

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

SEBASTIÃO ROCHA DE SOUSA

CONFLITOS DE IDENTIDADE ENTRE OS JOVENS DA ETNIA TIKUNA NA
COMUNIDADE DE UMARIAÇU I NA TERRA INDÍGENA EWARE I NO
MUNICÍPIO DE TABATINGA/AM

São Leopoldo

2013

SEBASTIÃO ROCHA DE SOUSA

CONFLITOS DE IDENTIDADE ENTRE OS JOVENS DA ETNIA TIKUNA NA
COMUNIDADE DE UMARIAÇU I NA TERRA INDÍGENA EWARE I NO
MUNICÍPIO DE TABATINGA/AM

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Educação
Comunitária com Infância e Juventude

Orientador: Roberto Ervino Zwetsch

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S725c Sousa, Sebastião Rocha de
Conflitos de identidade entre os jovens da etnia
Tikuna na comunidade de Umariçu I na terra indígena
Eware I no município de Tabatinga/AM / Sebastião
Rocha de Sousa ; orientador Roberto Ervino Zwetsch. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2013.
72 p. ; il.

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

1. Índios Tukúna – Identidade étnica. 2. Índios
Tukúna – Ritos e cerimônias. 3. Índios da América do
Sul – Educação – Brasil. 4. Multiculturalismo. I.
Zwetsch, Roberto Ervino. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

SEBASTIÃO ROCHA DE SOUSA

CONFLITOS DE IDENTIDADE ENTRE OS JOVENS DA ETNIA TIKUNA NA
COMUNIDADE DE UMARIAÇU I NA TERRA INDÍGENA EWARE I NO
MUNICÍPIO DE TABATINGA/AM

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Educação
Comunitária com Infância e Juventude

Data:

Roberto Ervino Zwetsch – Doutor em Teologia – EST

Gisela Isolde Waechter Streck - Doutora em Teologia – EST

RESUMO

O presente trabalho aborda a questão da identidade dos jovens Tikuna, da Comunidade de Umariçu I na Terra Indígena Eware I no município de Tabatinga, AM, a partir dos desafios contemporâneos. Os Tikuna são um povo que habita a região amazônica que tem preservado parte de sua tradição cultural apesar do contato com os não-indígenas. Analisa-se o papel da educação na manutenção e reinterpretação da herança Tikuna bem como na sua reinvenção ritual. A juventude Tikuna tem diante de si o desafio de inserção no mundo moderno com a preservação das tradições recebidas de seus antepassados. Essa posição gera conflitos com os mais velhos e aprofunda as crises identitárias inerentes à adolescência. O rito da *Festa da Moça Nova* desempenha uma tentativa de conexão entre o passado e o futuro, uma vez que reinterpreta as obrigações rituais em um novo contexto. Nisso, consiste a riqueza da cultura Tikuna para a interpretação da interculturalidade em uma sociedade pluriétnica.

Palavras-chave: Identidade jovem Tikuna. Educação indígena. Ritos de iniciação. Interculturalidade.

ABSTRACT

This paper deals with the issue of the identity of the Tikuna youth, of the Umariçu I Community on the Eware I Indigenous Territory in the municipality of Tabatinga, AM, based on contemporary challenges. The Tikuna are a people who inhabit the Amazon region, who have preserved part of their cultural tradition in spite of the contact with the non-indigenous. The role of education in the maintenance and reinterpretation of the Tikuna heritage is analyzed as well as their ritual reinvention. The Tikuna youth have before them the attempt of insertion in the modern world with the preservation of the traditions received from their ancestors. This position generates conflicts with the older ones and deepens the identity crises inherent to adolescence. The *Young Girl Festivity* rite carries out an attempt of connecting the past and the future, since it reinterprets the ritual obligations in a new context. In this resides the wealth of the Tikuna culture for the interpretation of inter-culturality in a pluriethnic society.

Keywords: Identity of Tikuna youth. Indigenous education. Rites of initiation. Inter-culturality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Capítulo 1 – O POVO TIKUNA DA COMUNIDADE DE UMARIAÇU	9
1.1 O povo Tikuna.....	9
1.2 O mito da criação do povo Tikuna	14
1.3 A juventude tikuna e a sociedade envolvente	17
Capítulo 2 – IDENTIDADE INDÍGENA E CONFLITO SOCIAL	23
2.1 A identidade como símbolo de pertença.....	23
2.2 Conflitos e crises identitárias na juventude indígena Tikuna	24
2.3 Saberes tradicionais e identidade indígena Tikuna: a escola indígena como instrumento de fortalecimento da identidade	29
3.2 Os ritos Tikuna como manifestação de identidade étnica.....	43
3.3 Os ritos indígenas Tikuna na contemporaneidade.....	47
Capítulo 4 – JUVENTUDE INDÍGENA TIKUNA: ANÁLISE E DESAFIOS PARA UMA IDENTIDADE INTER E INTRACULTURAL	51
4.1 O conflito de identidade indígena diante da sociedade contemporânea	51
4.2 Os desafios de uma identidade intercultural	56
4.3 A imagem identitária da juventude indígena da comunidade de Umariçu I	59
CONCLUSÃO	63
REFERÊNCIAS	67
ANEXO 1: QUESTIONÁRIO PARA JOVENS.....	73
ANEXO 2: QUESTIONÁRIO PARA LIDERANÇAS.....	75
ANEXO 3: PARECER COMITÊ DE ÉTICA.....	77
ANEXO 4: RELATÓRIO DA PESQUISA.....	79

INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa consiste em compreender as possíveis causas dos conflitos identitários que acontecem entre os jovens do povo Tikuna na Terra Indígena Eware I, no município de Tabatinga, AM, junto à sociedade envolvente. Pretende-se ainda abordar as dificuldades de comportamentos culturais indígenas influenciados pelas ideologias adjacentes. Propõe-se também analisar como acontece a intervenção das agências educativas na afirmação da cultura e o processo de interações culturais conflitivas numa sociedade pluricultural.

Os Tikuna são um grupo indígena de grande representação populacional no Brasil, habitantes da área do alto Solimões no Amazonas. Representam a maior nação indígena do Brasil. Mesmo após mais de quatro séculos de contato com a sociedade ocidental, o povo Tikuna preserva a sua identidade, lutando historicamente pela posse da sua terra e afirmação cultural, embora por vezes, se veja aliciado por movimentos não indígenas da população envolvente.

A problemática histórica da crise de identidade, relacionada à história do contato vivenciada pelo povo Tikuna na Terra Indígena Eware I tem causado um quadro sociocultural e ideológico complexo. É neste âmbito que pretendo propor uma discussão específica sobre os conflitos culturais e a educação na construção de identidades indígenas na contemporaneidade diante do fenômeno da globalização.

Como questões pertinentes à formação política e fortalecimento da cultura desse povo, pretendo demonstrar a força que tem a educação em todas as culturas como base do processo de socialização dos indivíduos. Isso significa que a educação pode ser um aliado na valorização do fortalecimento da identidade do jovem indígena, numa sociedade conflitiva.

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

A pesquisa realizada foi de cunho bibliográfico e de campo em uma abordagem qualitativa, assim sendo de cunho social, tendo como universo de pesquisa a comunidade

indígena de Umariáçu I e o objeto da pesquisa foram oito jovens indígenas tikunas, sendo quatro homens e quatro mulheres e duas lideranças. Os participantes foram escolhidos pelas lideranças da comunidade, e a coleta feita realizada pelo próprio pesquisador através de questionários com perguntas abertas. Para tanto, teve a devida aprovação do parecer do Comitê de Ética anexo no final deste trabalho.

Durante o texto serão usados dois termos para especificar o objeto estudado: “índio” e “indígena”. O primeiro termo é o usado historicamente pelos colonizadores para caracterizar as conquistas de território e que hoje é usado pelos indígenas como marcos de valoração e conquistas de direitos, o segundo usado pelo Estado brasileiro para assegurar garantia de direitos às populações reconhecidas etnicamente. Assim como o termo “juventude”, que foi introduzido nas comunidades indígenas para atendimento as demanda de problemas sociais para perceber os benefícios gerados pelo Estado brasileiro.

A presente pesquisa estrutura-se em quatro capítulos. No primeiro capítulo, inicialmente apresenta-se quem é o povo Tikuna, seguindo-se uma breve apresentação de seu mito da criação. Posteriormente, propomos uma apresentação das relações entre identidade e juventude, identidade indígena e a juventude Tikuna, concluindo com os desafios da sociedade envolvente em relação à juventude indígena Tikuna.

O segundo capítulo trata da temática sobre a identidade indígena. Primeiramente, expõe-se a identidade como símbolo de pertença, seguindo-se uma apresentação dos conflitos e crises identitárias da juventude indígena Tikuna. Em seguida, discutem-se os saberes tradicionais e identidade indígena Tikuna, concluindo com a temática da escola indígena como instrumento de fortalecimento de identidade.

No terceiro capítulo, o foco são os ritos de passagem e suas manifestações culturais junto aos jovens tikuna, seguindo-se uma exposição do ritual tikuna como símbolo de identidade étnica, concluindo com o lugar dos ritos indígenas tikuna na contemporaneidade.

No quarto capítulo, é feita a análise dos desafios para uma identidade inter e intracultural, abordando primeiramente o conflito de identidade indígena diante da sociedade contemporânea, seguindo-se uma exposição dos desafios para uma identidade intercultural, e uma exposição da imagem identitária da juventude indígena da comunidade de Umariáçu I a partir de pesquisa de campo. Segue-se a conclusão final da pesquisa, as referências e anexos.

Capítulo 1 – O POVO TIKUNA DA COMUNIDADE DE UMARIAÇU I

1.1 O povo Tikuna

O povo Tikuna vive no Brasil, Colômbia e Peru, sendo, portanto, um povo indígena multinacional. No Brasil, habita a região do Alto Solimões, na fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia. Está presente em seis municípios desta região, a saber: Tabatinga, Benjamin Constant, Amaturá, São Paulo de Olivença, Santo Antonio do Içá e Tocantins, estando distribuído em mais de 20 terras indígenas¹. Dados de 1981 e 1984 estipulavam a população Tikuna em torno de 18 mil pessoas². O censo de 2010 estabeleceu o povo Tikuna como a maior etnia indígena brasileira, com aproximadamente 46 mil pessoas³. Na comunidade de Umariçu I, na terra indígena de Eware I, em Tabatinga, AM, os Tikuna se encontram em número aproximado de 17 mil pessoas⁴. Oliveira Filho comenta que de acordo

[...] com seus mitos, os Ticuna são originários do Igarapé *Eware*, situado nas nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatiü*), tributário da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (na fronteira) e São Paulo de Olivença. Ainda hoje é essa a área de mais forte concentração de Ticuna, onde estão localizadas 42 das 59 aldeias existentes, aí residindo mais de 12 mil índios.⁵

Os Tikuna se consideram descendentes do povo *Magüta*, que significa “pessoas pescadas com varas”. Os Tikuna teriam sido pescados pelo personagem mitológico *Yo’i*, como se verá posteriormente no mito tikuna da criação. A designação “Tikuna” se originou do idioma *Tupi* e significa “nariz preto”, em referência ao costume Tikuna de pintar o rosto com tinta de jenipapo para indicar a pertença a determinados clãs. Esta denominação é registrada desde o século XVII por missionários e soldados⁶.

¹ Bendazzoli comenta que “no médio Solimões também existem aldeias, em menor número, localizadas nos municípios de Fonte Boa, Amanã e Beruri e, inclusive uma grande concentração de Ticunas num bairro da cidade de Manaus”. BENDAZZOLI, Sirlene. *Políticas públicas de educação escolar indígena e a formação de professores Ticunas no Alto Solimões/AM*. 2011. 435 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. p. 41. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-17102011-152350/pt-br.php>>. Acesso em: 27 maio 2013.

² OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 1999. p. 24.

³ Cf. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas: resultados do universo*. p. 89. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 27 maio 2012.

⁴ IBGE, 2012, p. 194, nota 3.

⁵ OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 24.

⁶ PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “jovens” indígenas Ticuna, Amazonas*. 2006. 352f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. p. 3, nota 2. Disponível em:

Antes da chegada dos missionários jesuítas, os Tikuna habitavam a floresta tropical, sendo residentes de terra-firme e dos altos igarapés, localizados à margem esquerda do Alto Solimões, região que na atualidade se encontra entre os municípios de Tabatinga e São Paulo de Olivença. Os Tikuna evitavam a baixa ribeirinha do rio Solimões, pois esta região era habitada pelos Omágua (também conhecidos como *Cambeba*), inimigo tradicional dos Tikuna. Com a integração dos Omágua aos aldeamentos missionários e sua quase completa assimilação, os Tikuna puderam expandir-se para as margens do rio Solimões⁷.

Os Tikuna viveram fundamentalmente isolados até as duas últimas décadas do século XIX, quando passaram a ter um contato maior com os colonizadores, no período em que inicia a exploração da borracha no Alto Solimões. Este período, não obstante, representou um período de escravidão sob o domínio dos patrões seringalistas, situação que começou a mudar somente em meados de 1940 com a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Alto Solimões⁸.

A comunidade de Umariçu I encontra-se na terra de Eware I, no município de Tabatinga, aproximadamente 1500 km de Manaus, capital do Estado do Amazonas, o meio de locomoção se dá através de via aérea e fluvial, sendo este último o mais procurado devido ao alto custo das passagens aéreas. Outro importante veículo de comunicação é o telefone, o correio e, mais recentemente, a internet, visto que se trata de uma região cosmopolita em meio à floresta, tornando-se indispensável a presença dos veículos de comunicação de massa. Apesar da grande distância da capital do estado, a cidade de Tabatinga possui uma infraestrutura que comporta a demanda da população no que diz respeito ao atendimento bancário e ao comércio. As necessidades de alimentação muitas vezes são supridas pelas cidades fronteiriças peruanas e colombianas.

O que muitas vezes fica a desejar é o atendimento de saúde, pois embora a cidade conte com guarda de fronteira nacional, o atendimento médico se dá somente pelo hospital de

<http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/MarianaPaladino.pdf>. Acesso em: 12 maio 2013. Na atualidade, “a pintura da face, por sua vez, pode ser realizada por ambos os sexos e é empregada [...] apenas durante os rituais, por todos os participantes, inclusive crianças. Essa pintura, feita com jenipapo, já no primeiro dia da festa, tem a função social de identificar o clã ou nação, como dizem os Ticuna, de cada pessoa. É possível detectar em alguns ornamentos faciais uma certa similaridade com a natureza, ou seja, com os animais e as plantas que dão nome aos clãs. Além da função social de especificação do clã, pintar-se na festa é um ato obrigatório. A decoração corporal das jovens e crianças iniciadas, por sua vez, é realizada segundo normas rigidamente estabelecidas”. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1349>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

⁷ OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 24-25.

⁸ EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth. OPERAÇÃO ANCHIETA - OPAN. *A conquista da escrita*. São Paulo: Iluminuras, 1989. p. 99.

guarnição do exército brasileiro. O atendimento de saúde dos povos indígenas é realizado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Por se tratar de região de fronteira, há atuação massiva das forças armadas, as quais exercem uma expressão muito forte junto às comunidades indígenas, visto que estes são assistidos pelo Ministério da Justiça. Isso faz com que as comunidades indígenas sejam fortalecidas e amparadas no que diz respeito à segurança social e possível invasão de seus territórios.

Além de todo esse movimento de pessoas das forças armadas procedentes de todo o país, há grande presença de outros povos indígenas do entorno, fazendo com que esta região seja caracterizada por uma população multiétnica significativa. Os Tikuna mantêm contato intermitente com outros povos como os Yagua, Cocama, Kulina, além dos “brancos” e “mestiços” presentes nessa região. Oliveira comenta que

[...] esse é um cenário de fronteiras políticas, diversidade étnica e conflitos sociais, onde os Ticuna constantemente reafirmam o sentido de sua identidade e ao mesmo tempo introduzem em sua cultura diferentes identidades que contribuem para o estabelecimento de diferenças intra-étnicas, ou seja, diferenças dentro da própria cultura Ticuna que se expressam na vida cotidiana por representações ideológicas e lutas pelo poder, na esfera política, o que conseqüentemente garante elevado prestígio social e até econômico.⁹

Abaixo segue um mapa da Terra Indígena Tikuna de Umariçu I, com 4.854 hectares, que dá uma ideia se sua localização no Alto Solimões:

Figura 1: Terra Indígena Tikuna de Umariçu



Fonte: Povos indígenas do Brasil¹⁰

⁹ OLIVEIRA, Samuel Rocha de. *O processo educacional da cultura indígena Ticuna na região do Alto Solimões*. 158f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012. p. 25. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3204>. Acesso em: 16 jan. 2013.

¹⁰ Povos indígenas do Brasil. *De olho nas terras indígenas*. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/>>. Acesso em: 16 jan. 2013.

A sociedade Tikuna está organizada em metades exogâmicas, uma pessoa podendo se casar somente com membro da outra metade, não nominada, sendo composta cada qual por clãs. Os clãs são definidos de modo patrilinear, estando reconhecidos por um nome comum a todos, *kí'a*, que os índios traduziram por “nação”. O conjunto de clãs ou nações é identificado nesse caso por meio de aves, formando uma metade, enquanto a outra metade é identificada pelo nome de plantas.

A categoria de membro de um clã atribui ao indivíduo uma posição social, sem a qual não seria reconhecido como Tikuna. Cada clã Tikuna é formado por outras unidades, os subclãs. Cada pessoa pertence ao mesmo tempo e necessariamente a várias unidades sociais (metade exogâmica, clã e subclã), uma vez que estes estão inseridos uns nos outros¹¹.

Cada um de nós Ticuna pertence a uma nação, *nacüã*, que em português também pode se chamar clã. Alguns animais e algumas árvores dão nome a essas nações. Assim as pessoas sabem com quem devem e com quem não devem se casar. As pessoas que pertencem às nações de *avaí*, *jenipapo*, *saúva*, *buriti* ou *onça* só podem se casar com pessoas que tenham nação “de penas”, *âtchiü*, como *maguari*, *mutum*, *arara*, *japó* ou *galinha*. Os filhos herdaram a nação do pai. Desde o princípio foi assim.¹²

A língua tikuna é classificada como língua isolada ou independente, sem vinculação alguma com qualquer outra língua existente. Devido às diferentes entonações na voz, ela é classificada como uma língua tonal¹³. *Nimuendajú* explica que o nome Tikuna, por exemplo, na língua tikuna, tem acento uniforme em todas as três sílabas: *Tüküñã*¹⁴.

Segundo Oliveira, a língua tikuna não se encontra ameaçada pela convivência com outros povos. No geral, há um esforço dos pais para que os filhos conservem a língua. Entretanto, quando não há essa preocupação e a língua tikuna é deixada de ser utilizada em casa, sendo substituída pelo português ou espanhol, ela acaba por ser prejudicada. Há casos em Tabatinga de crianças Tikuna alfabetizadas que não conseguem se comunicar na língua tikuna¹⁵.

Em relação à subsistência, os antigos Tikuna eram basicamente coletores e caçadores, posteriormente cultivando espécies nativas como a macaxeira, o cará (espécie de

¹¹ Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1346>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

¹² Apud GRUBER, Jussara Gomes; Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües. *O livro das árvores*. Benjamin Constant: OGPTB, 1997. p. 20-21. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002040.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2013.

¹³ HÜTTNER, Édison. *A Igreja Católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. p. 33-34.

¹⁴ NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Tukuna. In: *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 192.

¹⁵ OLIVEIRA, 2012, p. 29.

tubérculo) entre outros. A alimentação era baseada na carne de caça, tendo a pesca uma importância mínima. Na atualidade, devido à escassez, são poucos os Tikuna que praticam a caça, valorizando agora, cada vez mais, a pesca.

Cada família Ticuna possui sua roça e a considera de sua propriedade. Mas não se trata de propriedade da terra, nem mesmo de propriedade coletiva. Nas roças da família trabalham, em geral, o pai, sua esposa e os filhos mais velhos que ainda não são casados. No entanto, os filhos homens, maiores e solteiros, poderão ter uma roça própria quando casarem. Os mais idosos têm também roças independentes de seus filhos e genros, mesmo quando moram na mesma casa. Quando mais de uma família vivem em uma mesma casa, elas costumam trabalhar separadas, cada uma em sua respectiva roça.¹⁶

O povo Tikuna, escreve Nimuendajú, possui uma “índole mansa e pacífica, mesmo submissa”.¹⁷ Tal característica se evidencia até mesmo diante dos abusos sofridos pelos não indígenas. Sobre o jeito de viver e a prática da religiosidade do povo, Hüttner comenta

[...] que o universo da crença Ticuna, no decorrer da história, foi se fragmentando devido à influência dos colonizadores, dos missionários, das seitas, do comércio extrativista e de exploração de mão-de-obra imposto pelos seringalistas, das empreiteiras de madeiras, dos interesses políticos e econômicos da região. No entanto, muitos desses índios ainda vivem nas aldeias identificados pelo nome que leva seu clã. Com suas danças, preservam a religiosidade enraizada na crença onde seus heróis, deuses e demônios, a alma, o sol, cada qual ocupa seu lugar na selva e na terra, num constante ritual de vida conectado com a natureza e os semelhantes.¹⁸

¹⁶ Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1348>>. Acesso em: 18 mar. 2013. A dieta alimentar “é composta basicamente de peixe com farinha de mandioca. O preparo do peixe, quase diário, é feito principalmente de duas formas. Os diferentes tipos de peixe são cozidos (o seu caldo é bastante apreciado por todos). Depois de comer o peixe cozido com muita farinha de mandioca, os Ticuna costumam tomar vários pratos do caldo, como se fosse uma sopa. Também é muito comum fazer o peixe assado (moqueado) e comê-lo acompanhado de um pratinho de sal colocado ao lado, onde todos molham o dedo. A farinha de mandioca é consumida torrada e muitas vezes misturada ao que eles chamam de vinho de açaí, um suco feito desta fruta. Outro importante componente da alimentação Ticuna é a banana. O mingau de banana é bebido como um suco bastante grosso. A banana assada na brasa é também muito utilizada, assim como frita. Devido à pequena expressão da caça na dieta desse povo, não há descrições do preparo de todas as carnes. A carne de queixada, assim como a da anta e a do caititu, costuma ser cozida. A carne de jacaré, também apetitosa, costuma ser preparada do mesmo modo que os peixes. Há ainda dois modos diferentes de se preparar os peixes, não tão comuns quanto aqueles já descritos. São eles a pupeca (uma espécie de trouxinha preparada com a folha de bananeira onde é assado o peixe) e a mujica ou massamoura (uma massa de banana amassada e apimentada com pedaços de peixe desfiados). O artesanato é, em geral, responsabilidade da esposa de uma família ticuna. Quase a totalidade das mulheres sabe fazer o tipiti (instrumento utilizado para espremer a massa de mandioca), o pacará (cesto com tampa), o aturá (cesto cargueiro), a maqueira, a peneira, colares e alguns outros tipos de artesanato. A maioria desses artefatos, entretanto, não é feita para a venda, mas para uso doméstico. As famílias que vendem algum tipo de artesanato o fazem aos regatões ou nas cidades mais próximas, mas isso não ocorre com muita frequência. Semelhante ao que ocorre com a venda de frutas nas aldeias mais próximas à cidade, a venda de artesanato é mais intensa”. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1348>>. Acesso em: 18 mar. 2013.

¹⁷ NIMUENDAJÚ, 1982, p. 193.

¹⁸ HÜTTNER, 2007, p. 37.

Como se analisará posteriormente, para os Tikuna os ritos são elementos fundamentais para a sua identidade, destacando-se o rito *Festa da Moça Nova*. A cultura e as crenças dos Tikuna só podem ser compreendidas a partir da vida na aldeia e sua relação com a floresta em seus diversos aspectos. Destaca-se o lugar que as árvores ocupam na vida tikuna, como por exemplo, a árvore encantada, chamada de *Ngewane*. Para os Tikuna, é desta árvore que nascem os peixes e muitas variedades de animais¹⁹. Outro aspecto que se destaca na identidade Tikuna é a sua produção artística:

A variedade e riqueza da produção artística dos Ticuna expressam uma inegável capacidade de resistência e afirmação de sua identidade. São as máscaras cerimoniais, os bastões de dança esculpidos, a pintura em entrecascas de árvores, as estatuetas zoomorfas, a cestaria, a cerâmica, a tecelagem, os colares com pequenas figuras esculpidas em tucumã, além da música e das tantas histórias que compõem seu acervo literário. Um aspecto que merece atenção é o acervo de tintas e corantes. Cerca de quinze espécies de plantas tintórias são empregadas no tingimento de fios para tecer bolsas e redes ou pintar entrecascas, esculturas, cestos, peneiras, instrumentos musicais, remos, cuias e o próprio corpo. Há ainda os pigmentos de origem mineral, que servem para decorar a cerâmica e a “cabeça” de determinadas máscaras cerimoniais.²⁰

1.2 O mito da criação do povo Tikuna

O mito da criação do povo Tikuna²¹ é marcado pelo mapeamento entre espaço e tempo. Antes do princípio da criação do mundo, tempo e espaço eram distintos. Existiam no tempo *Ngutapa* e sua esposa *Mapana*. Os dois viviam em lugares diferentes na localidade do igarapé *Eware*. *Ngutapa* e *Mapana* eram incriados, sem pai e mãe, no tempo em que o mato era baixo.

No tempo em que o mato estava crescendo e a caça e os ritos eram abundantes, *Ngutapa* e *Mapana* se encontraram. No primeiro dia de caça, os dois se desentenderam. *Ngutapa* amarrou a sua esposa em uma árvore para morrer, porque ela não tinha órgão sexual para lhe gerar filhos. Um pássaro, chamado *Canã*, que sobrevoava o local, transformou-se em pessoa para desamarar *Mapana* e, posteriormente, com ela idealizou um plano para matar *Ngutapa*, que deveria passar novamente por aquele local²².

Mapana atirou uma casa de ‘cabas’ (insetos) nos joelhos de *Ngutapa*, quando ele retornava da caça. *Ngutapa* foi atacado pelos insetos em ambos os joelhos. Um grande tumor

¹⁹ HÜTTNER, 2007, p. 44-46.

²⁰ Disponível em : <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1349>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

²¹ Uma narrativa completa deste mito é encontrada em OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. 1. ed. São Paulo: Marco Zero, 1987. p. 90-105. Conferir também o relato de NIMUENDAJÚ, 1982, p. 196-198.

²² MUSEU NACIONAL. *Torü Ngenpatü. Nosso povo*. Rio de Janeiro. 1985. 94p.

se formou nos joelhos atingidos. Após um dia os joelhos se abriram. Do joelho direito despontou *Yo'i* e sua irmã *Motwatcha*. Do joelho esquerdo despontou *Ipi* e sua irmã *Aiciüna*.

Deste modo, os joelhos de *Ngutapa* se tornaram o útero da primeira concepção dos *uune* (seres imortais). *Yo'i* fabricou a zarabatana e o curare, e *Ipi* o arco e a flecha. *Aiciüna* fabricou o cesto e a bolsa, e *Motwatcha* a “maqueira” e a peneira. As crianças foram os artífices de todos os objetos que os Tikuna usam até hoje. Um dia, quando os meninos pescavam com *Ngutapa*, este foi engolido por uma onça depois de ter cruzado uma pinguela sobre o igarapé *Eware*. *Yo'i* e *Ipi* tentaram encontrar a onça e, como não conseguiram, voltaram ao local da travessia e passaram no tronco, estendido sobre o igarapé, gosma de peixe e de frutas. Enquanto esperavam a volta do animal, foram fazendo piranhas – pretas, vermelhas, brancas – afiando os seus dentes como haviam afiado os seus.

Quando a onça tentou passar pelo tronco, escorregou e caiu na água, e as piranhas a mataram. *Yo'i* e *Ipi* secaram o igarapé, tiraram o couro da onça e recolheram do seu estômago os pedaços de *Ngutapa*, levando-os para casa, o que lhe permitiu viver novamente.

Yo'i, usando isca de macaxeira, foi até o igarapé *Eware* e pescou peixes que transformou em gente logo que eram retirados da água, criando, assim, o povo *Magüta*, que significa “pessoas pescadas com vara”, os ascendentes dos Tikuna, e dos negros. *Ipi* pescou os peruanos e outros povos.

A copa da grande *samaumeira* cobria o mundo, escurecendo tudo, e os irmãos *Yo'i* e *Ipi* tentaram abrir um buraco na copa da árvore, jogando-lhe caroços de *arara-tucupi* e, como não conseguiram, chamaram o pica-pau, que tentou, em vão, cortar o duro tronco com o bico. Resolveram então tirar o machado da cutia arrancando-lhe a perna de trás, que era o seu machado.

Ipi começou a cortar a árvore, mas o corte tornava a fechar. *Yo'i* resolveu tentar e, com ele, o corte se mantinha aberto. Depois de cortar uma parte, passou o machado para o *Ipi*, que continuou a cortar, e, agora, para seu espanto, o corte não se fechava mais. O corte era profundo, e, mesmo assim, a árvore não caía. Os irmãos olharam para cima e viram que era uma *preguiça* que a sustentava.

Chamaram o *acutipuru* pequeno (serelepe, caxinguelê, quatipuru ou caxixe) para subir e tirar a mão da *preguiça* do galho. O *acutipuru* subiu com formigas de fogo para jogar nos olhos da *preguiça* e conseguiu atingir-lhe os olhos. A *samaumeira* caiu e, daí por diante, se pôde ver o sol, o céu, as estrelas. A recompensa do *acutipuru* foi casar com *Aiciüna*, a irmã

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

O povo de *Yo'i* estava todo misturado, de modo que todos tinham nome e ninguém podia se casar. Então *Yo'i* aprontou um caldo de jacarerana e ofereceu um pouco para cada pessoa. Provando do caldo, a pessoa encontrava a sua nação. Depois disso, as pessoas principiaram a se casar. A nação de onça-pintada também pode se chamar *tchi'wa*, seringarana. A nação de onça-vermelha, *nge'ma*, está relacionada com uma árvore do mesmo nome²³.

Figura 2: Mito da criação Tikuna



Fonte: Museu Magüta (<http://museomaguta.com.br/>)

Não pretendemos apresentar uma análise detalhada do mito Tikuna da criação. Entretanto, deve estar claro que o mito Tikuna da criação propõe uma narrativa dos costumes centrais da vida Tikuna, como a formação das nações e do casamento em metades exogâmicas. O mito também pretende elucidar a origem de objetos, como a peneira e o arco, tão necessários no dia a dia Tikuna. Ou seja, “o importante em tal relato é explicar determinados fenômenos ou costumes”.²⁴ Pode-se afirmar então que se trata de mito etiológico.

²³ MUSEU NACIONAL. *Torõ'ũgü. Nosso povo*. Rio de Janeiro. 1985. 94p.

²⁴ OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 106.

1.3 A juventude tikuna e a sociedade envolvente

A problemática da identidade nacional no Brasil é um assunto recursivo entre nós. De períodos em períodos, ela vem à tona, seja por meio da arte, seja por meio da manifestação de grupos reclamando algo seu que tenha sido olvidado pela narrativa já constituída. Observa-se que não foram poucos os aspectos que ficaram de fora dessa narração instituída, pois é extensa a busca de uma completude do vácuo, de uma identidade que convenha ao cidadão nacional como sendo a mais remota possível. E como não seria recursivo o assunto se, como conhecemos, a identidade do *Novo Mundo*, por séculos, não foi mais que um padrão fundamentado na forma do colonizador, branco e europeu?²⁵

Como seria remota uma identidade que não considera a participação essencial do negro na construção da sua história? E ainda, como ter identidade nacional quando não se perfilha o embasamento dessa nacionalidade em seus nativos? A identidade de um Brasil que não olha para si mesmo, que não encara seus povos indígenas como raiz de sua nacionalidade, mas que a tem aportado no distante mar português, não poderia, realmente, estar concluída. A negativa dessas origens por parte dos brasileiros não é sem razão de ser. A colonização foi um processo traumático em nossa história.

Assim, se temos disposição de olvidar das lembranças angustiantes desses conflitos de identidade, podemos ponderar que isso ocorreu no nosso processo de constituição identitária, esclarecendo a não inclusão do povo aprisionado e reprimido como parte constituinte de nossa história. Isso explica o surgimento constante de temas de identidade na literatura brasileira²⁶.

Foram necessários quase cinco séculos para que a questão do indígena brotasse a partir de uma visão diferente da dos colonizadores. É a partir dos anos 1970 que os povos indígenas assumem para si o título de “índios” – antes tido como denominação dada pelos brancos e considerado pejorativo – e constituem os primeiros movimentos organizados por líderes de diversas tribos, visando uma união em prol da defesa dos valores indígenas. Graças à organização de membros desses povos, o movimento dos índios brasileiros garantiu uma

²⁵ ORTIZ, Renata Baum. *A presença indígena na constituição da identidade*. p. 157. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/online/IXsemanadeletras/ide/renata_baum.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2013.

²⁶ ORTIZ, 2013, p. 157.

série de direitos indígenas na Constituição de 1988.²⁷ Nos capítulos 3 e 4, retornaremos a estas questões sumariamente pontuadas aqui.

A importância da cidadania indígena brasileira e, por conseguinte, a valorização das culturas indígenas permitiu uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Ser índio modificou-se para sinônimo de orgulho identitário. Ser índio alterou-se e passou de uma generalidade social para uma manifestação sociocultural importante do país. Ser índio não está mais relacionado a um estágio de vida, mas ao atributo, à grandeza e à espiritualidade de vida de muitos povos nativos. Ser referido como sujeito de direitos na sociedade é um ponto fundamental na história indígena brasileira, impulsionador de muitas vitórias políticas, culturais, econômicas e sociais.

Os povos indígenas do Brasil vivenciam atualmente um momento muito especial por ocasião de acontecimentos de suas histórias que se contrapõem ao período pós-colonização. Depois de 500 anos de chacinas, servidão e coibição cultural, eles respiram ultimamente um ar menos repressivo. De norte a sul do país, há um esforço enorme para recomeçar e retornar aos seus projetos sociais, étnicos e identitários²⁸.

Culturas e tradições vêm sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. Terras tradicionais vêm sendo reivindicadas, reapropriadas ou reocupadas pelos verdadeiros habitantes originais. Idiomas vêm sendo reaprendidos e praticados nas aldeias, nas escolas e nas cidades. Ritos e cerimônias tradicionais há muito tempo não exercitados vêm sendo novamente integrados na vida cotidiana dos povos indígenas nas aldeias ou nas grandes cidades brasileiras.

Isto é um regresso ao passado, mero saudosismo ou algo esperançador? A resposta à pergunta leva ao reconhecimento, define a identidade indígena e o orgulho de ser índio, aponta para o ressurgimento desses povos e culturas. A questão é ser o que se é, assim como ocorre com todas as sociedades humanas em condições históricas de vida. Isto acontece após um longo tempo de institucionalizada coerção, uma vez que ainda é forte no Brasil a coerção cultural não institucionalizada, não oficial. A luta cultural dos povos indígenas demanda a prática de políticas públicas e o reconhecimento integral de seus direitos garantidos pela Constituição Federal, como o direito à terra, à educação e a saúde²⁹.

²⁷ LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: SECAD, UNESCO, 2006. p. 32. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2013.

²⁸ LUCIANO, 2006, p. 39.

²⁹ LUCIANO, 2006, p. 39.

As novas gerações de jovens indígenas carecem de uma identidade que os identifique e lhes proporcione um espaço social e identitário em um mundo cada vez mais globalizado e, ao mesmo tempo, intensamente segmentado. O desafio que se lhes apresenta diz “respeito à cultura, à ancestralidade, à origem, a partir das quais os direitos econômicos, sociais, culturais contemporâneos se articulam e se fundamentam”³⁰.

Ainda assim, parece evidente o interesse das novas gerações indígenas, mais do que das antigas gerações, pela recuperação da importância e da significação da identidade indígena, como asseverou um índio bororo certa vez: “é desejo de todo índio entrar e fazer parte da modernidade e seu passaporte primordial é sua tradição”.³¹ Esta parece ser a razão fundamental da revalorização da identidade indígena.

Estar na modernidade não significa abandonar a origem nem as tradições e maneiras de vida características, mas implica em traduzi-las num intercâmbio consciente com outras culturas, de tal forma que proporcione a valorização de si mesmo. Para os jovens indígenas, não é possível viver a contemporaneidade sem uma referência identitária, já que isso significaria o vazio interior diante da vida apressada, claramente homogeneizadora e globalizadora da sociedade atual, mas na qual se estabelecem profundas contradições, como a das identidades individual e coletiva.

As gerações indígenas mais antigas oferecem maior resistência à reafirmação das identidades étnicas, em grande medida devido às influências do período colonial repressivo. E isto não é sem razão de ser, pois elas foram obrigadas a abdicar de suas culturas, tradições, valores e saberes, porque eram considerados inferiores, demoníacos e bárbaros (ou seja, os indígenas eram considerados como sinônimo de retrocesso, o que os impedia de fazer parte do mundo civilizado, moderno e “evoluído”)³².

Por isto, os povos indígenas foram coagidos a acreditar que a única saída aceitável para o futuro de seus filhos era olvidar suas tradições e imergir no mundo não indígena. Entretanto, muitos velhos sábios e anciãos indígenas estão vencendo esse trauma psicológico e entrando no caminho que está sendo definido pelas gerações mais jovens, onde predomina o recobrar da autoestima, da autonomia e da dignidade histórica, tendo como embasamento a reafirmação da identidade étnica, e, principalmente, o orgulho de ser índio³³.

³⁰ LUCIANO, 2006, p. 39.

³¹ LUCIANO, 2006, p. 39.

³² LUCIANO, 2006, p. 40.

³³ LUCIANO, 2006, p. 40.

É importante enfatizar que quando se debate a identidade indígena não se está afirmando que exista uma identidade indígena universal de fato. Trata-se aqui de uma identidade político-simbólica que se articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas que de fato são específicas, como a identidade Baníwa, a Guaraní, a Terena, a Yanomami, a Tikuna, e assim por diante³⁴. Luciano comenta que

[...] de fato não existe um índio genérico [...]. Talvez existia no imaginário popular, fruto do preconceito de que índio é tudo igual, servindo para diminuir o valor e a riqueza da diversidade cultural dos povos nativos e originários da América continental. Os povos indígenas são grupos étnicos diversos e diferenciados, da mesma forma que os povos europeus (alemão, italiano, francês, holandês) são diferentes entre si. Seria ofensa dizer que o alemão é igual ao português, da mesma maneira que é ofensa dizer que o povo Yanomami é igual ao Guaraní.³⁵

Os povos indígenas, ao longo desses 500 anos de colonização, foram forçados, por coerção física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades, como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial que lhes recusava qualquer direito e possibilidade de vida própria. Os indígenas não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou necessitariam ser extintos por força do chamado processo imposto de integração e assimilação à sociedade nacional.

Os indígenas que escapassem das guerras geradas e dos massacres esquematizados e executados foram compulsoriamente forçados a abdicar de seus modos de vida para existirem como os colonizadores. “No fundo, era obrigá-los a abandonarem suas terras, abrindo caminho para expansão das fronteiras agrícolas do país. O objetivo, portanto, não era tanto cultural ou racial, mas, sobretudo, econômico, guiando toda a política e as práticas adotadas pelos colonizadores”.³⁶

É neste sentido que se pode entender o ressentimento das gerações indígenas mais antigas, ou mesmo das gerações mais novas que ainda vivenciam alguma forma de repressão, como nas regiões Nordeste e Centro-Oeste do Brasil. A dinâmica e a amplitude da relação com a identidade mudam de povo para povo e de região para região, de acordo com o processo histórico de contato vivido³⁷.

Na Amazônia, por exemplo, onde o contato com os colonizadores brancos ocorreu mais recentemente, muitos povos indígenas continuam conservando inteiramente suas culturas e tradições, como a terra, a língua e certos rituais. Para esses povos, a primazia

³⁴ LUCIANO, 2006, p. 40.

³⁵ LUCIANO, 2006, p. 40-41.

³⁶ LUCIANO, 2006, p. 41.

³⁷ LUCIANO, 2006, p. 41.

encontra-se no fortalecimento da identidade, na promoção, valorização e na continuidade de suas culturas, de suas tradições e saberes. Luciano observa que

[...] até pouco tempo pairava na cabeça de muitos brasileiros serem esses os “verdadeiros índios”, porque falavam suas línguas, viviam nas selvas nus e pintados e praticavam danças exóticas estranhas às danças do mundo não indígena. Atualmente, algumas poucas pessoas menos informadas e esclarecidas ainda pensam assim, fruto da imagem pejorativa e preconceituosa de índio veiculada ao longo de séculos pela escola e pelos meios de comunicação de massa.³⁸

A reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão corroborando para a gradativa recuperação da autoestima indígena perdida durante os longos anos da repressão colonizadora. “As atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferente das gerações passadas que nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos”.³⁹

A reafirmação da identidade não é um aspecto secundário da vida dos povos indígenas, mas um momento intenso em suas histórias milenares e um marco de conquista e vitória que se introduz e define a reviravolta na história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, “uma revolução de fato na própria história do Brasil”⁴⁰.

É importante mais uma vez afirmar que os Tikuna e os povos indígenas como um todo encontram-se na atualidade diante de variados desafios que necessitam ser vencidos, para que sejam reconhecidos como grupo étnico que reforça sua cultura e luta para vivê-la na sua integralidade.

O primeiro grande desafio dos povos indígenas é desconstruir a imagem popular do “índio genérico”, pois essa assertiva não reconhece a diversidade dos povos indígenas e acaba por destruir as diversas identidades dos povos indígenas do Brasil. O segundo grande desafio consiste em questionar a ideia de que as culturas indígenas são atrasadas, “menos evoluídas”. Voltaremos posteriormente a abordar estas questões.

O terceiro e maior desafio dos povos indígenas consiste em desconstruir a imagem da cultura como algo estático, que percebe as culturas indígenas como pertencentes a um passado de seres excêntricos que sobreviveram como culturas paradas no tempo, não acompanhando a evolução histórica das culturas.

³⁸ LUCIANO, 2006, p. 41-42.

³⁹ LUCIANO, 2006, p. 42.

⁴⁰ LUCIANO, 2006, p. 43.

Os desafios referidos nestes parágrafos estão intrinsecamente relacionados com a juventude indígena. São estes jovens indígenas contemporâneos que se encontram numa conjuntura histórica peculiar da trajetória dos povos indígenas no Brasil. São eles que deverão levantar a bandeira do orgulho de ser índio e deverão lutar por suas identidades indígenas.

Para a juventude Tikuna, o maior desafio reflete a busca de reconhecimento junto à sociedade envolvente. Muitos jovens ainda não entendem o que significa ter consciência cultural e social, tendo um grande prejuízo nos valores internos construídos ao longo da história pelo seu povo. Pode-se destacar que, apesar de a juventude Tikuna estar em constante construção, já se pode perceber aproximações destes em vários movimentos da organização do seu povo. Isto é notado nas reuniões comunitárias e nas tomadas de decisão que trazem melhorias e qualidade de vida à população. Contudo, ainda há uma latência no que diz respeito à valorização cultural propriamente dita, pois ainda dependem muito de decisão dos mais velhos para galgarem cargos e empregos que garantam seu sustento.

No capítulo seguinte, o tema da identidade será retomado e aprofundado a partir da dimensão dos conflitos sociais presentes na situação do Alto Solimões. Será objeto de reflexão a análise dos saberes tradicionais presentes na escola como forma de fortalecer a busca e reafirmação da identidade indígena.

Capítulo 2 – IDENTIDADE INDÍGENA E CONFLITO SOCIAL

2.1 A identidade como símbolo de pertença

O conceito de *identidade* ou “os processos de identidade dos sujeitos”, como se refere Borba,⁴¹ tem ocupado o interesse de diferentes áreas das ciências sociais e humanas. Observa-se que o tema é assaz complexo e apresenta-se ao pesquisador a partir de diferentes concepções. Hall, por exemplo, discute três concepções distintas de identidade. Ele trata da identidade do sujeito no Iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno⁴². Não se faz necessário adentrar aqui em uma discussão demasiadamente técnica sobre a temática da identidade, mas indicaremos os aspectos relevantes da discussão para o objetivo proposto.

A noção de identidade caracteriza-se por, pelo menos, duas dimensões interconectadas: a pessoal (*ou* individual) e a social (*ou* coletiva)⁴³. Em relação à primeira, a identidade refere-se àquilo que se *é* e com aquilo que o sujeito se identifica. Neste sentido, a identidade é relacional, pois para existir ela depende de algo fora dela, ou seja, de uma identidade diferente⁴⁴. Identidade e diferença são inseparáveis e interdependentes,⁴⁵ nesse sentido.

Em referência à dimensão social da identidade, observa-se que a identidade pessoal determina o pertencimento ou a exclusão de determinado grupo ou categoria social. Há uma relação de reciprocidade entre a identidade pessoal e a coletiva, de modo que uma acaba por influenciar a outra e vice-versa. Em outras palavras, a identidade pode ser descrita como o acontecimento dialético entre indivíduo e sociedade⁴⁶.

A identidade não pode ser definida como algo estático, mas como sempre em processo, sendo formada ao longo dos anos. Hall denomina este aspecto de “identificação”, afirmando que a “identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso

⁴¹ BORBA, Amândia Maria de. *Identidade em construção: investigando professores na prática da avaliação escolar*. São Paulo: EDUC; Univali, 2001. p. 27.

⁴² Cf. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 11ss.

⁴³ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 4.

⁴⁴ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 9.

⁴⁵ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 75-76.

⁴⁶ OLIVEIRA, 1976, p. 43.

exterior”⁴⁷. Através da identidade coletiva o sujeito se reconhece ou reconhece outra pessoa como membro de sua comunidade. Wilder escreve que

[...] a identidade coletiva é uma realidade intersubjetiva, compartilhada pelos indivíduos de uma mesma coletividade, constituída por um sistema de crenças, atitudes e comportamentos. Ela se expressa como um modo de sentir, compreender e atuar no mundo e nas formas de vida compartilhadas, comportamentos que se concretizam em instituições, mas também em artefatos, objetos artísticos e saberes transmitidos.⁴⁸

A identidade coletiva proporciona ao indivíduo um sentimento de pertencimento, a certeza de integrar o grupo identificando-se com os seus acontecimentos e vicissitudes. Por meio da pertença, os integrantes de uma coletividade visualizam-se como tais, sentem os outros pares e interagem com eles. O que possibilita constituir a identidade do grupo e a própria identidade individual neste círculo social⁴⁹. Esse aspecto será visto a seguir em relação aos jovens Tikuna.

2.2 Conflitos e crises identitárias na juventude indígena Tikuna

A juventude ou adolescência refere-se ao amplo período de desenvolvimento individual entre a infância e o amadurecimento (idade adulta). A adolescência é um momento de transformações biopsicossociais, que apresentam características e comportamentos peculiares. É na adolescência que o indivíduo alcança a autonomia pessoal e o desenvolvimento da identidade individual, bem como os aportes relacionados à individuação e inculturação⁵⁰.

Nas culturas ocidentais, genericamente, a adolescência compreende aproximadamente dez anos, mais ou menos dos 11 aos 21 anos⁵¹. Para os Tikuna, a idade de uma criança abrange do seu nascimento aos 12 anos. O rapaz (*pakê*) e a moça (*ngeutákê*)

⁴⁷ HALL, 2006, p. 39.

⁴⁸ WILDER, Gabriela Suzana. *Inclusão social e cultural: arte contemporânea e educação em museus*. São Paulo: UNESP, 2009. p. 80-81.

⁴⁹ PICHON-RIVIÈRE, Enrique. *O processo grupal*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 201.

⁵⁰ DAUNIS, Roberto. *Jovens, desenvolvimento e identidade: troca de perspectiva na psicologia da educação*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 2000. p. 53. “Individuação” é um conceito que foi introduzido na psicologia por Carl Jung e refere-se ao “processo ou caminho pelo qual o indivíduo tenta tornar-se cada vez mais ‘quem’ individual (o *self*) que ele sempre já é. A tarefa da individuação consiste em ampliar, integrar, organizar e estruturar o próprio *self*, a personalidade. [...] Mediante o processo de individuação, o indivíduo organiza e modifica as características diferentes que possui na sua variedade e no seu cunho particular próprio. Assim a pessoa pode estruturar uma ordem psíquica autocongruente e distinguir-se dos outros”. Cf. DAUNIS, 2000, p. 70-71.

⁵¹ DAUNIS, 2000, p. 53.

compreendem a idade dos 12 aos 18 anos. Nesta idade, os jovens devem casar, mas podem permanecer solteiros até o final deste período. A idade adulta começa a partir dos 18 anos⁵².

A adolescência é um tempo de crises e conflitos, pois integra as mudanças biopsíquicas da puberdade relacionadas ao corpo, à aceitação e o sentir-se bem com o próprio gênero, no sentido de estrutura biológica básica. A adolescência representa a instituição de novas relações sociais e o desligar-se da família, estabelecendo uma nova relação com ela. É na adolescência que o indivíduo estabelece o aporte para a própria inculturação, estabelecendo definições de crenças, valores e normas, bem como o comportamento autorresponsável⁵³.

Na adolescência, o desenvolvimento da identidade pessoal e coletiva se estabelece a partir da consciência da própria autonomia e da interdependência social, sendo talhadas pelo adolescente novas identificações provisórias e diferentes funções e escolhas, que resultam na construção do *self* a partir da individuação da personalidade⁵⁴.

As crises da adolescência dependem de múltiplos fatores. Porém, elas são essenciais para a mudança, nas palavras de Carvajal, a “essência da metamorfose”⁵⁵. Para Erikson, o conflito básico na adolescência ocorre entre a identidade e o conflito de papéis. Ele escreve que

[...] crescendo e desenvolvendo-se, os jovens arrostam essa revolução biológica interior e, com as concretas tarefas adultas à sua frente, preocupam-se agora principalmente com o que aparentam aos olhos dos outros comparados com o que sentem que são, e com a questão de como associar os papéis e as habilidades anteriormente cultivadas com os protótipos ocupacionais do momento.⁵⁶

Erikson elucida que o conflito de papéis está ligado à indefinição do papel social do adolescente na sua respectiva comunidade. Ele observa que o adolescente precisa ser “reconhecido” pelos que o cercam,

[...] pois é de grande importância ao indivíduo jovem que lhe respondam e lhe confirmem *status* e função como uma pessoa cujo crescimento e transformações graduais fazem sentido para aqueles que começaram fazendo sentido para ele.⁵⁷

⁵² Cf. PALADINO, 2006, p. 307.

⁵³ DAUNIS, 2000, p. 55-56.

⁵⁴ DAUNIS, 2000, p. 56.

⁵⁵ CARVAJAL, Guillermo. *Tornar-se adolescente: a aventura de uma metamorfose: uma visão psicanalítica da adolescência*. São Paulo: Cortez, 1998. p. 103.

⁵⁶ ERIKSON, Erik H. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. p. 240.

⁵⁷ ERIKSON, Erik H. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 156-157.

Para Erikson, a fixação da identidade acontece através do desenvolvimento básico vivido pelo adolescente. Segundo ele, a personalidade é estabelecida pela influência mútua e contínua de três elementos: o biológico, o social e o individual. Ou seja, a identidade é formada pela interação destes três elementos. Para Erikson, a identidade pode ser determinada como a consciência da singularidade individual e o empenho para manter a continuidade da experiência.⁵⁸

Para Anna Freud, analisando de um ponto de vista psicanalítico, os conflitos e crises da adolescência referem-se aos ajustamentos internos. Nesta fase, o *id*, o *ego* e o *superego* passam por readaptações. Na adolescência, devido às mudanças biológicas, os conflitos da sexualidade infantil retornam, de modo que o adolescente revive o complexo de Édipo. Nesta fase, há uma preponderância do *id* e uma manifestação dos mecanismos de defesa⁵⁹.

Realizados estes apontamentos introdutórios, adentramos em alguns aspectos das crises identitárias da juventude Tikuna. Primeiramente, há diferenças entre os Tikuna sobre o que é ser jovem e como ser jovem. Paladino comenta que

[...] nos discursos [evidenciou-se] o estabelecimento de uma dicotomia entre formas antigas e atuais de ser jovem expressa em termos morais: passado como certo, presente como ruim ou errado. Entre os aspectos assinalados como errados estavam: a conduta violenta e agressiva, a falta de respeito e de obediência aos velhos, uma conduta considerada no âmbito doméstico como “preguiçosa” (que se fez presente na queixa recorrente de que não fazem certas tarefas se os adultos não os mandarem fazer), a forma atual de se casar, a sociabilidade (abertura a relações de amizade e namoro com não-indígenas, querer ir para a cidade), os valores e as aspirações [...].⁶⁰

O conflito de gerações parece ser muito comum nas mais variadas sociedades ao longo da história. Ele se origina das diferentes formas de ver e perceber o mundo e está relacionado às expectativas e interesses divergentes entre *jovens* e *velhos*, ou seja, está localizado na polaridade geracional. Entre as críticas dos velhos aos jovens encontram-se questões relacionadas ao etilismo, drogadição, tabaco, prostituição, homossexualidade e festas⁶¹. Os Tikuna mais velhos também mencionam outras mudanças de comportamento dos jovens; eles se referem

[...] ao fato de “se casarem de forma incorreta”, e até a uma estética errada, que inclui “usar brinco”, “unha pintada”, “cabelos tingidos”, sendo que “nada disso existia antes. Os rapazes deixavam o cabelo comprido, cortavam com terçado. Não

⁵⁸ Cf. DAUNIS, 2000, p. 107-108.

⁵⁹ FREUD, Anna. La adolescencia encuan to perturbación del desarrollo. In: CAPLAN, Lebovici. *El desarrollo del adolescente*. Buenos Aires: Paidós, 1969. p. 15-24.

⁶⁰ PALADINO, 2006, p. 209.

⁶¹ PALADINO, 2006, p. 208-209.

existia tesoura. Enquanto os brincos, outras tribos sim usavam, mas os Ticuna, não”.⁶²

Tais questões estão relacionadas a diversos fatores que são difíceis de estabelecer. Muitos jovens Tikuna estão indo para a cidade estudar e, deste modo, gozam de uma maior liberdade em relação à família e à comunidade. Tais jovens apresentam uma maior abertura que os adultos para estabelecerem relações de amizade e namoro com não-indígenas:

O casamento ou a mistura com o “branco” ocasiona controvérsias para os envolvidos e seus parentes: se por um lado traz prestígio para o grupo incorporar um “branco” por afinidade, sobretudo se este é capaz de lhe garantir o acesso a recursos e a conhecimentos diversos, por outro, traz conflitos não apenas na atribuição de clã para a criança que é produto dessa união (pela regra de descendência patrilínea), mas também por bater com uma forma muito valorizada de casamento, que consiste na troca de irmãs entre membros de clãs de metades opostas.⁶³

As comunidades Tikuna mais urbanizadas, como Umariçu I, têm presenciado esporádicos atos de violência em decorrência do uso de álcool e drogas⁶⁴. A região dos Tikuna, o Alto e Médio Solimões, tem sido porta de entrada de drogas, especialmente cocaína.

De acordo com o administrador da Funai em Tabatinga, o Ticuna Davi Félix Cecílio, a droga está presente na maioria das 230 aldeias da região [...]. O grupo mais numeroso é o Ticuna, com 37 mil integrantes. De acordo com Cecílio, o consumo da droga aumenta entre os jovens indígenas, que também estariam sendo utilizados para o transporte da droga. A situação mais grave é a da comunidade de Umariçu, na área urbana de Tabatinga. “Pela minha expectativa, de cada cinco jovens dali, um já está viciado”, disse ele.⁶⁵

Entre os jovens Tikuna, há alguns casos de suicídio. Em 1999, por exemplo, foi registrado o suicídio de sete jovens. Entretanto, estima-se que o número de suicídios possa ser ainda maior. Nestes casos, os suicídios se deram através de enforcamento e por ingestão de timbó (veneno extraído da raiz de uma planta). As causas dos suicídios têm sido identificadas, aparentemente, com os conflitos entre os clãs e problemas de depredação ambiental⁶⁶. A

⁶² PALADINO, 2006, p. 209.

⁶³ PALADINO, 2006, p. 215.

⁶⁴ PALADINO, 2006, p. 215.

⁶⁵ RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil, 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 359.

⁶⁶ RICARDO, Beto (Org.). INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 415.

tabela a seguir apresenta os suicídios por faixa etária e sexo na população Tikuna no período de 1990 a 1997⁶⁷:

Idade (anos)	No. de Suicídios			Suicídios (%)		
	M	F	Total	M	F	Total
00-11	–	–	–	–	–	–
12-15	3	2	5	5.5	3.6	9.1
16-18	24	2	26	43.6	3.6	47.2
19-25	10	5	15	18.2	9.1	27.3
26-60	4	2	6	7.3	3.6	10.9
60-...	–	3	3	–	5.5	5.5
Total	41	14	55	74.6	25.4	100

É importante destacar que o suicídio entre os povos indígenas é quatro vezes maior do que a média nacional conforme o *Mapa da Violência 2011 – Jovens do Brasil*⁶⁸. Os municípios com maior número de suicídios indígenas são os que aparecem na Tabela abaixo:⁶⁹

MUNICÍPIO	UF	SUICÍDIOS TOTAIS			SUICÍDIOS JOVENS			% JOVENS INDÍGENAS
		TOTAL	INDÍGENA	%	TOTAL	INDÍGENA	%	
AMAMBAI	MS	17	15	88,2	9	9	100,0	60,0
DOURADOS	MS	25	13	52,0	12	8	66,7	61,5
SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA	AM	9	9	100,0	7	7	100,0	77,8
TABATINGA	AM	14	9	64,3	7	5	71,4	55,6
CORONEL SAPUCAIA	MS	8	4	50,0	7	3	42,9	75,0
PARANHOS	MS	4	4	100,0				
TACURU	MS	5	4	80,0	3	3	100,0	75,0
SANTA ISABEL DO RIO NEGRO	AM	4	3	75,0	1	1	100,0	33,3
SANTO ANTÔNIO DO IÇÁ	AM	3	3	100,0	2	2	100,0	66,7

⁶⁷ ERTHAL, Regina M. de Carvalho. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 299-311, mar./abr. 2001. p. 306.

⁶⁸ WASELFSZ, Júlio Jacobo. *Mapa da Violência 2011: os jovens do Brasil*. p. 148. Brasília: Ministério da Justiça/ Instituto Sangari, 2011. Disponível em: <<http://mapadaviolencia.org.br>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

⁶⁹ WASELFSZ, 2011, p. 136. Dados referentes ao ano de 2008.

A tabela indica que o suicídio entre os povos indígenas é majoritariamente entre os jovens e que a maioria dos suicídios ocorreu no Estado de Mato Grosso do Sul. Erthal comenta que a concentração dos casos de suicídio entre os Tikuna se encontra nas faixas etárias de 16-18 anos (47,2%) e 19-25 anos (27,3%), especialmente entre os jovens do sexo masculino⁷⁰. O suicídio majoritário entre os jovens também caracteriza outros povos indígenas como os Guarani-Kaiowá. Por exemplo, em 2007 ocorreram 39 suicídios, sendo 27 na faixa etária dos 15 aos 29 anos (69,0%). No ano seguinte, aconteceram 53 suicídios, sendo 35 na faixa etária dos 15 aos 29 anos (66,0%)⁷¹.

Paladino discute a questão dos “sonhos dos jovens” Tikuna. Ela comenta que a maioria dos jovens expressou os seus desejos individuais “relacionados à obtenção de cargos e ao exercício de profissões. Ninguém colocou como sonho ser agricultor, trabalhar na roça, ser um bom pescador, ser pajé, ou algumas das outras ocupações mais comuns das gerações antigas”⁷². Entre as profissões demarcadas com prestígio pelos jovens Tikuna estão as de médico, cantor, piloto de avião, artista plástico, advogado, delegado da FUNAI, auxiliar de enfermagem, técnico de enfermagem, dentre outras⁷³. O desafio tem sido proporcionar o acesso à educação e a manutenção das antigas tradições, como se verá a seguir.

2.3 Saberes tradicionais e identidade indígena Tikuna: a escola indígena como instrumento de fortalecimento da identidade

A história da educação escolar entre os povos indígenas do Brasil comumente tem sido dividida em quatro fases. A primeira situa-se no período do Brasil Colônia, quando a escolarização dos índios esteve exclusivamente a cargo dos missionários católicos, sobretudo, os jesuítas. A segunda fase é distinguida pela criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910 e se estende até a política de ensino da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir de 1967, e a articulação com o Summer Institute of Linguistics (SLI), entre outras missões religiosas⁷⁴.

⁷⁰ ERTHAL, 2001, p. 310.

⁷¹ Cf. GRUBITS, Sonia; FREIRE, Heloisa Bruna Grubits; NORIEGA, José Angel Vera. Suicídios de Jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 31, n. 3, p. 504-517, 2011. p. 507. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pep/v31n3/v31n3a06.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

⁷² PALADINO, 2006, p. 220.

⁷³ PALADINO, 2006, p. 220.

⁷⁴ FERREIRA, Mariana K. Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001. p. 72.

A terceira fase, em fins da década de 1960 e início dos anos de 1970, é marcada pelo surgimento de organizações indigenistas não governamentais e a formação do movimento indígena. A quarta fase origina-se da iniciativa dos próprios povos indígenas, em meados de 1980, quando eles decidem estabelecer e autogerir o desenvolvimento da sua educação formal⁷⁵.

Interessa-nos, mormente, a quarta-fase do desenvolvimento da educação escolar entre os povos indígenas. A partir dos anos de 1970, o povo Tikuna começou a se articular para assumir os rumos da própria educação escolar em função da negligência dos órgãos responsáveis (FUNAI e prefeituras locais), paralelamente à luta pelo reconhecimento do seu território junto ao Estado. Esse movimento inicial dos Tikuna contou com o apoio da organização não governamental Centro Magüta, através de uma proposta pedagógica contextualizada à situação desse povo⁷⁶.

A proposta dos Tikuna neste momento, com escreve Paladino, consistiu em construir uma educação que “valorize a cultura”, e deste modo, uma *escola Tikuna*, distinta da escola dos demais brasileiros⁷⁷. Em 1980, ocorreu a primeira assembleia de lideranças Tikuna, seguindo-se outras que resultaram, em 1984, na criação do Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT) e posteriormente, em 1986, a Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngues (OGPTB)⁷⁸.

A tarefa principal da OGPTB tem sido a de impulsionar e organizar programas de educação indígena nas escolas dos municípios de Tabatinga, São Paulo de Oliveira, Benjamin Constant, Amaturá e Santo Antônio do Içá. Os cursos hoje são ministrados por professores bilíngues e especialistas em educação indígena, com o objetivo de garantir a aprendizagem da etnia Tikuna, bem como a língua materna e a tradição oral e escrita, e igualmente disponibilizar elementos para o livre acesso na sociedade nacional⁷⁹.

A proposta dos Tikuna de uma educação que valorizasse a sua cultura, ou como propõe Silva, transformar a “educação escolar para índio” em “educação escolar do índio”,⁸⁰ se estabelece pela questão histórica da educação indígena. Desde os tempos coloniais

⁷⁵ FERREIRA, 2001, p. 72.

⁷⁶ PALADINO, 2006, p. 53.

⁷⁷ PALADINO, 2006, p. 53.

⁷⁸ EMIRI, MONSERRAT, 1989, p. 100.

⁷⁹ Cf. HÜTTNER, 2007, p. 35-36.

⁸⁰ SILVA, Rosa Helena Dias da. Movimentos indígenas no Brasil e a questão educativa: relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. In: ÁVERO, Osmar; IRELAND, Timothy Denis; BRASIL, Ministério da Educação; UNESCO. *Educação como exercício de diversidade*. Brasília: UNESCO/ANPED/MEC, 2007. p. 382.

“pressupõe-se que os índios não têm educação, porque eles não têm a ‘nossa educação’”⁸¹. Ribeiro comenta que desde a chegada dos colonizadores, os indígenas foram submetidos a um processo que os forçava a continuamente “transformar radicalmente seu perfil cultural [...] transfigurando sua indianidade, mas persistindo como índio”⁸². Neste sentido Freire comenta que

[...] quando a escola foi implantada em área indígena, as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que estudantes indígenas desaperdessem suas culturas e deixassem de ser indivíduos indígenas. Historicamente, a escola pode ter sido o instrumento de execução de uma política que contribuiu para a extinção de mais de mil línguas.⁸³

A educação indígena aproxima-se do que podemos chamar de educação enquanto processo. Melià comenta que a pesquisa e a convivência evidenciam que para o índio a educação é um processo global, sendo ensinada e aprendida em termos de uma socialização integrante. Neste sentido, a educação de cada índio é do interesse da comunidade toda. A educação é o processo no qual a cultura atua sobre os membros da sociedade com o objetivo de criar indivíduos ou pessoas que possam conservar a cultura⁸⁴.

O índio não perde a sua individuação neste processo coletivo da educação, pelo contrário, a educação indígena permite igualmente ao índio um alto grau de espontaneidade, que é estabelecida a partir de uma margem de significativa liberdade. Por isso, precisamos desfazer a ideia de que o indígena vive e atua de maneira mecânica, pelo contrário, sempre que possível o indígena não hesita em deixar de lado alguma atividade, desde que ela não incorra em prejuízo de prestígio ou lucro⁸⁵. Melià propõe o seguinte quadro que contrasta a educação indígena e a educação para o índio.⁸⁶

⁸¹ MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979. p. 9. Silva apresenta um exemplo interessante. Ela comenta que em 1997 havia 445 escolas indígenas no Amazonas, destas, somente 15,7% (cerca de 70 escolas) possuem nomes indígenas. Em relação às demais escolas, observa-se que 84,3% (375) têm nomes ligados à colonização: nomes cristãos ou inspirados na história oficial (e.g., D. Pedro I e II) e os 8,8% restantes incluem ideias e valores externos. Cf. SILVA, 2007, p. 382-383 n. 16.

⁸² RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 12.

⁸³ FREIRE, José Ribamar Bessa. Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos. In: *Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis: tempo de novo descobrimento*. Rio de Janeiro: Ibase, 2004. p. 11-31. p. 23.

⁸⁴ Cf. MELIÀ, 1979, p. 10. Hüttner comenta que a “vida na ‘comunidade’ (Gô-tapé-gue) ensina um tipo de vivência profunda de comunhão e participação. O Ticuna é uma pessoa que sabe viver na aldeia num contínuo processo de aprendizagem de sua tradição, que encontra seu significado ideal na vivência da aldeia”. HÜTTNER, 2007, p. 190.

⁸⁵ MELIÀ, 2009, p. 10-11.

⁸⁶ MELIÀ, 2009, p. 51.

EDUCAÇÃO INDÍGENA	EDUCAÇÃO PARA O INDÍGENA
Processos e meios de transmissão	
<ul style="list-style-type: none"> • Educação informal e assistemática • Transmissão oral • Rotina da vida diária • Inserção na família • Sem escola • Comunicação educativa • Valor da ação • “Aprender fazendo” • Valor do exemplo • Sacralização do saber • Persuasão • Formação da “pessoa” 	<ul style="list-style-type: none"> • Instrução formal e sistemática • Alfabetização e uso de livros • Provocação de situações • Deslocamento para a aula • Com escola • Especialistas da educação • Valor da memorização • “Aprender memorizando” • Valor da coisa aprendida • Secularização do conhecimento • Imposição • Adestramento para “fazer coisas”
Condições de transmissão	
<ul style="list-style-type: none"> • Processo permanente durante toda a vida • Harmonia com o ciclo de vida • Gradação da educação conforme o amadurecimento psicossocial do indivíduo 	<ul style="list-style-type: none"> • Instrução intensiva durante alguns anos • Sucessão de matérias que têm de ser estudadas e saltos de uma para a outra • Passagem obrigada por um currículo determinado de antemão
Natureza dos conhecimentos transmitidos	
<ul style="list-style-type: none"> • Habilidade para a produção total dos próprios artefatos e instrumento de trabalho • Integração do conhecimento dentro de uma totalidade cultural • Integração correta na organização tribal • Aprofundamento dos conhecimentos das tradições religiosas 	<ul style="list-style-type: none"> • Manipulação de tecnologia importada • Segmentação dos conhecimentos adquiridos • Adaptação dentro de um estrato ou classe da sociedade nacional • Conversão e catequese para uma nova religião
Funções sociais da educação	
<ul style="list-style-type: none"> • Ajustamento das gerações • Preservação e valorização do saber tradicional, em vista a uma inovação coerente • Seleção e formação de personalidades livres 	<ul style="list-style-type: none"> • Afastamento e mudança com respeito à vida dos velhos • Adaptação contínua às novidades, mesmo ainda não compreendidas • Massificação do genérico

Precisamos afirmar que as diferentes formas de organização social indígena têm gerado processos próprios de aprendizagem. De modo que hoje, muitos professores indígenas têm desenvolvido pesquisas referentes a estes processos cognitivos, o que tem resultado em pedagogias indígenas contemporâneas. Deste modo, as pedagogias indígenas têm assumido,

por exemplo, o uso da oralidade para a formação do conhecimento e a agregação da vida comunitária no processo cognitivo⁸⁷.

Do ponto de vista legal, a Constituição Federal de 1988 afirmou que a educação é um direito público subjetivo. A Constituição também asseverou que a educação é um processo que acontece através de distintos modos e por meio de pedagogias e instituições que se fundamentem em cada cultura. Por isso, no Art. 231, a Constituição garante aos indígenas a preservação de sua cultura através de “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”. Quanto à educação em particular, no Art. 210, § 2º, se pode verificar a garantia da: “a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”⁸⁸.

A Constituição responsabiliza o Estado pela proteção e respeito às tradições indígenas (Art. 210). Bonin comenta que desta maneira a Constituição afirma “o direito indígena a uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural, bilíngue”,⁸⁹ que vem sendo afirmado e regulamentado desde 1988. As próprias comunidades indígenas e suas organizações têm sido os maiores responsáveis pela prática dessas normas, uma vez que diferentes instâncias públicas nem sempre se mostram à altura dos desafios propostos pela Lei maior.

Em 1996, passou a valer uma nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, Lei n. 9343/96), que reafirmou as leis constitucionais. Ela atribui à União a responsabilidade de organizar a educação escolar indígena, bem como o encargo de garantir a proteção e respeito pelas culturas e modos próprios de educação nativa. A LDBEN reafirma que as comunidades indígenas utilizarão suas línguas maternas e processos especificamente próprios de aprendizagem (Art. 32, § 3º)⁹⁰.

A LDBEN, no Art. 26, também salienta expressamente a preocupação de que informações e conhecimentos sobre os povos indígenas circulem nas escolas brasileiras. O § 4º do referido artigo compromete os currículos escolares para que afirmem as contribuições das diferentes culturas e etnias no processo de formação do povo brasileiro, o que possibilitará

⁸⁷ HENRIQUES, Ricardo; SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE. *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília: SECAD, 2007. p. 20.

⁸⁸ BONIN, Iara Tatiana. Educação escolar indígena e docência: princípios e normas na legislação em vigor. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org.). *Povos indígenas & educação*. Porto Alegre: Mediação, 2008. p. 98.

⁸⁹ BONIN, 2008, p. 99.

⁹⁰ BONIN, 2008, p. 100-101.

uma compreensão contextual e plural das culturas indígenas, bem como de outras culturas presentes na sociedade nacional⁹¹.

Em 1999, por meio do Parecer nº 14 da Comissão de Educação Básica (CEB) do Conselho Nacional de Educação (CNE), de 14/09/1999, assegurou-se a necessidade da criação da escola indígena, com autonomia pedagógica e financeira, determinando que cada comunidade indígena tomasse as decisões referentes ao funcionamento da respectiva escola⁹².

A partir dos preceitos legais as populações indígenas puderam construir uma identidade de escola que respondesse as necessidades culturais das diversas etnias espalhadas em todo o país. Em síntese, pode-se constatar que:

[...] as políticas públicas relativas à Educação Escolar Indígena pós-Constituição de 1988 passam a se pautar no respeito aos conhecimentos, às tradições e aos costumes de cada comunidade, tendo em vista a valorização e o fortalecimento das identidades étnicas. A responsabilidade pela definição dessas políticas públicas, sua coordenação e regulamentação é atribuída, em 1991, ao Ministério da Educação. Para o delineamento dessas políticas, o MEC passa a contar com a participação de representantes indígenas, entidades de apoio e outras instituições, adotando como parâmetro as experiências bem-sucedidas promovidas pela sociedade civil, afirmando seus conceitos e metodologias. Dessa maneira, iniciativas de caráter local tornam-se referência ampla para a conceituação e implementação de uma política pública de educação escolar indígena voltada para o atendimento da demanda de escolarização das comunidades indígenas, a partir de um novo paradigma da especificidade, da diferença, da interculturalidade e da valorização da diversidade lingüística. Finalmente passa a ser um princípio para o Estado brasileiro fazer com que os povos indígenas sejam ouvidos e atendidos com relação ao tipo de escola que querem e à gestão dessa escola. As ações governamentais passam a ser orientadas para possibilitar que os povos indígenas discutam, proponham e procurem realizar seus modelos e ideais de escola segundo seus interesses e suas necessidades. (MONTE, 2000)⁹³

Nos parágrafos anteriores, procuramos apresentar algumas das mudanças e alterações legislativas realizadas a partir da Constituição de 1988 com o objetivo de identificar as transformações no cenário brasileiro referentes à educação indígena e intercultural. Estas alíneas não tiveram a finalidade de fornecer uma investigação exaustiva dos aspectos legais da temática, mas apenas fornecer alguns exemplos à guisa de introdução⁹⁴.

⁹¹ BONIN, 2008, p. 101.

⁹² Cf. BRASIL. Parecer n. 14/1999a. p. 10. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pceb014_99.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2013.

⁹³ HENRIQUES, 2007, p. 16-17.

⁹⁴ Para uma ampla exposição da temática, cf. OLIVEIRA, Jasom de. *Da negação ao reconhecimento: a educação escolar indígena e a educação intercultural: implicações, desafios e perspectivas*. 2012. 154 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012. p. 56-91.

Parece estar claro que os anos de 1970 e 1980 evidenciaram uma mudança paradigmática na compreensão de educação no nosso país, tanto na perspectiva indígena como na não-indígena. Se outrora a educação era imposta aos índios e vivenciada por eles como uma ameaça ao seu modo de ser, pensar e fazer, desde então os próprios índios tem reivindicado a escola e o acesso a ela. Os povos indígenas atuais vêm a escola, agora por eles construída, como a ferramenta para a construção de novos rumos, projetos para o futuro e como um instrumento que possibilita a relação deles com a sociedade não-indígena, que encontra-se cada vez mais próxima⁹⁵.

A “nova” escola indígena tem se caracterizado pela interculturalidade, o bilinguismo ou multilinguismo, a especificidade, a diferenciação e a participação comunitária. A interculturalidade procura reafirmar a diversidade cultural no processo educativo. Deste modo, a escola precisa trabalhar com os valores, saberes e práticas da respectiva comunidade e possibilitar o acesso aos conhecimentos e tecnologias da sociedade nacional, para que deste modo ocorra interação e participação cidadã na sociedade nacional.

Neste sentido, as escolas indígenas se estabelecem como espaços interculturais, onde são efetivados e construídos conhecimentos e estratégias referentes aos relacionamentos interétnicos, de modo que se promova e se problematize a relação entre sociedade, cultura e escola. A escola indígena se distingue por ser comunitária, pois a partir dela se articulam os temores e anseios da comunidade, e ainda os planos de sustentabilidade cultural e territorial.

Dessa forma, a escola e seus profissionais devem ser aliados da comunidade e trabalhar a partir do diálogo e participação comunitária, definindo desde o modelo de gestão e calendário escolar – o qual deve estar em conformidade às atividades rituais e produtivas do grupo - até os temas e conteúdos do processo de ensino-aprendizagem.⁹⁶

Em relação aos direitos linguísticos, estabeleceu-se que a aprendizagem escolar seja realizada nas línguas maternas dos educandos, dando atenção à realidade sociolinguística na qual a comunidade está inserida e o respectivo uso da língua no espaço escolar bem como no comunitário. O bilinguismo ou multilinguismo se estabelece a partir da constatação de que nas comunidades indígenas se encontram indivíduos que falam de uma a três línguas: a língua materna, o português e as línguas usadas nos países fronteiriços, quando este é o caso⁹⁷.

⁹⁵ HENRIQUES, 2007, p. 17.

⁹⁶ HENRIQUES, 2007, p. 21.

⁹⁷ HENRIQUES, 2007, p. 21.

A escola indígena se caracteriza pela especificidade, pois se dirige a um projeto societário específico, e é diferenciada de outras escolas, sejam indígenas ou não-indígenas. Um exemplo muito interessante de como a educação escolar pode partir do pressuposto da especificidade provém da possibilidade do ensino da matemática em referência à produção de cestos que caracterizam os Tikuna e outras comunidades indígenas e africanas. A longa citação se justifica por tratar-se de observação exemplar de um projeto inédito no que tange à etnomatemática:

Nestes cestos identificamos noções matemáticas correlatas a conceitos matemáticos que são ensinados nas escolas de nível fundamental e médio. Percebemos formas, extrínsecas e intrínsecas que levaram a conjectura de seu potencial para o ensino básico da matemática enquanto disciplina escolar. Visualizamos também, a riqueza estética dos detalhes e nestes, reconhecemos noções matemáticas, que podem ser identificadas no crescimento das tramas e nas formas que surgem a partir das sequências utilizadas na sua confecção. Aqui, matematizamos o início (umbigo) da confecção de um cesto de fundo quadrilátero confeccionado com as fibras do arumã, as quais são enegrecidas, até a metade de seu comprimento e a outra metade permanece com o tom natural da fibra após processo de raspagem, ou seja, são metade escura e metade amarelada. A tecedora organiza o princípio do trançado unindo as tiras do arumã de 4 em 4, variando a cor, isto é, alternando talas na cor natural com talas enegrecidas. O processo é iniciado pela disposição das 4 primeiras talas no sentido horizontal e em seguida são adicionadas outras 4 talas na vertical, intercalando-as com as que já estão postas para depois adicionar outras 4 tiras que vão ser intercaladas também, mas agora, no sentido contrário [...]. Quer dizer, se as anteriores foram trançadas à direita, estas serão trançadas à esquerda. Esse ordenamento das fibras segue no sentido horário ou anti-horário, mas sempre dando uma volta ao redor do quadrado que se forma com as 16 primeiras talas. A adição das talas, sempre na mesma quantidade, nos permite perceber que a forma como a trama do trançado desse cesto cresce pode ser expressa por meio de uma progressão aritmética (P. A.). [...] o tamanho do fundo e as formas geométricas que surgem são determinadas e podem ser representadas pela P. A. (4, 8, 12, 16, ...). Na confecção desse cesto as tecedoras utilizam a aritmética no processo de contagem quando vão adicionando as talas, pois precisam contar até quatro inicialmente, para depois prosseguirem a contagem com múltiplos de 4, ou seja, a contagem é feita sempre a partir da adição de 4 elementos ao total de talas anteriormente disponível. Todo o processo de confecção apresenta, mesmo que de forma empírica, a utilização de noções de cálculo e de geometria tanto na estrutura das tramas quanto nos motivos de decoração. O seu desenvolvimento é direcionado por um pensamento matemático elementar baseado na contagem e em noções geométricas incipientes, mas determinantes para que o trançado coordene as talas paralelas e perpendiculares originando os retângulos que ornamentam os cestos [...]. A descrição matemática feita por nós é uma forma de perceber e evidenciar que no processo de confecção dos trançados há possibilidade para a contextualização do ensino de diversos conceitos matemáticos ensinados na escola indígena Ticuna e que essa contextualização pode ser feita no contexto cultural dos próprios estudantes [...].⁹⁸

⁹⁸ COSTA, Lucélia de Fátima Maia da; GHEDIN, Evandro; FILHO, Erasmo Borges de Souza. *A confecção de cestos e suas possibilidades pedagógicas para o ensino de matemática na escola indígena Ticuna*. p. 114-117. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/emp/article/view/7554/6831>>. Acesso em: 15 dez. 2012.

O exemplo acima, que se baseia na compreensão de conceitos matemáticos de acordo com a ótica e a prática indígena, pode ser ampliado para várias outras áreas da educação escolar indígena. Basta observarmos o uso de conhecimentos tradicionais indígenas sobre plantas e animais (biologia e ciências naturais), caminhos e localização de acidentes geográficos nas florestas (geografia), sem contar a riqueza da mitologia como forma de explicar o mundo (hermenêutica, filosofia e fenômeno religioso, dentre outros).

Com os aspectos destacados até aqui, acreditamos que os saberes contemporâneos podem ser construídos a partir da identidade Tikuna, conjugando saberes atuais com tradicionais, reforçando assim a identidade Tikuna. Neste sentido, os saberes tradicionais devem ser utilizados para fortalecer a identidade Tikuna e não o contrário, ou seja, a escola indígena dever ser um referencial da cultura que ela representa. Em grande parte, é isto que percebemos no processo de construção da escola indígena Tikuna dos dias atuais.

Capítulo 3 – JUVENTUDE INDÍGENA TIKUNA E RITOS DE PASSAGEM

3.1 Os ritos e suas manifestações culturais junto aos jovens Tikuna

O termo juventude usado neste texto é somente para ilustrar uma das fases da vida instituída pelo estado brasileiro a partir do século XX, para fins de atendimento as demandas da população que cresce de forma acelerada e cada vez mais complexa. No entanto para a população indígena tikuna este termo é usado somente para atendimento social e garantia de direitos constitucionais. O termo rito aparece em todas as populações e de certo usaremos também no contexto do povo Tikuna.

O rito perpassa a vida humana, de modo que não existe sociedade humana sem ritos. Como proposta inicial de trabalho, distinguimos os termos “ritual” e “rito”. Ritual é uma conceituação genérica da qual o rito é uma instância específica. Em outras palavras, o ritual é uma caracterização formal e conceitual do rito, enquanto o rito, propriamente dito, é o que efetiva e se vive em determinada religião e cultura⁹⁹. A seguir apresentamos algumas considerações em relação aos conceitos de “ritual” e “rito”, respectivamente.

Definir o termo ritual não é uma tarefa simples como poderia parecer. Para este propósito, seguiremos a “definição operativa” da antropóloga Mariza Peirano. Ela elucida que uma compreensão de ritual se fundamenta em quatro aspectos. Primeiro, a definição de ritual não pode ser rígida e absoluta. Ela precisa ser *etnográfica*, ou seja, percebida pelo pesquisador junto ao grupo que ele observa. Neste sentido, percebemos que todos os grupos ou sociedades apresentam acontecimentos ou eventos que consideram especiais. Estes são distintos dos eventos e acontecimentos do cotidiano pelo seu caráter de únicos, excepcionais e diferentes, sendo, portanto, “potencialmente ‘rituais’”¹⁰⁰.

Segundo, os eventos rituais são distintos em sua natureza: “eles podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. [...] [mas] não nos interessa seu conteúdo explícito – interessa sim, que eles tenham uma forma específica”, ou seja, exibindo certo grau de convencionalidade, redundância, e que assentem palavras e outras ações¹⁰¹.

⁹⁹ TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 19-20.

¹⁰⁰ PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 9-10.

¹⁰¹ PEIRANO, 2003, p. 10.

Terceiro, partindo do pressuposto etnográfico, os rituais não podem ser definidos a partir da racionalidade do pesquisador, pois muitas vezes eles não coincidirão com os valores e critérios sociais do observador. Quarto, o ritual é “um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual [...] ressalta o que já é comum a determinado grupo”¹⁰². Neste sentido, o que encontramos no ritual perpassa o dia a dia e vice-versa. Após estes aspectos, Peirano propõe a seguinte *definição operativa* de ritual, a partir dos estudos de Stanley Tambiah:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo].¹⁰³

O rito remete a ações ou sistemas de ações em que predominam o aspecto simbólico¹⁰⁴. O rito, que pode ser um ato individual ou coletivo, tem a função de determinar, classificar, estabelecer as prioridades e dar sentido ao que é importante distinguindo-o do secundário. O rito possibilita a existência num mundo organizado e não-caótico, permite sentir-se em casa, num mundo que, do contrário seria agressivo, desordenado e impossível de se viver¹⁰⁵. Revière escreve que

[...] quer sejam bastante institucionalizados ou efervescentes, quer presidam a situações de comum adesão a valores ou tenham lugar como regulação de conflitos interpessoais, os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente decodificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito.¹⁰⁶

Segalen escreve que o “rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos

¹⁰² PEIRANO, 2003, p. 10.

¹⁰³ PEIRANO, 2003, p. 11.

¹⁰⁴ MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. 7ª ed. Brasília: UnB; São Paulo: Hucitec, 1993. p. 120.

¹⁰⁵ TERRIN, 2004, p. 19.

¹⁰⁶ RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 30.

específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo”¹⁰⁷. Neste último aspecto destacado por Segalen, devemos observar que o rito desempenha um importante papel na identidade coletiva das sociedades, e deste modo, na identidade individual¹⁰⁸. Durkheim comenta que “o rito exprime o ritmo da vida social, do qual é o resultado [...] [e] é só se reunindo que a sociedade pode reavivar a percepção, o sentimento que tem de si mesma”¹⁰⁹. Revière escreve que

[...] o rito apresenta uma forma sensível e social. É também o reflexo expressivo de relações sociais constituídas que ele torna visíveis ao colocar em jogo a própria condição social daqueles que o realizam, uma condição negociada em um jogo de reconhecimento e oposição mútuas que supera os limites do tempo e do espaço rituais. Por conseguinte, a ordem social não se mantém somente pela coerção, ou pela legitimação das relações de forças, mas também pela imagem que dá de si mesmo através da representação dos atores, ritualizando sua vida coletiva.¹¹⁰

Desde os estudos de van Gennep, os ritos foram distinguidos e classificados por meio de suas concepções básicas¹¹¹. Dentre estes, interessa-nos, sobretudo, os *ritos de passagem*. Os ritos de passagem referem-se aos ritos que assinalam a passagem de um indivíduo ou grupo de uma situação para outra ou de um mundo social ou cósmico para outro. Van Gennep distinguiu os ritos de passagem em três subcategorias, que ele denominou respectivamente de *ritos de separação* (ou preliminares), *ritos de margem* (ou liminares) e *ritos de agregação* (ou pós-liminares)¹¹².

Os ritos de separação são desenvolvidos, sobretudo, nos funerais. Os ritos de agregação nos casamentos e os ritos de margem podem incluir uma ampla seção, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, na passagem da idade, dentre outros¹¹³. Van Gennep observa que há um desdobramento entre os ritos de passagem. Ele observa que

[...] em certos casos o esquema se desdobra, o que acontece quando a margem é bastante desenvolvida para constituir uma etapa autônoma. Assim é que o noivado constitui realmente um período de margem entre a adolescência e o casamento. Mas a passagem da adolescência ao noivado comporta uma série de ritos de separação, de margem e de agregação à margem. E a passagem do noivado ao casamento supõe

¹⁰⁷ SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 31.

¹⁰⁸ MARDONES, Jose Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 160.

¹⁰⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 419.

¹¹⁰ RIVIÈRE, 1997, p. 75.

¹¹¹ Cf. GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis: Vozes, 1978. p. 25-33.

¹¹² GENNEP, 1978, p. 26-27,31.

¹¹³ GENNEP, 1978, p. 31.

uma série de ritos de separação da margem, de margem e de agregação ao casamento. Essa mistura é também verificada no conjunto constituído pelos ritos de gravidez, do parto e do nascimento [...] [determinando que] não se poderia chegar nestas matérias a uma classificação tão rígida [...].¹¹⁴

Os ritos de passagem, portanto, estão relacionados aos momentos básicos da vida e causam uma significativa mudança de vida, sendo, por isso, de efetiva relevância para qualquer sociedade. Os ritos de passagem possuem caráter sociointegrativo e catártico, estabelecendo os ordenamentos sociais em relação às estruturas vigentes¹¹⁵.

Os ritos de passagem podem ser encontrados na maioria das sociedades indígenas, variando significativamente de grupo para grupo¹¹⁶. Em relação aos Tikuna, Hüttner comenta que “podemos conhecer os Ticuna caminhando em suas comunidades à beira dos rios, em alguma esquina da metrópole de Manaus, mas, não os conheceremos sem o ritual”¹¹⁷.

O rito de passagem característico da jovem Tikuna é a *Festa da Moça Nova* (*Vuórekê djê-ê*), que se constitui no principal rito deste povo. Nesta pesquisa nos ocuparemos somente com este rito Tikuna. O rito *Festa da Moça Nova* pode ser encontrado no *Livro das Árvores* (livro destinado às crianças e adolescentes Tikuna)¹¹⁸. Hüttner nos apresenta o seguinte relato:

[...] ao atingir a idade de 14 anos, a jovem Ticuna é afastada do convívio da aldeia, ficando por vários meses recolhida. Aí a índia aprende a confeccionar redes com os mais variados tipos de árvores, escuta ensinamentos transmitidos por parentes e anciãos sobre boas condutas, crenças e tradições. O término desta fase é marcado pelo início da festa do “ritual da depilação”, quando a jovem é transportada para um cubículo chamado de *turi* (cercado arredondado feito de fibras de *palmeira-buriti*). Agora os familiares, a iniciante e toda a aldeia fazem uma festa. É uma festa de três dias com refeições, bebe-se a principal bebida *pajuaru*, vários cantos são entoados e ritmados no balanço das danças das máscaras. À meia-noite do terceiro dia para o quarto dia, o cubículo é derrubado por pessoas escolhidas da aldeia. Índios mascarados atingem com flechas as pinturas que enfeitam o cubículo. Depois, os mascarados investem contra a jovem indefesa que necessita de proteção. A jovem retirada do cubículo é rodeada de parentes que a envolvem numa dança que vara a madrugada até ao meio-dia. Exausta, é colocada no centro da casa de festa, sentada sobre uma esteira, enquanto as anciãs arrancam seus cabelos pouco a pouco. Enquanto depilam, é oferecido *caçuma* para se embriagar. Ao terminar o ritual da depilação, a cabeça da jovem é coberta de tinta (mistura de *urucum* e seiva da árvore do tururi-vermelho). Assim, dá-se por concluído o ritual da Festa da Moça Nova, que é celebrada na continuidade das danças das máscaras, mas agora a jovem abraçada com seus parentes, está preparada para o convívio da aldeia.¹¹⁹

¹¹⁴ GENNEP, 1978, p. 31.

¹¹⁵ TERRIN, 2004, p. 43-44.

¹¹⁶ MELATTI, 1993, p. 121.

¹¹⁷ HÜTTNER, 2007, p. 42.

¹¹⁸ GRUBER, 1997. p. 84-87. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002040.pdf>>. Acesso em: 24 mar. 2013.

¹¹⁹ HÜTTNER, 2007, p. 42-43. Em relação ao jovem Tikuna realizava-se um rito de isolamento quando o rapaz começava a mudar o tom da voz, entretanto, este rito caiu em desuso há várias gerações. Cf. ORO, Ari Pedro.

A seguir, apresentamos alguns aspectos que apontam para importância deste rito para os Tikuna.

Figura 3: Máscaras do rito Festa da Moça Nova /Museu Magüta



Foto: Altamiro Vilhena, 2005

3.2 Os ritos Tikuna como manifestação de identidade étnica

Acima, apresentamos o rito *Festa da Moça Nova* e agora desdobraremos algumas considerações. Este rito inicia-se com a menarca de uma moça. Após este acontecimento, a moça permanece isolada em sua casa até o princípio da festa que é organizada por sua família. Este isolamento pode durar de um a seis meses, condicionados pela facilidade ou dificuldade que seus familiares terão de conseguir alimentos para a festa, o que inclui a preparação de bebida fermentada (caiçuma e pajuarú) e o ajuntamento de carne de caça¹²⁰. Faulhaber comenta que

[...] a “festa da moça” Ticuna é um rito de puberdade feminina no qual a simbologia da fertilidade é associada à possibilidade de armazenar recursos alimentares para

Tikúna: vida ou morte. Caxias do sul: Universidade de Caxias do Sul; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço Brindes; Petrópolis: Vozes, 1977. p. 64.

¹²⁰ PALADINO, 2006, p. 245.

alimentar os convidados da festa, uma vez que aqueles que a promovem associam sua realização a uma antecipação do sucesso na caça, na pesca e na agricultura. Deste modo, acumulam-se alimentos na expectativa que os participantes da festa devam se considerar bem alimentados. Sendo assim, espera-se que a realização da festa prepare a mulher para a multiplicação da descendência e a continuidade étnica e cultural. Realiza-se o ritual, igualmente, para que este propicie boa disposição para as atividades de agricultura, pesca e coleta. Tais expectativas estão relacionadas com a cosmovisão e com a organização social específicas ao povo Ticuna, que vive na região de fronteira entre o Brasil, a Colômbia e o Peru.¹²¹

Como descrito acima por Hüttner, no período de isolamento a moça realiza trabalhos artesanais e recebe aconselhamento de algumas mulheres idosas com o objetivo de instruí-la a como ser mãe e esposa. A moça é advertida que se desrespeitar a instrução recebida ficará enfeitada e sujeita aos seres invisíveis que vivem na mata¹²². Esta fase do rito termina com a depilação dos cabelos da moça. Schaden comenta que

[...] essa prática, além das funções mágicas que possa ter, simboliza o sentido essencial de toda a iniciação pubertária: a morte da personalidade imatura e o nascimento de uma pessoa nova, com plena maturidade social. Com a nova cabeleira, que lhe nasce, a moça Tükúna entra numa vida nova, e a partir de então é capaz de assumir responsabilidades de esposa e mãe.¹²³

Após os três dias de permanência da moça no *tiru*, o cubículo é derrubado e a moça encontra-se com os seus familiares, que a instruem dizendo:

Seja sempre aplicada, minha filha. Uma jovem trabalhadora terá um marido eficiente e trabalhador. Uma jovem vadia casará somente com um vadio. Não abandone nunca sua mãe e não esqueça os seus parentes; não fale mal deles e respeite-os. Respeite também os mais velhos.¹²⁴

Enquanto isso, os mascarados investem contra a moça. Hüttner comenta que as máscaras representam a identidade restaurada do povo Tikuna, e, simbolicamente representam os espíritos demoníacos que no mito um dia massacraram os Tikuna, ou seja, “as máscaras fazem a índia dar-se conta do perigo que existe”¹²⁵. Faulhaber escreve que

[...] a entrada das máscaras nos momentos em que a moça aparece na cena pública implica a ritualização das tensões de sua reintegração ao mundo social, em um jogo de sombras no qual se tematiza a relação com o desconhecido, ou seja, com os seres invisíveis que regem a vida da floresta e com os desafios da vida societária. A moça

¹²¹ FAULHABER, Priscila. O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da nova ticuna. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, v. 21, n. 38, p. 86-103, 2007. p. 87. Disponível em: <<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/viewFile/6782/6214>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

¹²² PALADINO, 200, p. 245.

¹²³ SCHADEN, Egon. Educação Indígena. *Problemas Brasileiros*, v. 14, n. 152, p. 23-32, 1976. p. 28.

¹²⁴ SCHADEN, 1976, p. 27.

¹²⁵ HÜTTNER, 2007, p. 44.

é testada pela representação das máscaras, em sua postura face aos perigos da floresta, face às suas obrigações como mulher, e face à fatalidade da passagem do tempo e do envelhecimento. Coloca-se em jogo não apenas a sua sobrevivência como a sobrevivência de todo o seu grupo de referência. Realizada a festa, não apenas a moça como aqueles com quem ela convive estão protegidos, afirmam que finalizado o ritual, a moça está preparada para cumprir o seu papel como mulher adulta.¹²⁶

Neste rito, a comunidade está envolvida reafirmando a sua coletividade e confirmando a sua tradição. A festa é “vivenciada como uma forma de comunicação com os imortais, que vivem em lugares inacessíveis. Trata-se de um momento no qual as tradições são transmitidas e perpetuadas sob a forma de cantigas, danças e atos rituais partilhados por todos”¹²⁷.

No rito, a comunidade e a moça nova se encontram de maneira livre e consciente. O rito expressa a revitalização da vida através do encontro do novo com o mundo, o que é representado pela separação inicial da moça nova com a comunidade e o posterior encontro entre ambos¹²⁸. Faulhaber escreve que a

[...] festa como um todo consiste em um rito de fertilidade que se apresenta também como um rito agrícola e pesqueiro, uma vez que os Ticuna afirmam que sua realização acarreta sucesso na caça, na pesca e na agricultura. Durante todo o ritual, aparecem representações relacionadas com a visão de mundo Ticuna, bem como do movimento dos corpos celestes e da relação com a natureza [...]. Na iconografia Ticuna, além de imagens de corpos celestes, registram-se desenhos de seres antropomorfos, fitomorfos e zoomorfos, entre estes últimos encontrando-se referências a répteis (cobra, jacaré, calango), aves (águia, gavião, urubu) e mamíferos (onça, macaco, tamanduá).¹²⁹

A importância do rito *Festa da Moça Nova*, portanto, estabelece-se em dois aspectos. Primeiro, o rito enfatiza a memória do povo: a criação, origem dos clãs e os heróis; segundo, a passagem da jovem índia para idade adulta¹³⁰. Soares escreve que o rito *Festa da Moça Nova*

[...] envolve os aspectos físico, fisiológico, psicológico e sobrenatural. Sob o aspecto físico, o corpo adquiriu maturidade, vista através do plano externo – a *Worecü* não é mais uma menina [...] sob o aspecto fisiológico, ela está preparada para gerar, para dar continuidade ao seu povo e espalhá-lo pelo mundo, como pretendem os Tikuna; sob o aspecto fisiológico, o sexo feminino é preparado desde o nascimento para assumir um papel central na cultura de seu povo: o ritual destaca em primeiro plano a mulher, através do seu corpo, posicionando-a como capacitadora da vida de seu povo em sentido amplo, e da sobrevivência, em sentido restrito. [...] sob o aspecto

¹²⁶ FAULHABER, 2007, p. 95.

¹²⁷ FAULHABER, 2007, p. 95.

¹²⁸ HÜTTNER, 2007, p. 42-43.

¹²⁹ FAULHABER, Priscila. “As estrelas eram terrenas”: antropologia do clima, da iconografia e das constelações Ticuna. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2, São Paulo, jul./dez. 2004. p. 390. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v47n2/a02v47n2.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2013.

¹³⁰ HÜTTNER, 2007, p. 190.

social, este rito determina a estruturação social do povo [...] sob o aspecto sobrenatural, o ritual, porque implica, em substância, a fertilidade, a capacidade de garantir a continuidade e, assim, garantir a eternidade do povo Tikuna [...].¹³¹

Comentamos anteriormente a ausência de um rito de passagem masculino para a vida adulta para os jovens Tikuna. De acordo com Nimuendajú, realizava-se um rito de isolamento quando o adolescente começava a mudar o tom da voz; entretanto, este rito caiu em desuso há várias gerações¹³². Paladino comenta que o jovem Tikuna é considerado pronto para o casamento quando amadurece sexualmente (identificado pela mudança da voz na adolescência) e aprende os conhecimentos e habilidades característicos do seu gênero. Entretanto, para muitos pais o esperado é que eles estudem. Por isso, o casamento é postergado para depois da formatura escolar, em torno dos 20 a 25 anos, atualmente¹³³.

Outros povos indígenas como os Xavante, Sateré Mawe e Karajá possuem seus ritos de iniciação masculina para a idade adulta. Os Xavante possuem o rito denominado *Danhõnõ*. Entre 14 e 16 anos, podendo variar a idade, o jovem é afastado da comunidade e viverá isolado dela por cinco anos. Após este período ocorre a festa *danhõnõ*, em que o menino tem a orelha furada com um osso de onça parda. Posteriormente ao rito, o jovem passa a ser considerado adulto e estará apto para retornar ao convívio social¹³⁴.

Os Sateré Mawe apresentam o rito da *tucandeira*. Entre 10 e 15 anos, os adolescentes colocam uma espécie de luva com formigas tucandeiras, que terão de usar durante dez dias em períodos de danças. Eles serão picados pelas formigas e não poderão demonstrar dor. Após o rito, o adolescente é considerado adulto¹³⁵.

Os Karajá possuem o rito chamado *hetohoky*. Este rito começa cinco anos antes da festa propriamente dita: com seis ou sete anos, o menino tem o lábio inferior perfurado.

¹³¹ SOARES, Artemis de Araújo. *Worecii: a simbologia do ritual no corpo da mulher Tikuna*. p. 87-88. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7088.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2013.

¹³² “Many Tukuna still vaguely recollect that in the old days the boys were placed in reclusion when their voices changed, but I could not obtain details of this ceremony, since it fell into disuse many generations ago”. NIMUENDAJÚ, Curt. The Tukuna. In: LOWIE, Robert H. (Ed.). *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Berkeley and Los Angeles, v. XLV, 1952. p. 73.

¹³³ PALADINO, 2006, p. 247.

¹³⁴ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Povos indígenas: Xavante. Ritual Danhõnõ*. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJA63EBC0EITEMIDDCB3777E1FCF46A8B23EC82013660F7EPTBRNN.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

¹³⁵ PORTAL AMAZÔNIA.COM. *Ritual da tucandeira permanece viva no interior do Amazonas*. Disponível em: <<http://www.portalamazonia.com.br/editoria/amazonia/ritual-da-tucandeira-heranca-cultural-permanece-viva-no-interior-do-amazonas>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

Posteriormente, ocorrerá a festa, que começa em outubro ou novembro e se estende até fevereiro. Ao término da festa, o menino é considerado adulto¹³⁶.

3.3 Os ritos indígenas Tikuna na contemporaneidade

Diferente do que muitas pessoas pensam, a cultura se transforma e se adapta aos desafios que o ambiente lhe traz. A cultura Tikuna não permaneceu incólume em relação ao que acabamos de afirmar. Como elemento da cultura, os ritos se inserem nesta dinâmica de transformação e adaptação. A contemporaneidade, neste aspecto, representa desafios e possibilidades para a cultura Tikuna e seus ritos.

A história dos povos indígenas do Alto Solimões, desde os primeiros contatos com a frente colonizadora no final do século XVII, foi marcada, primeiramente, pela evangelização jesuíta, e em seguida, pelos colonos e administradores coloniais, destacando-se o primeiro ciclo da borracha. Oro comenta que

[...] os Tikuna tiveram uma melhor sorte do que as demais tribos. Favorecidos pela localização territorial, habitando no interior da mata, eles foram globalmente atingidos pelo homem branco somente no final do século passado [XIX]. Isto não impediu, porém, que a partir deste período um certo número deles fosse forçado a participar do empreendimento da borracha que então tomou conta de todo o norte do país. O resultado foi que durante mais ou menos meio século eles permaneceram submetidos aos interesses dos patrões locais, sendo explorados e oprimidos em seu próprio território, o que contribui para a alteração dos seus costumes e modos de vida e para abalar a sua identidade sócio-cultural.¹³⁷

Neste período, começou a florescer entre os Tikuna diferentes movimentos messiânicos, originários dos próprios Tikuna ou advindos de fora. Em meados de 1970, chegou à região do Alto Solimões a Irmandade da Santa Cruz (ISC), fundada por José Francisco da Cruz ou simplesmente *Irmão José*. Oro comenta que este movimento em determinado momento atraiu aproximadamente 75% dos Tikuna¹³⁸.

A ISC apresenta em suas “interdições” a proibição do consumo de todo tipo de bebidas alcoólicas e a participação em festas (de “ídolos” ou “ímorais”) e danças. Também não é permitida a prática do xamanismo e feitiçaria. Estas interdições afetaram diretamente os ritos Tikuna, por exemplo, os rituais de cura realizados pelos xamãs e o rito *Festa da Moça*

¹³⁶ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Povos indígenas: Karajá. Ritual Hetohoký*. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJA63EBC0EITEMID8D32EE23E8F14ABF90B3EFCE789F6014PTBRNN.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

¹³⁷ ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 37.

¹³⁸ ORO, 1989, p. 21, nota 13.

*Nova*¹³⁹. Devido a este fato, o último rito mencionado esteve em via de extinção. Oro observa que no final dos anos 1970 este rito era realizado somente na comunidade Tikuna de Belém dos Solimões, no seu lado Católico¹⁴⁰. Paladino comenta que na atualidade uma

[...] revitalização deste ritual aconteceu em várias aldeias, mesmo nas que seus moradores são adeptos de Igrejas Evangélicas ou da Igreja da Cruz [ISC]. Contudo, apresenta-se nelas como uma festa cultural – o ritual é dissociado, sendo praticadas apenas algumas partes que o integram. Por exemplo, em Betânia, no final do ano, coincidindo com o período de natal, realiza-se uma celebração em que aparecem os mascarados e, nessa ocasião, também dançam a dança do tracajá, que é parte da “festa da moça nova”.¹⁴¹

Paladino nos indica outro desafio que a contemporaneidade tem trazido para os ritos Tikuna, em especial para o rito *Festa da Moça Nova*, que destacamos nesta pesquisa. Ela comenta as dificuldades que os Tikuna têm tido para conciliar este rito com a “escola”. Por causa das obrigações escolares, muitos pais não têm permitido um período de isolamento muito grande após a menarca. Lembremos que no referido rito a jovem ficava de um a seis meses em isolamento. Por causa da escola, muitos pais não têm permitido um isolamento maior do que uma semana ou deslocado o rito para o período das férias ou para após a formatura escolar¹⁴².

A contemporaneidade também tem possibilitado um novo rito para os Tikuna, o rito de “formatura”, que se enquadra nos ritos de passagem. Para os Tikuna, a

[...] formatura não é apenas celebrada no final do Ensino Médio, que representa um período especial, uma clivagem, já que marca para muitos o limite ou o “teto” – como eles mesmos dizem – da sua formação escolar, por causa da dificuldade do ingresso à universidade. Festeja-se também a formatura no Ensino Fundamental e ainda no final do curso de pré-alfabetização das crianças pequenas. Embora estas últimas aconteçam no âmbito das escolas existentes nas Terras Indígenas, à diferença do Ensino Médio que até recentemente funcionava apenas nas cidades, elas copiam os traços fundamentais ou estereotipados de toda cerimônia de formatura. Reúnem-se formandos, professores, parentes dos formandos e, no caso das comunidades “crentes”, também os pastores. O uso de um uniforme marca no corpo a distinção da condição de formando. A cerimônia divide-se em uma série de etapas, em que a entrega do diploma é a parte fundamental. No caso das aldeias praticantes de religiões evangélicas, a bênção e os conselhos do pastor aos formandos também representam um momento importante da cerimônia, como será descrito mais à frente.¹⁴³

¹³⁹ ORO, 1989, p. 97-104.

¹⁴⁰ ORO, 1977, p. 65-66.

¹⁴¹ PALADINO, 200, p. 247.

¹⁴² PALADINO, 2006, p. 246.

¹⁴³ PALADINO, 2006, p. 249.

Os exemplos destacados demonstram que a atualidade possibilita desafios e possibilidades para os ritos do povo Tikuna. Com o exemplo da ISC destacamos que a “conversão” a determinada religião representa um desafio para a continuidade cultural indígena, neste caso para a identidade coletiva Tikuna característica em seus ritos. Entretanto, igualmente pode permitir a reinvenção do rito através da interação com o novo, pois como observado anteriormente, a cultura se adapta e se transforma de maneira dinâmica através da interação e integração cultural.

No segundo exemplo, também relacionado ao rito *Festa da Moça Nova*, observamos a adaptação do rito à nova conjuntura social, pois devido à escola a moça Tikuna não pode se ausentar muitos dias de suas obrigações escolares. O último exemplo, referente à formatura escolar, destaca a integração de um rito secular na estrutura ritual dos Tikuna.

Capítulo 4 – JUVENTUDE INDÍGENA TIKUNA: ANÁLISE E DESAFIOS PARA UMA IDENTIDADE INTER E INTRACULTURAL

4.1 O conflito de identidade indígena diante da sociedade contemporânea

A modernidade e seu projeto “universalista” se mostraram impróprios diante das inúmeras vindicações dos distintos povos e culturas. Semprini comenta que

[...] o universalismo postula a existência de valores, julgamentos morais, escolhas comportamentais que se aplicam a todos os homens. A utopia universalista nasce com o Iluminismo, concretiza-se nas revoluções americana e francesa e é traduzida nas instituições democráticas. Ela forma há dois séculos o substrato ideológico da cultura ocidental e representa um dos fundamentos do projeto filosófico da modernidade. [...] O universalismo não é assim somente um engodo, mas uma impostura e uma violência. Ele pode ser realizado somente eliminando-se a diferença, reduzindo ao silêncio as vozes discordantes e transformando em obrigação universal o que é somente um ponto de vista particular.¹⁴⁴

Neste sentido destacado por Semprini, a modernidade apregou a igualdade de todos os seres humanos. Entretanto, fracassou em reconhecer que “o ideal da justiça não significa somente a busca pela igualdade, mas o respeito à diferença, à identidade e a superação de um monoculturalismo ocidental, dominante e opressor, responsável pela atual situação de degradação ambiental e cultural”¹⁴⁵.

A modernidade se recusou a dialogar e debater as possibilidades de diálogo e convivência com os povos indígenas. Em primeiro lugar, precisamos perguntar pela categorização “índio”. Caleffi comenta que

[...] podemos afirmar que índio, além de se referir a pessoas integrantes de diferentes grupos étnicos com um longo histórico de luta contra a marginalização imposta pelas políticas coloniais e depois nacionais, e pelos próprios integrantes da cultura ocidental, foi inicialmente uma identidade atribuída. Essa identidade foi atribuída por Cristóvão Colombo aos habitantes do território posteriormente conhecido como América. Acreditando haver chegado nas Índias Orientais, percorrendo rotas marítimas pelo Ocidente, Colombo ao deparar-se com os habitantes das terras atingidas passa a chamá-los indistintamente índios, tornando-se então (índio) uma classificação homogeneizante, pois engloba em sua única categoria culturas muito diferentes.¹⁴⁶

¹⁴⁴ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 92-93.

¹⁴⁵ KRETZMANN, Carolina Giordani. *Multiculturalismo e diversidade cultural: comunidades tradicionais e a proteção do patrimônio comum da humanidade*. 2007. 150f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2007. p. 14. Disponível em: <http://tede.ucs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=93>. Acesso em: 28 mar. 2013.

¹⁴⁶ CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?”: a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003. p. 11. Igualmente Melatti observa que com o termo “índio” os “conquistadores rotulavam as populações mais diversas desde o norte até o sul do continente americano. Tais populações diferiam umas das outras tanto no aspecto físico

Percebemos que “índio” foi, então, um conceito criado pelos europeus. Como observado no primeiro capítulo, foi somente a partir dos anos de 1970, com o surgimento do movimento indígena, que os próprios “índios” assumiram esta designação. Deste modo, o que inicialmente foi uma rotulação identitária conferida pelo colonizador passou a ser uma categoria de luta e identidade, ou seja, de conferida tornou-se politicamente produtiva, pois somou sob uma única classificação grupos étnicos tão diferenciados, o que resultou em força aumentada¹⁴⁷.

Como mencionado acima, antes da década de 1970, denominar alguém de índio, sendo ele nativo ou não, era um insulto. E como esta categorização estava relacionada aos povos nativos, por conseguinte, as denominações e autodenominações eram também impróprias. Deste modo, muitos índios tentavam negar as suas identidades e origens, o que era realizado sem êxito, pois eles não conseguiam esconder a aparência física e tantas outras características intrínsecas.

Neste contexto, por exemplo, surgiu a designação do “caboclo” da Amazônia, relacionada à negação da identidade indígena. Luciano comenta que isto

[...] foi uma invenção daqueles que não queriam se identificar como índios, mas também não podiam se reconhecer como brancos ou negros (pois não pareciam), como se fosse uma identidade de transição de índio (ser inferior ou cultura inferior) para branco (ser civilizado e superior). Neste sentido, o caboclo seria aquele que nega sua origem nativa, mas que por não poder ainda se reconhecer como branco se identificava com o mais próximo possível do branco.¹⁴⁸

Oliveira comenta que isto ocorreu quando o índio “se via a si mesmo com os olhos do branco”¹⁴⁹. Ele comenta que para os Tikuna, o caboclo foi o índio transfigurado pelo contato com o branco.

Em certo sentido, o caboclo pode ser visto [...] como o resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tukúna, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que circundam. O

como nas suas tradições. Membros de sociedades tão distintas como os Incas e os Tupinambá, estes povos falavam línguas completamente diferentes e tinham os costumes mais diversos. Os Incas, sendo os primeiros construtores de estradas e cidades, organizaram um império administrado por um corpo de burocratas e organizado em camadas sociais hierarquizadas, enquanto os segundos viviam em aldeias de casas de palha, numa sociedade sem camadas sociais em que a maior unidade política era provavelmente a aldeia, eram tanto uns como os outros incluídos na mesma categoria: índios. Nada, pois, havia de comum entre as populações americanas que justificasse serem denominados por um único termo, índios, a não ser o fato de não serem europeus”. MELATTI, 1993, p. 19-20.

¹⁴⁷ CALEFFI, 2003, p. 177.

¹⁴⁸ LUCIANO, 2006, p. 32.

¹⁴⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1972. p. 32.

caboclo é, assim, o Tukúna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i.e., como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino era trabalhar para o branco.¹⁵⁰

A visão dos colonizadores em relação aos índios, desde os primeiros contatos, foi uma visão distorcida, limitada e, sobretudo, discriminatória. Tal postura deu origem a equívocos e contradições que perduram até os dias de hoje no imaginário da sociedade brasileira e, inclusive, sobre os próprios povos indígenas. A sociedade brasileira, majoritariamente permeada pela cosmovisão evolucionista da história e das culturas, pressupõe que as culturas indígenas são inferiores, estando em um estágio arcaico do processo “evolutivo”, sendo necessária a integração e assimilação à cultura global pelos indígenas¹⁵¹. Luciano escreve que

[...] os povos indígenas, ao longo dos 500 anos de colonização, foram obrigados, por força da repressão física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial que lhes negava qualquer direito e possibilidade de vida própria. Os índios não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou deveriam ser extintos por força do chamado processo forçado de integração e assimilação à sociedade nacional. Os índios que sobrevivessem às guerras provocadas e aos massacres planejados e executados deveriam compulsoriamente ser forçados a abdicar de seus modos de vida para viverem iguais aos brancos. No fundo, era obrigá-los a abandonarem suas terras, abrindo caminho para expansão das fronteiras agrícolas do país. O objetivo, portanto, não era tanto cultural ou racial, mas sobretudo econômico, guiando toda a política e as práticas adotadas pelos colonizadores.¹⁵²

Como resultado das lutas indígenas e das organizações que os apoiaram, a Constituição de 1988 representou uma mudança de paradigma, pois

[...] a partir desta Carta passou-se a assegurar o direito à diferença cultural, reconhecendo suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições. Toda legislação anterior a ela, ainda que marcada por diretrizes protetoras, apostava na gradual assimilação e integração dos povos indígenas à comunhão nacional, porque os entendia como uma categoria transitória e fadada à extinção.¹⁵³

Portanto, a partir de 1988 temos uma redefinição da sociedade brasileira, que passa a ser compreendida como pluriétnica e multicultural. Os postulados anteriores de uma identidade geral de todos os povos foram finalmente rejeitados. Araújo comenta que

¹⁵⁰ OLIVEIRA, 1972, p. 83.

¹⁵¹ LUCIANO, 2006, p. 34.

¹⁵² LUCIANO, 2006, p. 41.

¹⁵³ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares de; PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos. *Os povos indígenas e os difíceis caminhos do diálogo*. p. 5. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/carlos_frederico_mares_de_souza_filho.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2013.

[...] a Constituição reconheceu aos povos indígenas direitos permanentes e coletivos e inovou também ao reconhecer a capacidade processual dos índios, de suas comunidades e organizações para a defesa dos seus próprios direitos e interesses. Além disso, atribuiu ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais direitos e interesses, fixando, por fim, a competência da Justiça Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas.¹⁵⁴

A afirmação da cidadania indígena brasileira e, conseqüentemente, a valorização das culturas indígenas permitiu uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Ser índio modificou-se para sinônimo de orgulho identitário. Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural diversificada e importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida.

Ser tratado como sujeito, com direitos e deveres, na sociedade é um marco na história indígena no Brasil, impulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais¹⁵⁵. Luciano comenta que

[...] o processo de reafirmação das identidades étnicas, articulado no plano estratégico pan-indígena por meio da aceitação da denominação genérica de índios ou indígenas, resultou na recuperação da auto-estima dos povos indígenas perdida ao longo dos séculos de dominação e escravidão colonial. O índio de hoje é um índio que se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular. Este sentimento e esta atitude positiva estão provocando o chamado fenômeno da etnogênese, principalmente no Nordeste. Os povos indígenas, que por força de séculos de repressão colonial escondiam e negavam suas identidades étnicas, agora reivindicam o reconhecimento de suas etnicidades e de suas territorialidades nos marcos do Estado brasileiro.¹⁵⁶

Precisamos, portanto, reafirmar a diversidade étnico-cultural dos povos indígenas brasileiros, e, concomitantemente, o direito à identidade coletiva destes povos. Neste sentido, deve ser rejeitada a postura “evolucionista” em relação às culturas existentes no Brasil e afirmado o direito à diversidade étnico-cultural. Por isso, devemos concluir que não existe uma identidade cultural única no nosso país, mas diversas identidades que devem coexistir e conviver de maneira harmoniosa, fortalecendo as características de indianidade e brasilidade, reconhecendo que todos somos seres humanos, embora diferentes uns dos outros.

Neste sentido, estabelecemos o princípio da alteridade, pois a “identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação

¹⁵⁴ ARAÚJO, Ana Valéria et al. *Povos indígenas e a lei dos “brancos”*: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD-LACED; Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006. p. 38. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154567por.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2013.

¹⁵⁵ LUCIANO, 2006. p. 38-39.

¹⁵⁶ LUCIANO, 2006. p. 33.

com o outro não idêntico que a identidade se constitui”¹⁵⁷. Ou seja, qualquer forma de etnocentrismo deve ser rejeitada cabalmente. O etnocentrismo

[...] denota a maneira pela qual um grupo, identificado por sua particularidade cultural, constrói uma imagem do universo que favorece a si mesmo. Compõe-se de uma valorização positiva do próprio grupo, e uma referência aos grupos exteriores marcada pela aplicação de normas do seu próprio grupo, ignorando, portanto, a possibilidade de o outro ser diferente. Sendo baseado numa preferência que não encontra uma validade racional, o etnocentrismo é encontrado, em diferentes graus, em todas as culturas humanas. Mas não é só o fato de preferir a própria cultura que constitui o que se convencionou chamar de etnocentrismo, e sim o preconceito acrítico em favor do próprio grupo e uma visão distorcida e preconceituosa em relação aos demais. O etnocentrismo é um fenômeno sutil, que se manifesta através de omissões, seleção de acontecimentos importantes, enunciado de um sistema de valores particular, etc.¹⁵⁸

Telles também afirma que o etnocentrismo acaba por conduzir ao etnocídio, visto como “a destruição de modos de vida e de pensamentos diferentes dos compartilhados por aqueles que conduzem à prática da destruição, que reconhecem a diferença como um mal que deve ser sanado mediante a transformação do Outro em algo idêntico ao modelo imposto”¹⁵⁹.

Com os elementos destacados até aqui, vimos que os povos indígenas tiveram historicamente suas identidades denegadas, seja por meio da tentativa de fazê-los assimilar a cultura dominante, integrando-os forçadamente ao mundo dos brancos, ou até mesmo por meio da consequência lógica mais cruel do etnocentrismo: o genocídio.

Entretanto, com as mudanças constitucionais, sobretudo, a partir da Constituição de 1988, e a luta constante dos próprios povos indígenas e suas organizações, eles conquistaram paulatinamente o direito e o *status* político de cidadãos brasileiros, do mesmo modo que continuam a ser indígenas, no sentido de manter suas práticas, tradições e costumes.

Deste modo, “os povos indígenas conquistaram a possibilidade de ter acesso às tecnologias, aos conhecimentos e aos valores do mundo global, ao mesmo tempo em que lhes é garantido o direito de continuarem vivendo segundo tradições, culturas, valores e conhecimentos que lhes são próprios”¹⁶⁰.

A identidade indígena, portanto, se estabelece no sentido de que os povos indígenas têm o direito às suas identidades em termos garantidos pela Constituição Federal. Eles são protegidos de qualquer processo assimilacionista. Contudo, as relações interculturais têm

¹⁵⁷ LUCIANO, 2006. p. 49.

¹⁵⁸ TELLES, Norma. A imagem do índio no livro didático: equivocada, enganadora. In: SILVA, Araújo Lopes da (Org.). *A questão indígena na sala de aula*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 75.

¹⁵⁹ TELLES, 1987, p. 76.

¹⁶⁰ LUCIANO, 2006. p. 87.

criado possibilidades de assimilação da parte dos povos indígenas de elementos da cultura não-indígena, seja através de elementos seculares ou religiosos. Neste último aspecto destacado reside o grande desafio para a identidade indígena. Como manter sua identidade num mundo globalizado, onde elementos de culturas divergentes estão cada vez mais próximos?

4.2 Os desafios de uma identidade intercultural

O interculturalismo e o multiculturalismo são conceitos que muitas vezes se confundem. O primeiro é mais utilizado na pesquisa francesa, enquanto, o segundo, na anglo-saxônica. O termo “multicultural” refere-se à diversidade cultural presente nos vários grupos de uma sociedade. “Intercultural”, por sua vez, refere-se ao diálogo, à comunicação, ao reconhecimento e à práxis, caracterizando as relações dos indivíduos, grupos e organizações das mais diversas culturas¹⁶¹.

Miranda comenta que o interculturalismo é “uma resposta para os problemas de comunicação e de inter-relação das nossas sociedades multiculturais e multilíngues. É uma alternativa viável para promover o respeito pelas diferentes culturas que devem coexistir”¹⁶². Neste sentido, uma relação intercultural “é qualquer uma que ocorre entre pessoas ou grupos sociais de culturas diferentes. Por extensão, pode-se chamar também de interculturalidade as atitudes de pessoas e grupos de uma cultura que se referem a elementos de outra cultura”¹⁶³.

As relações interculturais se originam na diversidade étnico-cultural das pessoas. Podemos afirmar que o mundo é cada vez mais plural, diversificado. As pessoas são de países, regiões, estados, cidades e povoados diferentes. As pessoas têm histórias de vida, religiões, tradições e costumes diferentes. Talvez essa seja uma das grandes belezas da humanidade: somos todos diferentes! Como comenta Peres, ao escrever que

[...] o mundo em que vivemos é cada vez mais complexo e multicultural. Um mundo em que as migrações são um fenômeno global, em que os grupos minoritários reclamam o direito à diferença, mas que ao mesmo tempo sofre das maleitas da homogeneização. As sociedades estão, hoje, confrontadas com novos desafios e

¹⁶¹ LOPES, Ana Maria D’Ávila. Da coexistência à convivência com o outro: entre o multiculturalismo e a interculturalidade. *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Brasília, ano XX, n. 38, p. 67-81, jan./jun. 2012. p. 68-69. Disponível em: <<http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/viewFile/301/276>>. Acesso em: 29 mar. 2013.

¹⁶² MIRANDA, M. N. S. C. *Diferença, caminho para a igualdade*: um contributo para o estudo da minoria cigana em escolas do 1º ciclo do ensino básico da zona do Porto. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1994. p. 19.

¹⁶³ GARCIA, Beatriz. *Conviver com os outros e com a natureza*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 47.

problemas provocados, em boa medida, por aquilo que se designa por globalização.¹⁶⁴

Reconhecendo e aceitando as diferenças, que se estabelecem nas relações entre os diferentes, temos instaurado o ambiente intercultural, como ressaltado anteriormente. Lopes, seguindo os estudos de Virgílio Alvarado, propõe as principais características da interculturalidade:

- a) é um conceito dinâmico que supera o Multiculturalismo ao reconhecer a sociedade como um espaço de permanente interação;
- b) propugna não apenas o respeito à diversidade cultural, mas a necessidade da convivência e troca de experiências;
- c) procura recriar as culturas existentes, reconhecendo que se encontram em permanente transformação;
- d) propõe uma nova síntese cultural, o que implica a reelaboração dos modelos culturais preconcebidos;
- e) pressupõe a interação entre as culturas que, embora muitas vezes tensa, pode ser regulada.¹⁶⁵

Para Lopes, seguindo igualmente Alvarado, é função do Estado não apenas criar e fortalecer os meios para o resgate e valorização da identidade cultural dos diferentes grupos que existem nele, mas também incentivar de forma gradual e sistemática os espaços e mecanismos de interação positiva entre as variadas culturas, com o objetivo de estabelecer relações de confiança, aprendida no convívio com a alteridade, no diálogo e reconhecimento mútuo, afirmando, assim, a convivência entre os diferentes¹⁶⁶. Neste sentido, a

[...] sociedade pluralista seria aquela em que os indivíduos manteriam as suas identidades culturais, isto é, a plena liberdade de participar numa vida cultural e social própria em circunstâncias iguais às das outras culturas. Teriam, além disso, a liberdade de escolha fora do seu contexto cultural, ou seja, a possibilidade de aceder a estratos sociais superiores da sociedade alargada e de participar numa vida cultural e social diferente.¹⁶⁷

Para os povos indígenas, as relações interculturais têm sido historicamente catastróficas, pois como vimos anteriormente, os colonizadores, partindo de pressupostos etnocêntricos, conscientes ou inconscientes, discriminaram e trataram cruelmente os diferentes povos indígenas, forçando-os a assumir a cultura não-indígena. Melià comenta que, apesar disso,

¹⁶⁴ PERES, Américo Nunes. A educação multi-intercultural é uma necessidade e uma exigência da sociedade atual. *Jornal a Página da Educação*, ano 11, n. 112, maio 2002. p. 4.

¹⁶⁵ LOPES, 2012, p. 69.

¹⁶⁶ LOPES, 2012, p. 69-70.

¹⁶⁷ CARDOSO, Carlos Manuel. *Educação multicultural percursos para práticas reflexivas*. Lisboa: Texto, 1996. p. 14.

[...] esses povos não só superaram a prova do período colonial, mas também os embates da assimilação e da integração de tempos mais recentes. Como o conseguiram? E até que ponto mantiveram sua alteridade e sua identidade? Os povos indígenas sustentaram sua alteridade graças a estratégias próprias, das quais uma foi precisamente a ação pedagógica. Em outros termos, continua havendo nesses povos uma educação indígena que permite que o modo de ser e a cultura venham a se reproduzir nas novas gerações, mas também que essas sociedades encarem com relativo sucesso situações novas.¹⁶⁸

Os povos indígenas têm o direito a preservarem as suas identidades. Como vimos no segundo capítulo, identidade e diferença são inseparáveis e interdependentes. Neste sentido, as relações interculturais, o reconhecimento do outro, podem possibilitar o aprimoramento e fortalecimento das identidades individuais e coletivas. A pessoa que reconhece suas raízes e tem lucidez em relação a sua identidade, pode-se abrir para o outro e reconhecer as diferenças existentes. A partir disso, tomar consciência de si e do outro. Neste sentido, Vieira comenta que

[...] a identidade constrói-se por referência à alteridade, em relação ao outro que se percebe e nos dá a imagem de nós mesmos. A identidade e a alteridade constroem-se neste processo de interação onde o indivíduo percorre o caminho entre o nós e o outro que vai descobrindo. O indivíduo acede à consciência de si, por diferenciação dos outros e assimilando a identidade do grupo que designa e identifica como seu.¹⁶⁹

As relações interculturais, portanto, não significam, necessariamente, a perda da identidade individual e coletiva. Pelo contrário, devem ser um espaço de reafirmação identitária. Para este objetivo, precisamos reafirmar que a diversidade cultural é uma dádiva, que mostra a beleza da humanidade.

Neste sentido, precisamos rejeitar qualquer forma de classificação das culturas, abandonando premissas evolucionistas que rotulam as culturas em superiores e inferiores. Precisamos reafirmar que as culturas são, simplesmente, diferentes. As relações interculturais devem igualmente reconhecer que a diversidade cultural é *conditio sine qua non* de direitos dos seres humanos.

Deste modo, as relações interculturais, baseadas na alteridade, afirmam a dignidade da pessoa humana, pois “todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e

¹⁶⁸ MELIÁ, Bartolomeu. Educação indígena na escola. *Cadernos Cedes*, ano XIX, n. 49, dez. 1999, p. 11-17. p. 11-12.

¹⁶⁹ VIEIRA, Ricardo. *Identidade Intercultural: algumas reflexões*. p. 4. Disponível em: <<https://iconline.ipleiria.pt/bitstream/10400.8/516/1/Identicidades%20e%20Interculturalidade%20algumas%20reflex%C3%B5es%20a%20prop%C3%B3~1.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza”¹⁷⁰.

4.3 A imagem identitária da juventude indígena da comunidade de Umariáçu I

A juventude indígena de Umariáçu I enfrenta o problema geral de como preservar a identidade indígena e, especificamente, a questão identitária Tikuna. Na atualidade, os Tikuna “convivem com o que restou de sua cultura e lutam para que o pouco do legado cultural permaneça vivo em sua memória”¹⁷¹. Ao longo desta pesquisa, procuramos deixar claro que a cultura e a identidade indígena estiveram ameaçadas desde os primeiros contatos com os colonizadores. Igualmente observamos que a cultura não é algo estático, mas se encontra em constante movimentação e adaptação.

Estes dois aspectos destacados estão intrinsecamente relacionados com a imagem identitária da juventude indígena em geral. A juventude indígena Tikuna, especialmente as de localidades próximas às zonas urbanas, como Umariáçu I, encontra-se cada vez mais próxima da cultura não indígena. Isto significa que os jovens indígenas se encontram em contato *direto* com a cultura não indígena, com todos os benefícios e malefícios que esta oferece numa situação intercultural bastante complexa.

Muitos jovens indígenas acabam por ir estudar em escolas na cidade, no caso dos Tikuna de Umariáçu I, nas escolas de Tabatinga. E muitos destes adolescentes acabam por adquirir comportamentos e características não indígenas. Este caminho, a interação entre indígenas e não indígenas parece ser inevitável.

Alguns exemplos deste estreitamento provêm do fato de vermos jovens indígenas nas suas comunidades com celulares, ouvindo músicas da rádio da cidade e até vestindo-se conforme a moda dos demais centros urbanos. Os jovens indígenas passam a entender-se como cidadãos de dois mundos, ou seja, a contemporaneidade tem tornado possível um processo de transformação e construção de novas formas de ser (identidade), onde o contato da juventude indígena com a cultura não indígena se torna inevitável e até esperado com certa ansiedade.

As lideranças Tikuna destacaram tais questões na incipiente pesquisa de campo que foi realizada para fins desta dissertação (cf. Anexo). Um dos líderes comentou que o “que

¹⁷⁰ COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2003. p. 1.

¹⁷¹ OLIVEIRA, 2012, p. 26-27.

mudou na juventude indígena foi o uso de celulares, computadores, roupas, idioma, motos e estudos”¹⁷². Outro líder disse que ocorreram mudanças “nos costumes, vestimentas, posturas e comportamento, pois esses alguns no meu ponto de vista que influenciou (?) na juventude da minha comunidade, não respeitamos pais e os [de] idades da aldeia (?)”¹⁷³.

Os jovens indígenas acabam sendo atraídos por diversos elementos da cultura não indígena. Em minhas conversas com os jovens Tikuna da comunidade de Umariçu I observei que eles são conscientes das diferenças entre a cultura indígena e não indígena. Muitos deles destacaram os aspectos que julgavam positivos e negativos da cultura não indígena, e igualmente apontaram para os aspectos que gostavam, destacando-se o Carnaval, Festa Junina, Boi Garantido e Onça Pintada.

Questionamos os jovens Tikuna sobre a possibilidade de unir as experiências das culturas indígena e não indígena. Dos cinco entrevistados, três se mostraram abertos a essa possibilidade. Um deles respondeu o seguinte: “yo creo que sí porque cada una tiene la manera de pensar y ahí las personas juntan sus ideas, y sale una sola conclusión”¹⁷⁴. Outro entrevistado falou que “seria o máximo!”¹⁷⁵. Os demais entrevistados revelaram que não acham possível a união das referidas culturas. Um deles afirmou que isso não é provável “porque a cultura do não indígena é diferente no nossa cultura”¹⁷⁶.

Perguntamos a alguns destes jovens se eles se consideravam integrantes da comunidade Tikuna. Todos responderam positivamente. Um dos entrevistados respondeu dizendo:

Sim, eu me considero um membro da comunidade Tikuna, porque sou Tikuna que tem o valor de assegurar os nossos direitos de ser cidadão, sou estudante e tenho um pouco de experiência como fazem uma orientação do meu povo. Objetivo nosso é assegurar os direitos indígenas para a população não ficar dominado pelos brancos porque sempre os brancos domina indígena, e depois eles precisam da gente, como tempo do político, quando eles ganham nunca ele se pensam do nosso povo porque esse problema é mais complicado em nossa sociedade.¹⁷⁷

Por outro lado, eles responderam que gostam de ser chamados de indígenas, e também afirmaram que sentem orgulho por esta designação. Quando indagados se gostam de ser chamados de indígenas, um dos entrevistados afirmou: “sim, porque eu não nego minha

¹⁷² A grafia respeita a transcrição das falas indígenas. As entrevistas foram realizadas em fevereiro e março de 2013, durante visita à comunidade indígena. Fonte: Banco de dados da pesquisa de campo.

¹⁷³ Banco de dados da pesquisa de campo.

¹⁷⁴ Banco de dados da pesquisa de campo.

¹⁷⁵ Banco de dados da pesquisa de campo.

¹⁷⁶ Banco de dados da pesquisa de campo.

¹⁷⁷ Banco de dados da pesquisa de campo.

etnia!”¹⁷⁸. Observou-se entre estes jovens que há uma identificação como a sua comunidade Tikuna, mas também uma identificação com os povos indígenas em geral.

Conversei com estes jovens sobre o que eles mais gostavam na cultura indígena e, entre os elementos destacados, sobressaiu o rito Festa da Moça Nova. Os jovens também destacaram as festividades que ocorrem nas igrejas presentes em Umariçu I. Este é um dado que mereceria ser mais aprofundado no futuro, isto é, a relação entre a cultura Tikuna e a ação das diferentes igrejas com suas crenças, ritos e significado de pertença.

Com a análise apresentada nesta pesquisa até aqui, acredito que a imagem identitária da juventude indígena da comunidade de Umariçu I se estabelece na contemporaneidade mediante uma complexa inter-relação da identidade indígena tradicional com a identidade não-indígena mais ampla, presente no contexto territorial de Umariçu I.

Evidentemente, muito ficou por ser esclarecido, pois o número limitado de entrevistas não chega a ser suficiente para demonstrar um quadro mais completo da situação estudada. Ainda assim, podemos afirmar que a juventude Tikuna vive um momento crítico de sua vida, dividida entre a fidelidade às origens indígenas, sua cultura, seus desejos e expectativas de futuro, e os apelos constantes da sociedade nacional, urbanizada e globalizada. A ação das comunidades, a atuação de suas lideranças, o projeto de uma educação escolar indígena são caminhos para reforçar a identidade Tikuna dos jovens indígenas, mas não fica claro como será este futuro. A pesquisa revelou um aspecto bem saliente do contexto atual, mas outros mais deverão ser objeto de futuras pesquisas mais consistentes.

¹⁷⁸ Banco de dados da pesquisa de campo.

CONCLUSÃO

Os povos indígenas do Brasil enfrentam diversos desafios na atualidade, destacando-se a laboriosa luta para proteção das suas terras, seus recursos naturais e suas práticas culturais. Tais questões tornam-se assaz difíceis devido ao fato de a história dos povos indígenas, normalmente, ser desconhecida pela grande maioria das pessoas. Os problemas sociais, econômicos e políticos que os povos indígenas enfrentam na contemporaneidade têm suas raízes nas políticas coloniais.

Os povos indígenas foram expostos ao processo de expansão territorial do império português a partir do século XVI, o que ocasionou a perda de uma quantidade incalculável de vidas e o esbulho de milhões de hectares de terra e recursos naturais. Neste sentido, os direitos fundamentais dos povos indígenas foram desrespeitados, sendo eles submetidos às políticas de integração na sociedade e cultura colonial.

Entretanto, após séculos de resistência, por vezes clandestina até, em meados do século XX, a situação histórica desses povos começou a reverter em seu favor. Mais recentemente, vivemos um processo que proporcionou aos povos indígenas o sentimento de orgulho de ser “índio” e a reafirmação de suas identidades indígenas, sobretudo a partir da Constituição Federal de 1988. Seguramente os povos indígenas foram os protagonistas dessa mudança histórico-social. Eles tornaram-se conscientes da sua historicidade, ou seja, como sujeitos históricos procuraram e ainda procuram intervir para a mudança da situação histórica desfavorável a eles imposta desde os primeiros contatos com os europeus.

Contudo, a situação social, econômica, política e cultural parece não ser totalmente favorável aos povos indígenas. Eles ainda necessitam justificar a sua existência e suas diferenças identitárias diante de uma sociedade que muitas vezes é antagônica e pouco amigável. Neste aspecto, parece-nos que os povos indígenas encontram-se mais abertos as relações interculturais que os não indígenas.

Na presente pesquisa, centramos nossa atenção sobre a etnia Tikuna, que habita a região do Alto Solimões no Estado do Amazonas, composta por uma população em torno de 46 mil pessoas. Os membros dessa etnia viveram relativamente isolados até o final do século XIX. Por esse período, a extração da borracha precipitou um crescente contato com colonizadores.

A manutenção da identidade Tikuna traz desafios em relação ao diálogo com os integrantes de outras culturas. A diversidade étnico-cultural da região amazônica proporciona um aprendizado para a convivência pacífica com o diferente. Mas tal convivência nem sempre se confirma. As tensões entre a sociedade envolvente e as comunidades indígenas são evidentes. Por isso, nesta pesquisa defendemos que o reconhecimento e aceitação das diferenças é uma condição para a instauração de ambientes interculturais.

Na sua formação identitária, os Tikuna precisam trabalhar com uma identidade complexa devido ao fato de habitarem uma região fronteiriça. São fronteiras políticas, sociais e étnicas que moldam a cultura Tikuna, que precisa se reinventar diante dos desafios postos por esse cenário. Principalmente em relação aos jovens, a identidade indígena adquire um papel central na formação e inserção dos indígenas na sociedade moderna.

Os conflitos identitários da juventude Tikuna da comunidade de Umariáçu I, na Terra Indígena Eware I, no município de Tabatinga, AM, que se buscou pesquisar nesta dissertação, originam-se de diversos fatores. Destacamos aqui as crises de identidade naturais, decorrentes do período de formação da identidade na adolescência, mas constatamos igualmente os conflitos de identidade decorrentes dos conflitos entre as gerações Tikuna, ou seja, entre adolescentes e idosos, principalmente pelas novas condições criadas com o contato mais permanente com a sociedade regional.

Sempre é bom lembrar que a identidade conecta uma dimensão pessoal a uma dimensão coletiva. Se o jovem Tikuna quer se integrar na sociedade contemporânea e ao mesmo tempo manter as tradições dos seus antepassados, é porque ele entende que a sua identidade pessoal só pode se expressar dentro da comunidade. Aí reside a importância do resgate e da ressignificação de ritos tradicionais.

O principal rito da identidade Tikuna da juventude é a *Festa da Moça Nova*, que integra a jovem Tikuna na comunidade reafirmando a coletividade e confirmando a tradição dos Tikuna. O rito, com diversos elementos simbólicos, relaciona-se, entre outros elementos, com a fertilidade e, conseqüentemente, com a continuidade da existência histórica e cultural do povo Tikuna. Ele igualmente representa a conexão dos Tikuna com seus antepassados. A *Festa da Moça Nova* engloba todos os aspectos da cosmovisão Tikuna, destacando-se os elementos físico, fisiológico, psicológico e sobrenatural.

A sociedade humana se organiza a partir da diferenciação de etapas da vida de cada indivíduo. O rito possui essa função delimitando entre os que já passaram pelo rito daqueles

que ainda não passaram. Por esse motivo, o rito adquire um caráter especial, que o diferencia dos momentos ordinários da vida em sociedade. Sintomaticamente, não se observa mais ritos para os jovens do sexo masculino, o que denota um aspecto da crise de identidade que se pesquisou aqui.

Existem problemas que os Tikuna ainda enfrentam para a vivência e realização de seus ritos. Embora a legislação brasileira garanta o direito aos povos indígenas manterem suas tradições e costumes, ou seja, as suas identidades, ainda há muito a ser feito. Os Tikuna, diante da impossibilidade de isolar a menina em idade ritual, reelaboram seu rito a fim de integrá-lo às atividades do calendário escolar.

Nesse sentido, a escola indígena desempenha um papel importante para as políticas de reafirmação cultural diante de uma sociedade cada vez mais pluralista. Por muito tempo, a educação indígena foi uma forma de dominação cultural. Apenas na segunda metade do século XX, iniciou-se um processo de formação de professores bilíngues, com a finalidade de preservar a língua materna e a tradição oral e escrita. Contudo precisará de tempo para firmar-se.

A educação indígena possui uma dinâmica processual. Ao mesmo tempo em que a educação desempenha uma função individual, qual seja, a educação de cada indígena, ela desempenha uma função comunitária, a manutenção da cultura e a socialização da criança *enquanto* indígena. A educação bilíngue torna-se fundamental nesta integração porque valoriza os conteúdos “ocidentais” e os conteúdos indígenas.

Além disso, a identidade e a cultura não são entidades estáticas, mas estão em constante movimento e adaptação. Os conflitos decorrem desse caráter dinâmico da identidade e da cultura. A possibilidade de convivência e de relacionamentos afetivos com não indígenas proporciona uma abertura para contatos culturais e para transformações que muitas vezes são temidas pelos mais velhos. Em Umariáçu I, por exemplo, o convívio com o não indígena tem aumentado a incidência do uso de drogas entre os jovens Tikuna. Também se constata casos recorrentes de suicídio entre jovens Tikuna do sexo masculino, fato que igualmente aponta para uma situação de ambiguidade e crise cultural.

A complexidade das relações identitárias entre os Tikuna não pode ser esgotada em uma dissertação. Alguns questionamentos surgiram durante a pesquisa e podem servir para o aprofundamento em investigações futuras: como explicar a aparente ausência de rito de passagem para os adolescentes do sexo masculino para a idade adulta? Quais são os

mecanismos de resistência elaborados pelos Tikuna para manter sua cultura apesar das investidas da religião cristã? Por que existe um alto índice de suicídios entre jovens Tikuna? Como a comunidade Tikuna está enfrentando o problema da drogadição entre os jovens?

Sem dúvida, há muitas questões a serem aprofundadas. Nesta pesquisa chegamos até este ponto, conscientes de que a vida da juventude Tikuna é bem mais complexa e rica do que conseguimos expor. Ainda assim, desejamos que nosso trabalho sirva para despertar o interesse de outros pesquisadores para essa temática.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Valéria et al. *Povos indígenas e a lei dos “brancos”*: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD-LACED; Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154567por.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2013.

BENDAZZOLI, Sirlene. *Políticas públicas de educação escolar indígena e a formação de professores ticunas no Alto Solimões/AM*. 2011. 435 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-17102011-152350/pt-br.php>>. Acesso em: 27 maio 2013.

BONIN, Iara Tatiana. Educação escolar indígena e docência: princípios e normas na legislação em vigor. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org.). *Povos indígenas & educação*. Porto Alegre: Mediação, 2008. p. 95-107.

BORBA, Amândia Maria de. *Identidade em construção*: investigando professores na prática da avaliação escolar. São Paulo: EDUC; Santa Catarina: Univali, 2001.

BRASIL. Parecer n. 14/1999a. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pceb014_99.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2013.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?”: a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003. p. 181-216.

CARDOSO, Carlos Manuel. *Educação multicultural percursos para práticas reflexivas*. Lisboa: Texto, 1996.

CARVAJAL, Guillermo. *Tornar-se adolescente*: a aventura de uma metamorfose: uma visão psicanalítica da adolescência. São Paulo: Cortez, 1998.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2003.

COSTA, Lucélida de Fátima Maia da; GHEDIN, Evandro; FILHO, Erasmo Borges de Souza. *A confecção de cestos e suas possibilidades pedagógicas para o ensino de matemática na escola indígena Ticuna*. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/emp/article/view/7554/6831>>. Acesso em: 15 dez. 2012.

DAUNIS, Roberto. *Jovens, desenvolvimento e identidade*: troca de perspectiva na psicologia da educação. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 2000.

Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1346>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1348>>. Acesso em: 18 mar. 2013.

Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1349>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002040.pdf>>. Acesso em: 24 mar. 2013.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth. OPERAÇÃO ANCHIETA - OPAN. *A conquista da escrita*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

ERIKSON, Erik H. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

ERTHAL, Regina M. de Carvalho. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 299-311, mar./abr. 2001.

FAULHABER, Priscila. “As estrelas eram terrenas”: antropologia do clima, da iconografia e das constelações Ticuna. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2, São Paulo, jul./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v47n2/a02v47n2.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2013.

_____. O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova ticuna. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, v. 21, n. 38, p. 86-103, 2007. Disponível em: <<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/viewFile/6782/6214>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

FERREIRA, Mariana K. Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001. p. 71- 111.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos. In: *Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis: tempo de novo descobrimento*. Rio de Janeiro: Ibase, 2004, p. 11-31.

FREUD, Anna. La adolescencia encunto perturbación del desarrollo. In: CAPLAN, Lebovici. *El desarrollo del adolescente*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Povos indígenas: Karajá. Ritual Hetohoký*. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJA63EBC0EITEMID8D32EE23E8F14ABF90B3EFCE789F6014PTBRNN.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Povos indígenas: Xavante. Ritual Danhõnõ*. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJA63EBC0EITEMIDDCB3777E1FCF46A8B23EC82013660F7EPTBRNN.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

GARCIA, Beatriz. *Conviver com os outros e com a natureza*. São Paulo: Loyola, 2004.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade,*

iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 1978.

GRUBER, Jussara Gomes; Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües. *O livro das árvores*. Benjamin Constant: OGPTB, 1997. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002040.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2013.

GRUBITS, Sonia; FREIRE, Heloisa Bruna Grubits; NORIEGA, José Angel Vera. Suicídios de Jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 31, n. 3, p. 504-517, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pcp/v31n3/v31n3a06.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENRIQUES, Ricardo; SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE. *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília: SECAD, 2007.

HÜTTNER, Édison. *A Igreja Católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas: resultados do universo*. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 27 maio 2012.

KRETMANN, Carolina Giordani. *Multiculturalismo e diversidade cultural: comunidades tradicionais e a proteção do patrimônio comum da humanidade*. 2007. 150f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2007. Disponível em: <http://tede.uces.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=93>. Acesso em: 28 mar. 2013.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. Da coexistência à convivência com o outro: entre o multiculturalismo e a interculturalidade. *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Brasília, ano XX, n. 38, p. 67-81, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/viewFile/301/276>>. Acesso em: 29 mar. 2013.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: SECAD, UNESCO, 2006. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2013.

MARDONES, Jose Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. 7. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Hucitec, 1993.

MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

_____. Educação indígena na escola. *Cadernos Cedes*, ano XIX, n. 49, dez. 1999, p. 11-17.

MIRANDA, M. N. S. C. *Diferença, caminho para a igualdade*: um contributo para o estudo da minoria cigana em escolas do 1º ciclo do ensino básico da zona do Porto. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1994.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Tukuna. In: *Textos indigenistas*: relatórios, monografias, cartas. São Paulo: Loyola, 1982. p. 192-208.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Tukuna. In: LOWIE, Robert H. (Ed.). *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Berkeley and Los Angeles, v. XLV, 1952.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 1999.

_____. *O nosso governo*: os ticuna e o regime tutelar. 1ª ed. São Paulo: Marco Zero, 1987.

OLIVEIRA, Jasom de. *Da negação ao reconhecimento*: a educação escolar indígena e a educação intercultural: implicações, desafios e perspectivas. 2012. 154 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. *O índio e o mundo dos brancos*: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1972.

OLIVEIRA, Samuel Rocha de. *O processo educacional da cultura indígena Ticuna na região do Alto Solimões*. 158f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3204>. Acesso em: 16 jan. 2013.

ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*: para uma antropologia do messianismo. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Tükúna*: vida ou morte. Caxias do sul: Universidade de Caxias do Sul; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço Brindes; Petrópolis: Vozes, 1977.

ORTIZ, Renata Baum. *A presença indígena na constituição da identidade*. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/online/IXsemanadeletras/ide/renata_baum.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2013.

PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade*: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “jovens” indígenas ticuna, Amazonas. 2006. 352f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/MarianaPaladino.pdf>. Acesso em: 12 maio 2013.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PERES, Américo Nunes. A educação multi-intercultural é uma necessidade e uma exigência da sociedade atual. *Jornal A Página da Educação*, ano 11, n. 112, maio 2002. p. 4.

PICHON-RIVIÈRE, Enrique. *O processo grupal*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PORTAL AMAZÔNIA.COM. *Ritual da tucandeira permanece viva no interior do Amazonas*. Disponível em: <<http://www.portalamazonia.com.br/editoria/amazonia/ritual-da-tucandeira-heranca-cultural-permanece-viva-no-interior-do-amazonas>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

Povos indígenas do Brasil. *De olho nas terras indígenas*. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/>>. Acesso em: 16 jan. 2013.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RICARDO, Beto (Org.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). *Povos indígenas no Brasil, 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHADEN, Egon. Educação Indígena. *Problemas Brasileiros*, v. 14, n. 152, p. 23-32, 1976.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio Janeiro: FGV, 2002.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

SILVA, Rosa Helena Dias da. Movimentos indígenas no Brasil e a questão educativa: relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. In: ÁVERO, Osmar; IRELAND, Timothy Denis; BRASIL, Ministério da Educação; UNESCO. *Educação como exercício de diversidade*. Brasília: UNESCO/ANPED/MEC, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 73-102.

SOARES, Artemis de Araújo. *Worecü: a simbologia do ritual no corpo da mulher tikuna*. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7088.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares de; PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos. *Os povos indígenas e os difíceis caminhos do diálogo*. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/carlos_frederico_mares_de_souza_filho.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2013.

TELLES, Norma. A imagem do índio no livro didático: equivocada, enganadora. In: SILVA, Araújo Lope da (Org.). *A questão indígena na sala de aula*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 73-90.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

VIEIRA, Ricardo. *Identidade Intercultural: algumas reflexões*. Disponível em: <<https://iconline.ipleiria.pt/bitstream/10400.8/516/1/Identidades%20e%20Interculturalidade%20algumas%20reflex%C3%B5es%20a%20prop%C3%B3~1.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

WAISELFISZ, Júlio Jacobo. *Mapa da Violência 2011: os jovens do Brasil*. Brasília: Ministério da Justiça/ Instituto Sangari, 2011. Disponível em: <<http://mapadaviolencia.org.br>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

WILDER, Gabriela Suzana. *Inclusão social e cultural: arte contemporânea e educação em museus*. São Paulo: UNESP, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

ANEXO 1: QUESTIONÁRIO PARA JOVENS

OBS: As respostas desta entrevista serão gravadas com autorização das pessoas e mantido em sigilo suas informações.

As questões a seguir fazem parte da pesquisa sobre crise de identidade que a juventude indígena vem enfrentando nas últimas décadas em nossa realidade. Gostaria que você respondesse de acordo com seu entendimento sobre o que segue.

QUESTÕES:

- 1- Você se considera da comunidade Tikuna?
- 2- Você quando esta fora da comunidade gosta de ser chamado de indígena?
- 3- Como você avalia a cultura do não-indígena?
- 4- Você se sente orgulhoso (a) por se indígena?
- 5- O que você mais gosta da cultura não-indígena que não encontra na comunidade?
- 6- O que você mais gosta na cultura indígena?
- 7- Você acha que é possível juntar a experiência dessas duas culturas?
- 8- O que você gostaria de dizer sobre esse assunto que não aparece nas perguntas acima?

ANEXO 2: QUESTIONÁRIO PARA LIDERANÇAS

OBS: As respostas desta entrevista serão gravadas com autorização das pessoas e mantido em sigilo suas informações.

As questões a seguir fazem parte da pesquisa sobre crise de identidade que a juventude indígena vem enfrentando nas últimas décadas em nossa realidade. Gostaria que você respondesse de acordo com seu entendimento sobre o que segue.

- 1- Na sua opinião que mudou na juventude nos dias atuais?
- 2- A juventude não indígena tem influenciado a juventude indígena nos dias de hoje?
- 3- Como os fenômenos da modernidade (TV, celular, internet e outros) tem influenciado a juventude indígena aqui na comunidade?
- 4- Como é transmitida a cultura indígena na atualidade?
- 5- Você percebe na juventude indígena, alguma dificuldade de afirmar sua identidade indígena ou pertença?
- 6- Na sua opinião como a comunidade pode fortalecer a identidade dos jovens nos dias de hoje?
- 7- Você gostaria de dizer algo mais que não foi contemplado nas perguntas acima.



Escola Superior de Teologia - EST
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

PARECER CONSUBSTANCIADO

Título: Conflitos de identidade entre jovens da Etnia Ticuna na comunidade de Umariçu I na terra indígena Eware I no município de Tabatinga – AM.

Pesquisador: Sebastião Rocha de Sousa

Orientador: Prof. Dr. Roberto Zwetsch

O projeto de pesquisa é do mestrando Sebastião Rocha de Sousa do Programa de Pós Graduação da Faculdades EST sob orientação do Prof. Dr. Roberto Zwetsch.

No projeto consta que o objetivo geral da pesquisa é investigar os aspectos culturais no confronto entre a sociedade Ticuna e envolvente, revelando as ideologias subjacentes e agências de caráter educativo que vem intervindo de maneira conflitiva na construção de identidade do jovem indígena.

O pesquisador pretende “*elucidar a maneira como o povo Ticuna da Terra Indígena Eware I no município de Tabatinga, através do processo de escolarização e construção de sua escola, consegue lidar com os conflitos e as diferenças educacionais e a preservação de sua memória histórica e os ideais de autonomia, o reconhecimento de sua cultura e afirmação de sua identidade étnica.*” (p. 3)

Considerações: A pesquisa partirá de entrevistas através de questionários fechados a serem feitos com oito jovens indígenas, com faixa etária entre 18 à 25 anos e duas lideranças indígenas da comunidade de Umariçu I, Terra Eware I, situada no município de Tabatinga/AM (p. 8).

O questionário para os jovens é constituído de oito perguntas. Sua aplicação será feita com jovens dos vários níveis de educação, respeitando a autorização das lideranças comunitárias.

O questionário para as lideranças contará de sete perguntas.

Os dados adquiridos serão avaliados de forma qualitativa.

A Folha de Rosto está preenchida corretamente, o TCLE redigido de forma acessível, o cronograma correto e os questionários encontram-se bem elaborados. Os **membros do CEP da EST sugerem ao pesquisador buscar o equilíbrio entre gêneros na pesquisa com os jovens indígenas.** Ter a opinião de jovens indígenas de ambos os sexos poderá enriquecer a pesquisa. A inserção de uma breve apresentação dos jovens, onde conste o gênero, é recomendado pelos membros do CEP da EST.

No **TCLE há necessidade de garantir a segurança das informações gravadas, já que o modelo de TCLE apresentado garante anonimato.** O que acontecerá com as gravações após o uso (transcrição)?

O projeto tem boa apresentação, mas apresenta diversos erros de português e de formatação, sinais da falta de uma revisão apurada no texto.

Parecer: Diante das considerações acima, os membros do CEP da EST recomendam que o pesquisador esclareça alguns pontos: 1 – a busca

pelo equilíbrio de gênero entre os jovens indígenas e o processo de seleção destes oito jovens. 2 – Reformular o TCLE, de forma que garanta a segurança das informações obtidas após análise dos dados fornecidos, já que garante anonimato no item 5 do TCLE.

O pesquisador teve seu projeto **aprovado com recomendação**, isto significa que os quesitos a serem atendidos não são impeditivos para o início da pesquisa. Toda e qualquer alteração no projeto de pesquisa precisa ser encaminhada ao CEP da EST. As reformulações poderão ser enviadas por e-mail para o secretário do CEP da EST: walmor@est.edu.br.

São Leopoldo, 11 de março de 2013.

Adendo de 13 de maio de 2013. A aprovação com recomendação não era fato impeditivo para iniciar a pesquisa de campo. Mesmo assim o pesquisador encaminhou reformulações para os itens apontados no parecer emitido na reunião do CEP da EST em 11 de março pp. A pesquisa de campo está plenamente aprovada.


Walmor Ari Kanitz
Secretário do CEP da EST

RELATÓRIO DA PESQUISA REALIZADA NA COMUNIDADE DE UMARIAÇU
I TERRA INDÍGENA ÉWARI I.

TÍTULO DA PESQUISA: Conflitos de Identidade entre os Jovens da Etnia Tikuna na Comunidade de Umariçu I na Terra Indígena Eware I no Município de Tabatinga/Am.

PESQUISADOR: Sebastião Rocha de Sousa

PERÍODO: 01 de fevereiro a 25 de novembro de 2013.

ORIENTADOR: Dr. Roberto Zwetsch

Este relatório busca refletir e analisar os resultados alcançados na pesquisa de campo sobre o processo de construção de identidade da juventude indígena e os conflitos que vem enfrentado nas últimas décadas junto a sociedade envolvente. O objeto buscou compreender as possíveis causas dos conflitos identitários que acontecem entre os jovens. E os objetivos de investigar os aspectos culturais no confronto entre a sociedade Ticuna e envolvente, revelando as ideologias subjacentes e agências de caráter educativo que vêm intervindo de maneira conflitiva na construção de identidade do jovem indígena. Assim como, o modelo de uma nova identidade adequada à contemporaneidade e ao estabelecimento de novas relações impostas pelo mundo globalizado. Desse modo, a pesquisa elucidou como o jovem tikunas e representa no mundo, e suas diferentes visões de indivíduo.

Na Terra Indígena Eware I, está situada a comunidade indígena de Umariçu I, onde pesquisa foi realizada. A maioria da população que constitui a comunidade é oriunda das comunidades mais distantes que vem para a mesma em busca de escolarização, melhores condições de vida e saúde. As dependências internas são organizadas por ruas identificadas com nomes de grades lideranças indígenas ou mesmo personagens da mitologia. Possui saneamento básico de saúde precário oferecido pela Secretaria Estadual de Saúde Indígena – SESAI consta de três escolas municipais e uma estadual que oferece educação básica para toda a região do entorno da comunidade.

A pesquisa partiu de entrevistas através de questionários abertos e fechados a com 08 (oito) jovens, com faixa etária entre 18 a 25 anos. Para seleção dos jovens participantes da

pesquisa, contou-se com a indicação de lideranças que certamente tem poder de decisão dentro da comunidade.

Os questionários foram constituídos de 8 (oito) perguntas. Sua aplicação foi realizada com jovens da comunidade dos vários níveis de educação, respeitando a autorização das lideranças comunitárias, verificando o interesse deles, e o significado de identidade cultural e social para os mesmos.

Através do questionário aos jovens se verificou como estes lidam com o reflexo do entorno no que se refere sua identidade cultural e social, uma vez que muitos deles sentem-se preteridos quando se encontram fora de suas comunidades, com isso podemos compreender a importância de estarem em vários contextos sem negar suas origens étnicas.

Ressalto aqui que o que nos chamou atenção foi que dos oito jovens indicados pelas lideranças para serem objeto desta pesquisa, somente cinco quiseram responder os questionários. O que muitas vezes dificulta realizar investigação junto a este povo. E nos leva a refletir como esta juventude vem se marginalizando quando se trata de um assunto que cada vez mais é necessário discutir e colocar a público o pensamento desta faixa etária que carece de cuidados sociais por estarem vulneráveis a situações diversas. Para melhor entender o resultado dos questionários usaremos letras maiúsculas para identificar tanto os jovens como as lideranças. Para os jovens se usará A, B, C, D e E, para as lideranças A e B.

Quando se perguntou se ele “jovem” se considera membro da comunidade Ticuna, todos responderam que sim o jovem A falou que *“eu me considero membro porque nasci nesta terra e faço parte do povo Tikuna”*, afirmação dos jovens, mostrando o sentimento de pertença e como estes percebe sua comunidade, o jovem B disse que *“sou indígena e meus direitos são assegurados como cidadão*. Relatos que mostram como a escola e os próprios meios de comunicação difundem as populações indígenas a garantia de direitos, não somente os de força de lei, mas os sociais e civis. O jovem C que é Tikuna colombiano residente no Brasil (pela facilidade de acesso ao atendimento gratuito de escola, saúde e outros), *si porque me gusta sus costumbres y cultura ademas, me gustalasreuniones que hacen em mi comunidad para saber do que está aconteciedo y a si poder ajudar a losdemas personas*. Pelo fato de virem de uma região onde tudo é pago, logo cedo começa a entender as razões políticas de atendimento social e organização comunitária. Assim como o jovem B o jovem D reafirma a sentimento de pertença quando diz: *sim eu me considero um membro da comunidade Tikuna. Porque sou Tikuna que tem valor de assegurar os nossos direitos de ser*

cidadãos, sou estudante e tenho um pouco de experiência como fazer uma orientação do meu povo. Objetivo nosso é assegurar os direitos indígenas para a população não ficarem dominadas pelos brancos, porque sempre os brancos dominam os indígenas, e depois eles precisam da gente como o tempo do político, quando eles ganham nunca ele se pensa no nosso povo esse problema e o mais complicado em nossa comunidade. Em minha interpretação os jovens nascido na aldeia e que estudaram lá, não são tão politizados como os que já tem vivencia com o meio urbano, isto é presenciado nas resposta do jovem E que é muito parecida com a resposta do jovem A: *sim eu me considero como membro de uma comunidade Tikuna.* O que é de se impressionar é a forma de como a juventude indígena vem se constituindo e se transformando ligada aos modelos não indígenas, posto que até o comportamento junto as lideranças mudou como veremos a seguir nas respostas das lideranças mais idosas.

Questionou-se, quando está fora da comunidade, você gosta de ser chamado de indígena? As respostas foram unanimes: Jovem A, *sim eu tenho muito orgulho de ser um indígena porque eu acho que tem muitas pessoas que valorizam os tikunas, mas que os brancos.* Isso é muito louvável, pois amadurecem reforçando sua origem étnica e deixam este legado para as futuras gerações. O jovem B, disse: *sim porque eu não nego minha etnia.* O jovem C, *si, aveces hay personas que nos marginan, tratan de que uno no sabe nada, no respeito a mos a mi no me importa porque yo penso que esas personas no tiene conocimiento.* O jovem D reafirmou que: *sim, sinto tanto orgulho de me chama de indígena, porque sou Tikuna e tem valor de autoridade, e eu tenho direito de governar uma comunidade, nós somos fortes do que os brancos no dentro da comunidade.* O jovem E, assim como os demais fala que: *em modo geral eu sempre gosto de ser chamado de indígena.*

Quando se perguntou Como você avalia a cultura do não indígena? O jovem A disse que: *eu avalio, que a cultura do não indígena, alguma parte é bom, por outra parte não é bom, o ruim que eles praticam bebidas alcóolicas, fumam e bagunçam nas comunidades Tikunas.* Neste sentido, se vê o quanto a sociedade não indígena interfere no desordenamento social indígena, visto que influenciam bastante no comportamento das pessoas principalmente dos jovens que estão com personalidade em formação. O jovem B, fala que: *eu avalio como um bem diferente da minha os costumes e as crenças são bens diferentes.* Nota-se ai que há um reconhecimento forte por parte dos jovens sobre a formação da comunidade e como ela se dinamiza no entorno das comunidades indígenas, visto que ainda é muito presente a imposição social no contexto desta comunidade pelos não indígenas. O jovem C, falou que:

yo como Tikuna creo que la cultura no indígena es muy diferente. Ellos no se ayudan entre si, beben, fumam y pelean entre ellos. Ademas ellos no tienen a misma posibilidad que nosotros tenemos. Para melhor entender, observa-se o relato do jovem D, como este analisa a relação das culturas e como se comporta diante das varias possibilidades de interação social que acontece no meio urbano. *Eu avalio a cultura do não indígena, porque são mais do diferentes da cultura indígena, a cultura dos brancos é praticado em tudo os tempos, como folclore, festas juninas, carnaval, arraial e etc. e conhecido como uma sociedade que tem forma de fazer seus deveres para defender suas cidades e seu país e seu trabalho concreta, seja construído.* O jovem E observa mais o modelo ligado ao comportamento educativo, vendo que a escola também é um veiculo forte que molda a juventude de acordo com a politica vigente no momento. *Eu avalio a cultura não indígena pelo seu costumes, modo de viver e no seu perfil e na educação.*

No questionamento a seguir, você se sente orgulhoso de ser indígena, pode-se perceber nas respostas o quanto o jovem indígena está amadurecendo para o sentimento de pertença. O jovem A *sim, porque eu me sinto mais segura mais respeitosa na sociedade e também me sinto valorizada pelas autoridades.* O jovem B, *sim porque aprendo coisas que os não Tikuna não sabem.* O jovem C salientou que: *si porque yo me siento mas valorizado y respetado por las autoridades y yo pienso que yo como indígena tengo mas derechos e porque yo soy libre y haga los cosas que megustam.* Já o jovem D relata que: *sim, porque sou é nascido dentro da sociedade indígena, sempre protege meu povo e meus direitos iguais e defende nossos trabalhos nossas comunidade e nossas áreas demarcada para os não brancos destruírem a nossa floresta amazônica na área indígena.* E o E, *eu sinto bastante por ser indígena.* A reflexão a cima destas respostas marcam o advento de uma nova geração com pensamentos mais sólidos sobre o que é ser indígena na sociedade atual, bem mais complexa que outros tempos. E uma juventude que esta amadurecendo de forma sadia no que diz respeito a etnicidade.

Na pergunta: o que você gosta da cultura não indígena que não encontra em sua comunidade? As respostas foram: o jovem A falou: *o que eu gosto mais da cultura não indígena são as festas juninas, boi garantido e onça pintada.* Para este jovem a expressa cultural e um elemento determinante para a identidade de um povo, no entanto, fica claro que este está em fase de transição pessoal, ligado as vaidades folclóricas apresentada pela sociedade envolvente. Já o jovem B, *a forma de se expressar* analisa a forma de como as pessoas falam o português e a desenvoltura no desempenho de apresentar-se, tanto a publico,

como em ambientes de socialização, como é o caso da escola. O jovem C: *o que mas me gusta de la cultura no indígena es el festival, el carnaval, la fiesta del boy y dela onça pintada*. Reforça o que o jovem A fala, visto que os sons das músicas cantadas nos festivais amazônicos são repletos de simbolismos e mitológicos, vivenciados no dia a dia das populações amazônicas. O jovem D: *eu gosto, mas da cultura não é festa junina, esporte, dança do boi bumbá, carnaval e folclore*. Não retrata somente os aspectos culturais, mas da ênfase também no esporte, atividade usada no contexto escolar como pré-requisitos das aulas de educação física e o último, respondeu igual ao jovem B, *linguagem técnica na língua portuguesa*. Visto que para estes a língua portuguesa é usada como segunda língua e pelo fato de não dominarem fluentemente acabam por terem necessidade de aprenderem mais e mais.

No questionamento: o que você mais gosta na cultura indígena teve as seguintes respostas. O jovem A respondeu que: *eu gosto mais da cultura indígena é festa da moça nova, festejos das igrejas, bebidas típicas, tais como: pajuaru, caiçuma e assim por diante*. Jovem B: *dança da moça nova e outras mais*. Jovem C: *o que me gusta dela cultura indígena son las actividades como: aniversario de mi comunidad, lamosa nova, payauara, las fiestas que hacen los iglesia y eu gosto de participar del campeonato indígena*. Jovem D, *eu gosto da cultura indígena, como festa religiosa de cada igreja e eu sempre participo e frequento a igreja e outras tais como: bebidas tradicionais, pajuaru, chicha, pororoca, caiçuma, suco de abacaxi, pintura com jenipapo, suco de cupuaçu etc. a festa de moça nova não mais existe, porque as lideranças religiosas não permitem essa festa, porque tem quatro igreja que proíbe as nossas cultura e tem que ser respeitada as igrejas e pastores não querem autorizar fazer isso e para eles isso é feio*. E para o jovem E, *eu gosto quase toda na nossa cultura*. De modo geral o que se percebe é que o jovem indígena tikuna acaba sendo envolvido com o movimento interno que a comunidade proporciona, com a autoridade das lideranças, o que muitas vezes acaba por diminuir os rituais como é o caso do ritual da moça nova que todos gostam, mas que está cada vez mais diminuindo por causa das igrejas cristã que estão fortemente introduzidas nas comunidades.

Houve questionamentos se seria possível juntar as duas culturas os jovens A e D responderam que *não e possível porque as culturas são muito diferentes umas das outras; eu acho não porque se a cultura do não indígena é diferente na nossa da cultura*. Assim acreditasse que estes jovens ainda relutam para um patrimônio cultural vertical em que cada cultura deve caminhar lado a lado sem diminuir uma nem outra. Por outro lado os jovens B, C e D falaram: *sim seria o máximo; yo creo que si porque cada uno tiene la monera de pensa y*

ai as pessoas juntas sus ideas, y sale uno sol a conclusiones; Sim, nos podemos unir essas experiência trabalhando juntos em sociedade. Para estes a visão de conjunto e de mundo, não está unicamente guardado num contexto isolado, mas nas misturas que podem surgir da união cultural, como já acontece nos casamentos de indígenas com não indígenas. Ai conclui-se que a juventude indígena está cada vez mais aberta a outras culturas, fazendo valer o aprendizado da inter e intra culturação posta a discussão não somente na escola, mas nos espaços sociais abertos que preparam estes para uma vivencia cada vez mais harmoniosa na sociedade pluricultural como é o caso da região do alto Solimões.

Para finalizar foi feito deixou-se aberto para colocarem o que não foi exposto no questionário. Dos cinco jovens somente quatro colocaram seu ponto de vista, o que leva crer que a juventude embora já tenha muita mistura de hábitos sociais da sociedade envolvente ainda de resguarda de algumas respostas. O jovem A falou: *gostaria que os professores não indígenas tenham mas paciência com os alunos tikuna na sala de aula, quero também que os colegas não indígenas respeitam os alunos tikunas.* Jovem B, *que independentemente de sermos tikunas somos todos iguais.* Jovem C *me gustaria decir que miremos por dentro y saber da realidade como se vevi hacer perguntas como la violência familiar, e alcoolismo dos jovens y responsabilidad de neustros autoridades.* e D, *gostaria de dizer sobre esse assunto que tenha o professores de pedagogia para ajudar os alunos que tem as dificuldades de como fazer a redação e nas leitura e etc.* A maioria das resposta esta ligado ao contexto educacional, onde os jovens estão inserido, no entanto, se reporta também a família e as problemas sociais como é o caso da droga, álcool, fumo e a falta de atendimento pelas agencias de governo para uma politica de igualdade que não fragmente a sociedade, mas veja esta como um conjunto de pessoas iguais e com potenciais de fazerem a diferença buscando a igualdade na diversidade.

O questionário para as lideranças também constará de 7 (sete) perguntas, a ser aplicadas na mesma comunidade de Umariçu I, para observar de que forma as lideranças mais velhas estão percebendo a crise de identidade entre os jovens na comunidade pesquisada.

Do mesmo modo indagou-se as lideranças sobre as fragilidades da afirmação da identidade cultural, o choque de culturas, os valores que a sociedade envolvente introduz na comunidade, a valorização do legado cultural a ser deixado as novas gerações.

No questionamento que trata sobre o que mudou na juventude nos tempos atuais obtivemos Liderança A respondeu que: *nos costumes vestimentas, postura e comportamentos. No meu ponto de vista a juventude da comunidade, não respeitam os pais e os líderes da aldeia.* Presencia-se um comportamento totalmente destorcido do que os mais velhos esperam desta nova juventude, para esta liderança o comportamento dos mais novos não está de acordo com os padrões da comunidade, apesar destes terem vivido a maior parte dentro dela. Para a liderança B, *em minha opinião o que mudou na juventude indígena foi o uso dos celulares, computadores, roupas, idiomas uso de motos e estudos.* O uso da tecnologia ajudou para o desenvolvimento, mas prejudicou as características primárias de comunidade indígena. O que pode ressaltar principalmente é o uso do celular, dada a realidade de fronteira de livre comércio e a facilidade de adquirir sem tanto esforço.

Na pergunta se os jovens não indígenas têm influenciado os jovens indígenas obtivemos as seguintes respostas a liderança A respondeu que: *sim nas personalidades dos famosos da TV e da cidade que geralmente vão sempre ao de ver novidades o que está na moda.* Para a B, *sim, porque em toda parte existe jovem tikuna que andam juntos com jovens não indígenas na comunidade, participando de atividades.* É notório que as lideranças indígenas percebem muito mais rápido as mudanças de comportamento do que os mais jovens, visto que estes acompanham com bem mais concretude o que se passa na comunidade e em seu entorno. Como é o caso dos programas da TV que influem, não somente os indígenas, que ainda estão em estágio preliminar de compreensão desta, como os não indígenas que apesar da TV fazer parte de seu espelho cultura ainda copiam muito o modismo dos artistas e da massificação capitalista.

Quando se perguntou como os fenômenos da modernidade tem influenciado o jovem indígena na comunidade foi respondido: a liderança A, *os jovens se influenciam muitos com a modernidade, usam celulares para curtição de músicas com nenhuma aprendizagem, usam a internet para assistir vídeos, fotos que não devem ser expostas aos jovens. Que no meu entendimento me comove. Muitos não ajudam nos trabalhos dos pais, sempre querem está nas ruas se divertindo.* A liderança B falou que: *os indígenas não são iguais como juventude não indígena, mas nos últimos tempos também utiliza esse objeto tecnológico, porque todos jovem é interessado por celulares, TV, internet, computadores para ter mais conhecimento no mundo de hoje.* Neste sentido, segundo as lideranças os equipamentos tecnológicos ganham bastante destaque junto a juventude indígena, dada a disseminação da tecnologia de comunicação e informação facilitada pelo governo federal.

Quando se perguntou como era transmitida a cultura indígena para os jovens na atualidade a liderança A falou que *através de exposições e festas de moça nova e histórias antigas e repassadas pelos professores nas escolas. a cultura indígena é transmitida através de pai para o filho da pessoa mais idosa da comunidade e pelos professores da aldeia.* E a liderança B, *através do livro foi escrito pelos nossos ancestrais, para conduzir e repassar essa teoria de cultura.* O que nos deixa preocupado é que ambas as lideranças reafirma, tanto os mais velhos, como também a escola, esta ultima muito despreparada para construir étnico capaz de vencer barreiras, como a de discriminação e as de oportunidades de crescimento pessoal e profissional. Isto é presenciado na forma de como esta molda os sujeitos, sem se preocupar com o prejuízo de identidade, tanto a de pertença como a civil, que garante estar como brasileiro em todos os lugares dos pais e fora dele.

Na pergunta sobre as dificuldades do sentimento de pertencimento de identidade indígena se obteve as seguintes respostas. A liderança A falou que

sim, a festa da moça nova, pesca, idiomas e tradições e clãs. Esses são algumas dificuldades de reafirma dos jovens. Eles não estão se preocupando com a realidade das nossas crenças. Tem alguns indígenas que não quer revelar a sua identidade, mais as pessoas percebe pelo modo de falar, fisionomia e jeito.

A liderança B disse que: *sim, porque maioria juventude indígena enfrentam essa dificuldade dentro da comunidade. Tem medo muitas vezes de se exporem como indígenas.* Para tanto, o que a juventude respondeu, aqui é contestado pelos mais velhos, assim percebe-se que há uma grande dicotomia no entendimento de como a juventude interpreta seu espaço social e como os velhos veem a juventude atual. Ainda pode-se comentar o trato que estes jovens precisam para compreenderem o quanto a valorização cultural é importante para manter vivo e forte a identidade do povo.

E ao perguntar como a comunidade pode fortalecer a identidade dos jovens nos dias de hoje a liderança A elucidou que: *só podem se fortalecer se os anciões e pais se mobilizassem realmente e fizessem que todos usassem sua cultura através de ensinamentos e exposições. A comunidade pode fortalecer a identidade nos jovens, se ensinar sempre a cultura e os costumes.*

A B, falaram que *é através da educação qualificada como conselho dos pais e da mãe, e também ter ajuda das lideranças da comunidade.* Assim conclui-se que a juventude carece

de muito apoio por parte das lideranças e dos próprios pais. Os problemas que as famílias não indígenas enfrentam, hoje são bem forte junto as comunidade indígenas, visto que o jovem indígena da comunidade de Umariáçu I tem contato direto com jovens não indígenas fazendo com que seus hábitos e costumes sejam modificados.

Para finalizar somente uma das lideranças quis colocar seu ponto de vista que disse: *apesar da juventude indígena ser menos discutida, existe um forte lado positivo da juventude atual, ela é fruto da era da informação e de um mundo extremamente modernizado.* Há um reconhecimento profundo sobre o pensamento da liderança visto que na comunidade indígena de Umariáçu I há uma característica bem urbana, dada à proximidade da cidade de Tabatinga-AM o que se retrata nas edificações das casas na estrutura do comércio interno a forma de comercialização.

A pesquisa abriu uma discussão crítica sobre o cenário identitários da juventude mostrando sua (re) significação e sua formação pessoal. Deixando bem evidente que necessita de uma futura investigação que aprofunde a temática estudada. Assim, para se falar de identidade entre os jovens da comunidade indígena Tikuna é indispensável que se abra uma discussão sobre seu significado, sua importância e o reflexo na formação das futuras gerações dos Tikuna da Terra indígena Eware I.

Nas referências bibliográficas Já se têm disponíveis obras voltadas para essa discussão, muitas delas abrangendo as dimensões antropológicas, linguísticas e sociológicas, que dão amplitude à discussão sobre a reafirmação de identidade das populações indígenas.

Falar de identidade e crise de identidade da juventude nos últimos tempos tem sido o grande desafio nas comunidades indígenas. Visto que com o decorrer da história esta faixa etária vem sendo alvo de grandes influências do modismo da sociedade não indígena.

Assim é importante perceber que a juventude, para os povos indígenas, não era somente um preparo para a vida adulta, mas um seguimento importante para a descendência das futuras gerações. A imagem da criança e do jovem indígena nunca esteve em tão evidência como antes, não somente para divulgação da imagem do povo brasileiro, mas também por se tornarem imagem-mercadoria (visão do capitalismo).

A juventude indígena é um grupo etário que vem ganhando espaço em vários aspectos de sociais, visto que, nesta fase o indivíduo procura constituir sua autoimagem, sua identidade. Assim descobrir seu processo de constituição.

Para Jacques, 1998 a identidade é definida como o “conceito de si” ou ainda a “representação de si” para os outros. Neste entendimento a identidade torna-se a autoimagem desenvolvida pelos indivíduos e pelos grupos sociais a qual pertence. Neste sentido a formação da identidade tem sentido social a partir do momento em que o indivíduo julga a si próprio a partir do julgamento dos outros¹⁷⁹, em um contexto social delimitado, marcado por traços culturais que dão origem as bases identitárias, formada através de suas experiências, observações e reflexões dando origem aos processos sociais.

Nas comunidades indígenas a perspectiva da identidade da juventude tornou-se uma reprodução simbólica da sociedade¹⁸⁰. Visto que para a sociedade capitalista a juventude é entendida como uma simples construção histórica e cultural da modernidade, ou seja, uma construção transitória que tem pouca duração¹⁸¹. Com base numa sociedade fetichizada pela linguagem do consumo, da indústria cultural, do desrespeito. Observa-se que é quase impossível perceber sua existência nas sociedades indígenas.

Considerando estes enfoques é mister compreender a crise de identidade a partir da imagem produzida pelo indivíduo para ele, mas também para os outros. Berger; Berger¹⁸² reforça que, o indivíduo quanto ser social, forma sua identidade através de seu processo de socialização, e a autoimagem que faz de si, também é um produto social.

Num contexto predominantemente representativo é preciso encontrar uma definição para o conceito de identidade da juventude. Conceito que para Viana¹⁸³ é um grupo etário composto por indivíduos inseridos no processo de socialização. Para tanto, perceber a identidade da juventude com tais características é anular o início da fase secundária da vida, desconsiderando a preparação para um futuro adulto e suas responsabilidades sociais.

Assim sendo, embora este grupo etário seja constituído da passagem da infância para a idade adulta e mediado por um período de formação, mais ou menos longo, no qual algumas instituições serão fundamentais como a família, a escola e a religião são notórias o mundo complexo da juventude.

¹⁷⁹ ERIKSON, E. *Identidade, juventude e crise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1954 estudos, Goiânia, v. 36, n. 1/2, p. 145-154, jan./fev. 2009.

¹⁸⁰ GROppo, L. A. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. São Paulo: Difel, 2000.

¹⁸¹ MUUSS, R. *Teorias da adolescência*. 4. ed. Belo Horizonte: Interlivros, 1974.

¹⁸² BERGER, P.; BERGER, B. *Socialização: como ser membro da sociedade*. In:

¹⁸³ VIANA, N. *A dinâmica da violência juvenil*. Rio de Janeiro: Booklink, 2004.

O entendimento da identidade da juventude produzida pelo universo adulto é aquela parecida pelas diversas ciências, pelos meios de comunicação de massa, pelas representações culturais e pela modernidade. A imagem da juventude é aquela considerada de um indivíduo incompleto, marcada por uma mera transição, período em que deve ser ultrapassado e substituído pela vida adulta. A identidade da juventude é marcada fortemente pelo mundo adulto.

Nestes moldes a juventude indígena é marcada por uma identidade em crise. Eis o grande descompasso que se tem nos dias atuais para se compreender a construção de uma identidade de juventude cada vez mais complexa. Tirar o sentido de se ter uma juventude enformada, voltada para os princípios da sociedade capitalista e deixá-lo que se molde de forma dinâmica para que os mesmos sejam capazes de promover sua própria identidade, respeitando e valorizando as experiências trazidas da infância, que se tornam alicerce para que o “desabrochar da juventude” seja em uma concretude de acontecimento para o futuro, não para um laboratório de experiências que podem dar certo ou não.

No contexto das sociedades indígenas isto é muito latente, visto que a construção da identidade de uma juventude real e cidadã, passa pela efetivação das políticas públicas de direito. E que não se pode deixar nulo o sentimento de família e comunidade que cada vez está mais distante de se ter a compreensão de como educar uma juventude cada vez mais complexa, e molda sua identidade de acordo com os acontecimentos que a sociedade capitalista aponta. Cultiva-se uma identidade cultural do consumismo. Fortalece a necessidade de se ter cada vez mais a identidade do outro como referências sem se importar como será o amadurecimento ou os impactos da vida adulta. E a certeza que cada vez mais a identidade dos jovens indígenas surge cada vez mais misturada, em contextos adversos e culturas múltiplas.

Referências

Amazônia em Cadernos, nº 5, jan./ dez., 1999: Manaus: Editora da Universidade do Estado do Amazonas, 2000.

ÁRIES, P. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

BERGER, P.; BERGER, B. *Socialização: como ser membro da sociedade*. In:

BOURDIEU, P. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

ERIKSON, E. *Identidade, juventude e crise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 2009.

GROPPO, L. A. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. São Paulo: Difel, 2000.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MUUSS, R. *Teorias da adolescência*. 4. ed. Belo Horizonte: Inter livros, 1974.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. 272p.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo. Marco Zero; Brasília, DF. MCT/CNPq, 1988.

RIBEIRO, Berta G. *O índio na cultura brasileira*. 3ª edição. Rio de Janeiro, 2000
SINGER, P. *Crescimento demográfico e desenvolvimento econômico*. São Paulo:Hucitec, 1976.

VIANA, N. *A dinâmica da violência juvenil*. Rio de Janeiro: Booklink, 2004.