mostra a análise é que:

“De fato, reúne as experiências matrimoniais do herói. Mas buscando atingir planos cada vez mais profundos, descobrimos finalmente a descrição analítica de modos de vida têm entre si relações recíprocas. Dois desses modos de vida parecem ser mais fortemente marcados: a caça e a pesca.” (LÉVI-STRAUSS, 2006 [1968]: p. 29)

Portanto, na história do Mo'e também podemos perceber que o casamento são patrilocais (padrão de casamento que determina a morada de um novo casal em casa do marido ou junto da sua comunidade de origem) e matrilocais (casamento em que o marido é obrigado a morar com a família da esposa). Esse costume entre os Magüta ainda existe. Ao se casar, a mulher muda-se para casa do marido e a depender da família também o homem se muda para casa da esposa. Assim, a história analisada aqui diz respeito aos costumes do meu povo, sobre as histórias de origens do mundo, origem dos heróis, as origens das nações e regras, das regras do matrimônio, origem das pinturas corporais e outros modos de vida.

II. INVASÕES E RELAÇÕES COLONIAIS

Situações históricas e injustiças históricas

Esse capítulo tem a intenção de fazer um panorama sobre as invasões nos territórios indígenas Magüta, especialmente realizado pela sociedade não indígena. Almeida (1996), afirma que seria importante para tal descrição, em primeiro lugar, entender como algumas das diferentes “agências de contato” que hoje atuam na área, historicamente ali se instalaram. Para este estudo, nos baseamos principalmente nos trabalhos do Curt Nimuendajú (1952), Roberto Cardoso de Oliveira (1996) e João Pacheco de Oliveira (1977), assim como nas narrativas trazidas pelos Magüta. Pacheco de Oliveira (1998) denomina de “situação colonial” a incorporação ou sujeição de um povo a uma aparato político-administrativo que integra e representa o Estado como um fato histórico que instaura uma nova relação do povo com o território. Acrescento a esse argumento a instauração de uma nova relação do povo com sua existência, sua essência, que dinamiza transformações em múltiplos níveis, revelando um processo histórico de tentativas de subjugação de um povo. São essas situações coloniais que vejo como situações históricas, mas também “injustiças históricas”.

O povo indígena Magüta ocupa historicamente a região do alto Solimões, inclusive o rio Jacurapá e rio Içá, afluentes do rio Solimões, localizado na região do sudoeste do estado do Amazonas, na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Os Magüta vivem e (re)existem, transitando não somente no território brasileiro, mas atravessando as fronteiras em territórios peruano e colombiano. Atualmente, no lado brasileiro, estão entre os municípios de Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Tonantins, Tefé e até a Manaus, capital do estado do Amazonas.

Segundo dados históricos, são habitantes tradicionais dos altos igarapés da margem esquerda do rio Solimões, mas se expandiram pelo rio citado a partir do século XVIII, conforme dados documentados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 1982). Segundo Nimuendajú (1952), anteriormente, o território dos indígenas Magüta compreendia as florestas do lado esquerdo do Solimões, no Amazonas. Estavam nos afluentes de Atacuari, Loretoyaco, Mariaçú, Tacana, Belém, Cajary, São Jeronimo e Santa Rita Well, e no curso superior da água que esvazia em Putumayo-Iça- os Yahuas, Cotuhé, Porité e Jacurapá. (Nimuendajú, 1952). Pacheco de Oliveira (1977) analisa que

os Magüta, antes da chegada dos portugueses e espanhóis na região, eram indígenas da terra firme, habitavam os altos igarapés, situados à margem esquerda do rio Solimões, entre o trecho compreendido nos municípios de Tabatinga e São de Paulo de Olivença (Pacheco de Oliveira, 1977).

Nos relatos dos anciãos, esses contam que os Magüta estavam localizados na margem esquerda do alto rio Solimões, em sua formação; acreditam que na sua origem, foram pescados pelos avós Yo'i e Ipi, heróis culturais, nas águas vermelhas do igarapé Éware. No relato coletado pelos professores Magüta (OGPTB, 1997), com histórias narradas pelos anciãos, eles contam que Éware é a nossa terra sagrada; é o começo do mundo, onde os Magüta foram pescados. Neste lugar, corre o igarapé que também se chama Éware. Das águas do Éware, nosso deus Yo'i nos pescou. Por essa razão, se autodenominam como Magüta, ou povo pescado (*Magü* pode ser traduzido como "pescar com vara" e *-ta* como sufixo indicativo de coletivo). Depois de pescado, o povo Magüta passou a residir na montanha Taiwegüne, nos arredores da casa de vovô Yo'i, lugar sagrado para os Magütagü (Pacheco de Oliveira, 1988).

Segundo Cardoso de Oliveira (1996), quaisquer estudos sobre os indígenas no Brasil, que procura ou objetiva revelar a sua verdadeira situação, não podem deixar de focalizar o caráter das frentes desbravadoras, dos invasores de seus territórios e suas vidas, que ainda hoje os alcançam nos seus mais distantes redutos. Nesse caso, concordo com o autor, e ampliou seu argumento afirmando a importância de compreendermos também as narrativas dos Magüta sobre momentos anteriores a essa presença dos não-indígena. Compreensões sobre a estrutura social, o sistema clânico e de parentesco, as relações de socialidade que têm "se transformado", devido às relações interétnicas, são também importantes. Pacheco de Oliveira (1988) afirma também que as situações históricas vivenciadas pelos indígenas do Amazonas, incluindo os Magüta só podem ser abordadas se nos basearmos nas várias situações históricas concretas, como por exemplo a participação das missões religiosas, das agências governamentais, da empresa seringalista e mais tarde do campesinato marginal e do campesinato vinculado ao mercado. Nesse sentido, retomaremos neste capítulo as histórias dos antepassados, entrelaçadas com as histórias dessas frentes não-indígenas que tanto violentaram a história do povo Magüta. Vamos contar ou mostrar as violências descritas pelos etnólogos, antropólogos e anciãos sobre a infiltração dessas diversas frentes de violação de vidas indígenas Magüta e de outros povos indígenas.

Segundo Nimuendajú (1952), o povo Magüta não foi tão documentado nas histórias sobre a região Amazônica. Fora mencionado pela primeira vez no século XVII, por Crisbal de Acunã. Isso aconteceu em 1641, quando o historiador esteve na expedição de Pedro Teixeira, de Belém a Quito, em 1639. Citou o povo indígena Magüta, como os inimigos do povo Omagua, localizados na margem norte do Solimões. (Nimuendajú, 1952). No século XVIII e XIX, os Magüta passaram a ser descritos por vários cronistas e viajantes que os registraram também como inimigos dos Kambeba, habitantes tradicionais das ilhas e das margens superiores do rio Solimões. A expansão territorial dos Magütägü é registrada após o “desaparecimento ou enfraquecimento” do povo indígena Kambeba (Funai, 1982: p. 5)

Ao se referir ao povo indígena mais conhecido como Kambeba na região, de acordo com Nimuendajú (1952), em 1645, os jesuítas iniciaram a catequização do povo indígena Omagua. E, em 1650, a primeira epidemia de varíola causou várias perdas de vidas entre os indígenas. A região de Solimões foi transformada em um campo de batalha entre os portugueses e os espanhóis, os quais estabeleceram suas missões ao longo do baixo rio até alcançar Tefé. Ocorriam “caças” aos indígenas com o intuito de os escravizarem e, nesse cenário, os Omagua estavam praticamente “extintos” no século XVIII (Nimuendajú, 1952; Funai, 1982). Epidemias, levadas pelos não indígenas e nunca vistas anteriormente na vida dos povos na região, resultaram em genocídio dos povos da região assim como guerras ou lutas contra os invasores colonos.

Nimuendajú (1952) afirma que o resultado da relação com a sociedade não-indígena foi o “desaparecimento” do povo indígena Omagua (Kambeba) das ilhas do rio Solimões, enquanto o povo indígena Magüta em seus centros, dentro da mata, provavelmente “sofreram muito pouco”. Para sua sobrevivência, alguns indígenas Kambeba refugiaram-se no rio superior, sendo que, duas aldeias Kambeba persistiram por algum tempo no Solimões. Esse povo conseguiu se restabelecer repovoando suas aldeias com indígenas de outros povos, entre eles os Magüta, que durante o período foram levados para São Paulo de Olivença, Tonantins, Fonte Boa e ainda para município de Tefé (Nimuendajú, 1952).

O povo indígena Magüta não temia mais o povo indígena Kambeba nem mesmo o povo indígena Mayoruna, os seus maiores inimigos anteriormente na margem direita do rio Solimões. Esse último também estava enfraquecido devido às epidemias e guerras contra os brancos. Diante desse enfraquecimento de outros povos da região, o povo indígena Magüta, se espalhou cada vez mais ao longo do rio, das margens e ilhas do

Solimões até Auatiparaná, que conecta com o rio Japurá (Nimuendajú, 1952). Esse complexo de povos passou a ter um problema em comum: a colonização. E passaram a se reestruturar para sobreviverem em conjunto.

Buscaram a (re)existência com outros povos indígenas no Solimões. Devido a essas práticas de ocupação e exploração de suas vidas e territórios, vários povos foram extintos. Sobre esse fato, Nimuendajú (1952) traz informações sobre as outras populações indígenas vizinhas dos Magüta, como o povo Aruaque, localizado na beira do Iça (Mariaté, Yumana e Passé), e localizados a oeste, os povos Yahua e Peba, os quais tiveram pouco relacionamento com os indígenas Magüta ou quase nada se conhece sobre essas relações. O contato com os brancos fez essas relações e memórias dessas relações entre os povos indígenas desaparecer com seu fim. De todas essas populações, integradas em um mesmo complexo localizado no rio Solimões e seus afluentes, os Magüta foram um dos poucos a sobreviver como grupo até os dias de hoje (Nimuendajú, 1952 apud Pacheco de Oliveira, 1977).

Segundo Pacheco de Oliveira (1977), na região norte, desde o século XVII até a primeira metade do século XVIII, as atividades econômicas estavam fundamentalmente ancoradas na exploração de mão-de-obra indígena, as “mãos e pés”, como os colonos os chamavam. Por conseguinte, podemos dizer que as atividades econômicas estavam baseadas em violações das vidas desses povos, pondo fim à vida digna. Do Maranhão, essas atividades seguem alcançando toda a Amazônia, onde eram basicamente os indígenas que trabalhavam nas lavouras, engenhos, extrativismo (Pacheco de Oliveira: 1977: p. 50)

Torna-se evidente que o fator “atividade econômica” se constituiu no ponto de produção dessa vulnerabilidade indígena, desse esquema de morte que se instaurou, mantendo-se sempre certo desequilíbrio entre o ritmo de novos apresamentos, a drástica redução de mão de obra utilizada e as necessidades dos colonos, dos religiosos e do Estado em manterem seu funcionamento. É em torno do controle da mão de obra indígena que irá se desencadear um prolongado conflito entre religiosos e moradores, envolvendo um conjunto de leis e reformulações de leis que dispõem sobre o tipo de escravidão da figura do índio, transitando por permissões ou não de saída de tropas de resgate, sobre o chefe dessas tropas, o seu acompanhamento por religiosos e de quais ordens, a administração dos índios legalmente escravizados (Pacheco de Oliveira, 1977: 50). González (1995) afirma sobre as violências das frentes exploradoras:

“A colonização Amazônica foi fundada na aniquilação de antigas culturas aborígenes, que sucumbiram uma após a outra à sede de exploração. Alguns, como os Omagua; defendendo suas terras; outras etnias desapareceram após as epidemias deixadas pelos invasores; outros desistiram de suas vidas extraindo resina de borracha, e os afortunados tiveram que desistir de sua própria identidade para sobreviver” (GONZÁLEZ, 1995:13 - tradução pessoal)

Diante das frentes de violências exercidas pela dominação do branco, no nível regional, como afirma González (op. cit), os povos foram forçados a praticarem atividades econômicas desconhecidas, foram explorados, e outros extintos. O contágio de doenças desconhecidas e altamente letais somado à violência, guerras e mortes marcaram esse cenário devastador de um genocídio do povo indígena do alto Solimões. Para alguns povos, sobreviver significou renunciar a sua tradição, de seus rituais, de suas línguas, de suas identidades, de sua existência. A sobrevivência em meio a dominação dos brancos com ânsia pela exploração das riquezas que a região apresentava, pelo “ouro branco” como denominavam a borracha, provocou feridas na existência indígena. No relatório da Funai de 1982, há o seguinte destaque:

“Queremos chamar atenção para o fato de existirem alguns Tikuna, que vivem em Santa Rita do Well, e que através do tempo e pelos estereótipos negativos, vêm hoje camuflando sua identidade e tentando “limpar sangue” (palavra do Tikuna). Este grupo é reduzido e vive sobre a influência do pastor Batista.” (1982: p. -04-)

Ainda, segundo relatório da Funai: “No fim do séc. XVIII surge no alto Solimões a agricultura e pecuária com grandes fazendas de gado e produção de cacau, cana e mandioca com mão de obra escrava, sendo que nesta época já os índios eram utilizados como extratores” (op. cit: 5). Ao longo do tempo, várias foram as práticas de exploração, de colonização dos povos indígenas que, em alguns momentos, se sobrepuseram nesse processo. Trata-se de uma injustiça histórica contra os Magütägü. Um ancião²⁹ que conheci de Me’cürane trabalhou na extração de borracha, ele afirmava que foi usado como mão de obra escrava, pois não recebia quase nada em troca, não dava nem mesmo para seu sustento familiar.

Nas duas últimas décadas do século XIX, com a exploração da borracha, a Amazônia se tornou palco de intensa exploração do trabalho seringueiro, que era indígena. O alto Solimões, apesar de não contar com seringais tão produtivos quanto o

²⁹ Trata-se do meu avô materno, Gastão Arcanjo (1912-2019), que trabalhou na extração de borracha, durante bom tempo, contava aos netos. Falante da língua geral Nhegatu além da língua materna Magüta.

Acre, por exemplo, não ficou de fora da corrida pelo ouro branco. Empresas seringalistas operavam nessa região, segundo um modelo diverso daquele vigente nas principais áreas extratoras. (Almeida, 1996: p. 63)

O povo Magüta, como lembrava o ancião Gastão sobre a experiência de exploração no ciclo de borracha, sofreu com a entrada desses exploradores em regiões mais distantes, nos territórios dos indígenas Magüta. A Funai, em seu relatório, relata que não podemos, ao falar da história dos Magüta, nos esquecermos da própria história da Amazônia, principalmente do ciclo da borracha no século XIX, pela grande influência na vida do povo, que tem um contato sistemático com a população brasileira de mais de 200 anos (Funai, 1982).

Dentre as atividades econômicas impostas à região, segundo a Funai:

“No séc. XIX as atividades econômicas concentravam-se no extrativismo da borracha, destinada ao mercado internacional. A população indígena começou a assumir importante função na produção. Nesta ocasião a população Tikuna desloca-se para fora de seu antigo território tribal e começam a ser inseridos na exploração da seringa. As habitações dispersas de grandes famílias substituíram as antigas malocas e a autoridade dos chefes fundava em vínculo de parentesco foi declinado e tomou lugar as medidas entre índios e civilizados rotulados de cacique.” (FUNAI, 1982: - 05 -)

Cardoso de Oliveira (1996) afirma que a violência da frente de expansão extrativa contou com a ação missionária, ciosa de catequizar os indígenas como forma técnica de transformá-los em mão-de-obra voluntária e pacífica na conquista da Amazônia. Em todo território brasileiro as “descidas” de indígenas para reduções religiosas, custou as vidas de enorme contingente de pessoas, ceifadas pelas epidemias de varíola, ou simplesmente de gripe, que assolavam esses descimentos onde viviam os indígenas da região. Além dos adoecimentos, os processos de “persuasão” dos religiosos jamais chegaram a dispensar o uso da força, sem a qual não conseguiram suprir com intensidade desejado o interminável povoamento de suas reduções (1996: p.71). A seguir irei fazer um panorama sobre a presença dessas instâncias colonizadoras entre os Magüta: missões, seringais e agências indigenistas.

Missões Religiosas entre os Magüta

Não podemos deixar de falar e descrever a situação histórica sobre as missões religiosas entre o povo indígena Magüta. Essa atuação nos permite compreender a situação atual em que os Magüta se encontram e a explicar os quase 90% de indígenas

catequizados, ao longo do alto Solimões. Assim, é importante refletir sobre as problemáticas que a religião não-indígena apresenta, sobretudo, para as tradições milenares. Essa imposição de uma visão ou pensamento de crença cristã-eurocêntrica não acontece como um simples transcurso da história, mas se reveste de uma transfiguração de corporalidades, de existências, de agências e perdas dessas agências. Desde as primeiras informações sobre o povo indígena Magüta, documentadas pelos brancos, a presença de atividade religiosa no alto Solimões, no século XVII, com objetivo de catequizar a população indígena do sudoeste Amazônica, rio Solimões, está presente. A história de evangelização nas comunidades e povos indígenas, dialoga com as doenças que dizimaram parte dos povos indígenas no Brasil, que para essa reflexão chamaremos de “*apagamento de história*” (Felipe e Aurora, no prelo).

No sentido religioso do branco e colonizador, qualquer atividade que vise à “salvação” de um indivíduo pode ser considerada missão, “na medida em que todos os cristãos estão imbuídos do dever de propagar o Evangelho àqueles que não conhecem”. (Almeida, 2004: p. 33). A perversidade desse ato está na perspectiva de violenta transfiguração da pessoa, do coletivo e do seu território. Também impõe a não humanidade ao indígena que deveria ser “salvo” para adentrar ao campo da humanidade, como se a humanidade verdadeira fosse a cristã. Assim, produziam escravos, mas cristãos para atuarem nas atividades econômicas, não importava a violência e subjugação (Hansen, 1998). A atuação evangélica supõe que os povos indígenas não têm história e conhecimento. O campo missionário evangélico contemporâneo que atua entre grupos indígenas no Brasil é formado por uma variedade de denominações e instâncias pertencentes aos segmentos protestantes histórico e pentecostal – ambos, em diferentes níveis e momentos, desdobramentos da Reforma protestante (Almeida, 2004: p. 35). Nesta seção, irei tratar do primeiro movimento dos missionários na região dos Magüta e de um segundo momento, a partir do século XX quando essa atuação toma um novo impulso, atuando na escolarização do povo Magüta. Aqui enfatizo a organização dos professores Magüta, sua agência em subverter e assumir o controle sobre essa escolarização missionária atuando nas demandas por direitos territoriais, educacionais e sanitários. Essa abordagem pretendo aprofundar em outro momento quando for possível recompor esse movimento político a partir das falas dos professores e professoras atuais e antigos. No entanto, ainda precisamos produzir críticas sobre o peso dos missionários na configuração dessas escolas indígenas.

Segundo relatório da Funai (1982), as atuações das missões religiosas, iniciou-se no século XVII. No entanto, somente no século XVIII é que a catequização se concretizou. Nesse processo de buscar “salvar almas”, houve um custo de vidas perdidas, de tradições até mesmo de línguas nativas (Funai, 1982). Essas missões adentraram os territórios dos indígenas Magüta, os quais as absorveram ou rejeitaram, transformando ou ressignificando as doutrinas e práticas cristãs introduzidas pelos missionários (Wright e Kapfhammer, 2004)

A chegada de epidemias juntamente com a escravização, na verdade, foi levada aos territórios tradicionais em diálogo com a religião não-indígena nesse processo de busca de salvamento de almas. A presença dessas diversas instâncias dos não-indígenas, produziu diversos tipos de violência nos modos de viver, nos rituais e na organização social Magüta. Quando se trata principalmente das igrejas, essas promoveram uma desorganização social, proibições de rituais, considerados pela igreja como “coisas de demônios”. Essa atuação insistente, cotidiana, que se fazia aproveitando da vulnerabilidade indígena produzida por adoecimentos e escravização acabaram por configurar uma situação extrema. Fizeram com que alguns indígenas abandonassem suas identidades e algumas práticas tradicionais. Tudo isso para garantir sua sobrevivência física. Então, é necessário refletir sobre o quanto essas instituições não-indígenas são problemáticas nas comunidades. As pregações das palavras de Deus pelos missionários ou pastores mexem com a existência das pessoas, o que resulta em demonizar práticas e saberes que as pessoas sempre vivenciaram, em ver tudo aquilo que você acredita ser dito como ruim, mal e feio.

Segundo a Funai em informe apresentado no IX Congresso Indigenistas Interamericano Informe do Brasil, em Santa Fé New Mexico (USA), de 1985, sobre as atividades missionárias entre os povos indígenas no Brasil, essas se desenvolvem há séculos entre esses grupos, deixando sequelas como a “destribalização e deculturação”. Continuou afirmando que, na verdade, o modelo de colonização, amparado no poder eclesiástico, desprezava os indígenas enquanto indígenas e só passava a vê-los com bons olhos caso se transformassem em bons súditos e bons cristãos. Dessa forma, buscou a “integração” do indígena à sociedade colonial pela modificação de seus padrões, pelo fim de seus modos de viver, pela destruição de sua unidade étnica e linguística (FUNAI, 1985: p. 64).

Na segunda metade do século XVIII, iniciou-se as ações de missões salesianas, dominicanas, capuchinhas entre outras e nasceram graves problemas para os povos

indígenas. Um deles aconteceu com a prática dos missionários de aceitarem em torno da missão e da igreja a presença de pessoas não-indígenas, que assim, aproveitavam para invadir e ocupar as terras indígenas, sob olhares condescendentes dos padres. Podemos ver que, os indígenas mais uma vez foram prejudicados com esse avanço pelo seu território por meio das missões (Funai, 1985). A busca para salvar almas, na verdade, veio atrelada à usurpação territorial, ou seja, transformam os próprios indígenas em mão de obra escrava, para explorar a riqueza como o “ouro branco” e outros.

A filosofia missionária não tem mudado, nem mesmo os métodos, condizentes com aquela em voga nos períodos coloniais e do Império. A prática é desterritorializar os povos indígenas, levando-os dos seus territórios, primeiro, por meio dos descimentos e mais recentemente pela educação seminarista religiosa. Por meio dessa última estratégia, voltam-se para assumir a “educação” das crianças arrancando-as do seio de suas comunidades e colocando-as em escolas missionárias, buscando assim a transformação do mundo indígena e a incorporação do indígena à “massa civilizada”. É uma visão colonizadora, de não aceitar uma religião ou modo de vida diferente, pois somente aceita a humanidade quando se é cristão. E se acham no dever de evangelizar. Buscam impor à Povo Indígena, o pensamento cristão que traz prejuízos às tradições, matando as organizações sociais, ferindo o tecido da vida social com novas imposições de gênero, família, habitação. Ser cristão ou entrar no mundo civilizado requer a transformação, ou melhor, a destruição de toda uma existência, que engloba dimensões diversas da vida de um povo. Afinal a sociedade branca impõe costumes de forma violenta, o que revela a desumanidade dessa sociedade, pois ela destrói os outros bem como destrói a natureza para o “desenvolvimento” e para quem? O que resta de um povo que vive tal processo?

De acordo com Pacheco de Oliveira: “Os índios reunidos em missões no Alto Solimões eram os Omagua, Aiauarés, Cocamas, Xebecos etc. Os Tikuna teriam sido catequizados entre 1633 e 1727 com aglutinação lenta e paralela a extinção dos Omagua” (1977: 17 apud Funai, 1982: 06). Podemos pensar que esse tipo de violência, somente aconteceu no passado, mas essa conversão para instruir os princípios religiosos perdura até hoje, replicada de outras formas. O contexto atual resulta da colonização ou evangelização que atuou na consciência ou mente, em uma transfiguração, pois são os próprios Magüta, missionários convertidos pelos missionários não indígenas, treinados para continuar à procura de novas “almas” para salvar. É uma violência sobre as mentes e existências, vivenciadas pelo povo indígena Magüta. Vemos essa prática ganhar outra forma para a catequização do povo. No entanto, devemos pensá-la como uma das

consequências causadas pelas missões religiosas, um etnocídio. Meu entendimento é que na vida extrema, buscando a sobrevivência, meu povo se submeteu aos missionários³⁰.

Quando classificados como indígenas do rio e igarapé, segundo os não indígenas, isso configura no sentido dos localizados nos igarapés terem sido mais tradicionais mantendo de forma acentuada sua organização social, mas não vejo desta maneira. Baseando na história de origem narrada pelos anciãos, os Magüta foram divididos em dois grupos de grandes famílias extensas pelos heróis Yo'i e Ipi, ambos sendo chefes das famílias, quero dizer com isso que, um deles ficou no de igarapé e o outro no rio, cada um com sua família. A entrada dos agentes de contatos é que fizeram os do rio “menos indígena”, que como sabemos foram forçados a viver como “civilizados” ou caboclo como Cardoso de Oliveira (1996) afirma, no olhar do branco. Com a chegada dos missionários, passaram também a serem classificados perante a religiosidade não-indígena que adentraram no rio Solimões, como católicos, batistas, Irmandade da cruz e “ateus”. Segundo a Funai:

“Este fato é importante, pois nos vai remeter a especificidade próprias, manipulações e reformulações dentro de uma estrutura social tradicional e uma inserção e integração marginal com a sociedade envolvente, que através de uma ideologia discriminativa os reconhece e identifica de forma pejorativa como “caboclo” ou Tikuna numa identidade contrastiva.” (FUNAI, 1982: 03)

Cardoso de Oliveira (1996) analisa o surgimento da categoria social de caboclo, que surgiu como consequência das relações de contato entre Magüta e branco no alto Solimões. Assim, de acordo com o autor: “O caboclo é, assim, o Tükuna vendo-se a si mesmo como os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco” (1996: 117). Parafraseando Hegel, o autor diz que caboclo é a própria “consciência infeliz”. Essa conceituação apresenta uma profundidade existencial da violência da colonização, de mexer com os sentidos, sentimentos, saberes, formas de viver, aparência estética, tudo que configura uma pessoa e seu coletivo. Pesa sobre sua existência, violenta o ser no seu íntimo. Cardoso de Oliveira (1996) continua explicando que se trata de processos de incorporação à comunidade Magüta de filhos de uniões interétnica, ou seja, os pais seriam os brasileiros e as mães Magüta.

³⁰ A submissão aos missionários e os ensinamentos escolares por eles de início assumida, pela sobrevivência do povo, os líderes anciões, movimento indígena, acadêmicos indígenas se apropriaram dessa imposição, como meio de reivindicar os seus direitos.

Hoje, o povo indígena Magüta preserva em sua grande maioria quase a totalidade de falantes da sua língua nativa, sua identidade e sua nação (clã). Essas são formas de ser indígena Magüta e camuflam vários aspectos de sua cultura como forma de se sentirem menos marginais ou mais integrados com aqueles chamados por eles de “civilizados” (Funai, 1982). Quando nos referimos ou quando os mais velhos se referem aos “civilizados”, essa palavra é sinônimo de alguém branco, que na língua os chama de yatügü – homem branco ou Tchoügü – civilizado.

Retomando as missões na comunidade, a promoção de catequese pelas igrejas católicas, batistas, e Irmandade da cruz e a conversão para “salvar almas” são os objetivos dessas instituições. Nesse processo, elas pretendem descaracterizar a vida indígena Magüta. A disputa pelas almas dos indígenas se ampliou entre os católicos e evangélicos principalmente no Amazonas (Gonçalves, 2020), inclusive entre os Magüta no rio Solimões e rio Içá. Essa é uma outra versão da colonização pelas missões.

Ainda, segundo relatório da Funai, de 1982, a reconstituição da sociocosmologia Magüta tradicional, ou de uma religião tradicional, isto é, anterior a interferência das missões é hoje bastante complexa pela entrada dos missionários católicos, batistas e mais recentemente da seita messiânica do irmão José que levou a “conversão” de 80% dos Magüta (Funai, 1982). Hoje, somos e moldamos nossa sociocosmologia a partir desse processo de conversão. Um ponto negativo é que essa religião imposta fez algumas comunidades deixarem de praticar os seus rituais como a nominação de criança no nascimento. Também os rituais de moça nova deixarem de ser feitos, quando aconteciam as transmissões de conhecimentos e saberes de ancestralidade. Em algumas comunidades ditas como “isoladas” ou onde uma parte da família é considerada “ateia”, como em Campo Alegre, Vendaval e Umariçu e entre outras comunidades, eles praticam ainda o ritual de moça nova.

De qualquer forma, podemos nos aproximar da sociocosmologia ou religião tradicional por meio de algumas narrativas dos Magüta, pois essas não foram totalmente apagadas ou silenciadas. Podemos afirmar que apesar da violência, que devemos enfatizar, os Magüta viveram uma transformação profunda e dolorida que ainda os faz serem Magüta. Em rituais ou na utilização da pajelança, em diferentes ocasiões, onde mesmo os Tikuna ligados à cruzada, os Magüta recorrem ao pajé ou xamã quando desconfiam de feitiçaria e em processos de cura. As festas da Moça Nova pela frequência de sua realização e pelo que desperta nos Magüta como povo, poderá ser vista como um

dos traços culturais que permanece de forma mais ativa na vida deste povo. (Funai, 1982: 10).

A realização do Ritual de Moça Nova acontece, por exemplo, na comunidade de Campo Alegre, mas são vistas com receio por alguns Magüta, parece haver uma separação nas comunidades. De acordo com informações que recebi, duas famílias se reúnem nesse ritual e são denominadas por outros Magüta como aqueles que não acreditam no Deus branco. Uma anciã da comunidade de Vendaval, me informou que, passou pelo ritual e fará com a última filha também. Essas duas situações demonstram nas falas das pessoas que os rituais não acontecem de forma pacífica ou por todas as comunidades, mas algumas famílias resistem ao realizá-las. Essa anciã que me contou que irá fazer com sua filha, é filha do Pedro Inácio, uma das lideranças que lutou arduamente pela demarcação de terra e um dos que foi a Brasília denunciar “massacre do capacete”, genocídio dos Magüta no ano de 1988. Aqui faço uma pausa para falar desse massacre, como um exemplo dessa situação extrema e violenta de colonização.

O Massacre do Capacete, também chamado Massacre dos Ticuna, ocorreu, perto de Benjamin Constant (AM), a 1116 quilômetros de Manaus, no dia 28 de março de 1988. O Povo Ticuna sempre ocupou parte das terras da Colômbia, do Peru e do Brasil. No início do século XX, ocorreram os primeiros contatos entre índios e brancos. Por conta dos conflitos entre nativos e ocupantes, que aumentaram a partir dos anos 70, a Fundação Nacional do Índio (Funai) informou, no início dos anos 80, que as terras ticuna seriam demarcadas. O anúncio provocou ameaças contra os índios feitas pelos posseiros. No começo de 1988, a Funai informou que as terras ticuna estavam demarcadas, e ordenou a saída de todos os ocupantes da área, mas eles se recusaram a sair. Os índios ameaçados, marcaram uma assembleia para 28 de março. No dia da assembleia, enquanto os indígenas se reuniam para debater a demarcação de terras, 14 homens armados com rostos escondidos e roupas camufladas, invadiram atirando, matando e ferindo indígenas reunidos na Boca do Capacete. Os ticuna, surpreendidos, não reagiram. A tragédia teve repercussão internacional, pois todos os 14 mortos e 23 feridos eram indígenas. Entre os mortos, cinco crianças. Os sobreviventes apontaram os 14 participantes e acusaram como responsável pelo massacre, Oscar Castelo Branco, que era o maior vendedor de madeira da região. Os acusados entraram com várias apelações. O crime foi tratado, inicialmente, como homicídio, mas por pedido do Ministério Público Federal o caso foi julgado como genocídio. Em julho de 1998, foram emitidos mandados de prisão dos acusados. Dois meses depois, eles seriam declarados foragidos. Em 1999, todos os envolvidos foram presos. Treze anos após o Massacre dos Ticuna, em 18 de maio de 2001, Oscar Castelo Branco foi condenado a 24 anos prisão como mandante do crime pela 1ª Vara da Justiça Federal em Manaus. Dos outros 14 réus, 13 foram condenados a penas que variavam entre 15 e 25 anos de prisão. Mas, em 4 de novembro de 2004, o madeireiro Oscar de Almeida Castelo Branco foi absolvido pelo Tribunal Regional Federal. As penas de outros cinco condenados como executores do genocídio foram reduzidas para 12 anos e, por unanimidade, a redução foi estendida aos outros acusados que não apelaram.

Fonte: <https://radios.etc.com.br/reporter-solimoes/2018/03/massacre-dos-ticuna-completa-30-anos> (transcrito na íntegra)

O Grupo de Trabalho da Funai para demarcação da Terra Indígena, no ano de 1982, quando estavam nas comunidades, assistiu ao ritual da Moça Nova no alto igarapé São Jerônimo e participou dos preparativos da Festa que teria lugar na comunidade de Belém do Solimões entre facções católica, e na comunidade de Lago Grande na área de Betânia (Funai, 1982). A região de Betânia na época era considerada isolado com aproximadamente 1.500 pessoas, hoje são aproximadamente umas 6.000 pessoas.

No ano de 1971, surge no alto rio Solimões, o movimento da Santa Cruz (do irmão José Francisco da Cruz), de cunho messiânico, o que por sua vez atingiu profundamente as tradições Magüta. O “irmão” José, figura central, anunciava o fim do mundo e afirmava que só se salvaria aquele que se reunisse em torno da cruz, ele veio do Peru e sua chegada era anunciada e aguardada por alguns. A cruz deveria ser implantada nos locais onde existissem os seguidores, simbolizando a criação de uma irmandade (Funai, 1982). Esse movimento da Santa Cruz, criado pelo José, convenciu seus seguidores ou os persuadiu ao colocar medo nos indígenas Magüta, ao enfatizar a possibilidade de fim do mundo. Assim, só encontrariam a salvação aqueles que se reunissem ao redor da cruz. Indígenas e não-indígenas realizaram uma grande peregrinação com o irmão José, uma procissão fluvial em 1972. Instalou-se em um pequeno afluente do rio Iça, em uma área denominada de Lago Cruzador. Mas, já havia fincadas cruzes por povoados e aldeias e feito suas pregações. Após sua morte, em 1982, já estava instituída a Irmandade de Santa Cruz ou Ordem Cruzada Apóstolica Evangélica, com seus seguidores distribuídos por comunidades, incluindo as comunidades Magüta. Essa ordem proíbe a festa da Moça Nova, o consumo da pajuru (bebida fermentada), uso de pinturas ou adornos. Uma grande cruz de madeira fincada nas comunidades, as identifica como seguidores da seita, as pessoas também usam um crucifixo de madeira no pescoço, usam roupas que cobrem quase todo o corpo. As comunidades têm uma organização administrativa com presidente, diretores, delegados e polícia indicados pela comunidade, que podem ou não ser aceito pelo pastor. A vontade de ir para o “céu” e o medo do “inferno” marcam presença na vida das pessoas, os casamentos devem ser definitivos e são observados pelos pastores. Essa presença íntima marca toda uma organização social baseada em clãs e casamentos exogâmicos de forma traumática.

Além da Irmandade, os Magüta, vivem a influência do catolicismo e do protestantismo. Marcou muito a vida e a cultura ancestral, a catequese batista onde não há a influência da cruzada (Irmandade de Santa Cruz). Os indígenas catequizados pelos batistas perderam ou não praticam mais seus rituais e assim como os seguidores do irmão José, guiam sua vida pela bíblia, existindo cultos semanais. Nos locais onde essas instâncias estão presentes, são proibidas as bebidas tradicionais e seus rituais (Funai, 1982).

Nas comunidades indígenas Magüta, habitadas por católicos e “ateus” como se autodefinem alguns Magüta, ainda são praticados seus ritos, tendo grande importância a Festa de Moça Nova, onde são consumidos em grande quantidade o pajuaru e a caiçuma, bebidas tradicionais (Funai, 1982: 13). Nas comunidades localizadas próximas aos igarapés, são mais guardadas as tradições e os Magüta ainda se apresentam dispersos ou reunidos em aldeias com 20 a 30 pessoas, aproximadamente. Nessas comunidades, as festas são realizadas de forma mais intensa e com maior sistematização. Nessas áreas, os Magüta se dizem “ateus” ou sem religião de branco ou apenas Magüta (Funai, 1982).

A participação efetiva de uma Missão Católica, só foi encontrada em Belém do Solimões, localizada no igarapé do Belém, onde o Frei Arsênio tem procurado desenvolver trabalhos nos campos de saúde e educação. Esse procura sempre junto aos Magüta mostrar a importância de guardar as tradições e lutarem pela sua terra. (Funai, 1982: 14). As várias situações missionárias que remota desde o século XVII ou antes, não foram diferentes em relação as violações de vidas e mentes, sobretudo, todas as missões buscavam o mesmo objetivo que é “salvar almas”, o que custou centenas de vidas com suas chegadas nos territórios, chegando com doenças nunca vistas pelo povo, isso levou a extinção de povos que ali viviam.

A respeito da presença de religiões não-indígenas, uma moradora da comunidade de Belém do Solimões, a jovem Yaatchina fez o seguinte relato sobre religião e das tradições na comunidade:

No meu ponto de vista, como moradora, desde que nasci na minha comunidade já estava a religião católica, assembleia de deus e a Irmandade Santa Cruz. Uma parte da família pela parte do pai são Católicos e da parte da mãe são da Irmandade Santa Cruz. Diante de tudo isso. Os meus avós paternos adoravam e ainda a maioria prática o ritual de Moça Nova e da outra parte, materno por serem da igreja da Irmandade Santa Cruz, não podiam mais praticar a passagem de ritual de moça nova porque era proibido, a própria religião diz que era do “Diabo” e se praticasse iria contra as regras da igreja ou a religião.

Assembleia de Deus têm a mesma regra. Já os católicos são bem mais abertos, os freis e Capuchinos que trabalham na região do alto Solimões tentam resgatar as culturas como por exemplos os rituais da Moça Nova em comunidades indígenas Ticuna, além dos ensinamentos de catequeses, eles falam da importância da cultura, da língua e de costumes tradicionais. Muito tempo atrás, minha bisa falava que os freis que atuaram primeiro em regiões do alto Solimões também proibiam os indígenas de falar em suas línguas maternas. Ouvi dos mais velhos que a igreja da Irmandade Santa Cruz chegou na região em meados de 1972. A Assembleia de Deus foi criada depois e a Católica já estava presente na comunidade muito antes das duas primeiras igrejas. Em comunidade Belém do Solimões, a maior da região, hoje tem 7 igrejas e apenas três tem suas próprias sedes na comunidade e as outras 4 entraram recentemente e estão em processo de construção e funcionando. E sim, tem a presença da igreja Santa Cruz uma das mais dominantes como Assembleia também.

Vemos nesse depoimento que a religião é um fator de divisão de famílias. As crenças não-indígenas prevalecem entre os Magüta. É notório que a presença das igrejas nas comunidades indígenas vem de muito tempo com o objetivo de “salvar almas” e acabam criando divisões, quebrando elos que reúnem pessoas e o tecido da vida social, onde havia conflitos, mas também formas de resolução desses conflitos. Entre a família da Yaatchina, notamos que o pai dela é católico e a mãe é da Irmandade Santa Cruz. Os únicos da família que praticavam os rituais eram os avós paternos, pois avós maternos não os praticavam, porque temiam ou porque colonizaram a mente ou consciência ou porque tinham medo de não “salvar suas almas”. A ordem imposta pela religião não-indígena é baseada no medo que as igrejas fazem com as mentes ou consciência do povo.

A presença de missões religiosas no território Magüta estão presentes há muito tempo, desde o século XVII, até os dias de hoje. Nas maiores comunidades indígenas como Belém do Solimões, Umariacu, Filadélfia, Campo Alegre, Feijoal e Betânia a presença é forte. Praticamente “dominadas” pelas religiões com forte controle social, da comunidade. Hoje em dia, não é somente os missionários não-indígenas atuantes nas áreas, mas também os Magüta foram treinados pelos missionários. Muitos dos jovens são levados às capitais onde estudam a Teologia e assim, no fim, o próprio Magüta passa a atuar na sua comunidade, “levando a palavra de Deus” ou “buscando salvar almas”.

O processo de evangelização cristã vivido pelos indígenas Magüta, da minha comunidade Mecürane, também, marcou fortemente a minha existência. Os moradores da minha comunidade são todos falantes da língua nativa Magüta, no entanto, após

séculos de convívio com a religião não-indígena, os Magüta foram forçados, ou colonizados em sua mente ou consciência, a aderirem à missão de evangelização do povo, influenciados pela ação de missionários americanos que agiram em momentos distintos.

Dentre os aspectos usados nessa evangelização, está a proposta “salvacionista” e “o contato tangível com Deus por meio do êxtase religioso e a promessa de vida pós morte” (Capiberibe, 2004: 55). Busco, aqui, a tarefa de propor uma linha de análise sobre como a religião não-indígena se instalou entre os meus e como, ao longo do processo de evangelização, meus parentes foram tendo suas mentes e consciências colonizadas. Muitos Magüta se identificam como cristãos, resultado da missão ou investida na comunidade realizada pelos missionários americanos.

Minha comunidade indígena Mecürane de Vila Betânia, em 1982, fora considerada “isolada” pela Funai. A área indígena Magüta de Mecürane é cercada por lagos, onde os preservamos, fazendo manejo de peixes. No entanto, esses lagos são invadidos por pescadores e madeireiros não-indígenas, desrespeitando o território dos Magüta de Betânia. Segundo levantamento da Funai, no ano de 1982, nossa população era de, aproximadamente, 1.250 Magüta distribuídos por 145 casas. De acordo com dados, de 2011, da Funai/CR Alto Solimões, totalizavam 5.341 indígenas que viviam no território, agora, terra homologada, em 1995.³¹ Nossas moradias abrigam famílias extensas.

³¹ Disponível em: [Terras Indígenas no Brasil - https://terrasindigenas.org.br/](https://terrasindigenas.org.br/) . Acesso em 23/05/2021

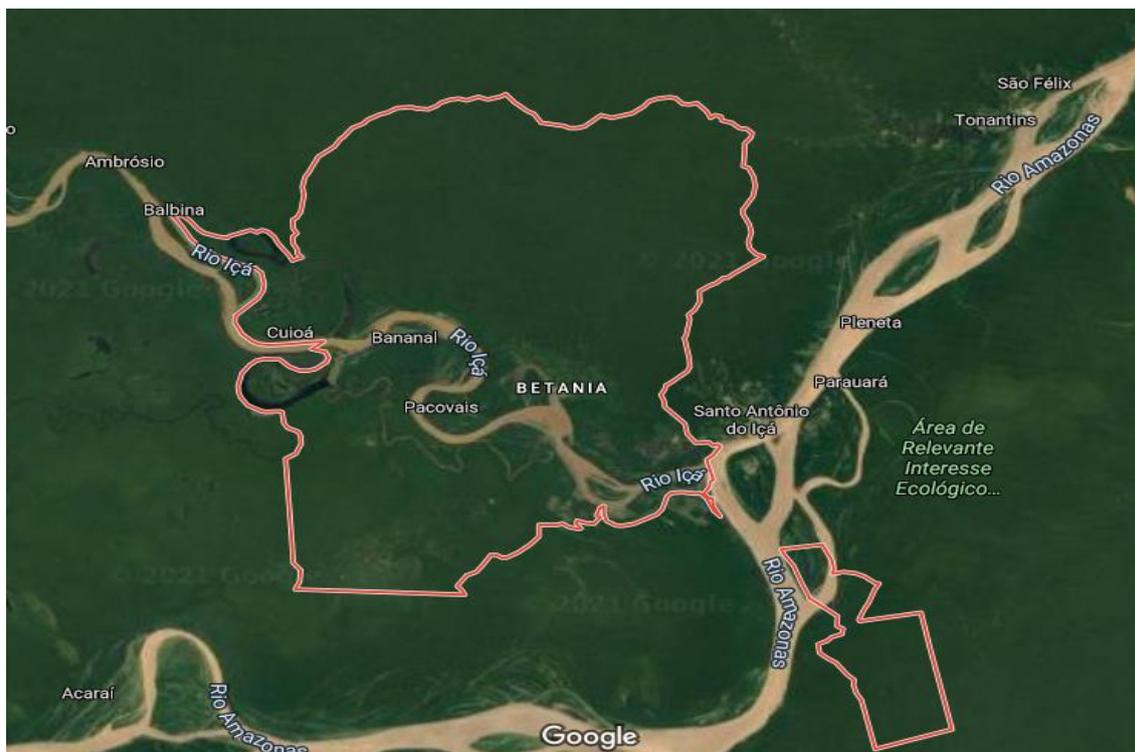


Figura 5: Terra Indígena Betânia (TIB), rio Içá, Amazonas. (Fonte: Google Maps, 2021)

O território indígena Magüta de Mecürane-Betânia, tem aproximadamente 123 mil hectares. A terra abarca várias comunidades Magüta, como Lago Grande, Patiá, Bananal, Japacuí, Santa Rosa e outros. Na terra, também vivem os ribeirinhos não-indígenas, no Içaquera, onde compreendo que estão neste local para explorar a pesca e proibem aos Magüta, próprios donos do território, a pescarem, mas não há conflito de fato com os moradores não-indígenas. Segundo a Funai:

“Na região existem algumas famílias de civilizados com quem os Tikuna relacionam normalmente, pois a maioria é casada com mulheres Tikuna. Os conflitos são mínimos e quando surgem estão diretamente relacionados ao uso da malhadeira pelos civilizados. Na atualidade (1982), existem 2 famílias Tikuna habitando o lago Japacuí como forma de proibir a entrada de civilizados”³²(Funai, 1982: 200).

Meu avô, Santiago Jorge, mais conhecido como *Bu'ucü*, da nação de Jenipapo, foi um dos primeiros moradores da comunidade Mecürane. Em 2017, quando ainda estava

³² O termo usado aqui quanto pela Funai, é também usado pelos Magüta, quando se referem aos não-indígenas. Mas penso eu, dessa geração acadêmico indígena, como para alguns parentes anciões, se refere a alguém que diz ser “evoluído”, mas que é na verdade alguém que tem cujo objetivo usurpar, explorar a vida e os territórios indígenas, pelos recursos naturais, alguém que visa o seu próprio benefício e a quem destrói a vida e a natureza. No entanto, aqui me refiro aos não-indígenas que desrespeitam a vida e a natureza.

vivo, conversei com ele sobre a demarcação do território da Terra Indígena Betânia (TIB), ele me contou um pouco da sua vida na comunidade. Sempre gostei e conversava muito com ele, retornava de meus estudos e ele tinha muita curiosidade sobre a vida da cidade, e eu tinha sobre a vida dele. No dia 16 de julho de 2017, no domingo pela manhã conversamos sobre o trabalho que ia fazer, ele me disse que estava disposto a participar, mas que deveria na segunda, pois era domingo, dia de ir à igreja³³.

No dia seguinte, como de costume, tomamos café da manhã, antes de iniciar os trabalhos. Ele gostava muito de café e peixe assado, às vezes, comia peixe já no café e mingau de banana. Fiz a entrevista na língua Magüta, foi gravado em vídeo, a minha ideia era guardar isso para mim de recordação das nossas conversas e dos ensinamentos repassados. Bu'ucü nasceu em um igarapé conhecido como Canavial e ficou até uma certa idade, localizado abaixo do município de Tonantins. Lá cresceu com meus bisavôs por um tempo.

Nasci e cresci por lá, olha que desde quando era criança, minha mãe pediu para eu ir à escola para estudar quando eu tinha a idade do seu irmão (Chiquinho), com seis anos de idade. Estudei na escola do Morango, seu eu não me engano dois meses, e crescemos por lá. E então, meu pai saiu de lá com a gente e fomos mais próximo ao Tonantins e moramos por lá durante seis anos. No início moramos aqui já, antes da chegada dos missionários, onde Wai'yu mora. Foi aqui que moramos quando chegamos primeiro. O nosso pai fez a casinha dele ali. Na época eu era novo e ainda não tinha casado. Andávamos aqui, íamos para festa; aqui não tinha gente, tínhamos medo dos não indígenas que moravam aqui. Estávamos com muito medo, pois não tinha gente aqui. Quando completou sete anos que morávamos aqui, já estavam grandes as frutas, crescendo, fizemos roças. Era capoeira aqui, eles não faziam roça, só tinha casa deles, faziam mais festas. Nós ficávamos com medo e nunca fomos por medo. As vezes quando eles falavam com meu pai, que víamos eles, pescávamos escondidos, porque os brancos sovinavam, onde agora o senhor Tertulino fez a roça, proibiam de pescar e eles moravam lá para cuidar, o pai do Severino quase flechou um deles um dia com arpão, e por isso mataram o pai do Severino. Eles ameaçavam com espingarda. Até que um dia fizeram feitiço para o Severino e faleceu depois de adoecer.

O meu bisavô mudou para o lago Caruara (rio Iça) com meu avô quando este tinha aproximadamente 12 anos de idade. Conta Bu'ucü que os Magüta da comunidade Mecürane chegaram antes dos missionários, no local onde o irmão dele, Waiyu, mora

³³ Igreja Batista Regular de Betânia, como batizaram a igreja os missionários americanos, Eduardo e outros.

ainda hoje. Waiyu é um apelido que foi dado pelo meu avô, porque eles caçavam muitos pássaros e ele sempre pegava muitos Mutum Piuri. O nome não-indígena do bisavô era Jorge, mesmo nome do pai dele.

Quando chegaram a este local, iniciaram as plantações de frutas, que, com o passar do tempo, cresceram ao mesmo tempo em que foram chegando outros indígenas Magüta, conhecidos ou parentes se juntando ali formando uma comunidade. Nessa época, como ele contava, moravam também não-indígenas que passaram a proibir os Magüta de pescarem no lago, ameaçando-os e até mataram o pai do Severino com feitiço³⁴. Bu'ucü era casado com a vovó, Dulcineia, falecida em 2002, quando eu tinha apenas 9 anos de idade. Tenho poucas lembranças da minha avó, pois quando era criança vivia mais na casa dos meus avôs maternos.

A tia do meu pai, relembra da minha avó paterna, como uma mulher guerreira, protagonista entre as mulheres, umas das primeiras professoras indígenas Magüta na comunidade Mecürane. Em 1993, teve importante participação na discussão dos rumos da educação escolar Magüta e da formação específica dos professores indígenas bilíngues. A minha avó teve formação com os missionários, os americanos, como os Magüta se referiam aos missionários. Segundo a Funai, no relatório de 1982, afirma que os Magüta de Mecürane são batistas, existindo na comunidade uma Missão. E de acordo com os Magüta, a maior preocupação dos missionários era com o ensino religioso. Em tempos passados eles auxiliaram na formação dos professores, os quais aprenderam a ler com os missionários (Funai, 1982). Nesse processo de escolarização, a tradução da bíblia estava presente. De fato, a comunidade Mecürane são batistas em sua grande maioria.

³⁴ Segundo os anciões, os não-indígenas ribeirinhos também tinham feiticeiros que podiam fazer espíritos matarem alguém. Entre os Magüta existem o pajé e o feiticeiro (na língua, seria Yuucü), ambos podem ser a mesma pessoa. Outras pessoas são curandeiras (esses não conseguem fazer o que um pajé consegue fazer). Cada um deles tem um nível de habilidade para curar ou para enfeitiçar/amaldiçoar.



Figura 6: Durante uma Assembleia da OGPTB, em 1993, realizada na aldeia de Porto Cordeirinho. (Foto: Jussara Gruber, 1993)

A Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGTB) foi um movimento importante que contou com a presença de homens e mulheres Magüta. Nessa Assembleia, da foto acima, estavam presentes alguns professores da comunidade Mecürane, trabalhando na formação de professores indígenas Magüta, para atuarem nas suas respectivas comunidades. Entre os professores, estavam o meu pai, minha tia, irmã do meu pai, minha tia materna, meus tios, filhos da vovó Maria, entre outros professores em formação. Quanto a vovó Maria e Francisco, são um dos primeiros professores indígenas da comunidade, tiveram formação com os missionários americanos. Dando aula de série inicial até o quinto ano do ensino fundamental. Vejo esse processo como algo iniciado pelos missionários com o objetivo de evangelizar, traduzir a bíblia, fazer seus fiéis, mas que acabou sendo apropriado pelos Magüta, refazendo essa prática da educação como uma estratégia de luta pelo território e direito ter à língua indígena, diversidade linguística.

Antes da formação de Betânia, os Magüta encontravam-se espalhados pelos lagos reivindicados para compor a área indígena Betânia. A comunidade propriamente dita foi

formada há 15 anos, sendo composta basicamente pelas famílias extensas que habitam os lagos do rio Içá. A missão encontra-se neste local há pelo menos 25 anos. (Funai, 1982) Os Magüta de Mecürane, apesar da grande influência batista, guardam ainda em grande parte suas tradições, tendo no pajé a principal força motriz, da organização sociopolítica Magüta. Pelas histórias contadas pelos anciãos, ali já viviam antes dos anos mencionados pela Funai. Muitos descidos do rio Jacurapá para o rio Içá e outros descidos do rio Solimões para o rio Içá, provavelmente fugidos das violências dos brancos.

Em memória dos primeiros moradores da comunidade Mecürane, muitos partiram para outro mundo e poucos restaram, os fundadores. Os meus avós vieram do rio Jandiatuba, em busca de “*tupana arü ore – palavra de Deus*”, conta Mea’müna, Mas acredita que provavelmente vieram fugidos juntamente com outras famílias para o rio içá, conta Mea’müna, que eles desceram em uma tora de madeira até chegarem ao local, hoje, conhecido como em Vila Militar, no município de Santo do Antônio do Içá. Em memória dos vovôs, primeiros moradores dessa região, ao lado deles estavam também: Felicia Arcanjo (Nação de Onça), Gastão Arcanjo (Nação de Manguari), Getúlio Vargas (Nação de Mutum), Páscoa Antônio (Nação de Mutum), Maria Flores, Dulcineia Flores, Santiago Jorge (Nação de Jenipapo), Tertuliano Flores, Francisco da Silva (Avaí) e entre outros. Dentre todos esses primeiros habitantes, ainda estão vivos, apenas vovó Páscoa, vovô Francisco e Getúlio e outros. Os três identificados pertencem à nação de boi, iremos discutir sobre a problemática das transformações ou criação dessa nação em outro capítulo.

É possível uma coexistência da igreja batista com a tradição milenar? Por que os missionários auxiliaram na formação de professores, afinal qual era o objetivo? Essas são perguntas necessárias que devemos refletir sobre a presença de missões religiosas em Me’cürane. Desde que os missionários pisaram na área Mecürane, batizaram a comunidade como Vila Betânia, colocando como segundo nome Mecürane, um nome do primeiro cacique escolhido da comunidade. A instituição Igreja Batista Regular em Mecürane – Betânia tem sido uma grande ameaça a autonomia e saúde do povo.

As igrejas, missionários ou pastores proíbem ‘silenciosamente’, as práticas de cantos, rituais de moça nova, práticas de cura de pajé. “Reunindo as tarefas de curar, adoecer e matar, o *pajé* Tikúna sempre exerceu a função de principal repositório do conhecimento das ervas – dos medicamentos do mato –, que podem responder a uma gama razoável das doenças.” (Erthal, 2001: p. 302). Muitos dos pajés se converteram para aceitar Deus ou tornarem-se membro da igreja atuando como diácono, deixando ou sendo

proibido de praticar a cura nas pessoas por causa da missão da igreja de converter muitas pessoas para seguir a religião não-indígenas. A partir do momento de conversão, muitas práticas, como as práticas de curas tradicionais que se remetem ao modo de vida autônomo Magüta, são reprimidas.

Com as conversões e grande influência missionária, surgiu uma nova forma de socialização com os membros das igrejas entre os jovens Magüta do rio Solimões. Os indígenas Magüta começaram a pensar ou ser influenciados a partir da realização de um rito denominado a princípio como *Encontro de Jovens Tikuna Evangélicas - Amazonas (EJOTE)*. Configuram-se em grandes reuniões em que se reúnem várias comunidades indígenas Magüta do alto Solimões, como Umariçu I e II, Filadélfia, Feijoal, Belém do Solimões, Campo Alegre, Nova Vila, Bom Pastor, Nova Itália, Canimaru, Mari-Mari, São Pedro de Cupeçu, Arua, Boa Vista de Lago Grande, Betânia e outras comunidades. Os locais de encontros de jovens não são escolhidos aleatoriamente pelos missionários Tikuna, mas é feito um revezamento entre as comunidades entre o médio Solimões e alto Solimões. A distância não impede de os jovens fazerem os encontros, quando são reunidos todos da comunidade. O foco na juventude é central nesse processo de conversão, como forma de atingir as futuras gerações e cortar os vínculos geracionais. Os jovens universitários, que estudam a sua própria história do povo, são contrapontos de alguma forma a essas instituições, não podem fazer muito, mas conseguem fazer algo pelos jovens, na base de contação de histórias do povo, nas escolas bem como ensinar sobre os direitos indígenas garantidos na Constituição Federal de 1988.

Em plena pandemia em 2020, houve 6º Encontro de Jovens Tikuna na comunidade Filadélfia e, para este ano, de 2021, está previsto o 7º Encontro de Jovens Tikuna acontecerá (meados 11 a 13 de junho de 2021) na comunidade Vila Betânia – Mecürane, desrespeitando o isolamento social, uma das medidas para o combate ao Covid-19. Como diz Gonçalves, a prática missionária sempre foi sancionada pelo Estado Brasileiro, fora algumas restrições colocadas em alguns períodos governamentais. Entretanto, no governo Bolsonaro ela é amplamente incentivada” (2020: p. 303). Esse incentivo reflete também nas comunidades, onde as missões parecem ignorar o problema da circulação das pessoas nesse contexto pandêmico.

Como observado no trabalho de campo que realizei em 2017, quando entrevistava uma anciã, autora da tradição oral, ela me disse: *“Meu neto, sabia muito das nossas histórias, tradições e músicas do nosso povo. Deixei de lado, por causa da palavra de Deus, pois só ele pode nos salvar. Antigamente, cantava músicas dos rituais, passava*

horas cantando, músicas das crianças e entre outros” (Tchiã’tchina, 2017). Com a singularidade da existência Magüta mexida, com mente ou consciência colonizada, os Magütagü, acabaram considerando mais importante seguir a religião não-indígena. A presença dessas instituições causou danos às tradições, assim o povo vai "transformar" o seu modo de vida antigo e a instituição como a igreja. No entanto, é um tema profundo e difícil, mas precisamos passar a refletir. Difícil porque a cultura cristã está enraizada e muitos são favoráveis a essa presença. No olhar desses cristãos Magüta, a igreja como instituição ameniza problemas como o alcoolismo entre os jovens e garantem o “salvamento da alma seguindo a palavra de Deus”. Fico pensando no extremo da vida, nos problemas que o não-indígena levou como o alcoolismo e traz como solução sua igreja. Vejo que a adoção da religião não-indígena é estratégica de alguma forma, como meio de diminuição e proibições de bebidas alcoólicas nas comunidades, mas também justificativa para continuação das suas missões, como tem-se usado que, pode ser salva apenas aquela pessoa que acredita e aceita ser cristão, no fim deixa as suas práticas tradicionais pela igreja, resultando em etnocídio.

Com as mentes colonizadas, os missionários educam primeiro (ensinam o português para serem tradutores, provavelmente) para falar português, sendo assim, em troca do ensino de português, aprendem a sua língua materna, para traduzir a bíblia para o povo. Já que não conseguiram acabar com a língua. A preocupação com relação ao ensino religioso ou formação de professores, sempre na verdade querem algo em troca, a sua alma às que buscam para integração dos Magüta a sociedade nacional.

Em uma reunião de lideranças (estive presente para repassar as informações sobre vestibular indígena da Universidade de Brasília/UnB), em 2018, um pastor da Igreja Batista criticou abertamente nas frente dos membros sobre a retomada de costumes tradicionais, dizendo que *“a comunidade foi criada para servir a Deus, assim, os Americanos deixaram a palavra de Deus para seguir”*. Na época, as lideranças estavam discutindo a construção da Maloca Tchirugüne. Nesse caso, por parte dos membros ou alguns, não é viável retomar os costumes tradicionais, porque esses remetem, de acordo com o que pensam, a “coisa de demônio”. A construção da Maloca Tchirugüne iria acionar um saber tradicional tanto de mulheres quanto de homens, como por exemplo, sobre a técnica de uso da folha de caranã, que vem dos conhecimentos dos antepassados e ainda vivo atualmente. Existe uma técnica de tecelagens da folha para não vazar água, que deveria ser usada nessas construção. A imagem abaixo mostra 8 homens, entre 14

mulheres e com crianças. A criação da Maloca é um espaço feito para festejos culturais da tradição Magüta.



Figura 7: Construção da Maloca Tchirugüne, em 2018, na comunidade Mecürane – Vila Betânia. (Foto: Teodorino, 2018).

Ainda sobre as práticas de conversão dos Magüta, o papel da igreja na comunidade Mecürane é converter, desde que foi fundada na comunidade até os dias atuais. Essa ideologia da conversão passou a ser fincada desde a chegada dos missionários americanos e por pastores Magütagü hoje, fazendo dessa uma doutrinação. A seguir apresento o relato de uma indígena Kokama, estudante na UnB, moradora da comunidade de São José - Santo Antônio do Içá, ela comenta: *“Do nada construíram duas igrejas de alvenaria na comunidade, dentro de um mês e os membros da aldeia se perguntaram: “dinheiro de onde, para construir tão rápido?”*

Muitas das igrejas são autônomas, tendo arrecadado recursos financeiros com doações ou dízimos. Essas instituições, com parcerias em outras comunidades, vão construindo igrejas-braçais em outras comunidades, como por exemplo, a Igreja Batista Regular de Betânia construiu uma outra igreja em outra comunidade em Vila Independente – Campo Alegre, comunidades pertencentes ao município de São de

Olivença. Também ajudaram a construir igrejas em outras comunidades. Sempre me pergunto se as pessoas têm ciência dos objetivos dessas instituições, da problemática que surge quando adentram novas comunidades. Acredito que poucos sabem ou não sabem da história das missões religiosas entres os Magüta, de quão problemática são essas instituições. O objetivo salvacionista de cristianismo vem enraizado em uma cultura não-indígena e de exploração da mão-de-obra dos Magüta. Então, não é fácil trazer ou fazer essa discussão, mas encaro-a como uma re-existência Magüta.

Estudantes universitários têm começado essa discussão recentemente. De acordo a estudante indígena da UnB do povo Kokama, os pastores têm uma técnica de chegar nas pessoas para pregar a palavra de Deus, segundo ela:

Chegam de mansinho, passavam na frente da casa, e começam conversar, e nessa conversa e vai e vem iam pregando a palavra de Deus, e umas vezes me pediu a casa para fazer culto em casa, e tipo isso já estava nos planos deles, e dizem: ‘nossa, a sua sala é muito grande’ e depois começou a pedir para fazer culto na casa e eu disse, não, mas tem pessoas que cedem porque já ouviram muito sobre Deus.

É assim que os missionários, ou pessoas das igrejas de outras comunidades ou cidades chegam com a palavra de Deus. Também, aqueles que estudaram teologia na cidade, retornam à comunidade para fazerem igrejas, serem pastores e passam a combater a nossa vida social Magüta e nossas práticas tradicionais.

A missão religiosa antes levada pelos missionários não-indígenas, hoje é um feito dos próprios Magüta que a conduzem, levando para outras comunidades onde não conhecem a palavra de Deus, disseminando-a. Essa prática religiosa já está em quase todas as comunidades indígenas do alto rio Solimões, do povo indígena Magüta, Kokama entre outros povos da região. Para conseguir ou alcançar o objetivo mencionado em parágrafos anteriores, os não-indígenas estudam e aprendem a língua nativa, em seguida, trabalham em traduções da bíblia de português para língua nativa e seguem alfabetizando, educando no letramento dos Magüta. Dessa forma, conseguem manipular as mentes e ter mais seguidores da religião cristã.

Como membro da comunidade, vivenciei essas práticas, praticamente cresci dentro dessa vida religiosa, antes de sair para ir estudar em Brasília. Eu frequentava a igreja e lá ouvi muitas vezes na pregação, quando um pastor ler um versículo, como exemplo o versículo Efésio 4: 22 que diz: “*esposas cada uma de vós respeitar ao vosso*

marido, porquanto sois submissas ao Senhor”; 23: *“porque o marido é o cabeça da esposa, assim como cristo é o cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o salvador”*; 24: *“assim como a igreja está sujeita a cristo, de igual modo as esposas estejam em tudo sujeita a seus maridos”*. Com esse pensamento, transformando as relações matrimoniais, apresentam uma hierarquia de submissão, muitas vezes homens submetem esposas e mulheres a uma hierarquia que não existia entre nós, mas que está na bíblia sagrada e interpretada por eles desta maneira.

Antigamente, existia matrimônios entre tio e sobrinha bem como matrimônio entre primos cruzados. De acordo com Pacheco de Oliveira:

“Entre os próprios índios as interferências dos brancos criaram diversas infrações graves as regras de matrimônio, algumas vezes impondo uniões que corresponderiam a incestos clânicos ou de metades, outras vezes proibindo como “incestuosos” até mesmo casamentos preferencias (como aqueles entre primos cruzados ou as uniões intergeracionais, como a de tio-sobrinha” (Pacheco de Oliveira, 1988: p. 151)

A religião não-indígena mexeu muito nessa forma de organização social, na socialidade, nos saberes e no respeito um com o outro. Mexeu com a construção social como seres em constante transformação, na fabricação de nossos corpos para sermos cada vez mais indígena Magüta, no trabalho coletivo com todos, sem uma hierarquia que subjuga, mas era um outro tipo de hierarquia de respeito e não de subjugação. A meu ver, atualmente, os homens mandam muitas vezes nas mulheres, quando dizem esse trabalho aqui é da mulher/esposa e esse trabalho é do homem/marido. Essa complementaridade existia sem ordens, sem subjugação, sem mando.

Questionar a religião protestante é visto como o “ateu”, que está ligado profundamente ou enraizado em uma cosmologia. Em primeiro lugar, os Magüta têm uma organização social, como povo, como os pesquisadores não-indígenas classificaram em metades que se opõem, e se complementam: Nação Plantas e Nação Sem Penas. Dentro de cada metade existem várias nações, que pela ordem Magüta, objetiva as regras de matrimônios entre as nações. Iremos tratar deste assunto no próximo capítulo.

A igreja como uma instituição ativa no território e nas vidas interferiu nesse mapa social Magüta. Isso aconteceu há muito tempo, assim como interferiu nos rituais. Essa transformação drástica na forma como lemos o mundo e o analisamos acarretou suicídios entre os jovens. De acordo com Erthal: “as notícias acerca do suicídio entre os Tukúna divulgavam que adolescentes - preponderantemente, na faixa etária de 10 a 15 anos –

estariam se matando (...)” (Erthal, 2001: p. 300). Nota-se que o ritual de iniciação começa e acontece nessa faixa etária de idade, mas sofreu modificações ou não é mais realizado devido às interferências de famílias cristãs. Também, as decisões sobre casamentos iniciam-se nesta idade e sofreu transformações devido às proibições das igrejas interferindo nas regras de casamento tradicional. O povo Magüta não é mais um todo homogêneo, como afirma a autora, e não há mais como buscar soluções em conjunto para seus problemas. Essa diversidade extrema internamente impõe desafios que devem ser superados. Um longo processo de colonização que aconteceu fazendo uso de técnicas violentas como a escravização, o alcoolismo, a subversão das relações matrimoniais, de gênero, de família, devem ser levadas em consideração. Assim, como novas transformações vivenciadas pelos Magüta. O que é inaceitável é um povo ver seus jovens morrendo e nada ser feito.

A colonização promoveu uma desorganização social dos Magütagü e impôs uma nova, a igreja como uma das instituições que proibiu os rituais de moça nova, feriu à nossa socialidade coletiva, pois era ali que aconteciam as transmissões de conhecimentos, saberes ancestrais, ou seja, mexeu no nosso modo viver e nos regimes de saberes que muitos e muitos anos antes dos colonizadores eram repassados em geração para geração. Assim, mexeu com a forma como uma jovem deve se fazer e fabricar seu corpo. E com as escolhas de viver ou não em determinado local, de ter ou não ter determinada vida, de poder se movimentar na vida e no território.

Missões Religiosas entre os Povos Indígenas no Amazonas

Um documento confidencial, de 1986, de cunho público³⁵, do Ministério da Justiça, do Departamento de Polícia Federal, Superintendência Regional do Paraná, apresentado pelo Serviço de Informações, apresenta um levantamento de missões religiosas existentes no Brasil, sobretudo, nas áreas indígenas ao longo do território nacional. Contém nesta lista as missões atuantes naquela época ou até hoje, que em sua maioria são dirigidas por instâncias localizadas fora do Brasil. Entre as missões religiosas levantadas pelo Serviço de Informações, essas foram encontradas em 15 unidades da federação: Amazonas, Acre, Pará, Roraima, Maranhão, Goiás, Pernambuco, Rio Grande

³⁵ Documento se encontra no Armazém Memória - Centro Referencia Virtual Indígena – CRVI, ver em: http://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/267262

do Sul, Rondônia, Bahia, Alagoas, Paraíba, Santa Catarina, Mato Grosso e Paraná. Missões ou Seitas. Lista de missões religiosas no Estados do Amazonas:

- i) MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL - protestante - permanente;
- ii) MISSÃO SALESIANA DO ALTO RIO NEGRO, Católica - permanente;
- iii) PRELAZIA DO ALTO SOLIMÕES, católica - permanente;
- iv) PRELAZIA DE TEFÉ, Católica - Itinerante;
- v) PRELAZIA DE HUMAITA, Católica - Itinerante;
- vi) ASSOCIAÇÃO BATISTA PARA EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL, Protestante - Permanente;
- vii) PRELAZIA DE LABREA, Católica - Itinerante;
- viii) PRELAZIA PARINTINS, Católica - Itinerante;
- ix) PRELAZIA BORBA, Católica - itinerante;
- x) MOVIMENTO DE SANTA CRUZ, Sincrética - Permanente;
- xi) PRELAZIA DE ITACOTIARA E ARQUIDIOCESE DE MANAUS, Católica - Itinerante. (SI/SR/DPF/PR, 1986)

RELAÇÃO DAS MISSÕES RELIGIOSAS EM ÁREA INDÍGENA				
NOME	UNIDADES DA FEDERAÇÃO	RELIGIÃO	ATUAÇÃO	GRUPOS INDÍGENAS
MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL	AMAZONAS, PARA, MARANHÃO, GOIAS, PERNAMBUCO, RIO GRANDE DO SUL, ACRE E RONDÔNIA	PROTESTANTE	PERMANENTE	DESANA, BANIWA, YANOMA, MIKULNA, PARAKANA, GAVIÃO, MATIJE, PANKATARI, KANGANG, URUBU, KAAPOR, KIKATI, GAVIÃO, IFUKOBI, KRAHO, XERENTE, YAMINAWA, MACHINERI, KARAJA, APWAJE, PAKAÁ NOVA, GAVIÃO, ARARA
MISSÃO SALESIANA DO ALTO RIO NEGRO	AMAZONAS	CATÓLICA	PERMANENTE	DESANA, BANIWA, TIKANO, BETOYA, TARIAND, MAKU, KOBÉWA, LOFA, MOXSA
PRELAZIA DO ALTO SOLIMÕES	AMAZONAS	CATÓLICA	PERMANENTE	TUKUJA, MIRANHA, WITÓTO, KOKAMA, KAMKANO
PRELAZIA DE TEFÉ	AMAZONAS	CATÓLICA	ITINERANTE	WITÓTO
PRELAZIA DE HUMAITA	AMAZONAS	CATÓLICA	ITINERANTE	PARINTINS, MURA, PIRAHÁ, TANNARIN
ASSOCIAÇÃO BATISTA PARA EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL	AMAZONAS	PROTESTANTE	PERMANENTE	TIKUNA
PRELAZIA DE LABREA	AMAZONAS	CATÓLICA	ITINERANTE	PAUMARI, APURINÁ, YAMA, MADI, YUMA
PRELAZIA DE PARINTINS	AMAZONAS	CATÓLICA	ITINERANTE	MAJE, SATAREI
PRELAZIA DE BORBA	AMAZONAS	CATÓLICA	ITINERANTE	MUNDURUKU
MOVIMENTO DE SANTA CRUZ	AMAZONAS	SINCRETICA	PERMANENTE	TUKUNA
PRELAZIA DE ITACOTIARA E ARQUIDIOCESE DE MANAUS	AMAZONAS	CATÓLICA	ITINERANTE	MURA
MISSÃO TIRIYO	PARÁ	CATÓLICA	PERMANENTE	TIRIYO, APALAI, KAKINEWA
PRELAZIA DE MACAPÁ	AMAPÁ	CATÓLICA	ITINERANTE	GALIBI, KARPUNO, PALIKUR
MISSÃO DO CURURU	PARÁ	CATÓLICA	PERMANENTE	MUNDURUKU
MISSÃO CRISTÁ EVANGÉLICA BRASILEIRA	PARÁ, MARANHÃO	PROTESTANTE	PERMANENTE	DOROTIRE, KUBEN, KRAN, KEEN, KOKRAMDRO, MEKRAE, NOTIRE, WAIWAI, GUAJAJARA
PRELAZIA DE MARABÁ	PARÁ	CATÓLICA	ITINERANTE	GAVIÃO

Figura 8: Relações de Missões nas áreas indígenas no Estado do Amazonas, em 1986.

Sobre algumas dessas missões:

A Missão Novas Tribos do Brasil, tem várias missões nas Unidades de Federação, como o Estado do Amazonas e outros estados como Pará, Maranhão, Goiás, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Acre e Rondônia, com os seguintes povos indígenas: Desana, Baniwa, Yanomami, Kulina, Parakaná, Gavião (Katijé), Pankararu, Kainkang, Urubu Kaapor, Krikati, Gavião (Ipukobié), Krahó, Xerente, Yaminawa, Machinéri, Karajá, Apinajé, Pakaá Nova, Gavião e Arara.

Missão Salesiana do alto rio Negro, tem como missão somente no Estado do Amazonas, com os povos indígenas: Desana, Baniwa, Tukano, Betoya, Tariano, Maku, Kobéwa, Lopa Moxsa.

Prelazia do alto Solimões, no Amazonas, entre o povo Tukuja, Mirânha, Witoto, Kokama e Kamixano.

Prelazia Tefé, no Amazonas, entre o povo Witoto. Prelazia Humaitá, no Amazonas, entre os povos Parintintin, Mura Pirahá e Tanharin.

A Associação Batista para Evangelização Mundial, no Amazonas, entre o povo Tikuna.

Prelazia Labrea, no Amazonas, entre o povo Paumari, Apurinã, Yamadi, Yuma.

Prelazia de Parintins, no Amazonas, entre o povo Maue (Sateré). Prelazia Borba, no Amazonas, entre o povo Munduruku.

Movimento Santa Cruz, no Amazonas, entre o povo Tukuna - Tikuna.

Por fim, **Prelazia de Itacoatiara e Arquidiocese de Manaus**, no Amazonas, entre o povo Mura.

Acima foram listadas apenas as missões do Estado do Amazonas, encontradas no documento, conforme a figura acima. Vale ressaltar que, nesse documento foram destacadas duas missões entre o povo indígena Magüta – Tikuna: a Associação Batista para Evangelização Mundial e o Movimento de Santa Cruz, quanto protestante, católica e sincrética.

Diretores - Diretório dos Indígenas

A situação dos diretores se estabeleceu a partir da política adotada pelo futuro Marques de Pombal que visava um amplo programa de centralização do aparelho do Estado, a partir da segunda metade do século XVIII. A partir desse momento, houve uma alteração das relações de força entre os vários agentes sociais que atuavam com os povos indígenas. Preocupado pelo grande poder das missões jesuítas em várias fronteiras e os

rumores referentes a alianças entre jesuítas e o rei da Espanha, o governo português decidiu tomar dessas missões religiosas a gestão das questões relacionadas às populações indígenas (Pacheco de Oliveira, 1977: p. 54). Esse deslocamento dos jesuítas estava no meio do conflito sobre o domínio da região Amazônica, no entanto, a preocupação era tão grande que, o governo português tomou medidas para administrar o território no Solimões.

Foi decretada, em 1755, a denominada “libertação coletiva do índio”, o que significou o fim do poder dos missionários sobre as aldeias indígenas, que passaram a ser administradas por autoridades do governo. Ao mesmo tempo, a colonização religiosa dos indígenas deveria continuar por meio de outras ordens religiosas e não mais os jesuítas, (Reis, 1931: 99 *apud* Pacheco de Oliveira: 1977). Essa denominada “libertação”, na metade do século XVII, não significou o fim da escravização ou evangelização, mas somente o fim a presença dos jesuítas, havia outras ordens, que visavam a transformação dos indígenas em cristãos, pondo fim às suas práticas tradicionais. A dominação através da religião descaracterizou vários povos indígenas da região do Solimões.

Em 1758, os jesuítas são expulsos, não existindo mais neste momento jesuíta algum na Amazônia. Os únicos missionários que aí permaneceram foram as carmelitas e mesmo assim somente nas funções espirituais de sacerdotes (Reis, 1931: 104 *apud* Pacheco de Oliveira, 1977: p. 54). Ao mesmo tempo, neste ano, é instituído o Diretório dos Índios, o qual contava com um diretor para governar as aldeias, que seria nomeado pelo governador-geral. Esse Diretório objetivava a inserção dos indígenas na “civilização”, o que aconteceria por meio: do ensino da língua portuguesa em escolas; adoção de nomes e sobrenomes; construção de casa seguindo modelo do colono; obrigatoriedade de uso de roupas e incentivo do casamento com não-indígenas (Almeida, 1997). O Diretor regulava sobre a distribuição de terras para cultivo, produção e comercialização e prestação de serviços nos povoados e sobre expedições para coleta de espécies nativas. Havia um controle total sobre a vida indígenas, sobre como existir em seu território, preocupados em fixar a população indígena, proteger o território colonial, estabelecer o modelo português de vida e fortalecer a autoridade da metrópole.

Observa Tavares Bastos que se objetivava “a espoliação do índio” e “o diretor de índios é seu ladrão oficial” (Bastos, 1975: 204 *apud* Pacheco de Oliveira, 1977). Ele afirmava que, nas localidades do interior, a portaria de nomeação de um diretor de índios correspondia a uma verdadeira carta de crédito, com a qual ele corria a obter um abono de mercadorias por parte dos comerciantes, pondo o índio a trabalhar para ele na extração

da borracha, salsa e castanha, atividades pelas quais ele nunca remunera em dinheiro (Pacheco de Oliveira, 1977: p. 55).

Por volta da primeira metade do século XIX, os viajantes que passavam pelo alto Solimões, traçaram o seguinte panorama: os índios do Içá estavam praticamente extintos (Passé, Juri, Yumana e Mariaté), exceto umas poucas dezenas vivendo junto aos civilizados, principalmente em Tonantins (Bates, 1973: 175 apud Pacheco de Oliveira: 1977: p.56); os Omagua não existiam mais; sobreviveram ainda os Miranha na parte interior, entre o Içá e o Japurá (Bates, 1973: 177 apud Pacheco de Oliveira, 1977); existiam Caichana nas matas próximas de Tonantins, até o rio Mocó, afluente do Japurá (Bates, 1973: 175 apud Pacheco de Oliveira, 1977: p. 56), seu retraimento parecendo ser o resultado de uma ação punitiva empreendida contra eles em 1728 pela morte de um missionário (Reis, 1931: 64 apud Pacheco de Oliveira, 1977: p. 56).

Nessa época, parte dos indígenas Magüta já se achava habitando ou congregada nas imediações das maiores povoações da região, o que levou os viajantes a descrevê-las como localidades do povo indígena Magüta (Pacheco de Oliveira, 1977). Bates avaliou que a população de São Paulo de Olivença era de 500 habitantes, principalmente mestiços e indígenas Magüta e Colima. Mencionou ainda a existência de muitos habitantes Magüta situados à beira de caminhos e cursos d'água próximos a cidade (Bates, 1973: 184 apud Pacheco de Oliveira: 1977). Na descrição que ele fez da vida em São Paulo de Olivença, em 1857, é possível depreender certos padrões de relacionamento e autoridade: a "principal pessoa na aldeia" era o diretor dos índios, e o padre não dispunha de influência mais significativa (Bates, 1973: 184-85 apud Pacheco de Oliveira, 1977: p. 56). Com referência aos poucos negros encontrados, Bates dizia que por serem mais educados, ocupavam pequenos escalões na administração ou se dedicavam a ofícios artesanais (Bates, 1973: 185 apud Pacheco de Oliveira, 1977).

No entanto, esses primeiros agentes de contato atuaram com os indígenas por meio de uma drástica violência tanto para sua vida quanto para sua cultura. Disputavam pelo território hoje conhecida como norte do Amazonas, fazem desse local palco de disputas ou guerras nos territórios dos indígenas que ali (re)existiam, que, por sua vez, custaram muitas vidas dos povos indígenas da região, como descrito em parágrafo anterior a extinção do povo Passé, Yuri Jumana e Mariaté. A colonização trouxe as perdas de vidas indígenas Magüta, existiam muitas mais nações entre os Magüta, mas, nessas frentes de exploração perderam suas vidas. Nimuendajú notou que existiam, em 1929, ao todo 36 nações (clã como ele classificou). Cardoso de Oliveira (1996 [1964]) afirmou que além de

clãs, distinguiu duas classes, clã e subclãs, 22 nações. E Pacheco de Oliveira (1988), baseando-se em um censo parcial dos Magüta, que autor fez parte, conseguiu registrar 19 nações. Observamos que a cada ano, foram diminuindo os números de Magüta. Éramos muitos, antes da chegada dos colonizadores. À análise deste assunto, vamos nos dedicar no capítulo 3.

Empresa Seringalista

Dentre as situações de injustiças históricas que os Magüta vivenciaram, estava também a empresa seringalista com seus “patrões” (Cardoso de Oliveira, 1996). A atividade seringalista exercia um domínio em nível regional, determinando o destino da população indígena da região amazônica. (Pacheco de Oliveira, 1988: p. 60). A atuação dessa empresa acontecia na atividade extrativista no território indígena e com a mão de obra indígena. Sendo assim, vamos descrever as violências cometidas por essas empresas com os indígenas Magüta.

Quando me refiro a injustiças históricas, me baseio na declaração de Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, que destaca a respeito desse tema o seguinte: o fato de os povos indígenas terem sofrido injustiças históricas como resultado, entre outras coisas, da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos, o que lhes tem impedido de exercer, em especial, seu direito ao desenvolvimento, em conformidade com suas próprias necessidades e interesses. (CGDTI/FUNAI, 2008: p. 24-26). A colonização e exploração dos territórios dos indígenas Magüta desestabilizou sua organização social e os seus rituais. Os seringalistas impunham proibições ao modo de vida dos Magüta com o intuito de manter sua mão-de-obra, uma total injustiça histórica com a vida tradicional.

Na região Solimões muitas das empresas seringalistas se achavam assentadas sobre o trabalho da população Magüta, que estava localizada em território que se estendia para além das fronteiras dos países (Benjamim Constant) até a foz do Içá, tendo suas maiores concentrações nos igarapés de Umariçu, Tacana, Belém, São Jerônimo e Santa Rita do Weil. No rio Solimões, as empresas seringalistas estavam fixadas em terras por elas arrendadas ou compradas, à revelia da presença de territórios indígenas. Também estavam presentes madeireiros que transitavam pelos territórios na bacia do Javari (Cardoso de Oliveira, 1996: p. 63). As terras arrendadas ou compradas pelos seringalistas

como no igarapé Belém é um território dos indígenas Magüta, invadidas pelas explorações de seus bens naturais.

Com a valorização da borracha, Pacheco de Oliveira explica:

Com o início da expansão gomífera no alto Solimões e a contínua valorização da borracha no mercado internacional, os comerciantes ligados a essa modalidade de extrativismo passaram a preocupar-se em garantir para si os terrenos mais estratégicos para dirigir a exploração da borracha. O interesse básico era em terras ribeirinhas ao Solimões, principalmente aquelas localizadas próximos às bocas dos igarapés e aos lagos, ao fundo do quais localizavam extensos reservatórios naturais de seringueiras, que podiam ser transformados com pouco trabalho em seringais nativos. (Pacheco de Oliveira, 1988: p. 64-65)

A relação entre os Magüta e não-indígenas não era uniforme ou a mesma por todo o território, no sentido de que a população indígena tenha sido alcançada por igual. Os Magüta das terras altas, muitas vezes, distantes dias de caminhada das margens do Solimões, conservaram-se relativamente distantes, apesar de receberem indiretamente os benefícios e os malefícios da civilização não-indígena (Cardoso de Oliveira, 1996). A situação a que Cardoso de Oliveira se refere, em certo sentido, até hoje permanece, permitindo classificar os indígenas Magüta, em duas categorias: indígenas do igarapé e indígenas do rio. Na história dos antepassados, essa mesma divisão se faz presente, mostrando como inicialmente os Magüta se dividiram, de um lado ficou Yo'i e do outro, o grupo com Ipi. Os Magüta gostam de plantar em solo fértil que no caso ficam nas beiras dos rios, pois na terra firme é "menos terra fértil", por essa razão os grupos se espalharam tanto pelo rio quanto pelo igarapé.

Nos exames que Cardoso de Oliveira fez dos indígenas do igarapé, os Magüta achavam-se congregados, em sua maioria, nos igarapés Belém, Tacana e São Jerônimo, que deságuam na margem esquerda do Solimões. Nesses rios, todos os Magüta estavam engajados no trabalho de extração de látex para três grandes proprietários da região. Os três igarapés têm suas cabeceiras em território colombiano, o que dava para os Magüta neles residentes uma oportunidade de escaparem do controle das empresas, quando isso se fazia necessário, seja para vender melhor os seus produtos, seja para fugirem dos maus tratos recebidos dos empregados do seringal (Cardoso de Oliveira, 1996: p. 75). Os igarapés são afluentes do Paraná do Jacurapá, que interliga o rio Jacurapá ao rio Içá. Dessa maneira, os Magüta que chegaram ao rio Içá, estavam em um lugar estratégico de resistência.

Houve, por parte dos seringalistas, tentativas de “domesticação” dos Magüta, o que não deve ter sido muito diferente das ações do mesmo tipo levadas a efeito noutras áreas da Amazônia. Essas iam desde a persuasão pelas mercadorias oferecidas até os castigos físicos, destacando-se a palmatória como instrumento usado até uma certa época (Cardoso de Oliveira, 1996). O povo indígena Magüta foi forçado em várias dimensões ao trabalho estranho, com o uso de sua mão de obra, mas também com a inserção de noções de tempo de trabalho, produto a ser produzido, outra lógica de produção estranha a vida Magüta. Essas novas técnicas estavam em toda atividade produtiva imposta aos Magüta (p. 76).

As atividades agrícolas do povo indígena Magüta, que durante os anos de maior intensidade de exploração extrativa quase desapareceram. Isso aconteceu diante das ações forçadas pela empresa seringalista que impedia seus seringueiros Magüta de se dedicarem aos roçados, pesca, coleta, mesmo antes dessa presença outros agentes já viam desestruturando essas atividades agrícolas como as missões religiosas e os diretores (Cardoso de Oliveira, 1996: p. 79). O povo indígena Magüta entre outros parentes que se foram, quase chegou à beira da sua extinção pelas frentes de exploradores de suas terras. Na verdade, muitas das nações (metades) Magüta, partes do grupo do povo, foram extintas nessa violência, iremos analisar os dados a respeito disso nos próximos capítulo.

Pacheco de Oliveira (1988) afirma que, a imposição do monopólio comercial usualmente estava associada à pretensão de ter propriedade sobre as terras habitadas pelos indígenas. O *patrão* era quem exercia esse controle como decorrência do reconhecimento por parte dos agentes estatais dos locais onde atuavam como sua propriedade, tanto a terra quanto os produtos derivados. Esse proprietário, patrão, atuava na atividade ou dava a outros o direito de explorar essa sua propriedade (p. 80). Vale enfatizar aqui que eram territórios indígenas e mão de obra indígena.

Essa atividade econômica seringalistas exigia para se manter a hegemonia da figura do patrão, o qual contava com a anuência dos agentes do governo, com força de polícia e coação a população local. Essa situação histórica se sustentava em uma injustiça histórica de disposição dos povos indígenas como subordinados, que poderiam ser explorados e não tinham garantia nenhuma a sua autonomia e vida no seu território. (Pacheco de Oliveira, 1988: p. 82).

Essas atividades se estruturam na violência sobre a tradição do povo indígena, sobre seu modo de viver, de produção e de fazer uso de suas terras. Desfazer o tecido da vida social, desorganizar a força que os mantém como autônomos são passos importantes

para a dominação econômica e estabilização do Estado. Como Pacheco de Oliveira, afirma, a interferência dos seringalistas sobre os costumes, com a redefinição da ocupação do espaço, sobre o tipo de moradia, a organização econômica, a constituição da família, os papéis de liderança, a realização de rituais e a proibição de pajés, era sentida pelos Magüta (1988: p. 130). Mas, me pergunto se eram sentidas de forma diferenciada. Acredito que sim, a depender se estavam mais distantes ou próximos fisicamente desses.

As interferências no modo de vida tradicional, controlando e transformando os lugares que os indígenas Magüta moravam ou transformando a forma de moradia tiveram efeitos na vida Magüta. A forma de moradia mudou da “maloca” para o formato que hoje encontramos de casas feitas de alvenaria ou de madeira, menores. As trocas que os indígenas Magüta faziam entre os parentes pouco são vistas atualmente, havia um sistema de reciprocidade. A forma de constituição da família ou matrimônio tem mudado, por casamentos arranjados ou forçados pelos seringalistas e, hoje, as missões. Os rituais e práticas desenvolvidas pelos pajés sofreram grande impacto, pois eram instituições de saberes ou conhecimentos, de construção de autonomia, de transmissão de conhecimento sobre costumes, modos de vida e entre outros que eram ensinados. O pajé é o conhecedor de saberes de cura ou de saberes sobre os remédios da natureza, era uma liderança respeitada e temida, porque aciona a sociocosmologia Magüta, nossos antepassados se faziam presentes quando ele atuava.

Os indígenas Magüta, nesse trabalho escravo dos seringalistas foram “acusados de pouco produzirem para as empresas que exploram o seu trabalho, os Magüta lutam por manter intensa sua vida social, baseado, sobretudo, nas festas que executam por ocasião dos ritos de iniciação das jovens Magüta e da nomeação das crianças” (Cardoso de Oliveira, 1996: p. 77). As estratégias de resistência do povo Magüta são sentidas pelos seringalistas, especialmente por meio dos rituais como nos referimos. Esses marcam importantes costumes tradicionais que os indígenas Magüta praticam. O ritual da moça nova sempre foi temido, pois é o momento do preparo do corpo da moça para se tornar adulta, são ensinadas as regras de matrimônios, as regras de nomeação de crianças, o ritual é base de transmissão de conhecimentos do mundo Magüta, é também forma de agradecimentos aos entidades imortais, ou seja, os heróis culturais Yo’i e os irmãos.

Segundo os anciões, o aparecimento para jovens ou para alguém dos encantados, esses querem contactar, geralmente, fazendo um aviso. Seria uma forma de (re)existência, de voltar aos costumes tradicionais, isso incomodava “nas áreas dos patrões”. Os patrões queriam manter os Magüta nos territórios onde exploram, precisavam dessas terras, por

isso qualquer manifestação religiosa ou de rituais eram um problema, pois significava a suspensão da atividade econômica. Por isso atuavam violentamente contra os indígenas Magüta, quando sentia qualquer movimento que poderiam retirá-los do trabalho. Segundo Cardoso de Oliveira, que entrevistou um dos seringalistas, esse afirmou sobre o receio de ver os Magüta se comportarem “como nação” e não como “gente cabocla”, a serviço do patrão. (Cardoso de Oliveira, 1996: p. 161)

No entanto, devido a sua (re)existência, mesmo tendo sofrido vários de tipos de violências como as proibições de falar em sua língua, em manter seus rituais, como os castigos físicos, como as violências de corpos de mulheres, como as mortes para quem não obedece às ordens dos seringalistas. Para sobreviverem, muitos renunciaram a sua vida tradicional ou pararam de falar a língua tradicional em meio a apagamento de vida e histórias.

Movimento de (Re)existência Indígena Magüta

O pensamento dos indígenas Magüta é estruturado através das histórias de tempos antigos, contadas pelos anciãos. Os antepassados ou imortais tinham poderes de transformações ou até mesmo de voltar à vida, mas após um tempo, esses poderes foram se perdendo, e os atuais Magüta não acessam ou têm esses poderes que os antigos Magüta da época do Yo’i tinham. O contato trouxe ao mundo dos Magüta outras ordens para o cotidiano tradicional, como, por exemplo, “o domínio dos padrões seringalistas trouxe consigo um conjunto de interferências dos brancos no sentido de afastar os Magüta dos costumes que consideravam apropriados” (Pacheco de Oliveira, 1988: p. 150).

Também, fico pensando nos vários movimentos messiânicos que vivemos em um momento muito extremo das nossas vidas com a escravização nos seringais e exploração de nosso trabalho e como esses movimentos messiânicos, a crença na figura de uma pessoa que nos livraria de todos os males e nos salvaria sempre teve ressonância em tal contexto extremo. Penso eu, que esses movimentos configuraram-se em formas de *(re)existência e retomada*, quando os encantados se faziam presentes por meio de meninas ou meninos em reclusão, mostrando uma visão acessível somente a essas pessoas que

estavam em um estado de “pureza”, assim, conseguiam uma comunicação com os encantados, tendo visões com eles³⁶.

Nimuendajú (1952) observou esses movimentos no início do século XX até a década de 1960. Primeiro aconteceu no Peru, quando uma jovem Magüta passou a ter visões e a profetizar, reunindo ao seu redor vários Magüta. Segundo Nimuendajú: “(...) um dia os brasileiros cercaram a assembleia e atacaram com armas de fogo, matou alguns índios, espancou o resto e levou embora a profetizadora para destino desconhecido” (Nimuendajú, 1952: p. 138, tradução nossa)³⁷. Esse movimento de (re)existência dos Magüta, têm interferências daqueles que não aceitam um ser humano diferente ou porque não querem perder a mão-de-obra Magüta para movimentar sua economia. Devido a esse movimento de atração dos Magüta, o que atrapalhava as atividades econômicas dos não-indígenas, o grupo foi atacado, alguns morreram e a jovem desapareceu (op. cit).

Ainda segundo Nimuendaju (1952) entre 1930 e 1935, outro jovem Magüta do lago Cujaru, denominado de Aureliano, passou a ter visões e a profetizar. Os Magüta passaram a se reunir ao seu redor, o que provocou indignação e prejuízo aos negócios dos não-indígenas com a evasão do sistema de barracão. Isso levou à prisão de Aureliano.

Em 1932, um grupo de Magüta se reuniu no Auati onde aguardava a aparição de deus, esse movimento teve fim com uma epidemia que levou à morte muitos dos que estavam presentes. Entre 1938 e 1939, outro evento aconteceu quando uma criança Magüta disse ter encontrado uma onça que lhe falou que iria acontecer uma grande enchente que inundou tudo, vários Magüta se reuniram na parte superior do rio, construía uma maloca no estilo tradicional e fizeram suas plantações. Viveram neste local aguardando a grande inundação, com o passar do tempo acabaram retornando para suas antigas moradias. A Irmandade de Santa Cruz, movimento que se iniciou em 1971 e vigora até hoje, teve início com o irmão José, o qual acabou por ter um ar messiânico. Ele conseguiu criar uma instituição religiosa que ainda existe entre os Magüta. Portanto, ao contrário de outros movimentos messiânicos, a Irmandade vigora até hoje, diferentemente dos outros movimentos tiveram um êxito momentâneo até sofrerem com a violência dos “patrões”.

³⁶ Intitulei essa seção exatamente pensando nesses movimentos de *(re)existência ou retomada*, a resistência, nesse caso aqui objetiva manter os traços culturais, a língua, as tradições e bem viver, que almejam todos os povos indígenas, inclusive os indígenas Magüta.

³⁷ One day Neobrazilians surrounded the assembly and attacked it with firearms, killed some Indians, thrashed the rest, and carried off the girl prophetess to an unknown fate. (Nimuendajú, 1952: p. 138)

Os Magüta pareciam tentar encontrar uma saída para a situação extrema que se encontravam, associavam muitas vezes esses messias ao herói cultural Yo’i, que os retiraria dessa situação e apresentaria um novo mundo. Vejo aí uma autonomia e movimento de libertação da situação colonizadora. De acordo com Nimuendajú:

“Os movimentos messiânicos são baseados coletivamente em quatro características principais da religião Magüta: i) a personalidade do Yo’i, o criador e fundador da cultura Magüta; ii) a sensação de tê-lo ofendido com a corrupção da espiritual cultura primitiva (não material!) devido às influências da civilização; iii) a possibilidade da repetição dos cataclismos dos tempos antigos; iv) a existência dos imortais e sua tendência a aparecer para pessoas na idade da puberdade.” (Nimuendajú, 1952: p. 138, tradução nossa)³⁸

Pacheco de Oliveira (1988) pensou esses movimentos em termos de “movimento salvacionista”, porque como ele afirma, este é o fim cultural que todos os movimentos têm o propósito de alcançar.

As manifestações a meu ver, primeiramente, são ordenadas pela existência dos imortais, aparecendo para pessoas em estado de “pureza” ou pessoa em puberdade, que viviam um estado de passagem. Concordo assim com aquilo que Nimuendajú (1952) afirmou. Mas, entendo que essas visões aconteciam não necessariamente somente para pessoas em estado de puberdade, mas para aquelas que estavam em estado que não infringiu as regras tradicionais, objetivando a retomada dos lugares de origens e das tradições e costumes. Compreendo esses movimentos tradicionais como em consonância com as influências dos invasores nas tradições antepassadas. Seria uma forma de reexistir em uma situação de extrema violência.

De acordo com Oro:

“Mas sabendo-se que esses movimentos ocorreram numa época em que o *regime de barracão* já estava instalado na região, brasileira e peruana, é lícito supor que tais ataques foram desfechados por ordem dos proprietários regionais que, como se sabe, usavam de todos os expedientes para impedir a evasão da mão-de-obra dos seringais.” (Oro, 1989: p. 39)

Durante os anos desses movimentos messiânicos, que denomino aqui de retomada, os indígenas Magüta tentam retomar as suas vidas tradicionais, que devido às

³⁸ Messianic movements are based collectively on four principal features of Tukuna religion: (1) the personality of dyoi', the creator and founder of tribal culture; (2) the feeling of having offended him by the corruption of the primitive spiritual (not material!) culture owing to influences of civilization; (3) the possibility of the repetition of the cataclysms of ancient times; (4) the existence of the immortals and their tendency to appear to persons at the age of puberty. (Nimuendajú, 1952: p. 137)

influências dos seringais lhes foram retiradas. Buscavam “retomar” suas “vidas”, não existia uma vida naquela época, mas morte, escravização, vergonha, medo, isso tudo não era vida. Não tiveram sucesso nessas retomadas porque também eram sempre impedidos pelos “patrões” pelo benefício próprio para o seringal. Eram reprimidos com violência.

A deterioração das malocas clônicas dos indígenas Magüta, das famílias, dos matrimônios decorreram, principalmente, devido ao contato exacerbado que passou a ocorrer com missões e agentes governamentais. Portanto, essa mudança veio movida pela violência da sociedade colonizadora. Os antepassados buscaram ou tentaram criar movimentos de retomada, buscando-se refugiar nos altos igarapés ou alto rio adentro, fugindo das frentes invasoras, das violências da vida e do território. Buscando-se salvar da sociedade violenta, dos brancos.

Conhecendo o território próprio, os Magüta se refugiaram nos lugares mais distantes, adentrando a mata. Por meio desse movimento de fuga, uma estratégia de (re)existência, os Magüta conseguiram manter firmemente suas vidas. Os anciões contaram que dificilmente enfrentavam os colonizadores, viram que, os outros parentes que os enfrentavam, morriam, como o povo Kokama, que viviam próximo aos Magütagü, e que quase perderam muitas vidas e a sua língua nativa. Mas, resistiram também como os Magüta e assim sobreviveram alguns de seus parentes e sua língua nativa. (Felipe, 2018)

Almeida e Rubim afirmam sobre os indígenas do povo Kokama, vizinhos dos Magüta sobre a resistência aos colonizadores:

“Durante séculos, os Kokama se empenharam em grandes contendas, resistindo tanto a outros povos, quanto à ação colonizadora do estado dinástico e da Igreja, cujos empreendimentos extrativistas e de “agricultura tropical” disputavam seus recursos hídricos e florestais (...) A usurpação de seu território foi acelerada, notadamente após o início da segunda metade do século XVIII, com as concessões de terras realizadas pela política pombalina na Amazônia. As atividades produtivas tradicionais foram seriamente afetadas neste esforço de guerra e os instrumentos de caça e de pesca foram transformados em armas defensivas frente ao poder bélico dos colonizadores. Foram tempos de lutas e resistência unidos, somente, com arcos, flechas e zarabatanas.” (ALMEIDA e RUBIM, 2012: p. 68)

Esses movimentos descritos sobre os Kokama são concomitantes aos primeiros movimentos de (re)existências ou retomadas dos indígenas Magüta.

Em 1942, um outro movimento se conforma, relacionado com a presença do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com a figura de Manuel Pereira Lima, apelidado de Manelão pelos Magüta, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Manelão foi nomeado

Inspetor do Posto Indígena de Umariáçu, percorreu o território dos indígenas Magüta convidando os parentes a se instalarem nas terras do Posto Indígena (Oro, 1989: p. 41). O posto indígena Tikuna foi criado, inicialmente, em Tabatinga, e depois foi transferido para a comunidade Umariáçu, em 1945. De acordo com Oro:

“Quase na mesma época, uma outra notícia começou a se espalhar entre os Magüta que habitavam nos igarapés Takana e Belém. Segundo se anunciava, Aprígio, filho do xamã Ponciano, habitante de Takana, recebera na floresta uma mensagem de um homem branco, segundo a qual *uma enchente de água quente iria eliminar todos os seres vivos poupando unicamente as terras do Posto*. Diante de tal notícia, mais ou menos 150 indígenas Magüta abandonaram tudo o que possuíam e se dirigiram ao Posto.” (Oro, 1989: p. 41)”

Os indígenas Magüta foram atraídos pelas propostas de que um grande barco atracaria em Tabatinga, cheios de bens e mercadorias, viram ali uma oportunidade de ter garantida, assim, sua subsistência durante a enchente. Acreditavam que “da mesma forma eles deveriam receber sementes e instrumentos necessários para plantar nas terras da reserva após a inundação” (Vinha de Queiroz, 1963: 47 apud Oro, 1989: p. 42). As notícias foram se espalhando entre os parentes o que aumentava a migração de várias pessoas, pois viviam uma escassez de alimento, diante da situação que os patrões os deixaram, sem terem podido investir em sua sobrevivência. Enquanto alguns seguiram para o posto, houve também um movimento de migração para o território peruano e colombiano. Entre os que ficaram, esses reconheceram as lideranças de Manelão e de Ponciano, que colocaram em prática uma organização de trabalho coletivo cujo resultado foi bem-sucedido. (Oro, 1989) Segundo Pacheco de Oliveira:

“Esta leva, juntamente com aquelas poucas famílias que já tinham se reunido a volta do Posto em Tabatinga ou que aceitaram individualmente o “convite” de Manelão, constituíram-se no 1o contingente Ticuna: assentado em uma terra sem patrão, e libertos do domínio do seringal.” (Pacheco de Oliveira, 1977: p. 73)

Os empresários seringalista e os indígenas e não-indígenas da região, segundo Pacheco de Oliveira, nada sabiam do órgão indigenistas ou de sua presença ali, e os indígenas Magüta também nada sabiam de sua existência (1988: p. 161), até aquele momento. A presença de Manelão veio mudar radicalmente esse quadro, a dominação dos empresários seringalistas. Sobre essa presença do SPI, está marcada na memória dos velhos, a figura do Manelão, encarregado do Posto Indígena Tikuna de 1943 a 1946 (op.

cit). Assim, foi durante a sua administração que que o SPI de fato se consolida no alto Solimões, os Magüta passaram a ter muitas expectativas com a presença desse órgão, algo novo parecia se delinear em face do relacionamento anterior com os não-indígenas (Pacheco de Oliveira, 1988: p. 162). Em 1946, houve uma migração dos indígenas Magüta, várias famílias procedentes das propriedades de Antônio Roberto Ayres de Almeida, no rio Tacana. O seringalista não gostou desse movimento e fez várias denúncias às autoridades sobre as “atividades criminosas” de Manelão. Afirmando que estava enganando os indígenas Magüta e incentivando a não pagar suas dívidas com os seringalistas. Mas Manelão conseguiu permanecer ainda algum tempo à frente do posto. Mas, as investidas insistentes do seringalista, acabou por retirar do Manoel da área e um outro substituto foi colocado no posto, sem a preocupação de manter as atividades econômicas dele.

A presença do SPI, segundo Pacheco de Oliveira (1988), mexeu com as estruturas de poder dos seringalistas, o movimento de deslocamento dos Magüta não pode ser reprimido com violência das armas de fogo. Uma nova situação histórica estava se impondo. Os indígenas Magüta interpretavam o apelo do Manelão, que dizia falar em nome do *governo*, como o apelo do Yo’i, visto que era/é considerado pelos indígenas Magüta como o seu governo. Manelão, na concepção dos Magüta, era uma espécie enviado de Yo’i. (Vinha de Queiroz, 1963: p. 48 apud Oro, 1989: p. 42). Os indígenas mais próximos das cidades da fronteira se encarregaram de espalhar a novidade nos povoados Magüta mais distanciados e mesmo naqueles situados no meio das florestas. Na medida em que o tempo passava e que a mensagem circulava de grupo em grupo, o seu conteúdo inicial também era transformado, modificado e começava mais um movimento de efervescência social (Oro, 1989: p. 50).

Diante desse cenário de violência, os Magüta transitavam pelo seu território, buscavam locais de refúgio e, muitas vezes, esses movimentos de retomada que se entrelaçam com uma vida que os religava aos antepassados e encantados faziam sentido e movimentavam o território. Essa reação de alguns grupos Magüta, que catalisa um movimento pelo território de fuga da exploração, de escape, é marcada pela tentativa de retomar suas tradições de acordo com as regras estabelecidas por Yo’i. Esses movimentos traziam a certeza da manifestação dos *imortais* em suas vidas, essa era a grande força motriz que os movia na fuga da exploração.

Vale ressaltar sobre movimento político indígena Magüta, no primeiro momento a reunião girou entorno da demarcação de terra, que aconteceu em 1982, com ampla

participação das lideranças de várias comunidades Magütagü, oriundo tanto do rio Solimões, rio Içá, e rio Jacurapá entre outros, pensada pelo ancião herói vovô Pedro Inácio e outros. Antes esse movimento que considero como re-existência política dos Magüta, objetivavam pela demarcação de suas terras, após conseguirem, lutaram pela educação e saúde. Sem terra não seria possível lutar pela educação e saúde. Assim, criaram Conselho Geral da tribo Tikuna – CGTT bem como Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngues – OGPTB e outras organizações como estratégias pela vida e desenvolvimento social Magüta. Sobre este movimento não iremos tratar por aqui, mas na pesquisa de doutorado.

III. O SISTEMA SOCIAL MAGÜTA, trilhando novos caminhos

Neste capítulo, irei analisar “a situação de conjunção intercultural engendrada pelo contanto”, como afirma Cardoso de Oliveira (1996: 95), especialmente focando nessa interação dos Magüta com os não-indígenas e suas diversas frentes econômicas. O mundo político dos Magüta, envolve uma ampla rede de seres com os quais interagem que vão desde animais, plantas, encantados, heróis culturais, diversos indígenas, brancos, os diversos Magüta entre outros seres. Mas, irei tratar de uma violência imposta sobre a vida dos Magüta que os re-situou no mundo, que foi desencadeada pelos brancos. Portanto, não se trata de dar peso desmedido ao mundo dos brancos, mas sim de dar ênfase a uma injustiça histórica que vivemos que nunca foi reparada. A colonização recaiu sobre nós, violentou os direitos humanos mais fundamentais que deveriam ser a base dessa organização política estatal, o Estado brasileiro, que recaiu sobre nós. Nesse sentido, para esta seção, busco mapear as transformações que vivemos ao longo da nossa história que demandou de nós um arranjo organizacional para sobreviver.

A sociedade não-indígena brasileira, instalada na área do rio Solimões, desencadeou diversos processos de ocupação territorial e exploração dos indígenas, como vimos no capítulo anterior. Para este capítulo, minha proposta é iniciar uma discussão que pretendo aprofundar em outro momento, no doutorado, sobre as violências que transformaram a vida tradicional dos indígenas Magüta. Para fazer esta análise, me inspiro em Cardoso de Oliveira (1996: p. 95) quando afirmou que “é indispensável que se caracterize a sociedade indígena selecionando os seus aspectos mais significativos”, no caso dos Magüta, o aspecto mais significativo é o *Sistema Clânico*. Por conseguinte, minha proposta é iniciar uma discussão sobre como a colonização em suas diversas frentes atuou sobre o sistema clânico, provocou modificações e rearranjos que sobressaem nas narrativas Magüta.

O sistema clânico para os Magüta é a forma como se organizam, pois, apresenta o mapa da vida social, as regras, os ordenamentos, as classificações que realizam para compreender seu mundo. Podemos afirmar que o sistema clânico é a “porta de entrada” para a sociocosmologia de meu povo, divide os Magüta em grupos de família, de metades *plantas* e metade *aves*, e classifica os diversos seres da floresta. Essa forma como se organizam chamou muito a atenção de vários pesquisadores não-indígenas, o que resultou em vários trabalhos sobre os Magüta. Como indígena Magüta pesquisador, estudando o

seu próprio mundo, coloco o meu olhar sobre a maneira como observamos o mundo a partir de dois ângulos, uma tarefa dual.

Os Magüta são um povo que podem casar-se entre si, com outro membro da outra metade oposta, como é chamado de “metades exogâmicas” e anônimas, cada qual composta por clãs, como foi classificado por Nimuendajú (1952) e Cardoso de Oliveira (1996), onde estão contidas as famílias extensas. Fazemos parte desses grupos clânicos e patrilineares, a partir de um pertencimento ao clã que é transmitido de pai para filho. Esses são reconhecidos por um nome que é geral, conhecido de todos, Na’cûa, como se referem na língua materna. Em português, traduzimos por *nação*. Essa é uma regra criada, pensada pelo Yo’i e os irmãos Ipi, Mowatcha e Aiküna para termos um sistema social de referência importante para o comportamento social do povo indígena Magüta. Nas histórias narradas, podemos notar que entre os nossos antepassados já existia essa classificação clânica, como Yo’i se casou com a sobrinha, a filha do Quatipuruzinho, Tetchi arü Ngu’i. Esses arranjos matrimoniais entre os Magüta ainda são encontrados, mas tornaram-se casos raros, vamos trazer essa discussão mais adiante.

No primeiro capítulo desta dissertação, trouxemos a narrativa sobre a *origem dos Magüta*, que aconteceu quando foram pescados pelo Yo’i e Ipi. No primeiro momento, como observamos, os Magüta pescados não tinham nações como os heróis. Yo’i era da nação de onça, por isso que era um caçador profissional como as onças, por esta razão também que, Yo’i e Ipi casaram-se com a Tetchi arü Ngu’i a filha da Aicüna, pois o pai dela, Quatipuruzinho, pertencia a outra metade oposta. Essa regra criada já existia entre os heróis como observamos na narrativa sobre os antepassados, contada por minha avó:

“Um dia, Yo’i pensou como poderia fazer para que cada pessoa tivesse seu/sua clã, nação. Até naquele dia existia uma única nação e as pessoas não podiam se casar entre elas. Ele já sabia como fazer, mas perguntou a Ipi. Ipi também já sabia e logo foi dizendo: então, meu irmão, vamos matar uma jacarerana para conhecer a nação do pessoal?”

O povo pescado ainda não tinha a sua nação que possibilitaria a ordem social vivida pelos Magüta, incluindo nestas as regras matrimônias. Conforme foi explicado, o conjunto de nações (clãs) identificadas por nomes de aves formam uma metade, enquanto as demais, identificadas por nomes de plantas, formam a outra. Os clãs de Onça e Saúva, um mamífero e um inseto, por exemplo, são associados à metade “planta” por razões descritas na história do Magüta sobre os antepassados. A condição de membro de um clã

confere a um indivíduo uma posição social, sem a qual não seria reconhecido como Magüta, não teria um matrimônio nesse arranjo (Cardoso de Oliveira, 1996: 96).

Para compreendermos melhor essa questão, irei analisar alguns casos de meus familiares em Mecürane. Cada clã Magüta é constituído por outras unidades, os subclãs. Nesse sistema social, cada indivíduo pertence simultânea e necessariamente a várias unidades sociais (metade, clã e subclã), uma vez que elas estão contidas umas nas outras. Cardoso de Oliveira (1996), viu que, além dos clãs, existiam os subclãs o que não foi visto ou observado pelo Nimuendajú.

Como observou Cardoso de Oliveira (1961: 15): “(...) a descendência se estabelece pela identificação com o grupo por meio dos nomes próprios de cada indivíduo”, ou seja, o nome sempre está relacionado com alguma qualidade da nação “sem pena – não aves” e “com pena - aves”, - usarei desta maneira, pois é assim que chamamos se formos traduzir quando nos referimos na língua “Ngetchi’igü’ü” e “Ätchi’igü’ü”. O nome “serve de denominação à unidade social a que o indivíduo pertence por nascimento” (CARSO DE OLIVEIRA, 1961: 15).

Trago, aqui, a minha experiência de vida na comunidade. O irmão da minha mãe refere-se a um dos filhos como “Cowa” – Manguari ou quando ele se refere a mim, quando toma suco de Jenipapo dizendo “Tchicutchiu pa’ê”, ou seja, “seu suco de jenipapo é gostoso”, diz isso porque sou da nação de jenipapo. E, no caso da minha mãe, quando ele chama a irmã dela, diz “Goena” - Manguari avoando, umas das características ou qualidades da nação de Manguari e assim por diante.

O Povo Magüta conta com o “ritual de nomeação” para dar um status de nação ou a identificação com uma nação. Isso acontece no nascimento, segundo a anciã Tchiã’tchina, cada família tem o direito de colocar nome no bebê, de acordo com a linhagem paterna. Essa é a forma como os Magüta recrutam a descendência, como diz Cardoso de Oliveira, “a descendência entre os Magüta obedece a mecanismos de *afiliação* do Ego a um grupo [...]”, ou seja, não é considerado a linha de descendência, mas o que prevalece entre os Magüta é a metade e a nação. A meu ver a metade é o conjunto e soma das nações, anônima. Então, Nascimento - nomeação (linhagem paterna) - afiliação a um grupo (metade/nação).

Voltamos aqui sobre as nações de onça e saúva, ambas pertencentes à metade sem penas. Essa relação que a onça tem com esse grupo social, com essa metade, está nas explicações do mundo sobrenatural. Existia uma árvore conhecida como seringarana, dizem que ela tem a alma da onça, e que a noite ela sai em forma de onça e ao amanhecer

volta ao seu lugar. O cacique atual da comunidade indígena Mecürane pertence à nação de onça, conhecido como Tapatücu e a filha dele como Metchacüü, ou seja, como observado pelo Nimuendajú, “o clã (onça) é a seringarana”, portanto, o cacique e a filha são da mesma nação. Mas, no caso do cacique, seu nome quer dizer “unhas afiadas da onça” e o nome da filha significa “galho bonito”, assim um nome se refere à onça e outro à árvore.

Na classificação de subclãs, vemos o grupo tanto da arara vermelha quanto da canindé, na língua Magüta, ambos têm nomes diferentes, vermelho é conhecido como Ngo’ü e o Canindé como Tchara, penso que essas nações são diferentes umas das outras, porém, pertencente à mesma família da arara. Quanto ao clã saúva, nem o etnólogo Nimuendajú e Cardoso de Oliveira conseguiram explicar o porquê de a nação pertencer à metade sem pena de forma sobrenatural. Nas conversas informais com uma senhora, membro da comunidade de Umariçu, ela me contava um pouco da sua própria história, a avó dela havia contado para ela que, em um tempo remoto, sua avó tinha se casado escondido, poucos sabem a real nação do menino que nasceu desse matrimônio. A avó dela pertencia a metade com pena, então nomeou e repassou a nação de Saúva ao filho, que no caso seria o pai dela, a avó segundo ela nunca disse quem era o pai, portanto, ele era desconhecido pela família. De acordo com essa senhora, o pai era um ser encantado, um caso raro, dali segundo ela, surgiu a nação de saúva. A correlação que a nação saúva tem com a metade sem pena, bem como a onça, segundo os anciões, é devido ao fato de as saúvas serem como plantas, ou seja, surgem/nascem da terra, esse ponto carece de estudos mais aprofundo, o que farei no doutorado, por agora, para esta pesquisa, diante da pandemia não pude fazer suficiente para buscar mais informações sobre a questão, acredito que podemos trazer exemplos para uma explicação mais aprofundo no futuro.

“Transformação” do Sistema Social

As transformações do sistema social Magüta mais radicais que estão nas narrativas carregadas de violência vieram com a chegada dos invasores, colonizadores. Em primeiro lugar vamos dizer que a comunidade indígena Magüta de modo geral não é homogênea. Em 1959, Cardoso de Oliveira (1996) observou um caso desse rearranjo quando viajou para Belém e São Jerônimo, quando afirmou: “tendo por cozinheiro um cafuzo, filho de pai Tukúna e de mãe brasileira, negra”. Seguindo as regras de identificação das pessoas a um grupo e as regras de linhagens, o cafuzo não é considerado

desta maneira pelo povo Magüta, mas como o autor diz “(...) em nenhum momento deixou de ser aceito pela comunidade indígena, membro que era do clã Maguari, herdado de seu pai” (p. 96). Nesse caso, segue a mesma regra clânica em matrimônios. Conta Cardoso de Oliveira (op. cit), que o menino foi se integrando de pouco a pouco na comunidade e participou ativamente dos rituais depois de se integrar ao grupo.

Observei outra situação na comunidade indígena Mecürane, aconteceu quando a minha tia, irmã do pai, casou-se com um não indígena e desse matrimônio nasceu o meu primo-irmão. Quando ele nasceu, as pessoas diziam que ele pertencia a nação de boi, essa nação foi pensada para que ele pudesse ser aceito na comunidade, seria uma nação externa. Essa nação é externa, não-Magüta, foi criada para solucionar esse problema, mas de qualquer forma apresenta um mecanismo de inclusão. Vemos aqui uma serialidade ser criada de pessoas mais próximas e mais distantes a partir do clã que pertence que ainda engloba clãs internos e externos, como a nação do boi aparece. Como nação de boi, externa, é pensado pela comunidade que ele poderia casar-se com qualquer mulher das outras nações metades. Ele poderia ter recebido a nação da mãe, no caso, a linhagem do avô, mas perante a comunidade, ele pertence à nação de boi, externa, no caso. Essa escolha é da família, ele pode abrir mão da nação externa, mas, deve sempre seguir as regras de matrimônios. A questão que fica é: caso ele case com uma mulher da outra metade, quem serão os filhos dele? Perante a comunidade, os filhos são considerados membros internos, ou seja, considerados Magüta. Esse arranjo é relativo, depende de quem olha a pessoa e que desenho de identificação do clã será feito pelos conhecedores dos clãs, a pessoa pode ser interna ou externa, pois a comunidade pode não ver como interno, mas a família próxima sim.

Nos dois casos mencionados, observamos o quão é importante o papel das atribuições de nações como uma forma de identificação étnica indispensável a sua integração ao sistema social Magüta (Cardoso de Oliveira, 1996). Mas para que o sistema clânico funcione deve haver uma transformação. Então, a pessoa pode ser identificada e ser vista como identificada pela família próxima, mas não pelo resto da comunidade. Portanto, esse processo de construção da identidade é fluido e não homogêneo entre os Magüta, mas depende do caso.

Como Cardoso de Oliveira (1996) afirma que o sistema de clãs fornece aos Magüta um método de identificação não apenas interétnica ou intertribal, mas intratribal. Ou seja, fornece aos membros da comunidade Magüta, uma espécie de código por meio do qual podem os indígenas Magüta reconhecerem um parente ou não pelas simples

anunciações do nome próprio do indivíduo. (Cardoso de Oliveira, 1996). Podemos, assim, afirmar que a pessoa que pertence a nação de Cowa (Manguari), então é denominado de “Avoando” (cowa y goecü), o que significa “Manguari-avoando-batendo asas”, essa simples enunciação ou chamado nos permite classificar essa pessoa como da nação de Manguari e da metade com pena, no caso Jenipapo, do chamado a uma pessoa como “Folhas caindo e renovando” (Güatücü), isso significa “Jenipapo-caindo folha-renovando” também nos permite classificá-la como nação de Jenipapo e da metade sem pena.

As perdas das nações/vidas

Vidas foram perdidas nesse processo de colonização da sociedade Magüta, desde os primeiros anos, Nimuendajú (1929) e Cardoso de Oliveira (1996) mapearam essas mortes. O primeiro, em 1929, visitou o povo Magüta e fez os seus registros onde mapeou a existência de 19 nações ou mais e, em 1948, com seu conhecimento mais ampliado sobre o povo Magüta, o pesquisador apresentou a existência de somente 15 nações com os nomes das metades sem pena, pertencente a uma metade, e 21 com nomes de pássaros, pertencentes à outra metade com pena segue o quadro (Nimuendajú, 1977):

Quadro do Nimuendajú:

1ºMetade – sem pena	2ºMetade - com pena
Nayí (Sauba)	Tâu (Tucano)
Ái (Onça)	Tuyuyu (Tujujú)
Áru (Auahy arvore)	Aiwéru (Urúmutúm)
Nâi (pau)	Káure (Japihy)
Tèma (Miryty)	Nai (Arara vermelho)
Cëë (Acapu)	Ñu/nã (Mutum fava)
Ë (Genipapo)	Bari (Japó)
	Káwa (Maguari)
	Naûa (socó)
	Ë/ca (Urubu Rei)
	Dyawirú (Jaburu)
	Máyu (Mutum pinima)

Neste quadro, não foram colocadas todas as nações identificadas pelo etnólogo, mas ele mapeou 36 nações, aproximadamente, entre o povo Magüta. O menor número seria das nações das metades sem pena e um maior número, na época, seriam das nações de metades com pena. Aqui, podemos ver que Nimuendajú apenas identificou os clãs/nações. No quadro a seguir, produzido por Cardoso de Oliveira, podemos ver a identificação do subclãs:

Quadro produzido por Cardoso de Oliveira (1996)

Metades Plantas		Metades Aves	
Clãs	Subclãs	Clãs	Subclãs
Auaí	‘aru: (auaí grande) ‘s’everu: (auaí pequeno) e (jeni-papo) ‘ai’s’anari (jenipapo do igapó)	Arara	‘s’a’ra (canindé) ño’i (vermelho) moru: (maracanã) vo’o (maracanã grande) ãta (maracanã pequeno)
Buriti	‘tema (buriti) Ny’eni (n) ‘si (buriti fino) ‘vaira (açai)	Mutum	ñu?në (n) (mutum cavalo) ai’veru: (Mutum cavalo)
Saúva	‘nai (n) yëë (saúva)	Japu	ba’ri (japu) Kau:re (japiim)
Onça	‘s’i’va (seringarana) ‘na?nī (n) (pau mulato) ‘s’e’e’ (acapu) ‘s’u: (n) a (caranã) ‘Keturē (maracajá)	Tucano	‘tau: (tucano)
		Maguari	‘nau: (n) a (Manguari)
		Galinha	dyavī’ru: (jaburu)
		Urubu-Rei	Tuyu: y’u: (tuiuiú)
		Gavião-Real	o’ta (galinha) ‘e?’s’a (urubu-rei) ‘da-vi (gavião-real)

No quadro acima, podemos distinguir duas classes: clã e subclã. Como diz Cardoso de Oliveira, “enquanto o nome próprio simbolizava uma qualidade” exemplo, “bater asas”, “o termo arara vermelha (nõ’i) representa um subclã do clã inclusivo Arara. (Cardoso de Oliveira, 1993: p. 98). Outro exemplo que representa subclãs seriam a nação de arara canindé quando se diz “asas amarelas” referindo a qualidade do animal. Mas como autor diz, esse animal, além do grupo de descendência ngo’ü (arara – assim escrevemos hoje, o que foi entendido por Oliveira de ño’i), apresenta as seguintes nações/subclãs, ‘s’a’ra (arara canindé), vo’o (maracanã grande), e outros mencionados no quadro, que foram identificados como termo genérico Arara. Acredito que todas as araras eram traduzidas para o português como arara, pois não sabiam as especificações arara vermelha que denominam de Ngo’ü e a arara canindé de Tchara e assim por diante, mas que seriam, para os Magüta, da mesma família em geral, talvez por essa razão os traduziram em termos genéricos.

Outro exemplo que apresenta suas especificidades é da nação de onça, que também apresenta subclãs como vemos no segundo quadro. A explicação para um subclã foi feita de forma sobrenatural, enquanto outros subclãs como pau mulato e acapu estão relacionados, no caso do primeiro, trata-se de uma árvore, Aine – árvore da onça, onde a onça afia as suas unhas. De fato, pela minha experiência de vida nas caçadas com os mais velhos, esses sempre me mostravam a árvore que estava arranhada em volta do toco. Com relação ao subclã acapu, os mais velhos explicam a mesma situação de uma árvore onde a onça afia suas garras.

Enquanto o etnólogo Curt Nimuendajú identificou 36 nações, em 1929, Cardoso de Oliveira, identificou aproximadamente 21 nações entre os dois grupos de nações metades. Esse número decrescente é explicado pelos Magüta como a morte física de vários de pessoas pertencentes aos clãs. Para nós, isso levanta um problema assustador de como todo um clã pode ter sido exterminado. Ao mesmo tempo, sabemos que ao longo do processo de invasão do território dos Magüta, muitos foram se perdendo nesse processo violento de exploração do meio ambiente e exploração de mão de obra escravizada dos Magüta, não somente por seringalistas, mas também pelas igrejas que buscavam “salvar almas.

Essas perdas de nações dentro de vinte anos apenas, é uma injustiça histórica, minha proposta é aprofundar essa discussão no doutorado quando buscarei mapear essas perdas em cada comunidade Magüta se for possível. A seguir, apresento o primeiro quadro que produzi sobre as metades:

Metades patas (sem pena)

Clãs	Subclãs
Avaí	Aru (Avaí grande) Aru (Avaí pequeno)
Jenipapo	E'cûa' (Jenipapo) E' Waitchicü (Jenipapo ralado)
Buriti	Tema (buriti) Tema I'raü (buriti pequeno)
Onça	Ai' (Onça) Ai'ne (Pau mulato de onça)
Saúva	Naiyüü (saúva) Naiyüü I'raü (saúva pequena)
Boi	Wocacüa' (Boi) Waiyeü'cü (boi cercado)

Metades Aves (Com pena)

Clãs	Subclãs
Arara	Ngo'ü daucü (Arara vermelho) Ngo'ü Yaucü (arara azul)
Mutum	Ngu'nü (Mutum) Wa'iyu (Piuri)
Manguari	Cowa (Manguari) Cowa Tchunecü (Manguari pescador)
Japó	Barü (Japó) Tutchiãücü (Ninho longo, pendurada)
Japim	Caure (Japim) Caure Wiayaecü (Japim cantando)
Periquito	E'ne (periquito) E'ne Tchope'atüna (periquito com asas brancas)
Tucano	Ta'u (Tucano) Â'pawe'ecü (Tucano com bico grande)
Gavião Real	Îyü (Gavião) Dawü (Gavião real)

Com as informações que obtive, chegava-se, aproximadamente, a 15 nações existentes entre a comunidade Magüta, mas acredito que exista mais ou menos isso devido a essa perda no processo de colonização do povo indígena Magüta. Nesse quadro, podemos perceber que a nação de boi, classificada como pertencente à família metade plantas, chama atenção a existência dessa nação, o que merece um estudo aprofundado sobre a história desses membros para compreendermos a criação dessa nação.

Essa problemática do pertencimento e a criação dessa nação levanta o problema da diversidade de formas de pensar entre os Magüta, os entendimentos não são homogêneos sobre as nações e criações de novas nações. Podemos notar também que aparece entre a metade de aves, nação de galinha, pelo que reparei houve uma confusão ou falta de esclarecimento com essa nação, acharam que é nação externo agregado a metade aves, mas a verdade é que a nação de galinha é um pássaro nativo da região que na língua chamamos de O'tatchicü, que não é necessariamente galinha, traduzindo seria aquele pássaro que parece uma galinha pelo som que emite quando está comendo. Esse pássaro, na verdade, se chama também como paiwera, em português conhecido como Saracura.

O matrimônio entre os Magüta

Cardoso de Oliveira analisou que “talvez a técnica mais usada com o propósito de intensificar a solidariedade do povo seja a troca de mulheres, realizada entre os diversos grupos de descendência que compõem uma sociedade segmentada como a dos Tukúna” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1961: p.18). Cardoso de Oliveira (1961) analisou o matrimônio como uma instituição que “norteia ou estabelece os Magüta uma norma de intercambio de esposas”. Mas, quero ampliar o debate e a simplificação que a ideia de “trocas de mulheres” pode apontar. O matrimônio tem um significado muito maior e essa deve ser a ênfase, pois há troca de alianças, indicação de relações entre os clãs, nomeação de crianças, trocas de alimentos, informações, festejos etc.

Na comunidade Mecürane, observei o caso do matrimônio da minha irmã com o irmão da minha mãe, Tuuti e O'e. Essa relação de troca é rara, mas acontece em algumas comunidades. Outro exemplo mais comum, foi o casamento de irmãs da minha mãe com outros dois irmãos da nação de Avaí. A partir dessa relação, temo um mecanismo usado

como meio de reciprocidades, Cardoso de Oliveira afirma que “esse mecanismo, por sua vez, começa a operar graças à consciência que os componentes de um segmento possuem da proibição de incesto” (op. cit).

Falamos anteriormente do matrimônio do Yo’i com a sobrinha, filha do Quatipuruzinho, esse costume de casamentos com tios e sobrinha ainda existe, trago aqui outro exemplo familiar, de um matrimônio de tio com sobrinha é o caso da filha da irmã da minha mãe, casando-se com irmão da minha mãe. Ao questionar sobre esse matrimônio, obtive a seguinte resposta: “É melhor do que casar fora”. O tom da resposta se explica porque esse tipo de casamento foi proibido pela igreja na comunidade. A irmã da minha mãe e marido dela são crentes, ficaram acuados, com as acusações da igreja, mas pelas regras clânicas, esse matrimônio pode ocorrer sem problema para a família, mas, na visão da igreja, seria um matrimônio incestuoso. E várias outras famílias se viram nessa situação, quando deveriam cometer incesto na visão dos Magüta para não cometer incesto na visão da igreja. Dilema moral, colonização, situações históricas e injustiças históricas ao criar um problema existencial, que cria fraturas no tecido da vida social.

Segundo a anciã Mea’müna, há situações em que aos que são filhos ou filhas de não-indígenas ocorre uma transferência de uma das nações. Sobre o meu primo-irmão, pertencente ao clã boi, ele teria um casamento incestuoso, se realizar matrimônio com uma mulher da metade sem pena. Sobre essa relação de matrimônio incestuosa, aconteceu um casamento proibido, quando meu avô, irmão da minha avó, mãe do meu pai, foram batizados como pertencentes à família metade aves, e mesmo assim, ele se casou com uma pessoa da mesma metade. Tiveram um filho que nasceu com problemas e faleceu depois de 10 anos de idade, a mãe dele então explicou da seguinte forma o acontecido para Mea’üna: “Ele casou com a própria irmã, com a mesma nação”. Para a igreja, não havia incesto, mas pela regra clânica, sim, havia. Esse caso justifica os motivos para não se ter um casamento incestuoso no sistema clânico.

Algumas ligações entre terminologias, parentesco e sistema clânico dos Magüta

Conhecemos um pouco das unidades metades ou nações que ocupam um lugar estratégico na ordem social do Magüta, assim, podemos analisar a instituição do matrimônio como instrumento adequado para estabelecimento de elos de parentesco entre diversas nações, instituindo aliança ou contrato entre as nações, ou grupos sociais (Cardoso de Oliveira, 1961). Segundo Cardoso de Oliveira (1961), os Magüta apresentam

um sistema de parentesco definido pela Antropologia como de tipo “Dakota”. No quadro a seguir, está os termos de parentesco desse sistema:

Tchaunatü –	Pai -	P
Tchaue -	mãe -	M
Tchaunepü –	Irmão do pai -	IP
Tchautücü -	irmã do pai -	im
Tuuti -	irmã da mãe –	iP/mP
Tuutü/O’e –	Irmão da mãe -	Im
O’i -	Avô/pai e mãe	PP/Pm
No’ê -	Avó/pai e mãe	mm
Tchauene -	Irmão do ego	
Tchauya -	irmã do ego	
Tchauta’a -	filha/filho da irmã do ego	
Tchamagü -	filho/filha do irmão do ego	
Tchaune -	Filho	
Tchuacü -	filha	

Quadro: Terminologia Magüta, Iury, 2021

Os casamentos preferenciais têm acontecido quando não envolvem parentes classificados pela nomenclatura Magüta como tchauta’a numa demonstração iniludível de que sistema social global contínua de acordo com as regras e estrutura tradicional, onde o casamento entre os irmãos-primos cruzados patri e matrilaterais é permitido. (Cardoso de Oliveira, 1961). O casamento entre tio e sobrinha quanto entre irmãos-primos cruzados são preferenciais. Mas tudo de acordo com as regras estabelecidas pelos antepassados. Hoje o casamento entre tio e sobrinha tem se tornado cada dia mais raro, nos tempos mais antigos era permitido. Essa transformação foi pressionada pela presença da igreja. No entanto, observamos também um limite de atuação da igreja e um novo jogo de regra de matrimônio acontecendo.

Sobre fazer uma pessoa Magüta, a experiência do sistema clânico e vivência na comunidade

Voltando ao início desse trabalho, das narrativas sobre os antepassados, foi a vovó Tetchi arü Nguí que começou o cuidado de criança, desde o seu nascimento, pintando o corpo inteiro com jenipapo, como uma proteção. O bebê nasceu e a vovó pintou-o, cantando a música de como caçar, como pescar, como ser obediente, de como respeitar os mais velhos e assim por diante. Os ensinamentos e os conhecimentos se iniciam desde a gestação. As anciãs contavam que esses saberes e conhecimentos vieram dos nossos ancestrais e foram repassados de geração para geração. Antigamente, isso acontecia por meio dos rituais de moça nova, os quais não estão mais acontecendo. Nos primeiros tempos, as nossas vovós já nasciam com dons de cuidados corporais como também os nossos avôs. As mulheres, nossas heroínas culturais, Aicüna e Mowactha já nasceram com um dom especial de saber fazer artes como: tecer cestaria, rede de tucum, bolsas de tucum, redes de pescar, como também saber o que comer na gestão e após o parto. E a vovó Tetchi arü Nguí, veio com o dom de pensar como transmitir esses saberes e os cuidados com corpo e criança. Assim, pensou-se em fazer ritual de Moça Nova.

Era o ano de 2001, eu tinha oito anos de idade na época, lembro ainda perfeitamente do nascimento da minha irmã, conversei sobre isso, recentemente com meu avô, ele riu e disse: “você ainda lembra?”. E começou a contar sobre como aconteceu e fui me lembrando de mais coisas. Após o nascimento da minha irmã, fui à casa dos meus avôs. Estava lá na cozinha dela, a tchorü no’ê (*minha vovó*) materna, conversando com O’i (*avô*) sobre os peixes que ele pretendia pescar para minha mãezinha comer, não poderia ser qualquer peixe. E ela disse ao meu avô: “*Ya, vai pegar uns peixes que não são remoso para a nossa filha e a nossa neta com nosso neto e mostre a ele quais são*”. Saímos da casa do meu avô, descemos para o porto, ele pegou a canoa e me disse para embarcar, perguntei a ele onde iríamos pescar peixes não remosos e quais eram esses peixes. Disse o O’i: “Iremos para outro lado do rio, atrás de sardinha e curimtã, e o que pescarmos mais rápido para sua mãe”.

Seguindo a minha experiência e lembrança, atravessamos o rio para outro lado, o rio era grande para mim e eu tinha medo. Meu avô percebeu que estava com medo e me pediu para se acalmar, porque eu já estava querendo voltar com ele e sem os peixes. Claro que se voltássemos minha avó não iria gostar e minha mãe ficaria com fome. Seguimos então atravessando o rio e chegamos ao lugar onde meu avô sabia que pegava muitas

sardinhas. Mas, para isso, ele cortou uma árvore pequena que tinha as formigas das várzeas, e viu que começaram aparecer sardinhas e outros peixes que se alimentam. E meu avô começou pescar de caniço, começou a pescar sardinhas de tamanhos diferentes. Logo no início, conseguimos pegar uns dez peixes entre elas sardinha e pacu, esse último é remoso, mas meu avô pegou para ele.

Enquanto isso, a minha avó estava com uma parteira cuidando da minha mãe e da minha irmã recém-nascida. Meu pai não podia ir pescar, nesses primeiros momentos de vida de sua filha, porque a família os proíbe de sair por cuidado. Ele deve ficar de repouso durante um mês, caso ele desobedeça a essa regra, pode causar danos ao bebê, que pode adoecer e falecer. Após um mês, o pai poderá sair para buscar alimento para sua esposa, mas evitando pescar peixes remosos. Chegando em casa, ainda nos primeiros meses, o marido deve se manter distante da esposa por cuidado, principalmente da criança e não pode nem a tocar, pois ele pode trazer um espírito do mato que causaria danos à criança. Por isso, o marido fica no outro ucapu (*quarto*) para segurança da criança.

A construção de parentesco dos Magütagü inicia-se com o nascimento de uma criança. Como isso acontece e quem inicia este processo de construção parental? No primeiro momento, convidam um casal para ser compadre/comadre, a pessoa escolhida irá cortar cordão umbilical, como uma forma de criar laços parentais e trocas. Essa relação é iniciada pela mulher em gestação e ela é acompanhada por uma parteira, que também se torna comadre, desde a gestação até o puerpério. Assim os Magütagü, constroem um laço de parentesco com outras metades clânicas para sempre terem um trabalho coletivo como na roça e entre outras atividades dos seus costumes.

Neste caso, trago aqui o argumento de McCallum (1997: p. 3) quando explica:

“(...) pois fazer parentesco é fazer o lugar dos "meus parentes" (...) este fenômeno é nada mais que o produto dos trabalhos e movimentos incessantes dos seres humanos verdadeiros ("a gente") que se pensam como parentes e que se tornam sempre mais (ou menos) parentes”.

Por meio dessas atividades, inicia-se o processo de reprodução social do povo Magüta. Nessas construções de relações, de família materna e paterna, funcionam como trabalhos coletivos entre clãs, escolhidos pela esposa. Isso nos mostra que há um conjunto de construção de socialidade ligada primeiramente à mulher.

Continuando a minha vivência na construção, no fazer pessoas, agora irei referir a minha criação com os meus pais e avós. No dia que estávamos pescando para a minha mãe com meu avô, foi a minha avó que pediu ao meu avô o que pescar e que tipo de peixe

ele teria que pescar, e ela dizia: “Tá ouvindo meu filho?”, ela me chamava de filho. Respondia que sim a minha avó, mas não entendia o motivo a princípio de sua insistência com essa pergunta. Pensando hoje sobre ela, ela estava me preparando, quando tiver a idade adulta, que eu fizesse o mesmo cuidado com criança no nascimento, ou seja, estava me ensinando tudo naquele momento. Transmitindo saberes e conhecimentos milenares dos nossos antepassados, me avisando para ficar atento.

Na conversa com minha mãe, agora, no ano de 2019. Estava lá na casa dos meus pais, na cozinha, deitado na rede de tucum pensando neste trabalho, escrevendo sobre as histórias e sabedorias, observando a minha mãe e as minhas irmãs fazendo as atividades domésticas de casa, enquanto isso meu pai estava trabalhando na escola, dando aula. Era segunda feira, estava preparando a “janta”, iríamos comer peixe preparado pela minha mãe e ela pedia a quase todos os filhos para fazer algo para preparar a comida. Eu estava lá, fazendo fogo a lenha para assar o peixe. E minha irmã mais velha estava preparando arroz e chá de capim santo e suco de jenipapo. Jantamos na noite um po’cu (*pirapitinga*), um peixe da família de tambaqui. Na cozinha de casa, depois do jantar, ficou minha mãe, minhas irmãs e o esposo da minha irmã. Conversando sobre os cuidados e objetos feitos pelos nossos ancestrais, como mostrarei a seguir:



Figura 9: Tü’ü é como os Magüta o chamam, em português cerâmica Magüta.

Fonte: Dados da pesquisa, Felipe, 2019.

Esta cerâmica é antiga, encontrada onde a escola municipal Metacü se encontra atualmente, na comunidade Mecürane, enterrada há muitos anos ali e está com a pintura intacta. O meu pai na época era gestor da escola municipal Ngewane e a prefeitura do município cavou o lugar para fazer a escola Metacü. Enquanto os mestres de obras estavam lá, trabalhando, no meio, encontraram umas três cerâmicas, sem saber no início, que quebraram sem querer duas cerâmicas. Depois começaram, a pedido do meu pai e cacique, a cavar com calma, para assim, não quebrar as cerâmicas. Encontraram mais duas, uma das cerâmicas foi doada para escola estadual e outra para escola municipal Ngewane e meu pai acabou ficando com uma e levou para a nossa casa. Muitos não indígenas que foram e passaram na casa dos meus pais queriam comprar a cerâmica.

Tchaue (*minha mãe*) conta que as cerâmicas são feitas pelas mulheres. Todos os tipos de cerâmicas, principalmente pelas mulheres mais velhas. Na cozinha da casa, perguntei a Tchaue sobre as cerâmicas e ela dizia que, geralmente, são feitas escondido, pois tem segredo para fazer e não quebrar. Ela conhece o barro que é utilizado, mas não recorda o que tem mais na mistura do barro e as tintas usadas (tintas originais da natureza), como podemos ver na cerâmica. O trabalho e o grafismo desenhado são extraordinários, gosto de ficar vendo e imaginando esse tempo. São umas das atividades que as mulheres Magüta exerciam nos seus tempos livres, fazendo cerâmica e grafismo nas mesmas.

Voltando a minha experiência de vida cotidiana na comunidade. Certo dia, meus pais decidiram fazer uma roça, eu tinha 10 anos de idade. Mas, para isso, a minha família teria que ir atrás de comida, alimento e fazer pajuaru (bebida tradicional, feito de farinha de macaxeira).

Meu pai me chamou, ele dizia: “Pa Ya (*meu filho*), vamos sair para caçar e pescar”, e fomos. Geralmente passamos três dias caçando e pescando para levar a alimentação para casa e para os nossos convidados. Enquanto estávamos caçando e pescando, minha mãe ficou em casa preparando o pajuaru, pororoca (mingau de banana feito no fogão a lenha) e caiçuma (bebida tradicional feita de pupunha). Antes mesmo de sair, minha mãe me alertou sobre os cuidados na mata, mesmo sabendo que estaria com meu pai. Ficou preocupada. Fomos a caça e pesca, fomos no lago Buiçu, voltamos com fartura de peixes, macacos e pássaros.

Continuando, estava tudo pronto para fazer a roça, então, saímos da aldeia para ir ao nosso sítio, que era dos nossos avôs. Os convidados, geralmente, são mais família materna, paterna e os compadres e comadres. Algumas mulheres ficam para fazer a comida, uns dois homens vão a busca de lenha. Há uma importância de ter a mãe ali,

fazendo comida, pois a roça é dela. Neste caso, o marido vai com o restante dos convidados para o lugar onde será feita a roça entre mulheres, homens e jovens, todos em coletividade. As crianças estão presentes, observando os mais velhos e brincando livremente.

As mulheres Magüta são conhecedoras de saberes milenares dos nossos antepassados. Realizando muitas atividades conjuntamente com os homens sem “nenhuma” restrição, mas há um trabalho feminino e um trabalho masculino, nenhum é melhor ou pior do que o outro. Como diz Matos, "aprendizado do trabalho masculino e feminino é uma das principais formas que se efetivam as relações de parentesco, e é parte fundamental da constituição das pessoas" (Matos, 2018:114). Assim os Magüta constituem as relações parentais e transmitem conhecimento.



Figura 10: Na maloca dos Magüta, em construção na comunidade Mecürane.
Fonte: Dados da pesquisa, Felipe 2019.

Nesta imagem, uma mulher, mãe do jovem sem camisa e um filho, entre os homens. Todos estavam se ajudando, trabalhando coletivamente. O que essa mãe está fazendo? Ela estava lá, dando ideias para os homens e para o filho (de como fazer uma mesa improvisada). Com isso quero dizer que as mulheres conformam a base dos saberes tradicionais assim como os homens e se fazem presentes em várias situações. Nessa construção da maloca, todo tempo elas estavam presentes na busca da palha juntamente com os homens. Também estavam na hora de tecer o tchuã (folha de caranã, cada um levando a palha e a traçam para cobertura da Maloca).



Figura 11: Tapü'ücü visitando a Tchirugune – Maloca

Fonte: Dados pessoais, Iury, 2018

Matos (2018) disse “A tecelagem é a atividade que preenche o tempo livre das mulheres, é um momento de descanso e distração, uma atividade feminina bem marcada como um tempo livre das demandas masculinas e dos filhos.” (Matos, 2018: 114). E entre as mulheres que Magüta, como por exemplo, no tempo “livre”, minha mãe fica tecendo ou trançando uma cestaria, como mostrarei a imagem abaixo.



Figura 12: Minha mãe tecendo cestaria (aturar), na rede de tucum.
Fonte: Dados da pesquisa, Felipe, 2018.

Ao trançar, ela diz que é tudo calculado ali (realmente é e envolve matemática), dependendo do tamanho da cestaria. Ficou conversando comigo, me ensinando, quais tipos de cipós que é utilizado e onde tem para pegar. Fiz umas duas tentativas e não dava certo para mim. Pois acho difícil, mas ela diz que não é difícil, a questão é praticar, diz a mãe. Aí me vem mais lembranças, me lembro da minha tia que sabia tecer redes de tucum. Eu sempre observava como ela fazia e eu querendo aprender a fazer. Em 2017, estava fazendo minha pesquisa na comunidade de Campo Alegre, onde minha tia mora. Fiquei na casa dela por um mês. Toda tarde no tempo livre dela, começava a tecer redes e eu ali observando para aprender. Minha tia começou a me questionar se já havia aprendido de tanto olhá-la. Disse que é um pouco fácil e ela me disse que sua filha tem dificuldade de aprender, cada um tem o seu tempo de aprendizagem, ela me dizia, mas queria saber sobre mim.

No dia seguinte, minha tia voltou a tecer e terminar a rede. Então me pediu para tecer uma rede de uma criança para me testar. Fiquei nervoso no primeiro momento, por medo de errar, e ela me incentivou, me dizia para não ter medo, que errar é normal, aprendemos com isso. Comecei então a tecer, no primeiro momento, acertei até na metade

da rede, depois de uma hora minha tia voltou para ver se estava indo bem. Ela percebeu um erro na metade, tinha pulado uma linha e neste caso não daria certo ao final. No entanto, ela corrigiu o erro e voltou a tecer, passei a tarde toda tecendo a rede e por fim consegui, deu certo. A minha prima chegou na hora que terminei, e a mãe dela olhou para ela e disse “Tá vendo como é fácil, filha?”. Esse é o tempo da comunidade, como fazemos nossa vida, como nos relacionamos e transitamos pelo território. Não abordei a totalidade do que se vive, mas tentei mostrar um pouco da vida, especialmente na relação entre os gêneros.

Percebi que os cuidados, a construção de fazer pessoas e a construção de relações de parentesco estão se transformando com a chegada de outro projeto civilizatório, especialmente o contato com não indígenas. Como afirma, Veron (2018): “Certamente que, em todas as culturas, existem mudanças e que, em algum momento, atingirão qualquer povo que mantenha contato com outros conhecimentos e tecnologias. Mas como essa mudança pode acontecer sem violentar um povo, sem fazê-lo perder sua identidade e sentimentos de pertencimento a um coletivo? Sem ocorrer um etnocídio?” (Veron, 2018:09).

A importância de estudar a situação em que estes saberes e conhecimentos se encontram hoje, analisando como estes são vividos, como se praticam e se ainda são valorizados, deriva do fato de que as mulheres indígenas Magüta têm um papel fundamental na construção de identidade, de fazer pessoas e parentes assim como os homens. A relação dos dois movimenta grupos sociais, nações e clãs.

Ao final deste capítulo, busquei mostrar a interação na vida cotidiana, resultado do jogo do sistema clânico, na construção de uma pessoa, em pequenos momentos da vida, da minha vida como homem Magüta. Como McCallum (1997: 05) afirmou: “As suas palavras têm um efeito material nos corpos dos ouvintes, moldando-os, supostamente enchendo-os de valores, capacidades e desejos constitutivos de socialidade”. Com isso pode dizer que, as palavras das minhas avós, avôs, tias e mãe moldaram-me em muita coisa, como a autora diz, me enchendo de saberes e conhecimentos.

Na concepção dos Magüta a respeito da constituição e crescimento das pessoas, podemos ver como resulta de relações que se dão ao longo de toda a vida dessas pessoas e parecem trançar movimentos distintos. Como podemos notar ao longo deste trabalho, os saberes se iniciaram com os nossos antepassados, foram repassados de geração para geração. Eram transmitidos por meio de rituais, da vivência de arranjos de vida ensinados

pelos antepassados como o sistema clânico. Mas, atualmente não se fazem mais rituais de moça nova, não se vive mais o sistema clânico, onde estava a base de ensinamentos saberes das mulheres avós e mães. Minha pergunta que guiou este mestrado e continuará no doutorado é: por quais caminhos agora seguem os ensinamentos e quais são esses ensinamentos.

IV. A COVID-19 entre os Magütagü da Amazônia: considerações finais

Finalizo esta dissertação com o tema da mais recente frente de ataque que os Magüta vivenciaram, a pandemia da covid-19. Acoplado ao novo coronavírus estava toda a política anti-indígena do atual governo. Este capítulo será um artigo do dossiê sobre covid-19 que está sendo elaborado pelos pesquisadores do Laboratório Matula.

Povos Indígenas, vulnerabilização e a covid-19

Neste capítulo, faço uma reflexão, diante do momento pandêmico que vivemos, sobre os cuidados vivenciados na minha comunidade indígena Me'cürane, do povo Magütagü³⁹, localizada no rio Içá, afluente da margem esquerda do alto rio Solimões, no estado do Amazonas. Me'cürane está relacionado com a nação do Mutum, nome do primeiro cacique da comunidade. A COVID-19 me levou a pensar mais intensamente sobre a omissão e o esquecimento dos povos indígenas pelo governo brasileiro mesmo tendo instituições e políticas de saúde consolidadas para os povos indígenas como a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)⁴⁰ e os serviços do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), que aconteceram por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) com sua rede de pólos base, localizados nas comunidades, e Casas de Saúde Indígenas, localizadas nas cidades. Vivenciamos muitas perdas de parentes e familiares, mestres anciãos, professores entre outros, em mais de um ano de pandemia, e nenhum plano de ação consolidado foi feito até o momento pelo governo para contê-las nos territórios indígenas.

A atual situação torna evidente o genocídio dos povos indígenas. Desde sempre fomos dizimados, invisibilizados pela colonização e explorados em nossas terras. Ao longo da convivência com o Estado brasileiro conquistamos direitos e consolidamos políticas, garantidas na Constituição Federal de 1988, o que nos revolta é o fato de vermos todos esses direitos e anos de luta não serem respeitados pela sociedade dita “civilizada”. O argumento muitas vezes dito pelo atual presidente é que somos obstáculos para o “desenvolvimento” do Brasil, que estamos “enjaulados como animais em nossos territórios”. Mas esse desenvolvimento é para quem? Que tipo de vida julgam ser a que

³⁹ Somos denominados de Ticuna pelos não-indígenas. Estamos localizados na região do alto Solimões, nos seis municípios: de Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins. No Brasil, os Magütagü somam aproximadamente 54.000 pessoas.

⁴⁰ A PNASPI foi criada em 2002 e o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena foi criado em 1999 por meio da Lei Arouca (Lei 9.836/1999).

queremos? Por rejeitarmos esses argumentos e modos de viver que querem nos impor, vemos o governo acionar o descaso como uma estratégia de nos deixar morrer nesta pandemia.

Nas observações do Py et al. (2020), diante das muitas vidas perdidas pelo Covid-19 e das recomendações da Organização Mundial de Saúde (OMS), a medida mais eficaz para conter o contágio do coronavírus seria o isolamento social e, acrescento, a vacinação em massa. Mas, foi observado pelos autores e autora que o governo tem se amparado no discurso religioso negacionista, que foge das recomendações efetivas para promover a política pública de combate à COVID-19. Aliado a esse parâmetro negacionista está o argumento econômico que defende o retorno das atividades e que culpabiliza as pessoas pela fome e necessidades materiais que estão vivendo. A retórica do governo é: “enfrentar o vírus ou morrer de fome, pois Deus está protegendo seus fiéis”. Nos vemos em meio a um cenário que nega orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS), de cientistas da área de saúde e dos pensadores indígenas⁴¹. Nessa perspectiva, para o governo federal importa a economia, promover uma redução populacional e o genocídio.

Py et al. (2020, p. 385) ressaltam que “diante deste cenário de desencontro das políticas públicas municipais, estaduais e federais de combate ao Covid-19, o Brasil tornou-se o epicentro mundial da pandemia devido ao alto índice de subnotificação, que pode ser onze vezes a mais do que as estatísticas oficiais divulgam”. Chegamos a mortes diárias de mais de 4.000 pessoas e passamos os 400.000 mortos por COVID-19. No caso dos povos indígenas, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)⁴², em abril de 2020, nos alerta para os seguintes dados: temos 52.494 contaminados por COVID-19; 1.039 mortes por COVID-19; e 163 povos afetados.

Não podemos deixar de destacar que, entre os povos indígenas do Brasil, as mortes pela COVID-19 nos encham de tristeza e lamentação. Essas chegaram aos povos indígenas e atingiram os guardiões por excelência das florestas, os transmissores de conhecimentos ancestrais, os conselheiros que mantêm nossa luta pela proteção de nossas vidas e do território. É de conhecimento de todos que os povos indígenas são, historicamente, mais vulneráveis aos adoecimentos promovidos pelo mundo branco. Isso se deve ao nosso modo de viver, em conjunto, fazendo a vida diária coletivamente, e se

⁴¹ Davi Kopenawa e Ailton Krenak são dois dos pensadores indígenas que têm alertado o mundo branco sobre sua forma predatória de viver que está causando dor e morte em toda humanidade (KOPENAWA E ALBERT, 2015; KRENAK, 2019, 2020).

⁴² Ver site da APIB: <https://apiboficial.org/?lang=en>

deve também à fragilização que fomos submetidos como a expulsão dos nossos territórios, a vida em territórios reduzidos, a falta de assistência médica, a invasão dos nossos territórios por garimpeiros e madeireiros com doenças, a presença de grandes latifúndios monocultores que infestam nosso habitat com agrotóxicos.

De acordo com o artigo 196 da Constituição Federal de 1988: “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”. Este artigo da Constituição deve ser enfatizado, neste momento em que o governo federal se omite nas suas responsabilidades. O atual Presidente divulga remédios ineficazes; nega o uso das máscaras que são estratégicas na prevenção; promove aglomeração; e se exime em abastecer o Sistema Único de Saúde com vacinas. Suas falas se referem com deboche aos mortos e sobreviventes da covid, usando comentários sobre a covid-19 como: é uma “gripezinha”; estamos “superdimensionando a covid”; o “Brasileiro pula em esgoto e não acontece nada”; sobre as mortes afirmou “Eu não sou coveiro”, “E daí, quer que eu faça o que?”. “A gente lamenta todos os mortos, mas é o destino de todo mundo”⁴³.

De acordo com a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), no mês de abril de 2021, ocorreram 894 óbitos por coronavírus na Amazônia e 37.121 casos. No caso do Magüta, foram 17 mortes e entre os parentes Kokama foram 57 falecimentos. Todas, pessoas queridas de alguém como tia, tio, avó, avô, pai, mãe, filhos, filhas e irmãos.

Destaco o estudo realizada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazonia (IPAM), denominado “*Não são números, são vidas! [...]*”, que demonstra que as taxas de mortalidade entre os indígenas da Amazonia pelo coronavírus é 150% mais alta do que a média brasileira, 20% mais alta do que a registrada somente na região Norte e a mais elevada entre as cinco regiões do país. Igualmente preocupante é a taxa de letalidade, ou seja, quantas pessoas infectadas pela doença morreram: entre os indígenas, o índice é de 6,8%, enquanto a média para o Brasil é de 5% e, para a região Norte, de 4,5%. Também analisaram que a taxa de infecção (por 100 mil habitantes) é 84% mais alta entre indígenas do que a taxa do Brasil (COIAB e IPAM, 2020). E não há o que esperar do atual governo.

⁴³ Ver reportagem no site <https://www.poder360.com.br/1-ano-de-covid-no-brasil/251-mil-mortes-por-covid-relembre-as-falas-de-bolsonaro-sobre-a-pandemia/>

A covid entre os Magütagü e a dinamização dos saberes indígenas

Não demorou muito para a pandemia Covid-19 chegar aos territórios dos indígenas Magütagü, localizado no município de Santo Antônio do Içá, região localizada a 800 km de distância da cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas. Subindo o rio Amazonas, a pandemia alcançou o rio Solimões, espalhando-se rapidamente em vários municípios do baixo e alto rio Solimões bem como no rio Içá e se fez presente.

Após os primeiros casos de covid no Brasil entre os não-indígenas, imediatamente, solicitamos à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), a criação de planos de contingência da covid-19 em território indígena, o que nos foi apresentado foram planos genéricos sem qualquer ressonância com a diversidade dos territórios indígenas. O primeiro caso notificado pela SESAI de covid entre os povos indígenas foi de uma agente indígena de saúde (AIS) do povo Kokama, os quais vivem em conjunto com os Magütagü. A jovem AIS teve contato com o médico diagnosticado com a doença após retornar de férias, ela vivia na região de Santo Antônio do Içá, região atendida pelo Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões. Esse caso demonstra a fragilidade dos planos de contingência para os povos indígenas, pois não teve o cuidado de monitorar os seus funcionários, os quais estavam viajando, alguns em regiões onde o contágio estava se intensificando como SP, RJ e CE, e adentraram territórios indígenas.

Além dessa inoperância em testar seus funcionários, as vias fluviais e terrestres não foram contidas. As barreiras sanitárias passaram a acontecer com a pressão dos movimentos indígenas, portanto, não foi algo planejado pelos serviços de saúde. As informações eram e ainda são contraditórias, não chegam com clareza aos territórios. Os DSEIs pedem para que as pessoas evitem deslocamentos para a cidade, mas assim que a covid começou a forçar, por exemplo, o fim das aulas presenciais, muitos estudantes começaram a retornar aos territórios e não havia compartilhamento de informações sobre como proceder. No início da pandemia, o secretário da SESAI liberou um vídeo dizendo que nós, indígenas, deveríamos lavar as mãos com água e sabão, ignorando que, em algumas comunidades, não há sabão ou água encanada. Essas situações, que apresento, demonstram a falta de investimento em informação qualificada e planejamento.

Com isso, podemos dizer, e repito aqui em vários momentos deste texto, que perdemos vidas, perdemos parentes, perdemos mestres anciãos, nossos acervos tradicionais dos saberes milenares. Na atual conjuntura, sabemos que não podemos contar

com o governo brasileiro, mesmo assim exigimos nossos direitos e, ao mesmo tempo, buscamos articular práticas de prevenção e cuidados.

Entre os Magütagü da comunidade indígena Me'cürane (Vila Betânia), desde o começo da pandemia, teve início um processo de organização para nos cuidarmos e buscar caminhos para ter a atuação do governo ou políticas voltadas para os indígenas da região. Quando estava em Brasília⁴⁴, durante a pandemia, mantive conversas com meus parentes sobre como estávamos vivendo este momento pandêmico no território e fora do território. Em janeiro a fevereiro de 2021, fui para a comunidade onde observei de perto a dinâmica da COVID-19 no território.

Antes de entrar na discussão sobre a pandemia na comunidade, cabe um rápido panorama sobre os atores não indígenas que atuam em nossas comunidades, de acordo com a obra de Oliveira (1988), e isso inclui levar doenças. Durante o longo processo de colonização, iniciado com a chegada dos portugueses e que se instalou na formação do Estado brasileiro até os dias de hoje revelando o processo de colonialidade (QUIJANO, 2005), os brancos atuaram com práticas que visam civilizar, explorar, exterminar, conquistar, categorizar e dominar. Por meio dessas, os brancos vieram aos territórios dos povos indígenas e colocaram em prática esse projeto. Muitas epidemias acompanharam essa organização de ações colonizadores, o que levaram muitos povos originários a serem extintos, como também levaram a violências exploratórias e catequeses dos povos. Quando se trata de instituições como as igrejas – ou missões religiosas que se instalaram no território e vida dos povos indígenas, essas promoveram uma desorganização social da vida do povo Magüta. De acordo com Oliveira (1988), no final do século XVII, missionários jesuítas espanhóis instalaram suas missões em nossos territórios e forneceram as primeiras documentações para o mundo dos brancos sobre nós. Nas duas últimas décadas do século XIX, os “patrões da borracha” fizeram sua invasão no nosso território, contaram com a supervisão do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, que se limitava a produzir relatórios, apoiando os patrões. Em 1910, missionários capuchinhos adentram o território. Em 1942, o governo federal instala um posto na região. Na década de 1960, o governo militar passa a agir na região, uma faixa de fronteira e o território dos Magüta se transforma em área de segurança nacional. Os “patrões da borracha” ainda estavam por lá, pois se achavam donos de nossas terras de acordo com

⁴⁴ Sou estudante de pós-graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília.

Oliveira (1988). Na década de 1960, missionários batistas americanos adentram nosso território.

Esses diversos atores, brancos, buscaram nos dividir, promoveram a tensão no faccionalismo e as disputas internas entre os Magüta. Mesmo neste cenário, buscamos a demarcação dos territórios indígenas, tensionando nossas relações com patrões da borracha e Funai. Isso aconteceu em 1981 e, em 1982, criamos o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT). Depois vieram a Organização dos Professores Ticuna Bilíngües (OGPTB), em 1986; a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT), em 1986; e a Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS), em 1990. Essas duas últimas foram criadas com a preocupação de conter epidemias como a cólera que na época atingia a Colômbia e o Peru. A educadora Jussara Gruber em uma carta direcionada a mim, para repassar aos parentes, sobre os cuidados que deveríamos ter com a COVID-19 e relembra tempos importantes da organização indígena. Ela pede aos parentes indígenas para evitarem ao máximo se deslocar da região, pois, “a COVID-19 é uma doença grave, gravíssima”. Destaca que “os Magütagü, em 1991, quando a cólera chegou ao alto Solimões, houve uma mobilização enorme dos Magütagü, das lideranças, professores e principalmente dos agentes de saúde”. Continua afirmando que “todos lutaram muito durante meses, pela saúde, pela vida. E, foi um movimento louvável de resistência, determinação, solidariedade, coragem que alcançou ótimos resultados”.

E, agora é a COVID-19, que foi levada aos territórios pelos não indígenas, assim como outras doenças como varíola, sarampo, cólera, doenças pulmonares, como pneumonia, tuberculose e gripes em geral. Esses adoecimentos têm se configurado como uma violência histórica e contínua em nossas vidas. Violentam nossa existência quando matam nossos parentes, suas histórias; violentam nosso corpo, pois promovem a dor, o sofrimento, o enfraquecimento e em nos fazer perder o ar, em respirar. Ao longo desse processo histórico de epidemias, perdemos nossas enciclopédias anciãs vivas. Ao mesmo tempo, transitamos com nosso corpo, levando nosso território e adoecemos nas cidades com a desigualdade social que nos marca e que o coronavírus buscou se juntar.

Em Manaus, há comunidades indígenas, como a comunidade Wotchimaücü, criada em 2002 e formada por diferentes famílias que se deslocaram do Alto Rio Solimões à capital amazonense. Wotchimaücü em Magütagü significa “Avaí”, que é o nome do clã do fundador da comunidade e do chocalho usado em momentos festivos. Esse grupo fica localizado no bairro Cidade Deus, na zona Norte de Manaus. Eles têm uma associação denominada de Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW), composta por indígenas

da etnia Magütagü moradores de Manaus. A comunidade conta com um Centro Cultural, uma igreja evangélica indígena e 14 casas, conformando famílias extensas. Essas pessoas são parentes de pessoas das aldeias Filadélfia e Umariacú II, de Tabatinga, e Feijoal e Porto Cordeirinho, de Benjamin Constant. O Centro Cultural também funciona como uma escola com aulas na língua Magüta, como local de reuniões políticas e centro de produção de artesanato. Uma rede ampla nos vincula a todos, revelando como transitamos e reinventamos formas de viver.

Como noticiou o Jornal Porantim (2020) e Amazônia Real (2020)⁴⁵, os Magütagü perderam o mestre professor Aldenor Basques Félix Gutchicü, vice-cacique da comunidade Wotchimaüciü para a COVID-19. Ele morreu em sua casa, dia 28 de abril de 2020, na comunidade Wotchiamäüciü, revelando a violência e sofrimento da vida indígena nas cidades. Essa violência conforma os meandros da experiência do adoecimento, pois o professor vinha sentindo sintomas como febre, falta de ar, tosse e dor no corpo desde o dia 3 de abril. Na reportagem da Amazônia Real, um parente de Aldenor contou o que o professor vivenciou em seus últimos dias de vida: *“Ele estava mal desde o dia 3 de abril. Ontem [28], por volta das 15h, ele levantou e foi tomar banho e quando saiu, passou mal”*. Uma liderança relatou que encontrou Aldenor *“com a respiração fraca”* e começou a fazer massagem no corpo dele com o intuito de fazer o sangue circular, molharam a cabeça dele e ele chegou a beber água gelada. Explicou que Aldenor não reagia, assim, eles chamaram o SAMU, que não atendeu ao chamado, provavelmente uma alta demanda do sistema. Esperaram o SAMU por uma hora e decidiram chamar um motorista do aplicativo Uber para levá-lo ao Hospital. Quando chegaram ao hospital, o indígena que acompanhava o professor teve dificuldade para explicar a urgência da situação na língua portuguesa, pois fala a língua Magüta. Assim, o motorista do Uber foi até a recepção do hospital e explicou o que estava acontecendo, mas nem chegaram a tirá-lo do carro. Não havia vaga no hospital e não adiantava mais. O mesmo Uber que o levou ao hospital, o trouxe de volta para a comunidade. Aldenor havia falecido, sem atendimento em hospital, sem testagem do novo coronavírus e sem ser acolhido pelos serviços de saúde.

Sem testagem, faleceu com suspeita de COVID-19, por volta das 16h40 de terça-feira 28 de abril de 2020, em sua casa na comunidade, na cidade de Manaus. O corpo foi levado para a igreja da comunidade, onde ficou acomodado sobre três mesas de plástico

⁴⁵ <https://amazoniareal.com.br/professor-tikuna-que-morreu-por-suspeita-de-covid-19-e-enterrado-em-vala-coletiva-em-manaus/>

e aguardou por 7 horas pelo serviço “SOS Funeral”, da Prefeitura de Manaus. No dia seguinte, por volta da meia-noite, o corpo de Aldenor foi levado pelos funcionários da Prefeitura para uma câmara frigorífica do cemitério municipal Nossa Senhora Aparecida. Aldenor foi sepultado em uma vala coletiva, onde são enterradas as pessoas que não podem pagar por um caixão. Na proximidade da vala coletiva onde o corpo foi colocado estavam presentes quatro parentes do professor. As cenas de sofrimento, da morte, da espera para recolher o corpo, da vala comum, escancaram o drama, o horror que estamos vivendo no Brasil, as múltiplas faces das violações de direitos humanos.

A morte de Aldenor revelou a tragédia instalada, um de seus amigos afirmou: *“Perdemos um grande parceiro nosso, o melhor professor que tivemos. Estamos todos apavorados com esta doença”*. Em abril de 2020, várias mortes estavam acontecendo nas casas da cidade de Manaus e as casas indígenas poderiam se tornar o epicentro dessas mortes.

O horror que revesta a maneira como o professor Magüta faleceu não se encerra com seu sepultamento em uma vala comum. A família foi orientada pela equipe do “SOS Funeral” a providenciar o atestado de óbito por meio de um registro de um Boletim de Ocorrência na Delegacia, pois ele não havia morrido em um hospital e nem um médico havia ido até sua casa. Assim, seguiram até uma delegacia, mas como estava tarde, não conseguiram fazer o boletim. Pediram ajuda ao Conselho Tutelar. Conseguiram um atestado médico emitido pelo Pronto-Socorro. Neste atestado, consta como a causa da morte “ataque cardíaco”. Seguiram para a Secretaria da Mulher, Assistência Social e Cidadania (Semasc), pois precisavam da guia do sepultamento de Aldenor. E assim o corpo do professor foi colocado em uma vala comum. E a SESAI⁴⁶ insiste em negar atendimento aos indígenas na cidade, em negar acolhimento, em negar informação, em destrinchar os caminhos do cuidado e de uma morte digna nas cidades para nossos parentes.

No mês anterior à morte de Aldenor, em março de 2020, praticamente todos da comunidade Wotchimaücü passaram a apresentar sintomas da COVID-19, como ter tosse, febre, gripe, dor no corpo, falta de paladar. Além do adoecimento, os Magüta sentiram as restrições e ausência de política para apoiá-los neste momento pandêmico, pois estavam

⁴⁶ Neste momento, a APIB está organizada debatendo esse atendimento específico aos indígenas nas cidades com instâncias do judiciário e executivo. Acredito que cabe à SESAI realizar esse serviço diante da experiência que têm em atuar com povos indígenas e conhecer a rede que nos liga das cidades aos territórios.

sem sua principal fonte de renda – a venda de artesanato. A fome passou a fazer parte deste cenário e se somou à falta de assistência na saúde, de uma saúde diferenciada, além da omissão do Estado em promover uma vida digna que alcance os momentos de adoecimento.

De Manaus, subindo o rio e adentrando as comunidades ao longo do rio Solimões, está a minha comunidade Me'cürane (Vila Betânia). Me'cürane é a denominação da minha comunidade indígena Magüta no território, que conta com aproximadamente 4.000 habitantes, atualmente. A comunidade Me'cürane é mais conhecida como Vila Betânia, forma como foi denominada pelos missionários americanos. Para este capítulo, trago uma breve reflexão sobretudo baseada na vivência do meu povo e os cuidados pensado pelos membros anciões da comunidade.

Quando começamos a sentir a presença da COVID-19, com os primeiros casos, fizemos uma mobilização entre os membros da comunidade. Lideranças, professores, agentes de saúde indígena se reuniram, buscaram informações para orientar a comunidade com um todo. Antes mesmo de COVID-19 chegar na aldeia, os Agentes Indígenas de Saúde repassaram informações para a população, falaram sobre os cuidados que deveríamos ter, caso fossemos para a cidade.

Meu povo recorreu a natureza para manter seus cuidados de corpos e vida para sobreviver ao vírus que causa a COVID-19. De acordo com nossos anciões e anciãs, a natureza protege, cura, nos alimenta, e nos dá a vida. Por essa razão, devemos cuidar, respeitar e proteger nossas florestas. É uma dádiva o que faz a natureza quando se cuida e respeita, essa dádiva deve circular, ser respeitada na sua interação.

Diante da pandemia do COVID-19, os Magüta recorreram às práticas tradicionais o que chamo aqui de autocuidado praticado pelo povo de saberes milenares para a preservação de sua saúde. As mulheres anciãs bem como homens anciões juntos com suas experiências de vida, recorreram à floresta, às medicinas tradicionais, para o seu autocuidado e melhorar sua imunidade de males como coronavírus.

Busquei informações a respeito da medicina transmitida oralmente e vivenciada pelo meu povo para o seu autocuidado, conversei com a anciã Me'amüna. Ela me disse que para se prevenir e fortalecer a pessoa para lidar com esse momento: *“Usei muito com a minha família, de fazer chá misturando folhas de jambu, usando também cebola, alho, mel e limão. Faz-se o chá em um litro de água, ferve e bebe ainda morna”*. Ainda de acordo com anciã, *“o povo em geral da comunidade fez fogueiras acendendo casas abandonadas de abelhas, para afastar males ruins, como o vírus, durante dias.”* Esse

chá-caseiro e a fumaça exalada, praticados pelas/os anciãs/ãos conhecedoras/es dos saberes milenares, tiveram resultado positivo, fortaleceram a comunidade e imunidade das pessoas.

Segue o relato de um estudante do meu povo Magüta, do curso de administração da Universidade de Brasília, que retornou para a comunidade Me'cürane assim que as aulas cessaram com o intuito de estar próximo aos familiares neste momento. Ficar na cidade não estava sendo fácil. O estudante chegou na comunidade Me'cürane no mês de junho 2020, logo quando chegou, ficou triste quando viu como seus pais estavam:

“No primeiro dia que cheguei, os meus pais estavam gravemente doentes, com sintomas do coronavírus, que pegaram. Quando cheguei, primeiro, não disseram a princípio, que remédio estavam tomando, mas já estavam com sintomas, como tosse, não conseguiam respirar, doendo muito quando estavam tossindo, falta de ar, e meu pai disse que, não podia deitar, porque estava doendo demais. Na verdade, tinha pegado primeiro a minha mãe, e quase morreu, pois, não estava mais conseguindo respirar, o remédio de médico, não era suficiente, não dava conta, tentaram usar respirador, mas mesmo assim, não dava conta, até que uma dia minha tia foi e, todos os dias pela manhã, dava banho nela com água morna e, com casa de colméia “Dowatchiäü” a tia, fez na minha mãe “Cai'gü”, e também água morna colocando a folha de cedrorana, dando banho toda tarde, bem como segundo outras pessoas falaram também que o alho ajuda, também usou alho batido para passar no corpo, misturado com limão, após tudo isso, espera-se para ver se passa os sintomas, caso contrário, continua repetindo o mesmo processo, esse foi o remédio tradicional usado por uma semana pelos meus pais”.

De acordo com ele, após uma semana vivenciando esse tratamento, os sintomas foram passando. Continuavam sentindo cansaço mesmo após a recuperação. Não havia hospitais, estamos distantes de Manaus, o polo base estava desfalcado de profissionais de saúde, não havia os cuidados dos serviços de saúde mais próximo. O remédio indicado pelo serviço de saúde não ajudou. Na minha comunidade, as pessoas não estavam

morrendo em suas casas de covid. A floresta, seu ar, seu chão, seus rios, sua cura estava lá para nos proteger. No início, morreram aqueles que foram para os hospitais, então, decidimos não mais enviar nossos parentes para os hospitais, cuidaríamos na comunidade.

Todas as estratégias de cuidado e de (re)existência estão em muitas de nossas práticas. Isso vai desde os remédios que a floresta nos dá até o movimento de reapropriação que fizemos da escola, praticada na nossa Língua materna Magüta, nas práticas de trabalhar ‘sempre’ em coletivo, de estar sempre próximo dos mestres e mestras anciãos das nossas histórias no dia a dia, nas comidas que mães e avós preparam, na pesca e caça que os mais velhos ensinam, bem como nosso sistema de parentesco e sistema clânico que organiza nossas vidas. Todos esses valores e práticas próprias do nosso povo permitem manter sempre a conexão com as nossas histórias e sabedorias dos nossos antepassados e encantados. A conexão com o passado ancestral em nosso território é o que nos fortalece, é o que nos mantém persistindo na nossa sobrevivência, que nos protege da sociedade dita “civilizada e avançada”. Na cidade, a ação da vida dos brancos recai com mais intensidade sobre nossos parentes. Eles levam o território com eles, mas a força da ação dos não indígenas sobre seus corpos é muito intensa, pois o alimento, o ar, a água estão contaminados. E essa contaminação ameaça subir os rios e igarapés. Penso que nas cidades, nosso povo deve ser protegido e até mesmo os brancos devem ser protegidos dos venenos que os brancos estão criando, da xawara que produzem como afirma Davi Kopenawa (KOPENAWA E ALBERT, 2015).

Finalizando

Esses ataques a nossa vida, a nossa respiração está também nas tentativas de apagar a nossa história a nossa identidade étnica como povo. Desde muitos anos, insistem em nos chamar de “caboclos”, considerando-nos como um povo sem identidade, nem branca e nem indígena. Mas esquecem que estamos aqui, resistindo, e os sangues dos antepassados estão nas nossas veias, estão nas nossas práticas na nossa persistência de luta para o bem viver. Recorrer às medicinas tradicionais através do saber e conhecimentos dos anciões tem ajudado a sobreviver a muito males que chegam aos territórios dos Magütagü e que nos acompanha nas cidades.

O cuidado com a saúde nas nossas comunidades vem da união do povo, tanto no caso dos pais dos meus amigos quanto do professor Aldenor, eles tiveram a ajuda dos seus parentes. Infelizmente, o professor Aldenor não resistiu. Sabemos que nossa força está em um ajudar o outro, como a Mea’müna fez, para muitas pessoas, fazendo os chás,

orientando as pessoas a irem atrás de casas de colmeias arapuã abandonadas para usar no ritual de fumaça para afastar os males que o povo estava vivenciando. De acordo com relatos que me foram dados, meus parentes afirmam que quase todos os membros da comunidade estavam com sintomas, porém não houve testes, não sabemos se o coronavírus estava lá. Nossa interpretação vem dos sintomas que percebíamos ser a COVID-19 nos atacando. Ainda de acordo, com as pessoas com quem conversei, o pessoal das igrejas se juntava também em uma oração para proteção. Não se sabe se ainda tem coronavírus na comunidade, porque, como o estudante disse *“parece que não existe mais os males, corona, e agora minha família todos se recuperaram e estão bem”*, esse cenário permaneceu aproximadamente até mês de novembro de 2020.

Agora, descrevo a minha vivência pessoal na comunidade quanto fui até lá para rever minha família. Viajei de Brasília para Manaus, no dia 12 de dezembro de 2020, e de Manaus para Tabatinga, no dia 13/12, com total cuidado. O município de Tabatinga é a cidade onde peguei o barco para minha cidade natal, Santo Antônio do Içá, e, posteriormente para minha comunidade querida Me'cürane. Cheguei a minha comunidade no dia 18 de dezembro de 2020, e meus pais me buscaram de canoa com motor rabeta, viajamos pelo rio Içá por uma hora e meia, enquanto viajavamos, apreciava a beleza da natureza e os cantos de pássaros, era o que sentia falta quando estava na cidade. Chegando na comunidade conversei com meus pais, sobre a pandemia do COVID-19, me disseram que, agora, havia muito caso de dengue, mas não tinham certeza sobre se ainda havia ou não a Covid-19.

Antes mesmo de eu retornar à aldeia, meu pai estava com febre, sintomas que o deixou de cama por vários dias, tinha como sintomas cansaço e ficou sem vontade de comer. Ficou neste estado por mais de quinze dias, assim, não podia sair de casa para não pegar chuva ou sol, caso contrário, os sintomas de febre poderiam aumentar. A situação na comunidade parecia estar mais calma, até após, as festas de Natal e Ano Novo de 2021, quando começaram a surgir muitos casos de pessoas adoecidas – inclusive eu adoeci no dia 31 de dezembro de 2020, no dia 1º de janeiro fiquei de cama o dia todo com febre forte que não conseguia nem me mexer ou sair da cama, porque me sentia muito fraco e por não ter vontade de comer. Isso durou 15 dias, sentia sintomas semelhantes ao que meu pai sentia. Depois de mim, quase toda família que morava na mesma casa dos meus pais adoeceu inclusive as crianças, mas com sintomas mais leves.

No primeiro dia de sintomas, minha mãe preparou, na parte da tarde, um chá de alho misturado com limão como descrito acima, quando já estava muito fraco. Em seguida

tomei o chá, super forte, que rodava a barriga inteira, provocava vômito, e minha mãe dizia: “*Tome filho, é para o seu bem, se sentir com vontade vomitar, vomite para expulsar essa doença*”. Após tomar o chá, já pela noite, comecei a me sentir melhor e nesta noite dormi bem melhor que a noite anterior. E assim, segui nesta experiência, mas sem ter o diagnóstico que poderia informar o que eu estava sentindo. Sei que era uma doença de branco que caberia a eles, nos informar e cuidar. Mas, sabemos que, na atual conjuntura, essa via de acesso às tecnologias dos brancos nos será estrategicamente obstruída. Seguimos na prática do autocuidado, sofrendo desses adoecimentos dos brancos, que invadem intensamente nosso território assim como garimpeiros, madeireiros. A luta pela vida no território e nos lugares onde levamos nosso território se faz intensa neste momento.

Sobre as autoras das tradições orais

As autoras que trabalhei neste trabalho são moradoras da comunidade indígena Mecürane – Vila Betânia, incluindo a minha mãe. Em algum momento deste trabalho, da coletânea de informações trazidas aqui, aparecem os depoimentos de duas estudantes indígenas em relação às igrejas na comunidade. Mas, aqui irei descrever um pouco sobre as autoras da minha comunidade dando a importância e valorização das mesmas como autoras das suas histórias tradicionais e vida. Segue em baixo uma imagem das autoras com indígena pesquisador Tapü'ücü:



Figura 13: As autoras anciãs da tradição oral, na minha direita, minha mãe Meãmüna, esquerda a vovó Tchiã'tchina e vovó Dowerüna.

Foto: Dados pessoais, Iury, 2021

Sobre a Meãmüna: A minha mãe mais conhecida como Anália Melos da Costa ou como ãnaca pelo povo, apelido, nasceu na comunidade indígena Mecürane, em 1970, nome tradicional Meãmüna, o que significa pertencente a nação de Manguari, Meãmüna quer dizer, Manguari recém-nascido-bonita. Conhecedora das medicinas tradicionais, a quem ajudou muita gente com chás nessa pandemia vivida pelo povo na comunidade indígena Mecürane. Dona de casa e agricultora, provedora e autora dos conhecimentos tradicionais dos antepassados. A anciã também é pescadora muitas vezes visto como

trabalho de homens. No entanto, além desses saberes, sabe também as artes de tecelagem de aturar, peneira e redes de tucum.

Sobre a Tchiã'tchina: A vovó é mais conhecida como vovó Pascoa ou na língua como No'ê pae, nasceu em Uatiparaná, abaixo do município de Tonantins. É autora das histórias dos antepassados, conhecedora dos conhecimentos e ensinamentos dos saberes tradicionais. Nasceu em 1936, nominada como Tchiã'tchina, nação de Mutum, que significa, Mutum aquela que se silencia, uma característica quando o mutum canta e ao mesmo se silencia e voltar a cantar em seguida. A historiadora ou narradora das tradições orais ainda tem muitas histórias a nos contar e contribuir com conhecimento que está se perdendo se não formos registrar o mesmo na escrita. Chegou na comunidade Mecürane com seu esposo quando tinha aproximadamente 16 a 17 anos de idade. A vovó também era cantora das músicas tradicionais, mas deixou de cantar devido a igreja como ela contou para nós em algum momento do trabalho.

Sobre a Döwenüna: A vovó é mais conhecida como Nailda da Silva, ou na língua como Naîã', apelido, nasceu no lago panela, abaixo do município de Santo Antônio do Içá, conta. Nasceu em 1948, chegou na comunidade Mecürane em 1965, foi moradora também no município de Santo Antônio do Içá por 10 anos, após vieram para Mecürane. A vovó Döwenüna, é nação de Mutum, Döwenüna significa Mutum com penas recém-nascidas-asas. A vovó Döwenüna também é historiadora ou narradora e conhecedora das histórias dos nossos antepassados. É parteira mais antiga da comunidade como minhas avós que já foram. É umas das parteiras tradicionais e conhecedoras do processo de cuidados com corpos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce,

2002. Introdução. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-Amazônico. SP: UNESP. 2002

ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro,

1996. Desenvolvimento e Sustento entre os Ticuna: as escolhas e rumos de projetos. Tese de Mestrado; Itaguaí, Rio de Janeiro, Dezembro de 1996.

ALMEIDA, Rita Heloísa de.

1997. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

AURORA, Braulina; FELIPE, Iury da Costa.

2021. A salvação e violação das “almas” no apagamento das histórias indígenas: A religião e genocídio silencioso entre os Tikuna e os Baniwa. In: ZELIC, Marcelo; MOREIRA, Elaine. Genocídio e Políticas integracionistas, no prelo

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; RUBIM, Altaci Corrêa

2012. Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Volume 4, Número 1, Julho de; p. 67 a 80.

BANIWA, G. Indígenas Antropólogos: desafios e perspectivas, In: *Novos Debates*, fev, 2015.

ERTHAL, Regina M. de Carvalho

2001. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2):299-311, mar-abr, 2001

FELIPE, I. C.

2018. História contadas em Mecürane: Um estudo sobre a Organização social e o Território dos Tikuna. Trabalho de Conclusão do Curso. Universidade de Brasília – UnB.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

1996 [1964]. O índio e o mundo dos brancos / Roberto Cardoso de Oliveira. – 4 ed. – Campinas. SP: Editora da UNICAMP.

1961. Aliança Interclânica na sociedade Tukúna. Revista de Antropologia, 9 (1-2), 15-32. <https://doi.org/10.11602/2179-0892.ra.1961.110410>

FUNAI,

1985. IX Congresso Indigenistas Interamericano Informe do Brasil. Outubro/Novembro de 1985, Santa Fé New Mexico (USA) Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/89342

FUNAI,

1982. Relatório sobre: Identificação e delimitação de áreas indígenas Tikuna do alto Solimões - Estados do Amazonas. Link para acesso ao documento (relatório): Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/67898

GONZÁLES, Hugo Armando Camacho.

1995. MÀGUTA LA GENTE PESCADA POR YOÍ. Primeira edição: em abril de 1995.

HANSEN, João Adolto. 1998. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: Artepensamento, <https://artepensamento.com.br/item/a-servidao-natural-do-selvagem-e-a-guerra-justa-contr-o-barbaro/>

KRENAK, A.

2019. Ideias para adiar o fim do mundo. SP: Companhia das Letras.

2020. O amanhã não está a venda. SP: Companhia das Letras.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B.

2015. A Queda do céu: palavras de um xamã yanomami.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

2006 [1968]. A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3). São Paulo: Cosac Naify.

1967. Antropologia Estrutural. RJ: Tempo Brasileiro.

NIMUENDAJU, Curt.

1952. The Tukuna. University Of California Publications in American Archaeology And Ethnology. Volume 45. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS B-ERKKLEY'AND: LOS ANGELES 1952

1977. Os Índios Tucuna. Boletim do Museu do Índio: Rio de Janeiro (7): 1-69, dez.

MELATTI, Julio Cezar.

2007. Índios do Brasil / Julio Cezar Melatti. – São Paulo, editora da Universidade de São Paulo.

MCCALLUM, Cecilia.

1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 13, nº 38, 1998.

ORO, Ari Pedro.

1951. Na Amazônia um messias de Índios e brancos/ Ari Pedro Oro; prefácio Jean Seguy, - Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1989.

OVERING, Joanna.

1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. Mana 5(1):81-107, 1999.

OGPTB,

1997. TICUNA O LIVRO DAS ÁRVORES / Jussara Gomes Gruber (organizadora). Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues – OGPTB – Benjamim Constant, Amazonas, Brasil.

OGPTB,

2017. TICUNA O LIVRO DOS PEIXES / Jussara Gomes Gruber (Coordenadora do Projeto e organizadora). Organização geral dos professores Ticunas Bilingue – OGPTB – Benjamim Constante, Amazonas, Brasil

PACHECO DE OLIVEIRA, João.

1977. As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna. Tese de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília – UnB.

1988. “O NOSSO GOVERNO”: Os Ticuna e o Regime Tutelar / João Pacheco de Oliveira Filho. – São Paulo: Marco Zero; [Brasília, DF]: MCT/CNPq.

1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, vol. 04, n.1.

PY, Fábio; SHIOTA, Ricardo; Possmozer, Michelli. 2020. Evangélicos e governo Bolsonaro: aliança nos tempos de Covid-19. *Niterói/RJ*, V. 22, n. 2, p. 384-406

QUIJANO, Aníbal.

2005. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RIBEIRO, Darcy.

2017. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* / Darcy Ribeiro. – 7 ed. – São Paulo: Global

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org)

2008. *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. – Brasília: CGDTI/FUNAI. 818p.

SAHLINS, Marshal David, 1930 –

2008 [1930]. *Metáfora históricas e realidades míticas: estruturas nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich* / Marshal Sahlins: tradução e apresentação, Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahard Ed.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), p.115-144.

WRIGHT, Robin M. (organizador– Campinas, SP:)

2004. *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil*. Editora da UNICAMP. Conteúdo: Vol. II