

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito

Cláudia de Moraes Martins Pereira

**O RITUAL DA MOÇA NOVA DO POVO TIKUNA: Diálogo Intercultural e os Direitos
dos Povos Indígenas no Brasil**

Belo Horizonte
2023

Cláudia de Moraes Martins Pereira

**O RITUAL DA MOÇA NOVA DO POVO TIKUNA: Diálogo Intercultural e os Direitos
dos Povos Indígenas no Brasil**

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do título de doutoramento no
Programa de Pós-Graduação em Direito, da
Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Maciel Ramos

Belo Horizonte
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB-6/3167.

P436r Pereira, Cláudia de Moraes Martins

O ritual da moça nova do povo tikuna [manuscrito]: diálogo intercultural e os direitos dos povos indígenas no Brasil / Cláudia de Moraes Martins Pereira.-- 2023.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Inclui bibliografia.

1. Direito - Teses. 2. Indígenas - Teses. 3. Adolescentes (Meninas). 4. Usos e costumes. 5. Direitos fundamentais - Teses. I. Ramos, Marcelo Maciel. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 342.7(81)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG


ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA CLAUDIA DE MORAES MARTINS PEREIRA

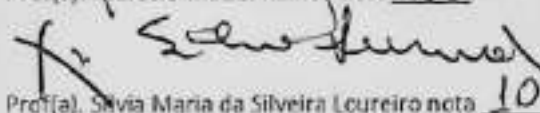
Realizou-se, no dia 26 de junho de 2023, às 16:00 horas, na Escola de Direito da Universidade do Estado do Amazonas, a defesa de tese, intitulada *O Ritual da Moça Nova do Povo Tikuna: Diálogo Intercultural e os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil*, apresentada por CLAUDIA DE MORAES MARTINS PEREIRA, número de registro 2019708463, graduada no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Marcelo Maciel Ramos - Orientador (UFMG), Prof(a). Sílvia Maria da Silveira Loureiro (UEA), Prof(a). Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho (UEA), Prof(a). Felipe Araújo Castro (UFERSA), Prof(a). Fabiana de Menezes Soares (UFMG).

A Comissão considerou a tese:

- Aprovada, tendo obtido a nota 90
 Reprovada.

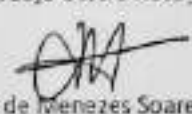
Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Manaus, 26 de junho de 2023.


Prof(a). Marcelo Maciel Ramos nota 100.


Prof(a). Sílvia Maria da Silveira Loureiro nota 100.


Prof(a). Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho nota 100.


Prof(a). Felipe Araújo Castro nota 90.


Prof(a). Fabiana de Menezes Soares nota 90.

Dedico este trabalho aos Tikuna.
Povo guerreiro, aguerrido, que tem orgulho de
manter inCORPORada sua história, sua cultura,
suas tradições e também a luta por manter seus
mitos, com a prática dos seus rituais.
Esta pesquisa é para os Tikuna e todos os
Povos Indígenas do Brasil.
Para sempre T I K U N A!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a Deus. É Ele quem me conforta e me orienta em todos os meus passos.

À minha família: Luiz André, meu esposo dedicado, amoroso e companheiro de uma vida toda, que permitiu que eu conseguisse chegar ao final desta tese, dedicando tempo, carinho, comidinhas deliciosas e amor. Quanta paciência e generosidade! Amo-te! Aos meus filhos, Lucas, Victoria e Mariah, pela ausência e também pela paciência com a minha falta de tempo. Consegui acabar a tese, não precisam reclamar mais. Vocês são a razão do meu viver. Ao meu genro Lucas e nora Ana Vitória, que parecem ser meus filhos, não só pela semelhança dos nomes, mas também pelo carinho e respeito sempre dedicados a eles e a mim.

A todos os meus familiares, em especial minha mãe, Santinha, e irmã, Mônica, que me apoiaram sempre nessa caminhada. Ao meu pai, *in memoriam*, por me ensinar desde muito cedo o valor da leitura e da educação. Suas conversas, desde criança, forjaram o meu caráter e o amor pelos estudos. Em todos os momentos, sempre pensei: se meu pai estivesse aqui, estaria muito orgulhoso por eu ter chegado aonde cheguei. Você me levou ao Direito. Obrigada por tudo, pai.

À Diretoria: Sergio e Luiza, Javier e Selma, Karina e Mônica. A companhia e alegria de vocês durante esses anos foi fundamental. A irmandade e a amizade fazem a diferença. Nossos jantares às sextas-feiras e as viagens de férias tornaram este percurso mais leve, mesmo quando eu estava estressada. Obrigada por tanto!

Ao Marcelo Ramos, meu orientador. Obrigada por todas as lições, paciência e por me ajudar a encontrar o caminho, quando eu me achava perdida. Se no começo não havia muita liga, tenho certeza de que, neste último ano, a relação orientador-orientanda foi a melhor possível. Carinho e gratidão, sempre. Como diz uma amiga, você é um lindo!

À Silvia Loureiro: foi você quem me instigou, com sua voz doce, sábia e firme, a investigar os indígenas, mesmo diante da primeira recusa. Minha gratidão a você será eterna. Ainda bem que te ouvi! Muito obrigada por me escutar, por me apoiar, por me encaminhar, por me corrigir, por me incentivar e por me contagiar em todos os momentos. Suas contribuições foram essenciais.

Às minhas amigas Gláucia e Vânia, pela companhia no Doutorado e em todas as horas, dentro e fora da docência, compartilhando nossas angústias e vitórias.

Ao Marcelo Antunes, preciosa companhia em todos os Rituais da Moça Nova a que assisti, ajudando-me a registrar cada momento da Festa. De igual forma, ao Jefferson Quadros, por me ajudar a estabelecer uma opinião crítica do Ritual.

Às queridas Jamilly, Luciana e Meiryjane (minha fiel escudeira!), por me apoiarem em todos os sentidos. Disponibilizando livros, tempo, amizade e carinho. Igual carinho à Raisia e à Ana Paula Manduca, que sempre atenderam todas as demandas do curso com responsabilidade, presteza e gentileza sem igual. Vocês são maravilhosas!

Ao Antonio Felipe, que a princípio era apenas o revisor e se tornou um grande amigo. Quanto incentivo e carinho recebi de ti!

À cunhada Paty, que incentivava cada fase e se animava à leitura da tese.

Ao Erick, meu amigo queridão, que o Ministério Público me deu para a vida. Se oferecia para ler a tese e sempre dizia que estava tudo maravilhoso, mesmo quando eu achava que não estava.

À UFMG e aos professores e técnicos dessa majestosa Instituição, pela oportunidade de cursar o Doutorado, tão esperado por tantos anos.

Aos meus alunos de Direito das Famílias e Sucessões na Escola de Direito, da Universidade do Estado do Amazonas, que igualmente foram pacientes e compreensivos por algumas ausências e sempre me incentivaram. A docência me guiou até aqui. Essa tese é para e por vocês!

Ao Professor Erivaldo Cavalcanti, pela valiosa contribuição recebida na qualificação e por participar da defesa. Obrigada, meu “profi”, como sempre fui carinhosamente chamada.

À Professora Fabiana de Menezes e ao Professor Felipe Castro, pela honra de participarem da minha banca de defesa e pelas contribuições que certamente virão.

Ao Povo brasileiro, verdadeiros financiadores desta tese. Fazer o doutorado a partir de uma parceria entre UFMG e UEA, duas instituições públicas, não tem preço. OBRIGADA!

Aos TIKUNA, em especial, D. Flor, José Cordeiro, Elias, Tati, Maria Saúde e toda a família, por me receberem e me acolherem com muito carinho em Umariáçu e me ajudarem nesta pesquisa. Também ao cacique Diksinei, pelo convite para assistir ao Ritual e acolhimento, e ao antropólogo Itamar, por me explicar cada detalhe da Festa da Moça Nova durante a sua realização. Dedico a todos vocês cada linha deste texto. Foi por vocês também! Resistam sempre!

A todos os demais amigos e aos colegas de doutorado que, direta ou indiretamente, tornaram possível a escrita desta tese. Foram muitos sem os quais, certamente, este trabalho não teria se materializado, a quem dedico os meus mais sinceros agradecimentos.

Toda tese é, de alguma forma, um trabalho coletivo. Esta é fruto das muitas experiências que tive com os Tikuna, das inúmeras leituras, das indicações recebidas e resultado do silêncio das madrugadas em que eu só ouvia o tilintar do teclado.

Foram anos muito difíceis, mas extremamente prazerosos. Depois que “descobri” o caminho a seguir, ficou mais leve. Este trabalho é fruto de muita alegria, entusiasmo e dedicação. Aprendi a amar e respeitar todos os povos indígenas e muito mais os Tikuna. Eles têm muita história. Para sempre, Tikuna!

Por fim, aprendi que, para além da tese, o caminho percorrido é muito mais importante. Hoje posso dizer, com absoluta certeza, que trilhei uma estrada bastante fora do meu porto seguro, mas foi justamente o que me forjou nesse período e me permitiu crescer como pesquisadora. Sou outra pessoa. A Cláudia de maio de 2019 ficou lá. Tudo o que eu achava que sabia foi desconstruído, reconstruído com outras bases e aqui estou. Precisei de muita coragem e confiança em minhas intuições para renunciar às minhas certezas e ir em busca do caminho mais difícil, mas que me levou a maiores conhecimentos. Seguindo Paulo Freire: "A educação é um ato de amor, por isso, um ato de coragem".

Obrigada a todos, por tudo!

A FESTA DA MOÇA NOVA

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

JUSSARA GOMES GRUBER, O Livro das Árvores, p. 84.

RESUMO

PEREIRA, Cláudia de Moraes Martins. **O Ritual da Moça Nova do Povo Tikuna: Diálogos Interculturais e os Direitos dos Povos Indígenas**. Manaus, 2023. 230p. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

A presente pesquisa aborda o Ritual da Moça Nova e a sua importância para a etnia Tikuna, a maior população indígena do Brasil, bem como investiga o direito dos povos originários às suas culturas, tradições e costumes. O povo em questão compreende que a realização da Festa da Moça Nova é a garantia de proteção às suas aldeias e, por essa razão, é feita com frequência. A dificuldade de compreensão por parte de não indígenas advém do fato de o Ritual conter elementos que, praticados fora do contexto ritualístico, podem ser percebidos como violentos. O argumento principal defendido reside na afirmação de que as leis brasileiras e internacionais garantem o direito à cultura, aos costumes e às práticas dos povos tradicionais, impondo aos agentes do Direito a compreensão e o respeito do modo de vida, da autonomia e da autodeterminação desses povos. Dessa maneira, além da descrição do Povo Tikuna, a pesquisa contém o relato de como se desenvolve o Ritual da Moça Nova, realizado pelas meninas quando atingem a menarca, narra a simbologia do corpo, em especial o feminino e, ao final, propõe um diálogo intercultural entre a sociedade envolvente e as culturas indígenas. Para tanto, a tese apresenta a evolução do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, a partir das Cartas Constitucionais editadas da década de 1980 em diante, que reconheceram aos povos originários, dentre vários direitos, a sua organização social e política, costumes, crenças, tradições e o uso da sua língua. Por fim, propõe-se um embasamento teórico ao reconhecimento do direito dos Tikuna à prática ritualística, como garantia do direito à cultura, previsto não só na Constituição brasileira, mas também em dispositivos da Lei Maria da Penha e do Estatuto da Criança e do Adolescente. Conclui-se que, mesmo quando há manifestação de vontade por parte da menina de não se submeter ao Ritual da Moça Nova, vemo-nos diante de uma hipótese de aplicação limitada ou ponderada dos dispositivos legais previstos, sempre com respeito à condição de indígena, que possui constitucionalmente o direito às suas tradições e costumes.

Palavras-chave: Povo Tikuna – Ritual da Moça Nova – Interculturalidade – Direitos dos Povos Indígenas.

ABSTRACT

PEREIRA, Claudia de Moraes Martins. **The Ritual of the Young Girl of the Tikuna People: Intercultural Dialogues and the Rights of Indigenous Peoples.** Manaus, 2023. 230p. Doctoral Thesis, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

This research addresses the Ritual of the Young Girl and its importance for the Tikuna ethnic group, the largest indigenous population in Brazil, as well as the right of indigenous peoples to their cultures, traditions, and customs. The people in question understand that the Ritual of the Young Girl is the guarantee of protection for their communities, and for this reason it is held frequently. The difficulty for non-indigenous people to understand the Ritual comes from the fact that it contains elements that, practiced outside the ritualistic context, can be understood as violent. The main argument defended is that Brazilian and international legislation guarantee the right to culture, customs and practices of traditional peoples, imposing to legal authorities the understanding and respect of their ways, autonomy and self-determination. Thus, in addition to the description of the Tikuna People, the research contains a report on how the Ritual of the Young Girl is performed when Tikuna girls reach menarche, explaining the symbology of the body, especially the feminine. It proposes an intercultural dialogue between the surrounding society and indigenous cultures. Then, the thesis presents the development of the Latin American New Constitutionalism, from the Constitutional Charters edited from the 1980s onwards, which recognized to the original peoples their rights to social and political organization, customs, beliefs, traditions and the use of their language. Finally, a theoretical basis is proposed for the recognition of the Tikuna's right to the ritualistic practice, as a guarantee of the right to culture, provided for not only by the Brazilian Constitution but also by the Maria da Penha and the Child and Adolescent Statutes. Even in the situation where the Tikuna girl refuses to submit to the Ritual of the New Girl, the application of Brazilian legal dispositions cannot disregard the condition of being indigenous and the constitutional rights to their traditions and customs. It is concluded that, even when there is a manifestation of will on the part of the girl not to submit to the Ritual of the New Girl, we are faced with a hypothesis of limited or weighted application of the foreseen legal provisions that should take into consideration the indigenous identity and the constitutional rights to their traditions and customs.

Keywords: Tikuna People – Ritual of the Young Girl – Interculturality – Rights of Indigenous Peoples.

RESUMÉN

PEREIRA, Cláudia de Moraes Martins. **El Ritual de la Pelazón del Pueblo Tikuna: Diálogos Interculturales y Derechos de los Pueblos Indígenas.** Manaus, 2023. 230p. Tesis de Doctorado, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Esta investigación aborda el Ritual de la Pelazón y su importancia para la etnia Tikuna, la mayor población indígena de Brasil, además de investigar el derecho de los pueblos indígenas a sus culturas, tradiciones y costumbres. Las personas en cuestión entienden que la Fiesta de la Pelazón es la garantía de protección para sus pueblos, por eso se realiza con frecuencia. La dificultad de comprensión para las personas no indígenas proviene del hecho de que el Ritual contiene elementos que, practicados fuera del contexto ritual, pueden ser entendidos como violentos. La justificación para escribir esta tesis reside en normas de la legislación brasileña e internacional que garantizan el derecho a la cultura, costumbres y prácticas de los pueblos tradicionales, así como la comprensión de las formas en que se construyen estos derechos, es importante reconocer su autonomía y autodeterminación. Así, además de la descripción del Pueblo Tikuna, la investigación contiene un relato de cómo se desarrolla el Ritual de la Pelazón, realizado por las niñas cuando llegan a la menarquia, narra la simbología del cuerpo, especialmente el femenino y, al final, propone una relación dialógica intercultural entre la sociedad circundante y las culturas indígenas. Por tanto, la tesis presenta la evolución del Nuevo Constitucionalismo latinoamericano, a partir de las Cartas Constitucionales editadas a partir de la década de 1980, que reconocían a los pueblos originarios, entre varios derechos, su organización social y política, sus costumbres, creencias, tradiciones y el uso de su idioma. Finalmente, se propone una base teórica para el reconocimiento del derecho a la práctica ritualista, como garantía del derecho a la cultura, previsto tanto en la Ley Maria de la Penha como en el Estatuto del Niño y del Adolescente, además de la consideración de que, en caso de manifestación de la voluntad de la niña de no someterse al Ritual de la Pelazón, se puede pensar en una hipótesis de aplicación limitada o ponderada de las disposiciones legales previstas, siempre con respeto a la condición de indígena, que constitucionalmente tiene el derecho a sus tradiciones y costumbres.

Palabras clave: Pueblo Tikuna – Ritual de la Pelazón – Interculturalidad – Derechos de los Pueblos Indígenas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	O barracão e, ao fundo, o quarto de reclusão das moças.....	95
Figura 2	O quarto de isolamento dentro do barracão.....	96
Figura 3	Experimentação do pajuaru em forma pastosa.....	98
Figura 4	Experimentação do pajuaru em forma líquida.....	99
Figura 5	Criança adornada e preparada ao Ritual.....	102
Figura 6	Cacique Diksinei soprando a flauta <i>pan</i>	106
Figura 7	Irmão do cacique soprando o <i>coïri</i>	110
Figura 8	Imagem do <i>tori</i> no teto da Casa de Festas da Comunidade.....	111
Figura 9	Variedade de mascarados e as cores utilizadas pelos Tikuna.....	116
Figura 10	Mascarado representando o Jurupari.....	117
Figura 11	Mascarados chegam à festa, este é o chamado <i>Mawü</i>	119
Figura 12	Mascarados da nação onça.....	120
Figura 13	Mascarados.....	122
Figura 14	Início da abertura do quarto de isolamento.....	123
Figura 15	Rompimento do quarto de isolamento.....	124
Figura 16	Momento da pelação.....	125

LISTA DE ABREVIATURAS

APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
AMATÜ	Associação das Mulheres Artesãs Ticuna de Bom Caminho
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CGTT	Conselho Geral da Tribo Tikuna
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CRFB/1988	Constituição da República Federativa do Brasil de 1988
CIJ	Corte Internacional de Justiça
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
ONU	Organização das Nações Unidas
OGPTB	Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues
OIT	Organização Internacional do Trabalho
SEGUM	Segurança Umariáçu
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UEA	Universidade do Estado do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 PROLEGÔMENOS: INDÍGENA, POVOS INDÍGENAS, COMUNIDADE, TERRITÓRIO, DIREITO À DIFERENÇA, DIREITOS HUMANOS E CULTURA	23
2 O POVO TIKUNA (MAGÛTA): O MITO E O CORPO	42
2.1 Aspectos Históricos, Geográficos e Políticos.....	42
2.2 A Organização Social: os Grupos Clânicos e a Proibição do Incesto...	49
2.3 Os Papéis Masculino e Feminino para o Povo Tikuna.....	61
2.4 Mito, Rito e Ritualidade na Etnia Tikuna.....	65
2.5 O Corpo: Simbologia, Expressão e a sua Importância para o Indígena e para a Etnia Tikuna.....	73
3 O RITUAL DA MOÇA NOVA	81
3.1 O Mito: a Garota do Umari e To'oena, a Primeira Moça Nova.....	81
3.2 O Rito: a Festa da Moça Nova (<i>Worecũ</i>).....	89
3.2.1 A menarca, os preparativos, o desenvolvimento e a reclusão anterior e durante a festa.....	89
3.2.2 Elementos ritualísticos: os instrumentos musicais, as danças, os cantos, as máscaras, os mascarados e os adereços.....	105
3.2.3 A saída da reclusão, a pelação e o banho no rio ao fim do ritual: o sofrimento honroso.....	122
3.2.4 Relatos sobre a negativa de submissão ao Ritual da Pelação e a compreensão da necessidade de sua realização.....	129
4 A INTERCULTURALIDADE E O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS	133
4.1 Os Horizontes Constitucionais do Direito Indígena na América Latina.....	134
4.2 A Cultura como Direito Fundamental: os artigos 216 e 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.....	160
4.3 O Estatuto da Criança e do Adolescente e o Direito à Prática Ritualística.....	176
4.4 A Lei Maria da Penha e o Ritual da Moça Nova.....	184
4.5 Diálogos Interculturais e o Direito à Cultura dos Povos Indígenas.....	196
CONSIDERAÇÕES FINAIS	207
REFERÊNCIAS	214

INTRODUÇÃO

Desde o princípio, dois fatores despertaram meu interesse sobre o Povo Tikuna: serem a etnia com a maior população indígena do Brasil e a prática do Ritual da Moça Nova. Quando decidi que o ritual estaria em minha tese, de início, imaginei que faria parte como forma de abordar a violência presente em Comunidades Tikuna, em razão dos muitos ritos que o compõem, principalmente a reclusão e a pelação, sobre os quais fiz uma leitura de comparação a atos de violência, até então.

Inicialmente, eu desconhecia que, na verdade, os dois fatores descritos estavam entrelaçados e que os Tikuna se mantêm vivos, com uma população que cresce cada vez mais, justamente porque passam de geração em geração a sua cultura e a sua tradição, firmada também com a manutenção do uso da sua língua dentro das aldeias, tornando-os bilíngues, em sua maioria.

As minhas primeiras reflexões foram em direção a uma abordagem da violência doméstica praticada contra as mulheres da etnia, por indígenas e não indígenas, com a prática ritualística entre os seus tipos. O que deu origem ao problema de pesquisa inicial que eu objetivava investigar nesta presente tese foi o desconhecimento sobre culturas indígenas, bem como os motivos pelos quais uma determinada etnia realiza os seus rituais.

O Povo Tikuna, conforme mencionado, possui o maior contingente populacional indígena do Brasil e o crescimento da etnia está atrelado ao fato de que eles vêm conseguindo manter viva a sua história, por meio da sua cultura e da manutenção das suas tradições. A Festa da Moça Nova é o principal e mais importante ritual por eles praticado, por esse motivo é realizado com bastante frequência nas Comunidades, a maioria localizada no estado do Amazonas e, em especial, na Região do Alto Rio Solimões. Eles entendem que a prática do rito traz proteção para a Aldeia.

Durante o período da colonização, muitos povos foram impedidos de praticarem seus rituais e exercerem as suas crenças. Os próprios Tikuna revelam que, quando perceberam que *Yo'i*, o herói cultural da etnia, estava “zangado” e o povo sofrendo, entenderam que precisavam voltar a realizar a Festa da Moça Nova, por causa da mencionada proteção buscada. Mesmo assim, ainda o faziam reservadamente.

Logo em minhas leituras preparatórias, comecei a me questionar e a refletir sobre o que eu sabia da cultura alheia, capaz de justificar o meu julgamento inicial, que a princípio me suscitava, mesmo sem perceber, a realização de um juízo moral e até discriminatório, porque fora dos padrões que eu conhecia. Então, além de passar a ler muito mais, fui ter os primeiros

contatos com a etnia e frequentar a Comunidade de Umariçu, de modo a dialogar com os Tikuna, em viagens a Tabatinga, município do interior do Amazonas.

Em vista dessas experiências, enquanto eu mesma fui transformada, a ideia central anterior foi sendo alterada, mas sempre com a convicção de que o Ritual da Moça Nova estaria em minha tese. Entrementes, por meus equívocos de perspectiva, queria abordar a violência contra a mulher indígena Tikuna e escrevia sobre o Ritual. Não deu certo, muitos conflitos surgiram e a razão era justamente porque havia imprecisão em meu objeto de pesquisa.

É importante registrar que, como aporte da ideia inicial, planejei realizar uma pesquisa de campo, com o objetivo de observar a existência de violência dentro das Comunidades Tikuna. A proposta chegou a ser aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), entretanto, ao ser encaminhada à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), esta entendeu que havia necessidade de autorização da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

Nesse instante, acreditei que não conseguiria concluir a tese, porque os processos de análise da FUNAI quanto à autorização do ingresso em comunidades indígenas passaram a exigir tempo muito maior de espera, com poucas chances de deferimento, devido às restrições impostas a partir da Pandemia de Covid-19. Seria possível até dizer que foi uma parte que não deu certo da minha pesquisa, mas não.

Inesperadamente, o que me ajudou a encontrar o melhor caminho a seguir foi a impossibilidade de realizar a pesquisa de campo. Embora assustador em um primeiro momento, foi também uma descoberta, uma virada de chave. Justamente porque, a partir da compreensão adequada das razões da prática ritual, a tese passou a ser trabalhada por meio da observação da importância à etnia da manutenção de suas tradições e costumes, conforme o que foi ensinado por *Yo'i*.

Assim, descrever o Ritual da Moça Nova e a sua relevância aos Tikuna, bem como refletir sobre o direito dos povos indígenas às suas culturas, tradições e línguas, consubstanciado no direito de praticarem os seus rituais, passou a ser o objeto da tese. Enquanto sua justificativa está no fato de que, dentro da legislação brasileira e internacional, estão garantidas as práticas culturais e as tradições dos povos e compreender as formas como são construídas em cada sociedade é importante para reconhecer a sua autonomia.

Em relação às sociedades indígenas brasileiras, nem todas as normas jurídicas são compatíveis e passíveis de aplicação em todos os contextos, a exemplo do Ritual da Moça Nova, fundamental para os Tikuna e para a sua resistência como povo. Neste sentido, como objetivo

geral, propus-me a examiná-lo em sua preeminência a essa sociedade, diante da garantia do direito à tradição e aos costumes dos povos indígenas.

Como objetivos específicos, a presente tese relata a prática do Ritual da Moça Nova, realizado pelas indígenas do povo Tikuna que atingem a menarca; descreve e caracteriza os Tikuna em sua relação com a prática do Ritual da Moça Nova; discute as representações do corpo e a sua simbologia para a etnia, especialmente o corpo feminino; propõe de um diálogo intercultural entre a sociedade envolvente e a cultura Tikuna; e estuda se os atos legalmente previstos como violentos se constituem como violação de direitos humanos dentro do contexto de prática do Ritual da Moça Nova.

Para tanto, o principal desafio proposto foi formular uma fundamentação teórica capaz de explicitar o direito à prática ritualística, ao mesmo tempo em que faço uma análise da evolução do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, primordial para que novas Cartas Constitucionais fossem editadas na América Latina, a partir da década de 1980, reconhecendo aos povos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, conferindo-lhes autonomia e autodeterminação.

Paralelamente, a presente tese intenta apresentar um embasamento teórico para a aplicação limitada ou ponderada, considerando os interesses previstos no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e na Lei Maria da Penha, às hipóteses de realização do Ritual da Moça Nova, levando em conta a primazia da indígena criança ou adolescente em suas práticas culturais, na hipótese de a menina ou moça se submeter ao ritual contra a sua vontade manifestada.

Os povos indígenas possuem organizações sociais próprias e cada grupo mantém, com maior ou menor rigor, suas características, comportamentos e estruturas sociais e jurídicas. A sociedade envolvente, sem uma compreensão antropológica da origem e da necessidade de corporificar o que foi repassado ancestralmente em tais culturas, faz com que existam tentativas, por determinada parcela da população e até do meio jurídico, de impor ou indicar a ocorrência de crimes, quando da efetivação de práticas ritualísticas.

Por outro lado, os indígenas argumentam, com razão, que a realização dos seus rituais é parte das suas culturas e tradições, necessária para a manutenção destas. Portanto, tentar aplicar a legislação infraconstitucional sem a observância das garantias previstas dentro da própria Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/1988), em seus artigos 216 e 231, é atentar contra os direitos a eles inerentes.

No caso do Ritual da Moça Nova, uma leitura feita sem observação dos motivos pelos quais ele é praticado, bem como das consequências da sua não realização pelos indígenas, acaba por infringir a garantia constitucional vigente em favor deles.

Como a Lei Maria da Penha, que foi idealizada para contextos urbanos e, quando levada às realidades das aldeias, pode se tornar problemática porque, para muitas indígenas, a aplicação de uma norma criada fora do ambiente em que foram educadas pode desestruturar a situação em que elas vivem e as suas referências são outras. Não se trata de ser contra ou a favor da aplicação da norma, mas da possibilidade de não se reconhecer nela.

Dessa forma, é importante analisar um possível pluralismo jurídico, com normativas tanto estatais, quanto não-estatais, seus diversos desdobramentos e estágios avançados de jusdiversidade e de garantias constitucionais vigentes na CRFB/1988, bem como em tratados e convenções internacionais dos quais o Brasil é signatário. Neste sentido, especialmente a respeito da diversidade cultural como um direito fundamental, com foco em uma manutenção das deliberações de autoridades tradicionais, quando em conflitos entre os próprios indígenas e entre estes e o não indígena, além da possibilidade de decisões que observem a perspectiva das aldeias, reconhecidas a tradição e a cultura de cada etnia.

Com tal intuito, a realização de um diálogo intercultural direcionado à garantia do direito à cultura pelos povos indígenas é relevante para dar as respostas aos questionamentos propostos. A presente tese discute o espaço e o tempo indígena amazônico, em um arcabouço constitucional que desafia uma dogmática disposta nos artigos 216 e 231 da CRFB/1988, de acolher uma temporalidade própria e tão diversa da sociedade envolvente.

Para alcançar uma solução satisfatória ao problema de pesquisa delimitado, a exposição foi segmentada em quatro capítulos, contendo três pontos relevantes. Inicia-se com uma parte inaugural de conceituação dos principais termos utilizados; a parte intermediária está reservada ao estudo da etnia Tikuna, do corpo e sua importância para o povo indígena e, por fim, à descrição do Ritual da Moça Nova; a terceira e última parte aborda o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, a partir da análise do modelo teórico dos horizontes constitucionais, elaborado por Raquel Z. Yrigoyen Fajardo, além do estudo das etapas pelas quais atravessaram as diversas Constituições latino-americanas, rumo à concretização de um projeto constitucional descolonizador e o direito à cultura e a tradição como fundamentais da pessoa humana.

Conforme adiantado, o primeiro dos quatro capítulos é o dedicado às conceituações dos termos necessários à compreensão do tema proposto: indígena, povos indígenas, comunidade, território, direito à diferença, direitos humanos e cultura.

O segundo capítulo, com o propósito de apresentar a etnia Tikuna, trata de seus aspectos históricos, geográficos e políticos, sua organização social, com ênfase à importância da divisão clânica e dos papéis masculino e feminino. Nesse momento, como uma espécie de introdução ao terceiro capítulo, explico o que é mito, rito e ritualidade para os Tikuna, além da questão do corpo, sua simbologia e expressão. Ao discutir sobre o “corpo feminino”, a tese aborda a história de *To'oena*, considerada a primeira “moça nova”.

Em seguida, no capítulo três, é descrito o Ritual da Moça Nova e como ele se desenvolve, seus elementos ritualísticos e o papel da moça nova para a preservação da cultura do Povo Tikuna, além das consequências de sua não realização.

Finalmente, o quarto capítulo põe em discussão os diálogos interculturais e a relevante análise acerca da diversidade cultural e social entre os Tikuna e os não indígenas. Quando se torna relevante explicitar a influência do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, em Cartas Constitucionais da América Latina editadas a partir da década de 80, desde a CRFB/1988, publicada entre o limiar do período ditatorial até então vigente na maioria dos países latino-americanos e o início da redemocratização.

Analisa-se, assim, os direitos humanos, a interculturalidade e os direitos dos povos indígenas, em especial quanto às percepções dos não indígenas acerca de possíveis atos violentos durante o Ritual da Moça Nova, com a abordagem dos aspectos jurídicos previstos nos artigos 216 e 231 da CRFB/1988; no ECA, considerando que as meninas que praticam o ritual ainda são crianças ou adolescentes; e a (im)possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha à hipótese, mesmo se a festa é organizada pelos familiares da moça.

O quarto capítulo finaliza com a proposição de um diálogo intercultural quanto ao direito à cultura dos povos indígenas, em especial ao envolver os direitos dos Tikuna a realizarem os seus rituais.

Quanto aos procedimentos metodológicos, é importante ressaltar, conforme ensina Mezzaroba e Monteiro, que não existe apenas um método, mas uma variedade de métodos que podem ser adotados ou até criados pelos pesquisadores, bem como a metodologia não deve funcionar como um controle pré-sistematizado das estratégias de pesquisa a serem empregadas pelo investigador¹.

Neste sentido, utiliza-se aqui, inicialmente, do método qualitativo, à medida em que a análise das fontes de leituras coletadas é feita a partir de contextualizações, na busca da

¹ MEZZAROBA, Orides e MONTEIRO, Cláudia Servilha. Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 84.

compreensão da vida do indígena em suas tradições, costumes e rituais e a importância da territorialidade para a manutenção da sua vida em comunidade. Ao executar o método, observou-se a teoria e a prática, com a adoção de obras da área, além de instrumentos e técnicas variados.

Enquanto pesquisa teórica, adotou-se a seleção para leitura do material bibliográfico acerca do tema em livros, ensaios, compilações, artigos em revistas, periódicos especializados e meios eletrônicos, conforme o avanço das etapas de elaboração. O referencial bibliográfico levantado, por meio do método exploratório, serviu de base para a organização lógica e análise das informações coletadas e também foram objetos de estudo as declarações de organizações internacionais (tratados e convenções), editadas para a proteção internacional das minorias étnicas e da diversidade cultural, como a garantia da dignidade dos povos indígenas.

Dentre as fontes utilizadas, merecem destaque especial os escritos de Raquel Z. Yrigoyen Fajardo, conforme exposto, acerca do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, importante para revelar o propósito do quarto capítulo, de estudar a evolução dos direitos indígenas e o tratamento dado à cultura, como um direito fundamental inscrito nos artigos 216 e 231 da CRFB/1988. Em segundo plano, empreendeu-se uma análise das principais Constituições dos países sul-americanos editadas a partir desse marco.

Não se empregou nenhuma metodologia específica de observação empírica, bem como não ocorreu uma pesquisa de campo orientada às percepções das comunidades analisadas. A investigação foi feita a partir das pesquisas antropológicas, históricas e sociológicas disponíveis sobre os Tikuna. A experiência pessoal da autora, narrada neste texto devido às oportunidades que teve de assistir ao ritual, as conversas com membros da comunidade Umariçu, em Tabatinga, constituem um ponto de partida que foi sendo corroborado ou complementado pela bibliografia utilizada.

Contudo, justifica-se uma utilização do método indutivo ao demonstrar alguns conceitos do Empirismo, segundo o qual o conhecimento provém da experiência. Segundo Mezzaroba e Monteiro, “a partir da observação de um ou alguns fenômenos particulares, uma proposição mais geral é estabelecida para, por sua vez, ser aplicada a outros fenômenos. É, portanto, um procedimento generalizador”².

A partir das diversas idas às Comunidades Tikuna e da convivência com os indígenas, observando os seus hábitos e costumes e, principalmente, participando como convidada das

² MEZZAROBA, Orides e MONTEIRO, Cláudia Servilha. Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 88.

Festas da Moça Nova, esta autora assistiu ao Ritual em duas ocasiões e, a partir do acompanhamento dos vários ritos que fazem parte dele, foi possível compreender as razões dos Tikuna para continuarem a cumprir o que lhes foi passado por *Yo'i* e os antepassados que vieram posteriormente, de geração em geração.

Os relatos pessoais utilizados foram escritos a partir de anotações, fotografias e da memória de visitas feitas desde 2015, antes mesmo do início da pesquisa. A partir do início do doutoramento, a investigação tinha o objetivo de dar continuidade a elas e realizar entrevistas com os Tikuna. Todavia, em razão das adversidades da Pandemia de Covid-19 e das dificuldades de autorização a uma pesquisa de campo metodologicamente estruturada, o resultado aqui apresentado se fiou não apenas nessa valiosa vivência pessoal, mas em materiais antropológicos e históricos de outros pesquisadores.

De todo modo, o privilégio da experiência junto aos Tikuna teve um papel fundamental para situar os argumentos enfrentados na pesquisa e para produzir um enquadramento jurídico sensível com os valores e visão de mundo que lhe são próprios. Assim, a empiria advinda de acompanhar o contexto de prática do ritual foi fundamental para chegar a algumas respostas contidas nesta tese.

Por essa razão, o método indutivo foi igualmente utilizado na análise da aplicação do ECA e da Lei Maria da Penha, nos casos de realização do Ritual da Moça Nova por crianças e adolescentes, organizados por familiares e parentes das moças. A partir das premissas apresentadas neste estudo, foi possível, conforme assinalam Marconi e Lakatos, “levar a conclusões cujo conteúdo é muito mais amplo do que o das premissas nas quais se basearam”³.

Em relação aos métodos auxiliares, é importante esclarecer que foi eleito o método histórico, em razão da necessidade da inserção do objeto pesquisado na perspectiva da historicidade do Povo Tikuna. Por sua vez, o método empírico, conforme explicitado, conduziu o exame da análise da Festa da Moça Nova e a experiência de vivenciar o ritual, após as leituras que explicam a sua realização, consoante o mito de criação do Povo Tikuna. Utilizamos, também, o método descritivo, a fim de descrever os fenômenos observados pela pesquisadora, durante a realização do Ritual da Moça Nova.

O método comparativo serviu, por um lado, ao cotejo dos principais sistemas constitucionais vigentes na América do Sul e a sua efetividade frente aos tratados e convenções internacionais, bem como para auxiliar na observação do contexto latino-americano posterior a

³ MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. Metodologia Científica. 5. Ed. São Paulo: Editora Atlas. 2008, p. 53.

1980 e fornecer os meios para o estudo das manifestações culturais que influenciaram diretamente na elaboração dessas normas.

Também foi útil ao comparar os direitos indígenas postos nas Constituições brasileiras editadas de 1824 a 1988 e vigente desde então, além do tratamento dado aos povos indígenas, nas Constituições latino-americanas promulgadas a partir de então, em especial no Equador e na Bolívia, e a efetividade de tais Cartas.

No que diz respeito à bibliografia estrangeira, foram estudadas algumas obras em espanhol, com destaque para “Los Ticuna”, de Jean-Pierre Goulard, contida no *Guia Etnográfico de la Alta Amazonia*, dos editores Barclay & Santos, e os textos de Raquel Z. Yrigoyen Fajardo. Outros materiais em língua estrangeira foram consultados durante a elaboração da tese, de acordo com os avanços obtidos na etapa de revisão bibliográfica, em especial em língua espanhola, devido à abordagem do Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

1 PROLEGÔMENOS: INDÍGENA, POVOS INDÍGENAS, COMUNIDADE, TERRITÓRIO, DIREITO À DIFERENÇA, DIREITOS HUMANOS E CULTURA

A intenção de iniciar a presente tese com uma abordagem terminológica visa apresentar os fundamentos para a utilização de determinados termos que serão basilares para o desenvolvimento do tema deste trabalho. Assim, alguns conceitos importantes serão abordados neste capítulo.

O Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, em seu art. 3º, I, define o que são Povos e Comunidades Tradicionais⁴.

Contudo, desde a Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB/1988), os parágrafos 1º e 2º do art. 231⁵ dispõem a respeito das garantias aos povos indígenas quanto ao direito ao território que ocupam, aos seus usos e seus costumes, instituindo-se um novo paradigma de reconhecimento da pluralidade étnica, cultural e jurídica da sociedade brasileira. É importante observar que a CRFB/1988 faz uso do conceito de “índio”, ao lado dos termos “comunidade indígena”, “população indígena”, “grupo indígena” e “organizações indígenas”.

A palavra “índio” é considerada pejorativa e reafirma o preconceito da ideia de que os povos originários são selvagens. Essa é a razão, segundo Daniel Munduruku, da forte conotação ideológica do termo, o que faz com que as pessoas associem a aspectos depreciadores, “como achar que índio é preguiçoso, selvagem, canibal ou atrasado”. De outro modo, o indígena filósofo acredita que “há pessoas que ao falar índio pensa no aspecto positivo romantizado, aquele mais pacífico, bonito, da floresta e inocente”⁶.

⁴ Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

⁵ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (BRASIL. Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 12 fev. 2023).

⁶ MUNDURUKU, Daniel. Você sabia que existe diferença entre as palavras índio e indígena? Disponível em: <https://radios.ebc.com.br/cotidiano/edicao/2015-04/escritor-indigena-explica-diferenca-entre-indio-e-indigena>. Acesso em: 12 fev. 2023.

As pessoas que habitavam o Brasil à época do alegado descobrimento por parte dos europeus, na verdade, formavam os povos nativos originários ou povos indígenas. Ainda a respeito do termo índio, Daniel Munduruku revela a importância de evitar o seu uso:

A gente tem que levar em consideração que as populações indígenas são populações ancestrais deste país, mas elas só ficaram visíveis a partir dos anos 1970. Nós temos todo esse tempo anterior, sendo invisibilizados e colocados recaídos sobre nós uma palavra, um apelido, e você sabe que os apelidos não dizem o que a gente é. O apelido, normalmente, diz o que as pessoas acham que a gente é. [...] É sempre uma forma desqualificada de chamar o outro.

A palavra índio está no nosso vocabulário e também no vocabulário dos povos indígenas, porque é algo que foi sendo repetido à exaustão.

Nos anos 70, quando a juventude começou a olhar, a se perceber parte de uma sociedade maior, porque foi assim que começou o movimento indígena, essa juventude usou esse termo índio como uma forma de luta, como uma forma de identificação daqueles que eram parceiros. Então essa palavra é usada ou ainda usada por uma liderança, é nesse sentido. Quando essa palavra é usada pela sociedade brasileira, é no sentido do apelido, no sentido do desdém, no sentido do estereótipo, é no sentido da ideologia, e aí nesse caso é se um Payakan fala pela palavra índio, a gente sabe que eles estão usando isso no termo politicamente, um termo para reforçar o que nós somos efetivamente.

Mas quando eu ouço isso dentro da sociedade, de uma sociedade que olha para mim e diz “Ele é índio, uh, uh, uh”, ela está me colocando numa classificação, digamos, de menos humanidade. E aí a gente tem que brigar contra isso. Nesse sentido, aparentemente é bom que se informe que a palavra índio e indígena não são a mesma coisa.

A maioria das pessoas acha que uma é derivação da outra, mas não é. [...] A palavra índio é uma palavra inventada, não tem significado efetivo. Não existe essa palavra.

Depois, se vocês tiverem curiosidade, procurem no dicionário e vocês vão se surpreender que o primeiro significado que aparece lá é que índio é o elemento químico número 49 da tabela periódica. Lindo isso, né? Eu achei lindo isso aí. Já sou preguiçoso e tudo mais e ainda sou também um elemento químico [...].

E só depois que diz que a palavra é relativa aos primeiros habitantes que também não diz absolutamente nada. Mas se você vai buscar a mesma palavra indígena, você vai descobrir que indígena significa originário.

Então, nesse sentido, nós somos indígenas Munduruku, Xavante, enfim, toda essa diversidade e serve para nós. Não serve, por exemplo, para quem nasceu em São Paulo. Ah, então ele é indígena? Não. Serve para os povos originários. Serve para os Guaranis, porque eles são indígenas, sim, são originários desse lugar [...] ⁷.

Muito embora a expressão “povo indígena” não apareça nos transcritos dispositivos legais, é preciso lembrar que a linguagem jurídica interna substituiu por ela vários outros termos anteriormente utilizados, especialmente a partir da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, por ser considerada aquela que melhor traduz a ideia de identidade coletiva própria.

Assim, os povos indígenas compreendem um grande número dos diferentes grupos étnicos que habitam o Brasil, desde muito antes da colonização europeia. Da mesma forma,

⁷ MUNDURUKU, Daniel. Índio ou indígena?. YouTube, 27 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4Qcw8HKFQ5E>. Acesso em: 10 ago. 2022.

para designar o indivíduo, deve-se empregar o termo indígena, não índio, porque indígena ou aborígene – conforme é designado em alguns países – significa originário de determinado país, região ou localidade, ou seja, “aquele que está ali antes dos outros”, nativo, e valoriza a diversidade de cada povo.

Portanto, o termo indígena é aquele que dá um tratamento mais respeitoso, porque significa “natural do lugar que habita”. Lembremos ainda que o termo “índio” foi o utilizado por Cristóvão Colombo ao chegar ao continente, como se fosse o “descobridor” das Américas, quando julgou haver chegado às Índias e, por tal razão, os povos que aqui habitavam foram equivocadamente denominados de índios.

Contudo, essa terminologia, que durante séculos ficou impregnada como o uso adequado para se referir aos povos nativos, reforça, na verdade, um estereótipo de que todos os povos indígenas são iguais. No mais, o termo indígena valoriza também a pluralidade das culturas dos povos originários, das várias populações existentes nas Américas.

Em outra perspectiva, de acordo com Manuela Carneiro da Cunha⁸, “comunidades indígenas são aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional”. Segundo a autora, indígena é quem pertence a uma dessas comunidades e é por ela reconhecido. Ou seja, conserva-se às sociedades indígenas o direito soberano de decidir quem lhes pertence.

Neste sentido, pode-se sustentar que comunidade indígena traduz a ideia de um grupo de pessoas inseridas em uma formação social com um antepassado em comum, que habitam um mesmo território, desenvolvem formas de economia análogas e, culturalmente, possuem semelhantes formas de organização, falam a mesma língua, compartilham os mesmos mitos e, por isso, praticam os mesmos rituais.

Abre-se aqui um parêntese para explicitar que a palavra tribo também sofre algumas restrições de utilização, por reforçar estereótipos, assim como o termo “índio”. Considera-se uma palavra inapropriada por ser carregada de estigma e preconceito, sendo mais adequado usar “terra indígena”, “território” ou “aldeia”.

No entender de Daniel Munduruku, tribo “também pode trazer uma significação que minimiza a importância das populações indígenas⁹”. O indígena luta para manter o seu

⁸ CUNHA, Manoela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Coleção Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 253.

⁹ MUNDURUKU, Daniel. *Você sabia que existe diferença entre as palavras índio e indígena?* Disponível em: <https://radios.ebc.com.br/cotidiano/edicao/2015-04/escritor-indigena-explica-diferenca-entre-indio-e-indigena>. Acesso em: 12 fev. 2023.

território, sendo o limite espacial no qual eles exercem a sua autodeterminação, com independência em relação aos outros, com certas finalidades.

Os artigos 215 e 216 da CRFB/1988 impõem que o Estado brasileiro deve garantir a todos “o pleno exercício dos seus direitos culturais, com a valorização e a difusão das manifestações culturais populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros participantes do processo civilizatório nacional em prol da diversidade étnica e regional (art. 215 e seu § 1º¹⁰)”¹¹.

Convém lembrar que os povos tradicionais têm o direito de exercer a sua cultura “e suas formas de expressão, seus modos de criar, fazer e viver, suas obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados a manifestações são bens culturais”¹².

Esses bens culturais formam o patrimônio cultural brasileiro, de natureza material e imaterial, “tomados individualmente ou em conjunto, e que são referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”¹³.

É neste sentido que o território para o indígena é importante. Além de nele estar a sua ancestralidade, é o espaço onde exerce o seu meio de vida, explorando-o, protegendo-o e, principalmente, praticando a sua cultura e tradição.

Paul Little pontua como elementos fundamentais dos territórios ocupados pelas populações tradicionais: os vínculos sociais, os simbólicos e os rituais que estas mantêm com os ambientes em que vivem. O autor propõe, ainda, a construção do conceito de “povos tradicionais”, a partir de três referências: regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação armazenada na memória coletiva, comuns aos povos tradicionais, mesmo que tais semelhanças não excluam algumas diferenças existentes entre os diversos grupos como as crenças, línguas, hábitos etc.¹⁴.

¹⁰ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 23).

¹¹ FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri. Populações tradicionais e meio ambiente: espaços territoriais especialmente protegidos com dupla afetação. In: DUPRAT, Déborah (Org.). Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. Brasília: ESMPU, 2015, p. 228.

¹² FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri. Populações tradicionais e meio ambiente: espaços territoriais especialmente protegidos com dupla afetação. In: DUPRAT, Déborah (Org.). Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. Brasília: ESMPU, 2015, p. 229.

¹³ FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri. Populações tradicionais e meio ambiente: espaços territoriais especialmente protegidos com dupla afetação. In: DUPRAT, Déborah (Org.). Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. Brasília: ESMPU, 2015, p. 228-229.

¹⁴ LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002, p. 252-254. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 15 mar. 2023.

Carlos Pellegrino explica que, “por não emprestar sentido unívoco, o termo povo é sempre empregado para evidenciar conceitos ou realidades claramente delimitadas pela intencionalidade – implícita ou explícita – do autor”, quando não for conveniente o “emprego de país, nação, Estado ou sociedade, ou quando pretenda, em um só termo, dois ou mais sentidos referenciais, temporal ou espacialmente, com respeito a seus conteúdos, seja de ordem econômica, jurídica, política, religiosa ou cultural”¹⁵.

Por outro lado, a expressão genérica povos indígenas se refere aos grupos humanos espalhados por todo o mundo e que são bastante diferentes entre si. Além disso, “o que todos os povos indígenas têm em comum? Antes de tudo, o fato de cada qual se identificar como uma coletividade específica, distinta de outras com as quais convive e, principalmente, do conjunto da sociedade nacional na qual está inserida”¹⁶.

No campo do Direito Internacional, os povos indígenas são comunidades que manifestam continuidade histórica com as sociedades que ocuparam e governaram territórios antes do contato europeu e da colonização. Eles estão localizados em Estados cujas reivindicações de poder soberano foram dotadas de legitimidade devido a uma recusa legal internacional em reconhecer esses povos e seus ancestrais igualmente como atores soberanos¹⁷.

A partir da Convenção n° 169 da OIT, chamada de Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais, os indígenas passaram a receber um tratamento mais contemporâneo e com o reconhecimento de sua coletividade, ao se adotar o termo “povo” para se referir às várias etnias existentes. Dada a proposta conceitual deste capítulo, segundo Antônio Brito, “etnia é o conjunto de fatores materiais, subjetivos e simbólicos que dão identidade própria para determinado grupo social, percebendo nesse sentido que identidade e diferença são processos íntimos, ou seja, uma não existe sem a outra”¹⁸.

Pode-se dizer que etnia é a identificação de um povo, marcado por traços culturais que lhes dão uma identidade própria, conhecido por meio da maneira que se veste, como se comporta no culto por seus mortos, pelas preferências alimentares e por suas festas e crenças espirituais.

¹⁵ PELLEGRINO, Carlos Roberto M. Concepção Jurídica de Povo (Estado do povo ou o povo do Estado?). Revista de informação legislativa, v. 37, n. 148, p. 167-176, out./dez. 2000, p. 167. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/636/r148-10.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2023.

¹⁶ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos indígenas. Quem são? Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_são. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁷ MACKLEN, Patrick. Essay: Indigenous Recognition In International Law: Theoretical Observations. Vol. 30. In: University of Michigan Law School Michigan Journal of International Law. 2008, p. 3. Disponível em: <https://repository.law.umich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=mjil>. Acesso em: 5 mar. 2023.

¹⁸ BRITO. Antônio José Guimarães. Etnicidade, Alteridade e Tolerância. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). Elementos de Antropologia Jurídica. São José/SC: Conceito Editorial, 2008, p. 41.

Quando as diferenças étnicas se encontram, chamamos de alteridade, a qual muitas vezes não ocorre de maneira amistosa. A identidade é o que caracteriza a etnia. Contudo, ela acompanha a diferença, ao ser justamente nas relações entre etnias diferentes que as identidades se projetam no espaço chamado de fronteira interétnica. É nessa faixa de confronto que melhor identificamos as especificidades culturais de cada etnia. Quando as diferenças se encontram, como entre indígenas e não indígenas, ocorre a fricção interétnica, a qual muitas vezes é marcada por violências, tanto em plano físico, quanto simbólico¹⁹.

Em retomada da exposição sobre as convenções, ao substituir a Convenção nº 107²⁰, que era eminentemente integracionista, razão pela qual era criticada, a Convenção nº 169²¹ trouxe muitos avanços e conceitua Povos Tribais como aqueles “países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial” (art. 1º, a); e de Povos Indígenas:

aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas (art. 1º, b).

Tais indicações foram importantes do ponto de vista legislativo e para estabelecer uma transformação do tratamento até então dado a esses povos. Essa mudança de paradigma da integração à interação foi necessária porque a primeira levava os indígenas ao afastamento de suas raízes e à desintegração cultural, afinal a ideia anterior era a de integrá-los aos padrões da sociedade envolvente, processo iniciado desde a colonização.

Aliás, era a proposta do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), “integrar para depois emancipar”²², arraigada à ideia de que os indígenas não possuíam capacidade plena, sendo considerados relativamente incapazes, conforme o Código Civil de 1916 (art. 6º, parágrafo

¹⁹ BRITO. Antônio José Guimarães. Etnicidade, Alteridade e Tolerância. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). Elementos de Antropologia Jurídica. São José/SC: Conceito Editorial, 2008, p. 43-44.

²⁰ OIT. Convenção nº 107, de 5 de junho de 1957, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/1957_Convenção_sobre_Povos_Indígenas_e_Tribais_\(Convenção_OIT_nº_107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957_Convenção_sobre_Povos_Indígenas_e_Tribais_(Convenção_OIT_nº_107).pdf). Acesso em: 12 fev. 2023.

²¹ OIT. Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 12 fev. 2023.

²² BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

único)²³ e, por isso, deveriam ser tutelados por um órgão indigenista estatal, o então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), posteriormente substituído pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

A proposição de alteração da Convenção nº 107 surgiu durante a pauta das Conferências Internacionais do Trabalho, entre os anos de 1988 e 1989, “com vistas à preservação e sobrevivência dos sistemas de vida dos povos indígenas e tribais”²⁴, sendo então adotado o texto da Convenção nº 169, pelo Decreto Legislativo nº 134/2002.

Assim, foi redefinida a política geral para o tratamento dos povos autóctones e, deve-se ressaltar, dentre os vários pontos importantes contidos em seu texto, que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (art. 1.2) e que a “utilização do termo ‘povos’ na Convenção nº 169 não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional” (art. 1.3)²⁵.

Torna-se relevante ressaltar que a identidade como indígena ou como tribal passa por uma autoidentificação e também por uma heteroidentificação, feita pelo grupo a que a pessoa pertence e não pela sociedade envolvente. Além disso, o repositório legal ali inserto deliberou acerca da obrigatoriedade de reconhecimento e proteção dos valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais próprios dos povos indígenas (art. 5º, “a”)²⁶.

A chamada transição da integração à interação e o reconhecimento do direito à diferença trouxe, no plano prático, a necessidade de analisar o direito às suas tradições, à sua cultura e aos seus costumes, termos conceitualmente imbricados, a ponto de se confundirem entre eles.

Entretanto, “Tradição” pode ser entendida como uma prática fixa, normalmente formalizada, que se impõe pela repetição de qualquer hábito social, transmitido de geração em geração ou registros históricos. Enquanto “costume” seria a transmissão de hábitos históricos e

²³ BRASIL. Lei nº 3.071, de 1 de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

²⁴ OIT. Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 12 fev. 2023.

²⁵ OIT. Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 12 fev. 2023.

²⁶ OIT. Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 12 fev. 2023.

a variabilidade do direito fundado ao longo do uso. Nossa herança cultural é construída através dos nossos costumes e tradições.

Conforme mencionado anteriormente, a CRFB/1988 reconhece aos indígenas, no art. 231, o direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, dentre outros, sinalizando uma mudança de paradigma em relação à antiga política de integração adotada pelo Estatuto do Índio.

Assim, observa-se que a partir da nova regra constitucional de 1988, as relações dos indígenas, suas comunidades e suas organizações com a comunidade nacional passaram para o plano horizontal, abandonando o plano da verticalidade²⁷. Consequentemente, o direito à manutenção da sua cultura deve ser não só reconhecido, mas também respeitado.

Anteriormente à CRFB/1988, o ordenamento jurídico brasileiro considerava que as diferenças existentes entre as sociedades indígenas e a sociedade envolvente seriam transitórias e com forte tendência a desaparecerem, à medida que a política de integração à comunhão nacional fosse avançando entre os povos indígenas. No entanto, essa concepção assimilacionista foi dando lugar à necessidade de entender a multiculturalidade²⁸ existente, sendo acolhida pela CRFB/1988 que, seguindo a linha da evolução do Direito Internacional, estabeleceu o respeito ao direito fundamental da diversidade cultural.

Para Carlos Marés, “embora sem coragem para declarar o país multiétnico e pluricultural, a Constituição brasileira adotou a diversidade na fórmula de reconhecer a organização social, os costumes, a língua, a crença e tradições dos povos indígenas”²⁹. Ou seja, conforme também explicita Jamilly Silva, a CRFB/1988 “garantiu o direito de ser e continuar sendo indígena, reconhecendo-lhes seus costumes e tradições (art. 231)”. Em outras palavras, juridicamente, assegura “aos povos indígenas a manutenção e, até mesmo, o ‘resgate’ de sua cultura e do seu modo de viver”³⁰.

Importante ressaltar, todavia, que as diversas etnias existentes possuem, cada uma delas, ainda que algumas sejam semelhantes entre si, inúmeras culturas próprias, com manifestações

²⁷ BARRETO, Helder Girão. Direitos indígenas Vetores Constitucionais. 6ª reimp. Curitiba: Juruá. 2014, p. 104.

²⁸ Multiculturalidade indica a existência de várias culturas em contato, como fato social, em razão da inevitável pluralidade. Coexistência de várias culturas em uma mesma sociedade (LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença. Coleção direito, política e cidadania. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 186).

²⁹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 186.

³⁰ SILVA, Jamilly Izabela de Brito. Protocolo Autônomo de Consulta do Povo Indígena Krenak: Uma Releitura De(s)colonial e Intercultural da Constituição de 1988. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGDA/UEA. 2020, p. 92. Orientadora: Sílvia Maria da Silveira Loureiro. Disponível em: <https://pos.uea.edu.br/data/area/titulado/download/112-7.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

distintas, organização social e formas de vida diferentes da sociedade envolvente. Dentre essas várias práticas, temos aquelas compreendidas e outras mal interpretadas ou não tão bem vistas pela sociedade envolvente. Outras, ainda, são até repugnadas³¹.

Em suma, “a visão de mundo, própria de cada cultura, traduz, por meio da língua, da arte, da religião, da forma de pensar e de elaborar, uma explicação da vida e do universo, uma forma sempre original de entendimento do universo de que se participa”³².

Além disso, não se pode olvidar que, apesar de algumas comunidades sofrerem um forte impacto em sua cultura, em decorrência da proximidade com a sociedade não indígena, os povos indígenas ainda preservam, em sua maioria, um sistema próprio que conserva as suas tradições pré-colombianas e milenares herdadas. A manutenção da cultura particular própria de cada etnia é seguida à risca pela maioria dos seus componentes e transmitida de geração em geração, em especial entre os Tikuna.

O conceito de cultura é bastante amplo e diversificado, podendo ser considerado uma herança genética que pode definir o comportamento da pessoa e justifica as suas realizações, porque o ser humano age segundo os seus padrões culturais; um meio de adaptação aos diferentes ambientes; a aprendizagem que determina o comportamento e a capacidade artística ou profissional; e, um processo acumulativo resultante da experiência histórica das gerações anteriores, que limita ou estimula a ação criativa do indivíduo³³.

De acordo com William Haviland, o britânico Sir Edward Burnett Tylor foi o primeiro antropólogo a desenvolver o termo cultura, em 1871, ao conectar as noções de *civilization* e *kultur* em uma única palavra: *culture*. O autor declarou cultura como o complexo conjunto de capacidades e hábitos adquiridos pelo homem, o que incluiria conhecimento, crença, arte, direito, moral, costumes e outros³⁴.

Contemporaneamente, para Bhikhu Parekh, cultura pode ser compreendida como um sistema de crenças e práticas de como um grupo de pessoas entendem, regulam e estruturam suas vidas individuais e coletivas³⁵.

³¹ VILAS BOAS, Márcia Cristina Altvater. Os povos indígenas brasileiros e a transição paradigmática. Porto Alegre: Núria Fabris Editora, 2012, p. 125.

³² GRANDO, Belene Salete; HASSE, Manuela. Índio brasileiro: integração e preservação. In: FLEURI, R. M. (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001, p. 101.

³³ LARAIA, Roque de Barros. Cultura um conceito antropológico. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 48-49.

³⁴ HAVILAND, William A. The nature of culture. Cultural Anthropology. Orlando: Harcourt, 1999, p. 36.

³⁵ PAREKH, Bhikhu. Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory. Londres: Macmillan Press, 2000, p. 143.

De maneira geral, toda forma humana de estar no mundo e modo de existência, transmitido de uma geração a outra, constitui cultura. Nesse viés, a cultura assume, sem dúvida, um caráter universalista, que se deduz do disposto no art. 216, *caput* e dos incisos I, II, da CRFB/1988³⁶:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

Julio Pereira observa que as chamadas “formas de expressão” e os “modos de criar, fazer e viver”, associados à ideia de etnia, aproxima mais a noção de povo e do conceito de cultura. Por esse motivo, fala-se em “cultura popular”, “cultura indígena”, “cultura afro-brasileira” e cultura “de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”³⁷.

A partir do exposto, considera-se a cultura como a razão de ser, de existir de um povo, consequentemente

[...] a valorização adequada dos direitos dos povos indígenas passa, num primeiro momento, pela compreensão de que esses direitos, enquanto manifestações de um modo de agir e viver, sempre estiveram com eles, sendo elementos próprios de sua identidade, enraizados em sua diversidade³⁸.

Neste sentido, a cultura indígena se refere ao conjunto de realizações culturais e os modos de vida dos diversos povos indígenas existentes, especialmente no que diz respeito aos seus usos, costumes e tradições, valores, línguas, crenças e suas diversas formas de expressão artística cultural, bem como as suas instituições.

O grupo cria o seu próprio modo de vida e o transmite de geração a geração, “num ritmo de acumulação e transformação contínuas”, sem esquecer que sua propriedade mais importante e distintiva das demais culturas repousa nos seus significados e valores transmitidos³⁹.

³⁶ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

³⁷ PEREIRA, Julio Cesar. O conceito de cultura na Constituição Federal de 1988. IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 28 a 30 de maio de 2008. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: <http://cult.ufba.br/enecult2008/14112.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2023.

³⁸ DONELLES, Ederson Nadir Pires; BRUM, Fabiano Prado de; VERONESE, Osmar. Indígenas no Brasil (In)visibilidade Social e Jurídica. Curitiba: Juruá, 2017, p. 143.

³⁹ HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. Revista Brasileira de Filosofia. Ano 58, n. 233, jul.-dez./2009. São Paulo: Revista dos Tribunais, p. 258. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/SCHRC-10#page=248>. Acesso em: 20 ago. 2022.

No dizer de Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “os direitos culturais não são apenas os ligados ao respeito ao exercício de suas tradições, festas, alimentação, mais do que isso, é o Direito a que as informações sobre o povo não sejam recobertas por manto de preconceitos, desprezo e mentiras”⁴⁰.

O mesmo autor sustenta que as constituições latino-americanas qualificam os Estados nacionais e as sociedades que os compõem de multiétnicos e plurinacionais e que a CRFB/1988 foi tímida nesse aspecto. Contudo, entende que, da obscuridade do texto que trata da diversidade cultural e étnica do Brasil, revela-se um avanço extraordinário em relação ao que havia sido regulamentado anteriormente⁴¹.

Especialmente porque, no capítulo destinado à cultura, em seus artigos 210, §2º, 215, §1º e 231, a CRFB/1988 eleva à categoria de direitos a diferença cultural e linguística dos povos indígenas, porém não reconhece, de forma explícita, a diversidade cultural e étnica da nação brasileira. Segundo Marés, talvez isso sequer pudesse ocorrer integralmente, sem restrições, porque seria dar igual status às diversas culturas diferenciadas e à cultura nacional brasileira, mesmo se outorgou direitos de se manterem culturas e línguas diferenciadas⁴².

Tais preocupações, sem dúvida, estão relacionadas ao surgimento das concepções de Direitos Humanos, os quais, por sua vez, referem-se àquelas garantias integrantes dos tratados internacionais e reconhecidas pelas normas de Direito Internacional em vigor, “que podem assumir a forma de formas convencionais, costumes ou princípios do Direito Internacional. Por outro lado, os direitos fundamentais são os constitucionalmente positivados e garantidos no ordenamento jurídico interno”⁴³.

Feitas tais considerações preliminares, é relevante destacar que o ser humano nasce com alguns direitos a ele incorporados. É o que chamamos de direito natural e que corresponde à ideia universal de justiça. É também designado por jusnaturalismo, porque decorrem da

⁴⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 158-159.

⁴¹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 157.

⁴² SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 158.

⁴³ OLIVEIRA, Bárbara Nazareth; GOMES, Carla de Marcelino; SANTOS, Rita Páscoa dos. Os Direitos Fundamentais em Timor-Leste: Teoria e Prática. Coimbra: *Ius Gentium Conimbrigae* — Centro de Direitos Humanos da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. 2015, p. 31. Disponível em: https://igc.fd.uc.pt/timor/pdfs/livroDFTimor_completo.pdf. Acesso em: 9 ago. 2022.

natureza humana, ou seja, nascem da condição humana. Celso Lafer explica que, em relação aos direitos naturais, algumas notas merecem destaque⁴⁴:

a) a ideia de imutabilidade – que presume princípios que, por uma razão ou outra, escapam à história e, por isso, podem ser vistos como intemporais; b) a ideia de universalidade destes princípios metatemporais “diffusa in omnes”; c) e aos quais o homem tem acesso através da razão, da intuição ou da revelação. Por isso, os princípios do Direito Natural são dados e não postos por convenção. Daí, d) a ideia de que a função primordial do Direito não é comandar, mas sim qualificar como boa e justa ou má e injusta uma conduta.[...]. Essa qualificação promove uma contínua vinculação entre norma e valor e, portanto, uma permanente aproximação entre Direito e Moral.

A noção jusnaturalista advém da concepção de que os seres humanos têm direitos inalienáveis e irrevogáveis, cuja incorporação independe de qualquer legislação. Ainda de acordo com Celso Lafer, as notas anteriormente destacadas conferem ao direito natural uma preeminência em relação ao direito positivo. O primeiro, por seus próprios princípios e jurisdição e por seu valor, porque comum a todos e ligado à própria origem da humanidade, representando um padrão geral, um sistema universal e imutável de valores⁴⁵.

Assim, os direitos naturais são aqueles inerentes a todos os seres humanos, independentemente da sua raça, sexo, nacionalidade, etnia, idioma, religião ou qualquer outra condição, e incluem o direito à vida e à liberdade, liberdade de opinião e expressão, o direito ao trabalho e à educação, dentre outros.

Depreende-se disso a diferença entre os direitos naturais e os direitos humanos ou direitos fundamentais: as suas fontes. Os direitos naturais advém da natureza humana, enquanto os direitos humanos nascem das leis e tratados internacionais, a exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas (ONU). São as garantias reconhecidas “que podem assumir a forma de formas convencionais, costumes ou princípios do Direito Internacional”⁴⁶.

Também não se deve confundir com as fontes dos direitos fundamentais, que são os direitos humanos positivados, a exemplo da CRFB/1988, em seu artigo 5º⁴⁷. São distinções

⁴⁴ LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 36.

⁴⁵ LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 36.

⁴⁶ OLIVEIRA, Bárbara Nazareth; GOMES, Carla de Marcelino; SANTOS, Rita Páscoa dos. Os Direitos Fundamentais em Timor-Leste: Teoria e Prática. Coimbra: *Ius Gentium Conimbrigae* — Centro de Direitos Humanos da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. 2015, p. 31. Disponível em: https://igc.fd.uc.pt/timor/pdfs/livroDFTimor_completo.pdf. Acesso em: 9 ago. 2022.

⁴⁷ CRFB - Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] (BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

importantes, porque o direito positivo pode considerar como direitos fundamentais ou direitos humanos aquilo que não são direitos naturais. Se for necessário violar os direitos naturais de outra pessoa ao ser implementado, não pode ser considerado um direito natural.

Ainda sobre os Direitos Humanos, em sua origem, o conceito se alinha aos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, provenientes do discurso iluminista europeu disseminado por influência cultural das grandes potências mundiais da época, mesmo se também se tornaram polos irradiadores das desigualdades sociais, econômicas, étnicas e políticas enfrentadas até atualmente⁴⁸.

As fontes do Direito Internacional, conforme o disposto no art. 38⁴⁹, do Estatuto da Corte Internacional de Justiça (CIJ), são as convenções internacionais, os costumes internacionais e os princípios gerais do direito. Como meios auxiliares, temos a doutrina e a jurisprudência, mas que não constituem fontes em sentido técnico. A Declaração Internacional de Direitos Humanos, editada em 1948, pela Organização das Nações Unidas (ONU)⁵⁰, foi cunhada com o objetivo de reparar as desigualdades e divergências sociais, culturais, econômicas e políticas.

Ao analisar detidamente tanto os direitos fundamentais, quanto os direitos humanos, é possível verificar que ambos partilham semelhanças, “possuindo na sua origem os mesmos

Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2023).

⁴⁸ ARAUJO, Bianca Siqueira de. Direitos Humanos, Multiculturalismo e Questões Étnico-raciais no Brasil. In: Revista Discente Planície Científica v. 4, n. 1, jan/jul 2022, p. 273. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/planiciecientifica/article/view/51721> Acesso em: 5 fev. 2023.

⁴⁹ Artigo 38

1. A Corte, cuja função seja decidir conforme o direito internacional as controvérsias que sejam submetidas, deverá aplicar;
2. as convenções internacionais, sejam gerais ou particulares, que estabeleçam regras expressamente reconhecidas pelos Estados litigantes;
3. o costume internacional como prova de uma prática geralmente aceita como direito;
4. os princípios gerais do direito reconhecidos pelas nações civilizadas;
5. as decisões judiciais e as doutrinas dos publicitários de maior competência das diversas nações, como meio auxiliar para a determinação das regras de direito, sem prejuízo do disposto no Artigo 59.
6. A presente disposição não restringe a faculdade da Corte para decidir um litígio *ex aequo et bono*, se convier às partes (ONU. Estatuto da Corte Internacional de Justiça, de 26 de junho de 1945, da Organização das Nações Unidas. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 12 fev. 2023).

⁵⁰ ONU. Declaração Internacional dos Direitos Humanos, de 10 de dezembro de 1948, da Organização das Nações Unidas. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (Resolução 217 A III). Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 12 fev. 2023.

valores éticos (de justiça e igualdade), apresentando características essenciais à natureza humana e tendo como finalidade comum a proteção da dignidade da pessoa humana”⁵¹.

O sentido da universalidade dos direitos humanos consiste no fato de que cada povo constrói os seus próprios direitos humanos, segundo seus usos, costumes e tradições. Ou seja, na verdade, não existem direitos humanos universais, mas um Direito universal de cada povo produzir seus direitos humanos, com uma única limitação de não violar os direitos humanos dos outros povos⁵².

Enquanto garantias individuais de liberdade, os direitos humanos são valores que podem ser realizados no sistema jurídico concebido pelo Estado contemporâneo, à medida em que as constituições ganharam caráter normativo e impositivo, tornando-se, dessa forma, uma universalidade.

No entanto, Panikkar explicita que, quando se questiona se o conceito de direitos humanos é universal, a resposta é “não!”. O autor revela que três razões atestam isso. A primeira delas é que “nenhum conceito, como tal, é universal, cada um sendo válido basicamente onde foi concebido”. Assim, aceitar a expectativa de conceitos universais suscitaria uma concepção estritamente racionalista da realidade, e a humanidade apresenta uma pluralidade de universos de discurso. Contudo, Panikkar exprime que aceitar a ideia de que o conceito de direitos humanos não é universal não significa, entretanto, que “ele não deva se tornar universal”⁵³.

Em segundo lugar, no amplo campo da cultura ocidental, os próprios pressupostos utilizados para situar a nossa problemática não são reconhecidos universalmente. A origem da formulação dos direitos humanos é bem conhecida e as fontes de divergência mais importantes são a teologia, o marxismo e a história. De acordo com a visão teológica, os direitos humanos devem ser lastreados em um valor superior, transcendente e “cujo símbolo tradicional é Deus como origem e avalizador dos direitos e deveres humanos”. Para o marxismo, os direitos humanos são apenas direitos de classe porque eles refletem os direitos de uma determinada classe e, “em muitos casos, não são mais do que suas aspirações”. Por fim, os históricos contemporâneos, entendem que os direitos humanos são mais um exemplo da dominação “mais

⁵¹ OLIVEIRA, Bárbara Nazareth; GOMES, Carla de Marcelino; SANTOS, Rita Páscoa dos. Os Direitos Fundamentais em Timor-Leste: Teoria e Prática. Coimbra: *Ius Gentium Conimbrigae* — Centro de Direitos Humanos da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. 2015, p. 31. Disponível em: https://igc.fd.uc.pt/timor/pdfs/livroDFTimor_completo.pdf. Acesso em: 9 ago. 2022.

⁵² SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 83-84.

⁵³ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto. Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 216-220.

ou menos consciente exercida pelas nações poderosas para manter seus privilégios e defender o *status quo*⁵⁴.

Em terceiro e último lugar, Panikkar sustenta que, da perspectiva intercultural, o problema parece exclusivamente ocidental, isto é, o que está em jogo é a questão em si e a maioria dos pressupostos e implicações não é de questões dadas em outras culturas. E de um ponto de vista não-ocidental, o próprio problema não é percebido como problema, “de tal forma que a questão não é somente saber se estamos ou não de acordo com a resposta”.

Bianca Siqueira sustenta que os direitos que a ONU pretendia resguardar não foram alcançados da maneira como idealizou a Organização, mas posteriormente “surgiram novas leis e propostas que visavam a garantia de direitos humanos e a pluralidade cultural, étnica e religiosa. Um processo de buscar nas normas jurídicas uma maneira de sanar problemas de caráter cultural e social”, surgidos das divergências de convivência entre as diferentes tradições, crenças, costumes e dos povos em si⁵⁵.

Da mesma forma, prossegue a autora, são insuficientes as proposições generalizantes e subjetivas, como “consciência humana”, para problemas culturalmente particulares, uma vez que cada conflito étnico “deve ser compreendido de dentro para fora, analisando as comunidades numa perspectiva etnográfica”⁵⁶.

Ressalte-se que, na doutrina do Direito Internacional, é possível encontrar a existência de uma noção de uma consciência jurídica universal a respeito do tema. Tal consciência é resultado do trabalho de jusinternacionalistas que, com intuição e sensibilidade, trabalharam para a autoconsciência acerca da necessidade de respeito e proteção dos direitos humanos. Nesse viés, iniciou-se um extenso debate a respeito “das incoerências no debate sobre os direitos humanos e a complexidade enfrentada pelas organizações internacionais diante do tema⁵⁷”.

Cançado Trindade aponta que, diante das desigualdades sociais, econômicas e culturais, as últimas décadas acompanharam uma evolução do fenômeno da ascensão e expansão das

⁵⁴ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto. Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 216-220.

⁵⁵ ARAUJO, Bianca Siqueira de. Direitos Humanos, Multiculturalismo e Questões Étnico-raciais no Brasil. In: Revista Discente Planície Científica v. 4, n. 1, jan/jul 2022, p. 274. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/planiciecientifica/article/view/51721> Acesso em: 5 fev. 2023.

⁵⁶ ARAUJO, Bianca Siqueira de. Direitos Humanos, Multiculturalismo e Questões Étnico-raciais no Brasil. In: Revista Discente Planície Científica v. 4, n. 1, jan/jul 2022, p. 274. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/planiciecientifica/article/view/51721> Acesso em: 5 fev. 2023.

⁵⁷ ARAUJO, Bianca Siqueira de. Direitos Humanos, Multiculturalismo e Questões Étnico-raciais no Brasil. In: Revista Discente Planície Científica v. 4, n. 1, jan/jul 2022, p. 273-274. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/planiciecientifica/article/view/51721> Acesso em: 5 fev. 2023.

organizações internacionais, assim como a ampliação de seus poderes de regulamentação. O autor explica que, de acordo com a definição proposta à Comissão de Direito Internacional da ONU, em 1956, entende-se por organização internacional “uma coletividade de Estados estabelecida por um tratado, com uma constituição e órgãos comuns, possuindo uma personalidade distinta de seus Estados-membros, e sendo um sujeito de Direito Internacional com capacidade para concluir acordos”⁵⁸.

Quanto à terminologia utilizada no caso dos direitos humanos, diversas expressões são identificadas dentro da própria CRFB/1988, como: direitos humanos (artigo 4º, II e art. 5º, §3º), direitos e garantias individuais (artigo 60, § 4º, IV), direitos e liberdades constitucionais (artigo 5º, LXXI), direitos e liberdades fundamentais (art. 5º, XLI) e direitos e garantias fundamentais (Título II e artigo 5º, §1º). Na doutrina, ainda é possível identificar os termos direitos naturais, direitos do homem, direitos públicos subjetivos, entre outros⁵⁹.

Contudo, algumas dessas expressões apresentam significados não coincidentes e, por esse motivo, merecem destaque os conceitos arrolados por Selma Regina Aragão, ao teorizar que “a noção de direitos do homem aponta para as relações jurídicas concernentes ao homem enquanto ser social, direitos que nascem com a pessoa humana, portanto subjetivos, a ela inerentes em função de sua racionalidade e que fazem parte de toda a sua existência”. A autora sustenta, ainda, que “os direitos do homem têm apresentado denominações tais como: direitos naturais, direitos inatos ou originários, direitos individuais, direitos do homem e do cidadão, direitos fundamentais ou essenciais do homem”⁶⁰.

Internamente, a terminologia “Direitos Fundamentais” abrange as demais utilizadas e representam “um limite material para a ação política estatal, uma subordinação direta da autodeterminação dos Estados a uma pauta de reciprocidades e obrigações mútuas que deve orientar suas relações externas e internas⁶¹”.

Cumprido esclarecer que o termo “Direitos Fundamentais” não é comumente utilizado no campo do Direito Internacional, que faz uso do termo “Direitos Humanos”. Os direitos fundamentais surgiram a partir de uma profunda necessidade de proteger o homem do poder

⁵⁸ CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. A Formação do Direito Internacional Contemporâneo: Reavaliação Crítica da Teoria Clássica de suas "Fontes", 2002, p. 39. Disponível em: https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/publicaciones_digital_XXIX_curso_derecho_internacional_2002_Antonio_Augusto_Cancado_Trindade.pdf. Acesso em: 5 fev. 2023.

⁵⁹ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

⁶⁰ ARAGÃO, Selma Regina. Direitos humanos: do mundo antigo ao Brasil de todos. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 2.

⁶¹ LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 139.

estatal e essa necessidade ficou mais evidenciada a partir dos dois conflitos mundiais do século XX, que provocaram uma reflexão existencial na humanidade, “capaz de questionar sobre a legitimidade da ação nacional e sobre os conteúdos inegociáveis para o estabelecimento da paz, que culminou com a criação da Organização das Nações Unidas – ONU e com a Declaração Universal dos Direitos Humanos⁶²”.

Na verdade, muito antes das duas grandes guerras mundiais, os direitos fundamentais já figuravam nas declarações oitocentistas de matriz jusnaturalista e nos ideais do iluminismo, mas o reconhecimento formal e expresso inaugurou outra etapa nas relações internacionais, mais particularmente com as concepções das constituições escritas⁶³.

Tal ideia contempla apenas a concepção europeia-ocidental dos direitos humanos. A concepção de igualdade universal independe do tempo, do lugar e dos contextos históricos, resultado de uma profunda transformação das instituições políticas e das concepções jurídicas, com o reconhecimento de direitos naturais inerentes à pessoa.

Um dos princípios basilares das declarações de direitos humanos e do constitucionalismo clássico é que o direito à liberdade, juntamente com o direito à igualdade, pressupõe o reconhecimento da dignidade de cada ser humano ser merecedor de igual respeito na esfera do exercício da sua tradição e cultura, rompendo a visão tradicional, autoritária e discriminatória, como objetos de regulação, ao invés de sujeitos de direitos.

Nesse viés, no dizer de Roger Ralf Rios, dentre outros conteúdos, a proteção jurídica que a norma constitucional protetiva da dignidade humana proporciona é a garantia de que o sujeito será respeitado como um fim em si mesmo, ao invés de ser concebido como um meio para a realização de fins e de valores que lhes são externos e impostos por terceiros⁶⁴.

Os direitos fundamentais, além de protegerem o homem de eventuais abusos por parte do Poder Público, obrigam o Estado a adotar um conjunto de medidas com vistas a melhorar as condições sociais dos cidadãos e proteger a dignidade humana, em todas as suas dimensões.

⁶² LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 138.

⁶³ SILVA, Cristina da Silva. Conceitos Oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1253274146P6sFN3ey9Cp61ZR7.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2022.

⁶⁴ RIOS, Roger Ralf. Liberdades públicas e homossexualidade: A liberdade de orientação sexual no Direito Brasileiro e o Supremo Tribunal Federal (ADPF 132). In: Gênero, Sexualidade e Direitos Humanos: Perspectivas Multidisciplinares. Editora Initia Via, 2017, p. 45. Disponível em: https://www.academia.edu/36658311/Gênero_Sexualidade_e_Direitos_Humanos:_Perspectivas_Multidisciplinar_es. Acesso em: 9 fev. 2023.

De acordo com Ingo Wolfgang Sarlet, os direitos fundamentais passaram por muitas transformações desde o seu reconhecimento nas primeiras Constituições, tanto no que diz respeito ao seu conteúdo, quanto no que concerne à sua titularidade, eficácia e efetivação⁶⁵.

É sobretudo importante assinalar que dentro da seara da proteção da pessoa humana, está a garantia quanto ao pleno exercício de sua cultura. Estabelecido o que é necessário para caracterizar um direito como fundamental, cumpre averiguar que direitos, dentre os culturais, podem receber essa importante adjetivação. No entender de Humberto Cunha, para que isso ocorra, devem ter os seguintes perfis⁶⁶:

1) Estar inseridos no texto constitucional, preferencialmente no capítulo dos direitos e garantias fundamentais; 2) se não estiverem na Constituição, a sua existência deve ser tão significativa ao ponto de ser abraçada pelos princípios que informam o conjunto de direitos fundamentais, em seu aspecto material, dos quais sobressai-se o que sintetiza e justifica os demais, a multimencionada dignidade da pessoa humana.

Tal digressão é importante porque estando o direito à cultura garantido constitucionalmente (art. 216), é dever do Estado primar pelo seu pleno exercício.

Outro elo conceitual é o vínculo identitário existente com os lugares de memória, comum em relação a alguns grupos ou comunidades, como o caso dos povos indígenas e o direito ao reconhecimento da própria identidade, um dos temas importantes no discurso intercultural.

Sob esse aspecto, a cultura alcança todo o complexo “tradicional de normas de conduta determinadas não pela lei, mas pelo costume de tais povos, pelo seu modo de existir (agir), e abrange os produtos desta existência (das ações), bem como os valores que conduzem a este ou aquele comportamento”⁶⁷.

Esta identificação de cultura com a ideia de povo é determinante para alcançar o significado do conceito de cultura no texto da Constituição Federal de 1988. Julio Cesar Pereira ressalta:

Partindo-se do pressuposto de que o texto, no caso constitucional, é um todo de significação, observa-se que as noções de “formas de expressão”, “modos de viver” e a própria ideia de “formação do povo brasileiro” acabam por abarcar as noções de cultura anteriormente delineadas: bem, conjunto de bens (patrimônio) e valor. É,

⁶⁵ SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 12^o ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015, p. 45.

⁶⁶ CUNHA FILHO, Francisco Humberto. Direitos Culturais como Direitos Fundamentais no Ordenamento Jurídico Brasileiro. Brasília: Brasília Jurídica, 2000, p. 41.

⁶⁷ PEREIRA, Julio Cesar. O conceito de cultura na Constituição Federal de 1988. IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008 Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: <http://cult.ufba.br/enecult2008/14112.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2023.

portanto, esta a noção de cultura que sobressai, que orienta os fios na tessitura do conceito na Constituição, uma vez que, tendendo à universalização, deixa de anular as outras possibilidades de significação, incluindo-as.

Em outra dimensão, o Relatório Mundial da UNESCO, no que diz respeito à cultura, considera haver dois significados diferentes entre si, contudo complementares. O primeiro considera que cultura “é a diversidade criativa plasmada nas ‘culturas’ específicas, com as suas tradições e expressões tangíveis e intangíveis únicas”. O segundo significado considera cultura em seu sentido “singular”, refere-se ao instinto criativo que encontra raiz na diversidade das culturas. “Esses dois significados, um que toma a si próprio como referente, e outro que se transcende, são indissociáveis e constituem a chave da interação frutífera de todos os povos no contexto da globalização”⁶⁸.

É importante consignar que todas as culturas possuem contribuições positivas para a humanidade, “todas as culturas, a seu modo e nas próprias circunstâncias, são iguais, expressões equivalentes da maravilha da diversidade humana”⁶⁹. Por outro lado, a dificuldade em reconhecer e valorizar a diversidade intercultural é uma das resultantes do colonialismo, que naturaliza as relações de dominação e subordinação, com base em diferenças étnicas ou raciais. Consequentemente, reconhece-se que as instituições estatais advêm de uma norma que é eurocêntrica e tentou o apagamento da diversidade.

Concluída a exposição dos conceitos relevantes à compreensão do argumento desta tese, o capítulo seguinte apresenta o Povo Tikuna e as principais características da manifestação de sua cultura.

⁶⁸ UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural. In: Relatório Mundial da UNESCO. 2009, p. 10. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755_por. Acesso em: 29 jan. 2023.

⁶⁹ MACHADO, Cassiano Elek (Org). Pensar a Cultura. Série Fronteiras do Pensamento. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013, p. 13.

2 O POVO TIKUNA (*MAGÛTA*): O MITO E O CORPO

Neste capítulo, pretende-se a realização de um estudo sobre o Povo Tikuna, com ênfase aos aspectos históricos, geográficos e políticos da etnia. Trata-se de uma análise a partir da origem dos Tikuna e do seu mito de criação, dos seus locais de habitação, crenças e expressões culturais que, apesar de séculos de contato com os não indígenas, conseguem manter sua identidade étnica, especialmente por o casamento com um não Tikuna não ser comum entre eles e, assim, perpetuam os hábitos e costumes da sua cultura.

A etnia baseia seus relacionamentos conjugais em uma divisão clânica, denominada de nação com penas e nação sem penas, originada em representações mitológicas, segundo os ensinamentos recebidos de *Yo'i*, herói cultural desse povo, que deu a ordem para a criação do Ritual da Moça Nova, segundo os Tikuna, após a traição da moça que havia coabitado com o seu irmão, *Ipi*. Esses elementos explicam o nascedouro da vedação aos casamentos entre pessoas do mesmo clã, a fim de evitar os relacionamentos incestuosos.

Estudar os papéis executados nas Comunidades a partir da concepção dos Tikuna é importante para a compreensão da dinâmica por eles exercida durante os rituais. No mais, busca-se também estudar sobre o mito, o rito e a ritualística desse povo, bem como a relevância do corpo, sua simbologia e expressão dentro das práticas ritualísticas.

2.1 Aspectos Históricos, Geográficos e Políticos

A Região da Tríplice Fronteira, localizada no Alto Rio Solimões e formada por Brasil, Colômbia e Peru era, originariamente, o território dos Omágua (Kambeba ou Cambeba), Maioruna, Cocama, Huitoto, Tikuna⁷⁰ e outras populações indígenas⁷¹.

As empreitadas coloniais europeias deram início a muitos sofrimentos aos povos da Amazônia. “Os colonos, ajudados pelos degredados, gente forçada a migrar, os criminosos e mais ‘índios aliados’ realizavam grandes mortandades, incêndios de malocas, apresamentos

⁷⁰ Para se referir à etnia, adotei como padronização escrever o nome Tikuna, com “k”. Apesar de existirem diversas grafias na doutrina, que foram sendo alternadas ou substituídas com o tempo, em conversa com vários indígenas, eles me disseram que preferem a escrita com “k”, porque entendem ser a forma correta e também a mais usual. Assim, em respeito ao ensinamento recebido, será a utilizada em todo o trabalho e somente aparecerá com “c” quando assim constar em citações originais.

⁷¹ SOUZA, Alex Sandro Nascimento de. *Cidades Amazônicas na Fronteira Brasil-Peru*. Manaus: EDUA, 2015, p. 26.

etc.”⁷². Muitos nativos foram despojados de suas terras, de sua cultura, de sua vida e de sua história.

Várias expedições espanholas e portuguesas subiam e desciam o Rio Solimões e a atual cidade de Tabatinga era o ponto geográfico comum a estes percursos, fazendo com que a região fosse povoada por parte dos europeus, em uma relação conflituosa com os nativos.

Quanto aos Tikuna, Roberto Cardoso de Oliveira explica que a relação com os colonizadores não foi uniforme, em sentido de que não alcançou todos os indígenas por igual. É que existiam os Tikuna das terras mais altas, muitas vezes mais distantes das margens do Solimões, os quais permaneceram mais afastados. Por esse motivo, o autor os classifica em duas categorias: o índio⁷³ do igarapé⁷⁴ e o índio do rio⁷⁵. A nomenclatura diferencia os indígenas que vivem no interior da mata, portanto mais isolados, e os que estão às margens do rio.

Segundo Marília Facó Soares, os Tikuna (Tucuna, Tukuna, Ticuna ou Magüta) têm uma história marcada pela entrada violenta de seringueiros, pescadores e madeireiros na Região do Alto Solimões e somente durante os anos de 1990 a etnia teve o reconhecimento oficial da maioria de suas terras.

Atualmente, eles “enfrentam o desafio de garantir sua sustentabilidade econômica e ambiental, bem como qualificar as relações com a sociedade, mantendo viva sua riquíssima cultura. Não por acaso, as máscaras, os desenhos e as pinturas desse povo ganharam repercussão internacional”⁷⁶.

Jimenes e Silveira relatam como os Tikuna passaram por episódios difíceis em sua aproximação com os não indígenas:

A história desse povo é permeada de momentos de tensão e de aproximação com a sociedade colonial e nacional: tropas de resgate e missionários ibéricos, desde o século XVII; católicos “progressistas” e batistas, a partir das décadas de 1950 e 1960; seringalistas, entre finais do século XIX até a primeira metade do século XX; agências indigenistas a serviço do Estado brasileiro, por meio do extinto SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e, a partir da década de 1970, da Funai (Fundação Nacional do Índio)⁷⁷.

⁷² SOUZA, Alex Sandro Nascimento de. Cidades Amazônicas na Fronteira Brasil-Peru. Manaus: EDUA, 2015, p. 25.

⁷³ Terminologia usada pelo autor em sua obra “O índio e o mundo dos brancos”.

⁷⁴ Igarapé é um curso d’água que se caracteriza por sua pouca profundidade e por correr no interior da mata.

⁷⁵ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972, p. 50.

⁷⁶ SOARES, Marília Facó. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em: 2 jan. 2022.

⁷⁷ JIMENES, Amilcar; SILVEIRA, Marcos César Borges da. Domesticando a cidade: ser ticuna na Manaus contemporânea (1980-2014). In: Revista História Oral, v. 18, n. 1, p. 147-167, jan./jun. 2015, p. 151. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/download/527/pdf/1618>. Acesso em: 30 jan. 2022.

Originariamente, o Povo Tikuna era chamado de povo *Magüta*, maneira com a qual se autodenominam. Segundo os registros da tradição oral, foi *Yo'i*, um dos principais heróis culturais, quem “pescou” os primeiros Tikuna das águas vermelhas do Igarapé *Eware*, localizado próximo às nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatiü*), à margem esquerda do Rio Solimões, trecho entre as atuais cidades de Tabatinga e São Paulo de Olivença, no Amazonas.

A história conta que uma mulher, chamada *Mapana*, foi criada juntamente com o seu marido *Ngutapa* e eles viviam em um lugar sagrado, que atualmente é o Igarapé São Jerônimo. Uma vez foram caçar, discutiram e brigaram. Nesse momento, *Ngutapa* surrou sua mulher e a amarrou em um pau, com braços e pernas abertas. Lá, seu órgão genital foi picado por cabas (marimbondos) e formigas. Como sentiu muita dor, foi socorrida por um pássaro chamado *cancã*, que lhe sugeriu vingança⁷⁸.

Assim, o pássaro *lhe* entregou uma casa de cabas e disse para ela aguardar o marido escondida e, quando *Ngutapa* chegou, *Mapana* jogou a casa de cabas nele, acertando-lhes os dois joelhos, fazendo-o cair. Devido à dor, teve que se arrastar para sua casa e chorou por vários dias, porque seus joelhos incharam. Do inchaço, nasceram dois casais de filhos. Do joelho direito saíram *Yo'i* e sua irmã *Mowatcha* e, do joelho esquerdo, nasceram *Ipi* (o herói que pescou os não Tikuna) e sua irmã *Aicüna*⁷⁹.

Estes eram os *Magüta*, que literalmente significa “conjunto de pessoas pescadas com vara”; do verbo *magü*, “pescar com vara” e do indicativo de coletivo *ta*, os quais passaram a habitar as cercanias da casa de *Yo'i*, na montanha chamada *Taiwegüne*. Do *Eware*, os Tikuna se deslocaram para habitar o território que hoje é parte do Brasil, do Peru e da Colômbia⁸⁰.

Já o termo “Tikuna” teve origem no idioma *Tupi* e significa “nariz preto”, em referência ao costume dessa etnia em pintar o rosto com tinta de jenipapo para indicar o pertencimento aos determinados clãs⁸¹.

⁷⁸ MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. O que a rotina de uma mulher Tikuna revela sobre política e resistência. In: Amazônia Latitude. A Revista das Humanidades Ambientais. 27/10/2020, p. 7. Disponível em: <https://www.amazonialatitude.com/2020/10/27/o-que-a-rotina-de-uma-mulher-tikuna-revela-sobre-politica-e-resistencia/>. Acesso em: 5 ago. 2022.

⁷⁹ MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. O que a rotina de uma mulher Tikuna revela sobre política e resistência. In: Amazônia Latitude. A Revista das Humanidades Ambientais. 27/10/2020, p. 7. Disponível em: <https://www.amazonialatitude.com/2020/10/27/o-que-a-rotina-de-uma-mulher-tikuna-revela-sobre-politica-e-resistencia/>. Acesso em: 5 ago. 2022

⁸⁰ SOARES, Marília Facó. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em: 2 jan. 2022.

⁸¹ PAGANO, Luiz. Para Proteger precisa amar... para amar precisa conhecer... Povos Indígenas Brasileiros. Disponível em: <https://indigenasbrasileros.blogspot.com/2016/01/ticuna.html?m=0>. Acesso em: 10 jan. 2023.

A primeira referência aos Tikuna na história da Região Amazônica remonta ao período de 1637 a 1639 (meados do Século XVII), por Cristóbal de Acuña, escrivão da expedição de Pedro Teixeira, que os chamou de “Tocunas”. Acuña descreve essa etnia como inimiga dos Omágua, atualmente chamados de Kambeba, povo que habitava a margem esquerda do Rio Solimões e que sacrificava e escravizava os Tikuna⁸².

Atualmente, habitam a região geográfica do Rio Amazonas/Solimões, da tríplice fronteira mencionada, em uma extensão aproximada de 600 km². Representam o mais numeroso povo indígena da Amazônia brasileira, abrangendo mais de 53 mil pessoas⁸³.

Destes, 39.349⁸⁴ vivem nas mais de 20 Terras Indígenas distribuídas em seis municípios da região do alto Rio Solimões: Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins. Na Colômbia, são cerca de 8.000 indivíduos, que habitam o Departamento do Amazonas, nos municípios de Leticia e Puerto Nariño. No Peru, chegam a quase 7.000⁸⁵ e ocupam a região do Departamento de Loreto.

Ao todo, a população Tikuna nestes três países se aproxima dos 70 mil indivíduos⁸⁶ e está distribuída ao longo da bacia do Rio Solimões, no estado do Amazonas, mas como mencionado anteriormente, tem maior concentração no curso do chamado alto deste rio, apesar de também ter forte presença em outras cidades amazônicas e do Brasil.

No início dos anos 90, quando se deu início à demarcação das terras indígenas brasileiras, houve um aumento da população e uma interação crescente com a sociedade envolvente, sempre marcada por conflitos e relações de poder desiguais. “A demanda crescente dos Tikuna às políticas públicas de Estado, notadamente saúde, educação e benefícios sociais, que deveriam ser políticas diferenciadas e nem sempre o são, também é um desdobramento desse processo”⁸⁷.

Uma das características da língua Tikuna (ou da língua dos povos Tikuna) é seu caráter tonal, ou seja, uma mesma palavra pode assumir diferentes significados, a depender da

⁸² SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 17.

⁸³ POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Quadro Geral dos Povos. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 15 jan. 2022.

⁸⁴ IBGE, 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9677&t=resultados>. Acesso em: 2 jan. 2021.

⁸⁵ POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Quadro Geral dos Povos. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 15 jan. 2022.

⁸⁶ IBARRA, Elizabeth Del Socorro Ruano; SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo. Mulheres Ticuna: Gênero e política na Amazônia. In: *Amazônica, Revista de Antropologia*. (Online) 8 (1): 90-117, 2016, p. 98. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em: 11 fev. 2022.

⁸⁷ IBARRA, Elizabeth Del Socorro Ruano; SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo. Mulheres Ticuna: Gênero e política na Amazônia. In: *Amazônica, Revista de Antropologia*. (Online) 8 (1): 90-117, 2016, p. 98. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em: 11 fev. 2022.

entonação da pronúncia de suas sílabas⁸⁸. Comumente, a língua Tikuna é classificada como uma língua isolada. Entretanto, ela pode estar relacionada com a extinta língua Yuri⁸⁹. Ao mesmo tempo, de acordo com Frei Fidelis de Alviano, a língua Tikuna “é considerada pelos americanistas como um dialeto da família linguística Arauak, ou Aravaco⁹⁰”.

Amplamente usada em uma extensa área e por numerosos falantes, nas aldeias localizadas no Brasil, seu uso intensivo não chega a ser ameaçado pela proximidade das cidades ou mesmo pela convivência com pessoas que utilizam outros idiomas no interior da própria área Tikuna. É que nas aldeias esses “outros falantes” são minoria, acabam por se submeter à realidade local e não representam grande ameaça do ponto de vista linguístico⁹¹.

A despeito de muitos aprenderem também a língua portuguesa, em seu cotidiano falam em sua própria língua e a valorizam como um importante símbolo de sua identidade étnica. Todos os indígenas a aprendem desde a infância em suas comunidades e os outros idiomas, em nosso caso o português, são introduzidos em momento posterior e fazem uso apenas quando necessário.

Manuela Carneiro da Cunha afirma que a língua de um povo é um elemento muito elucidativo, porque “é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência⁹²”.

Registre-se, da mesma forma, que apesar de séculos de contato com os não indígenas, os Tikuna conseguem manter sua identidade étnica porque o casamento com um não Tikuna é raro, na verdade até desaconselhado, e aprendem que devem proceder dessa forma, de modo a garantir a manutenção dos seus hábitos e da sua cultura⁹³. Neste sentido, o próprio uso da língua Tikuna entre eles cria obstáculos à união com alguém que não pertence à mesma etnia.

⁸⁸ WITTLIN, Bernardo. Blog Crônicas do Pirarucu. Disponível em: <http://bocasenoticias.blogspot.com/2016/08/tabatinga-am-o-umariacu-comunidade.html>. Acesso em: 31 jan. 2022.

⁸⁹ CARVALHO, Fernando Orphão de. On the genetic kinship of the languages tikúna and Yurí. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/12369/10842> Acesso em: 15 dez. 2022.

⁹⁰ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 198.

⁹¹ SOARES, Marília Facó. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna> Acesso em: 2 jan. 2022.

⁹² CUNHA, Manoela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. Coleção Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 242.

⁹³ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 18.

Uma frase de Santo Cruz, membro do Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), traduz o orgulho desse povo: “Os Tikuna não são uma história que foi contada, eles estão vivos, construindo a sua história, eles estão aqui!⁹⁴”.

Politicamente, os Tikuna exigem que o chefe seja um generoso provedor, por isso deve ser um bom caçador e tem a responsabilidade de resolver as brigas, representar a comunidade em reuniões políticas e providenciar documentos para os moradores da aldeia⁹⁵.

Antigamente, era comum que os líderes de grupos locais fossem os chefes das famílias grandes, assim considerados por terem facilidade para tratar com outros indígenas⁹⁶. Na atualidade, os *tuxauas* exercem a função de porta-vozes do grupo. As Associações Tikuna lutam por educação, saúde, benefícios sociais e melhor infraestrutura para os moradores das comunidades.

Há uma tendência atual das comunidades de elegerem jovens caciques, em torno de seus 30 anos, ou até mais novos. Em 2019, conheci o jovem Sildonei que, nessa faixa etária, era o cacique de Umariçu II, uma comunidade com mais de 7.000 indígenas, localizada na cidade de Tabatinga, na Região do Alto Rio Solimões, no Amazonas. Sildonei estudava na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e é funcionário público, concursado da Prefeitura Municipal de Tabatinga/AM.

É possível afirmar que a política interna das Comunidades Tikuna está em transformação, de modo a permitir que as mulheres participem mais ativamente das disputas pela liderança. Como exemplo, testemunhei a eleição, em 2020, de Trindade e Clauvina, como cacica e vice-cacica da Comunidade de Umariçu II, respectivamente. Entretanto, no ano seguinte, as mulheres sofreram *impeachment* e foram substituídas por outros indígenas homens⁹⁷, até a convocação de novas eleições, quando reassumi Sildonei.

Outras Aldeias da região do Alto Rio Solimões já estão experimentando essa “novidade”, como Campo Alegre, em Benjamin Constant/AM, que elegeu Luciana Custódio como cacica, também em 2020. Outro exemplo a ser citado é o de Mislene Merchacuna Martins

⁹⁴ CRUZ, Jocilene Gomes da. Abordagem sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo. Coleção Cadernos da Amazônia. Manaus: Governo do Estado do Amazonas; Secretaria de Estado da Cultura; CCPA, 2007, p. 19.

⁹⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 239-241.

⁹⁶ PHILLIPS, David J. Indígenas do Brasil. Tikuna – Magüta. Disponível em: <https://antropos.org.uk/274-tikuna/>. Acesso em: 13 fev. 2022.

⁹⁷ À época, tentei investigar o motivo do afastamento das líderes, mas percebi um movimento de pouca abertura entre eles, que “desviaram” do assunto, sem me dar qualquer resposta, o que respeitei.

Mendes, mulher Tikuna e jovem liderança, concursada desde 2010 como agente indigenista e que, nessa condição, já foi Coordenadora Regional da FUNAI, no Alto Solimões.

Tais acontecimentos remetem às transformações culturais e políticas em curso. Ibarra e Souza mencionam que, há cerca de duas décadas, as mulheres Tikuna passaram a incursionar no campo político interétnico do Trapézio Amazônico (Região da Tríplice Fronteira Brasil – Colômbia – Peru). As autoras citam, ainda, que⁹⁸

As reflexões feministas dos povos indígenas elaboram estratégias comunitárias voltadas para melhorar as condições de vida das mulheres. Contudo, essas dinâmicas não poderiam existir fora da conotação dos anseios coletivos dos seus povos. Assim, as análises das narrativas das mulheres indígenas Ticuna nas perspectivas feministas contribuem para equacioná-las como construtos que também remetem à subordinação feminina, muitas vezes naturalizada ou apagada no campo político interétnico.

A busca por uma participação equitativa das mulheres Tikuna dentro das aldeias vem crescendo e algumas exercem papéis importantes de liderança, participando das reuniões e demais eventos que antes eram restritos aos homens. O que propicia meios para o fortalecimento dos movimentos femininos nessas ocasiões em que são discutidos os principais problemas enfrentados em suas comunidades e possibilitam demandar ações concretas para a solução dos problemas enfrentados, principalmente no que diz respeito às relações de gênero.

Denota-se o fato de a realização do Ritual da Moça Nova, objeto central da pesquisa aqui desenvolvida, não ser pauta de discussões relacionadas a tais aspectos, o que corrobora a perspectiva desta tese a respeito da defesa de sua realização, a ser exposta de maneira mais aprofundada com os próximos capítulos.

Ibarra e Souza destacam que a partir do final da década de 1990, no contexto das relações interétnicas complexas, as indígenas Tikuna começaram a conquistar espaços de poder e essas mudanças não foram sem conflitos⁹⁹.

Se antigamente jovens e mulheres não tinham espaço no cenário político das aldeias, na atualidade esses lugares vão sendo conquistados e abrem oportunidade para novos sujeitos atuarem em suas comunidades ou fora delas, dando visibilidade à causa indígena, compartilhando e disputando espaços com legitimidade e prestígio.

⁹⁸ IBARRA, Elizabeth Del Socorro Ruano; SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo. Mulheres Ticuna: Gênero e política na Amazônia. In: *Amazônica*, Revista de Antropologia. (Online) 8 (1): 90-117, 2016, p. 97-98. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em 11 fev. 2022.

⁹⁹ IBARRA, Elizabeth Del Socorro Ruano; SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo. Mulheres Ticuna: Gênero e política na Amazônia. In: *Amazônica*, Revista de Antropologia. (Online) 8 (1): 90-117, 2016, p. 100. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em: 11 fev. 2022.

Algumas mulheres têm se destacado, além da anteriormente citada Mislene Mendes, é importante relatar o trabalho de Djuena Tikuna e We'e'na Tikuna, no campo relacionado à divulgação das suas atividades artísticas, dando ênfase à causa do seu povo.

Djuena, nascida em Umariáçu, é cantora e a primeira jornalista indígena Tikuna formada no Amazonas. Ganhou grande reconhecimento a partir de 2017, ao protagonizar um espetáculo musical no Teatro Amazonas, em homenagem aos 121 anos do local. Suas composições são todas em língua Tikuna¹⁰⁰.

We'e'na Tikuna, também oriunda de Umariáçu, é formada em Artes Plásticas e tem conquistado diversos prêmios, como o de “Melhor artista plástica indígena do Brasil”. Além disso, doze de suas obras fazem parte do acervo permanente de exposição no Museu Histórico de Manaus¹⁰¹.

Tais mulheres são exemplos de lideranças que saíram das suas comunidades, mas que agregam visibilidade ao Povo Tikuna a partir das suas formas de expressão artística, não apenas em território nacional, mas em outras partes do mundo.

2.2 A Organização Social: os Grupos Clânicos e a Proibição do Incesto

Os Tikuna são organizados em grupos clânicos identificados com nomes de animais, especialmente aves, ou plantas. De acordo com Edson Matarezio, “a origem dos clãs¹⁰² segue a mesma lógica da diferenciação entre os povos de cor de pele diferente, animais de caça e predadores”.

O tom de pele distinto foi originado das diferentes iscas usadas para “pescar” os Tikuna do Igarapé *Eware*. O tipo de isca utilizada influenciou porque, para esse povo, é o paladar que diferencia as pessoas pertencentes aos diversos clãs¹⁰³.

Artemis Soares explica que esses indígenas se referem aos grupos de clãs como nações, o que denota, segundo a autora, a concepção que eles dão aos clãs e a sua importância para o sistema social tribal¹⁰⁴. Essa noção é bem explicada por dois importantes antropólogos

¹⁰⁰ FABRO, Nathalia. Revista Galileu. Djuena Tikuna, a primeira mulher indígena a lançar disco no teatro Amazonas. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Revista/noticia/2017/10/djuena-tikuna-primeira-mulher-indigena-lancar-disco-no-teatro-amazonas.html>. Acesso em: 12 dez. 2022.

¹⁰¹ TIKUNA, We'e'na. Disponível em: <https://weenatikuna.com>. Acesso em: 12 dez. 2022.

¹⁰² Clã pode ser compreendido como um grupo de pessoas unidas por um parentesco e linhagem e definido pela descendência de um ancestral comum.

¹⁰³ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 217-218.

¹⁰⁴ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 19.

brasileiros e estudiosos da etnia há mais de cinquenta anos, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho¹⁰⁵.

Eles denominam essa divisão clânica em nação com penas e nação sem penas e, dentro de tais nações, existem os vários clãs, que são representações mitológicas, no total existem cerca de vinte delas, em que se subdividem os Tikuna.

Decerto, ao que parece, houve uma apropriação do termo “nação” após o contato com os não indígenas, a ponto de difundir o seu uso entre os Tikuna para designar uma categoria interna de sua organização social. Inclusive, é a forma de tratamento que eles usam no cotidiano para indicar um indígena de outro clã, simplesmente dizem que a pessoa pertence a determinada nação.

A institucionalização do termo nação como classificatório para essa divisão é explicada no mito de criação, estabelecida pelos irmãos *Yo'i* e *Ipi*, heróis culturais da etnia, ao criarem o gênero humano e as atribuírem, gerando, a partir de então, dois principais grupos classificatórios que orientam a cosmologia Tikuna para servir de orientação às regras do casamento e evitar a união entre os parentes.

Neste caso dos Tikuna, pode-se afirmar que a identidade nacional é uma identidade imaginada. É importante refletir a respeito do conceito de identidade nacional a partir da representação cultural existente, porque ela não é inata, mas a partir da transmissão de símbolos de forma intergeracional, torna-se parte de uma nação.

Trata-se de narrativas moldadas pela força das inter-relações sociais que comportam, no seu interior, elementos de coesão, resistência, consonância e dissonância¹⁰⁶. Neste sentido, o pertencimento, como corrobora Bhabha, é um conjunto de representações características da cultura deste povo, que permite reconhecê-lo, diferenciá-lo dos demais.

Neste sentido, o autor propõe uma nova forma de construção cultural, de pensar a nação como “estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome ‘do povo’ ou da ‘nação’ e os tornam sujeitos imanentes e objetos de uma série de narrativas sociais e literárias¹⁰⁷”, privilegiando as suas relações, os seus conflitos sociais, as suas minorias e os seus grupos excluídos.

¹⁰⁵ Com relação aos clãs, segundo João Pacheco de Oliveira Filho, “Na língua portuguesa os Ticuna se referem a esses grupos como nações”. (OLIVEIRA FILHO. João Pacheco de. “O nosso governo”. Os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988, p. 89). Já para Roberto Cardoso de Oliveira, a concepção de nação “demonstra a consciência que eles têm do clã como unidade significativa no sistema social tribal” (OLIVEIRA. Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972, p. 65).

¹⁰⁶ BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 261.

¹⁰⁷ BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 229.

O autor também discorre sobre o conceito de diferença cultural, preferindo a utilização desse termo para o tratamento daquelas questões ligadas à cultura. Segundo afirma, a diferença cultural “nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado”, e representa melhor a promoção para legitimar determinadas culturas em relação a outras¹⁰⁸.

Para os Tikuna, o pertencimento à determinada nação se desenvolve conforme a transmissão desse discurso de significações se realiza e se atualiza às novas gerações, e de como estas atribuem significados a ele. Eles estão organizados socialmente baseados em grupos clânicos patrilineares e em metades exogâmicas, identificadas com os elementos da natureza, metade com nome de pássaros (nação com penas) e outra metade com nome de outros animais e de plantas (nação sem penas). A divisão em metades é a base da sua organização social¹⁰⁹.

Para ser reconhecido como um Tikuna, é preciso pertencer a um clã ou a uma nação, do contrário, não é um Tikuna, cuja sociedade se fundamenta na descendência unilinear, agnática, ou seja, reconhece-se a linhagem paterna, com técnica de recrutamento por descendência, pertencendo os filhos ao clã do pai¹¹⁰. A concepção dos clãs evoca um aspecto sensível da pessoa pertencente a ele. Os clãs existem uns em relação aos outros e o nome pessoal é o elo que vincula um indivíduo ao seu clã¹¹¹.

Segundo Artemis Soares, a heterogeneidade das metades clânicas, com pássaros de um lado e do outro elementos da natureza e outros animais, justifica-se pelo fato de os Tikuna acreditarem que as árvores possuem espíritos que à noite abandonam a forma vegetal e saem a vaguear pela floresta, transformados em animais. Segundo a autora, “é por essa razão que há nações com nome de animais e que pertencem à metade que recebe nome de vegetais”¹¹².

Durante mais de cinco anos, frequentei a Comunidade de Umariáçu II e, outro detalhe relevante é que, nessa convivência com os Tikuna, entendi que eles fazem a distinção dessas metades os classificando conforme explicado alhures, aos que pertencem às nações com penas ou às nações sem penas. A divisão clânica em nações não cria qualquer hierarquia entre eles.

¹⁰⁸ BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 261-263.

¹⁰⁹ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 19.

¹¹⁰ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972, p. 65-66.

¹¹¹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 218.

¹¹² SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 19.

Na verdade, “a nação é a identidade do Tikuna. Um Tikuna se refere a outro Tikuna pela nação”, essa é a forma de identificação usada pela etnia¹¹³.

Nimuendaju citou, quando esteve entre eles, que “a tribo Tukuna é composta de 19 (ou mais?) ‘keá’ (clans parentelas), cada um por sua vez composto de grande número de famílias. Estes keá são divididos em dois partidos (phratrias) estritamente exogamicas”¹¹⁴. Os Tikuna usam a descendência para atribuir ao indivíduo o status clânico e, conseqüentemente, o de membro da comunidade.

Foi *Yo’i*, o herói cultural dos Tikuna, quem criou e organizou os clãs, com o intuito de classificar a etnia em categorias sociais modeladoras da ordem tribal. Um dos mitos classificados por Nimuendaju relata que os irmãos gêmeos *Yo’i* e *Ipi*, após apanharem grande número de pessoas, confundiram-nas, sem distinção¹¹⁵. Então *Yo’i* ordenou que cozinhassem um jacuraru, uma espécie de lagarto grande, e os obrigou a provarem o caldo, fazendo com que cada um soubesse a que clã pertencia, mandando que os membros dos dois grupos casassem entre si¹¹⁶.

A origem dos clãs é contada de forma mitológica, conforme narrado por Jean-Pierre Goulard, ao afirmar que “naquele tempo as pessoas não tinham sabor”¹¹⁷. O mito de criação dos *Magüta* é responsável pela divisão clânica.

Sobre este aspecto, de acordo com Mary Midgley, é importante ressaltar que “mitos não são mentiras; e também não são histórias neutras. São modelos imaginativos, redes de símbolos poderosos que sugerem maneiras particulares de interpretarmos o mundo, moldando o seu significado”¹¹⁸.

O simbolismo é parte integrante da estrutura das culturas. A ideia de que a divisão dos Tikuna em clãs tem origem no caldo distribuído por *Yo’i* é compartilhada por vários autores, que reproduzem as várias histórias contadas nessas comunidades indígenas.

Em complemento, Edson Matarezio reforça que “a gênese clânica parte de um único caldo, um único alimento, mas cujo sabor é sentido de forma diferente, de acordo com o clã a

¹¹³ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 21.

¹¹⁴ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 25.

¹¹⁵ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972, p. 71.

¹¹⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972, p. 71.

¹¹⁷ GOULARD, Jean-Pierre. Entre mortales e Inmortales – El Ser según los Ticuna de la Amazonía. CAAP. CNRS-MAEE-IFEA, Lima, s/d, p. 411.

¹¹⁸ MIDGLEY, Mary. A presença dos mitos em nossas vidas. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 21.

qual a pessoa pertence”. É que, segundo o autor, a partir do momento em que *Yo’i* obrigou as pessoas, que não tinham sabor, a provarem o caldo, elas passaram a ter sabor, com paladares distintos, passando a pertencer a clãs distintos, e obedecem a uma regra de casamento¹¹⁹.

É possível identificar, nessa divisão em clãs ou em nações, como os Tikuna preferem, duas importâncias: a primeira é atribuir identificação étnica aos seus componentes, fator indispensável à perfeita integração na ordem comunitária. De acordo com Artemis Soares, “esse sistema de clãs, além de fornecer um método de identificação interétnica ou intertribal, permite também a identificação intratribal”. Ou seja, basta enunciar o nome do indivíduo, que é possível reconhecer um parente ou um patrício¹²⁰.

A segunda importância dessa divisão clânica em nações é a regulação do casamento e da proibição de contrair matrimônio não apenas dentro do mesmo clã, mas também dentro da mesma metade à qual ele pertence. Assim, as subdivisões clânicas (terra, água e ar) são igualmente respeitadas.

Segundo Nimuendaju, o casamento precisa ser exogâmico, exige-se que o indígena case com uma moça de outro grupo clânico. A união entre tio e sobrinha e entre primos era comum, assim como admitida a poligamia com as irmãs. Contudo, o padrão atual é a monogamia e o casamento misto. Caso ocorra de um Tikuna casar com alguém de outra etnia ou com um não indígena, passa a não ter clã. O autor também afirmou que o divórcio não era comum¹²¹.

Portanto, para os Tikuna é permitido casar apenas com os membros de metades diferentes e de clãs diferentes¹²². É a regra da etnia, independentemente do país em que vivem seus indígenas. Neste mesmo sentido¹²³:

A organização clânica destes povos tem atualmente a função principal de regular as trocas matrimoniais e cerimoniais ao nível intra-étnico, embora no passado pareça que em alguns casos também tivessem funções mais especificamente políticas (tradução nossa)¹²⁴.

¹¹⁹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 218-219.

¹²⁰ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 20.

¹²¹ NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press. 1952, p. 64. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf Acesso em: 22 abr. 2022.

¹²² OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”. Os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988, p. 116.

¹²³ GOULARD, Jean-Pierre. Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Los Ticunas. Volumen I. SANTOS, Fernando & BARCLAY, Frederica (Ed). E-book. Quito: Flacso, 1994, p. 14.

¹²⁴ Trecho em língua original: “*La organización clânica de estos pueblos tiene actualmente por principal función regular los intercambios matrimoniales y ceremoniales a nivel intraétnico, aunque en el pasado parece que en algunos casos también tuvieron funciones más específicamente políticas*”.

Durante todos os momentos em que estive com os Tikuna, nas várias comunidades em que convivi ou visitei, dentre elas Umariáçu I, Umariáçu II, Filadélfia e Bom Caminho, nunca percebi qualquer problema de relacionamento social entre as nações. Todos exercem inclusive cooperação em atividades agrícolas e as alianças políticas visam reforçar as potencialidades e as obrigações de parentesco. Quando realizam os rituais tradicionais da etnia, percebe-se que o vínculo clânico possui uma significação afetiva. Eles usam as pinturas faciais características de cada nação, bem como os estandartes, para diferenciar a qual pertencem.

Na sociedade Tikuna, a lógica do sistema que informa as ações e o comportamento indígena em suas relações sociais, particularmente no que se refere àquelas entre homens e mulheres, está relacionada com o modo como os sujeitos percebem e organizam o seu universo cultural. As diferenças centrais entre os gêneros servem como baliza para determinar as posições ocupadas por eles no contexto social em que atuam¹²⁵.

Artemis Soares cita que, em outros tempos, essa importância social do vínculo clânico era diferente, permanecendo cada nação agrupada em uma maloca, como uma espécie de controle do território, e apresentava uma unidade política independente e soberana¹²⁶.

Outro detalhe relevante da importância dos clãs é a interdependência existente entre eles. Edson Matarezio cita que, “no caso Ticuna, quando levamos em conta a relação dos rituais de iniciação feminina, as chamadas Festa de Moça Nova, com a organização social, podemos notar que há uma interdependência ritual entre os clãs”¹²⁷.

Contudo, não significa que uma determinada comunidade é habitada por pessoas de variados clãs. O autor cita ainda que, de alguma forma, Roberto Cardoso de Oliveira tem razão, ao afirmar que há uma forte tendência de as comunidades Tikuna “possuírem um par de clãs dominantes numérica e politicamente, que trocam cônjuges majoritariamente entre si”.

De fato, Matarezio afirma que, em sua pesquisa de campo, pôde confirmar uma tendência de intercassamentos exclusivos entre pares de clãs. O que pode indicar que as unidades trocadoras de cônjuges no sistema de parentesco Tikuna, apesar de operar com metades, são alguns pares de clãs identificáveis¹²⁸.

¹²⁵ TORRES, Iraíldes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol. 15, n° 2, Florianópolis, May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSRHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

¹²⁶ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 21.

¹²⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 60.

¹²⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Fragmentos de uma rede imensa – o sistema de clãs e metades dos Ticuna. Vi reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia. Instituto de Estudos Brasileiros, USP – 16 a 19 de maio de 2017, p. 82-92.

Quando da realização das Festas da Moça Nova, outras comunidades são convidadas e participam ativamente, a exemplo de um dos rituais a que assisti, quando os mascarados eram de uma comunidade colombiana, o que contribui para uma maior diversidade de clãs presentes durante a sua realização.

Em síntese e conforme exposto, sendo a divisão em nações essencial à regulação do casamento, ela cumpre o mesmo papel quanto à organização social e política. Os membros de uma metade devem se casar com pessoas da outra metade (oposta) e os filhos herdam o clã do pai. O desrespeito à exogamia, se cometido casualmente, pode ser punido com censura pública, sem que haja exclusão definitiva dos indivíduos das atividades sociais.

Tal casualidade pode ocorrer, por exemplo, quando um dos indígenas mente em relação ao clã ao qual pertence. Edson Matarezio escreveu que, enquanto estava em campo, conheceu uma moça que sofreu forte rejeição porque a comunidade soube que ela estava casada com um rapaz do mesmo clã.

Segundo a narrativa, a moça afirmou que foi enganada pelo marido, que disse pertencer a uma nação com pena, sem sê-lo, e quando sua mãe ficou sabendo, foi buscá-la à força em outra cidade, onde morava com o esposo e o filho. Desde então, o rapaz nunca mais viu a criança e sequer pode se aproximar deles.

O fato é considerado uma grave transgressão, não admitida pelos Tikuna, porque diz respeito ao sobrenatural, “os bichos (*ngo’o*) podem pegar”¹²⁹. As ligações incestuosas são condenadas e causam horror e repugnância entre os parentes e, em alguns casos, podem resultar em tragédia de sangue, com acusações públicas e até mortes violentas, vistas como restauradoras do estado de normalidade, entre eles.

O incesto clânico, ou de metade, está entre os três crimes que envergonham os Tikuna e, segundo eles, são passíveis de punição sobrenatural. Os outros dois são o infanticídio e a morte por feitiçaria. Pela tradição Tikuna, se uma criança é gerada em uma relação incestuosa, a mãe pode matá-la e enterrá-la viva, entretanto esse ato será punido por uma das criaturas imortais dos Tikuna, que condenará uma parte da alma da mãe.

Segundo Oliveira Filho, tradicionalmente, o infanticídio está relacionado à infração das regras de casamento e se de uma união incestuosa ou irregular nascer um filho, a mãe pode praticar o crime, enterrando vivo o recém-nascido ou forçar um aborto¹³⁰.

¹²⁹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. *A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 252.

¹³⁰ OLIVEIRA FILHO. João Pacheco de. “O nosso governo”. *Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988, p. 143.

Mas essa morte será punida por *Ta'e*, a deusa Tikuna, e quando a mãe morrer, subirá ao mundo superior com o cadáver da criança atravessado em sua boca, como uma condenada. A tradição é repassada de mãe para filha, porque ela jamais quer que isso ocorra com sua parentela e com sua família¹³¹.

Os Tikuna usam o termo *Yamaci* para definir a relação incestuosa, cujo significado, segundo Nimuendaju, é “carne confusa”, *Ya*, de encruzado (usado para explicar a fita de madeira emaranhada com cipó ou liana, espécie de cipó também) e *maci*, que significa carne¹³².

Por todos esses motivos, o incesto é considerado algo escandaloso entre os Tikuna e está sujeito a sanções severas, especialmente a respeito das relações, das posições de gênero e da conformação dos casamentos, porque casar dentro da própria metade é muito grave. Como sustenta Edson Matarezio, o casamento errado ou *Womatchi* é a mistura de sangue¹³³.

Por esse motivo é que a mulher deve se casar com o primo certo, chamado pelos Tikuna de *tchorü ngü'ü* (primo certo), porque assim são evitadas as uniões incestuosas, moralmente negativadas e traduzidas como violações, devido à “interação de corpos feitos com substâncias similares, fruto da junção de nações com atributos semelhantes”¹³⁴.

É que casar errado provoca desgosto às entidades sobrenaturais, os *N'go* e a *Ta'e*, entidades responsáveis por controlar quem passará, após a morte, a habitar o lugar do cosmos onde estão os ancestrais, recuperando a condição de imortal, posição a ser exercida somente se a pessoa Tikuna não cometeu *Wamachi*¹³⁵.

Maurice Bouisson afirma que o totemismo¹³⁶ é caracterizado “pela crença numa relação de parentesco entre um grupo humano de aparentados (clã) e uma espécie animal, vegetal, ou

¹³¹ MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. O que a rotina de uma mulher Tikuna revela sobre política e resistência. In: Amazônia Latitude. A Revista das Humanidades Ambientais. 27/10/2020. Disponível em: <https://www.amazonialatitude.com/2020/10/27/o-que-a-rotina-de-uma-mulher-tikuna-revela-sobre-politica-e-resistencia/>. Acesso em: 5 ago. 2022.

¹³² NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press. 1952, p. 61. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 22 abr. 2022.

¹³³ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 249-250.

¹³⁴ ROSA, Patrícia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamento entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. Cadernos Pagu, p. 77-85, 2013, p. 82. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/sJvZP5Y9Jn3hD4hkxDSpG9F/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 11 dez. 2022.

¹³⁵ ROSA, Patrícia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamento entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. Cadernos Pagu, p. 77-85, 2013, p. 82-83. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/sJvZP5Y9Jn3hD4hkxDSpG9F/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 11 dez. 2022.

¹³⁶ Crença na existência de parentesco ou de afinidade mística entre um grupo ou pessoa e um totem. Totem significa família, tribo, genealogia, brasão.

qualquer outra classe de objetos”. Segundo o autor, essa crença se revela na vida religiosa, por meio de “ritos positivos”, que são as cerimônias de agregação, e os “ritos negativos”, que são as proibições¹³⁷.

A vedação ao relacionamento incestuoso decorre do fato de *Ipi* ter coabitado com a cunhada e esposa de seu irmão *Yo'i*, Pai do Povo Tikuna. Naquele tempo, o resultado da traição foi a gravidez, por esse motivo o aborto é uma prática existente entre esse povo e, como ensina Artemis Soares, “é feito para evitar a vergonha de ter um filho desqualificado¹³⁸”.

Tal “desqualificação” pode ter origem em vários motivos. Seja porque o filho não pertence a nenhum clã, porque seu pai é um não indígena ou não é um Tikuna; quando se trata de filhos de mães solteiras; ou decorre de uma relação incestuosa, quando a exogamia não é obedecida. A respeito disso, Maurice Bouisson ensina que “os membros do clã totêmico que estão unidos pela comunidade do sangue não podem unir-se pelo matrimônio: esta proibição recebeu o nome de exogamia”¹³⁹.

Se o filho é fruto do incesto, na tradição Tikuna, pode acontecer de mãe e filho serem assassinados. Atualmente, desconhece-se que esse tipo de punição ainda ocorra entre os indígenas, o que se vivencia é a expulsão de toda a família da convivência na comunidade. *Ta'e*, a deusa “punidora”, cuida de fazer justiça em casos de casamento entre os membros do mesmo clã ou da mesma metade.

A respeito da proibição do incesto, Lévi-Strauss explica:

Considerada como instituição social, a proibição do incesto aparece sob dois aspectos diferentes. Ora achamo-nos somente em presença da proibição da união sexual entre consanguíneos ou colaterais próximos, ora esta forma de proibição, fundada sobre um critério biológico definido, é apenas um aspecto de um sistema mais amplo, do qual parece estar ausente qualquer base biológica. Em numerosas sociedades, a regra da exogamia proíbe o casamento entre categorias sociais que incluem os parentes próximos, mas, juntamente com eles, um número considerável de indivíduos entre os quais não é possível estabelecer nenhuma relação de consanguinidade ou de colateralidade, ou, em todo caso, só relações muito distantes.

No caso dos Tikuna, não é difícil perceber que a proibição do incesto, resultado da relação existente entre *Ipi* e *Tē'tchi-arü-ngui*, não teve origem na relação de parentalidade em si, uma vez que entre *Ipi* e a esposa de *Yo'i* inexistia parentesco, mas na traição protagonizada.

¹³⁷ BOUISSON, Maurice. A magia, os seus grandes ritos e a sua história. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1958, p. 79-80.

¹³⁸ SOARES. Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 116.

¹³⁹ BOUISSON, Maurice. A magia, os seus grandes ritos e a sua história. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1958, p. 80.

Segundo Edson Matarezio, “o mito ticuna de origem do incesto não difere em nada do clássico pan-americano”¹⁴⁰. O Estado brasileiro, dentre as hipóteses dos impedimentos matrimoniais previstos no art. 1.521, do Código Civil, estão as de vedação do casamento incestuoso. Destarte, é proibido o casamento entre parentes em linha reta, seja qual for o grau de parentesco e, na linha colateral, é somente permitida a união a partir do 4º grau, ou seja, os irmãos e os tios e sobrinhos, parentes em 2º e 3º graus, não podem contrair matrimônio. Assim como a regra dos Tikuna, a lei brasileira permite o casamento dos colaterais apenas entre os primos e, da mesma forma, a intenção é evitar o relacionamento incestuoso.

A respeito do incesto, Heleieth Saffioti afirma que¹⁴¹:

Rigorosamente, a sociedade brasileira não tolera mesmo a união entre ascendentes e descendentes¹⁴². Caso haja filhos desta união, as sanções negativas são ainda mais severas. Uma hipótese bastante plausível pode ser levantada: a prole destes casais mostraria à sociedade que nenhum argumento biológico apresenta consistência. E a sociedade não pode abrir mão de argumentos desta ordem, na medida em que já não tem recursos para resgatar as antigas práticas de transmissão, sem questionamentos do interdito.

Entre os Tikuna, prevalece o mesmo entendimento. Ao conviver com uma família que vive em Umariçu II, lembro-me de um diálogo em que um dos filhos tentava convencer sua mãe a aceitar a visita de um primo que havia tido um filho com uma parente da mesma metade a que o rapaz pertencia. A consequência foi a expulsão deles da Comunidade e, mesmo quando a intenção era revê-los, não era algo bem aceito. Na verdade, ocorre uma verdadeira repulsa aos parentes que praticaram o incesto e desobedeceram aos ensinamentos de *Yo'i*, ao dividir os Tikuna em nações, para evitar que eles cometessem o mesmo erro que *Ipi*.

Atraiu minha atenção como a senhora foi enfática ao dizer que isso não seria possível, porque arrastaria uma *praga* para aquela casa. O interessante é que, com a convivência, percebi que eles frequentavam alguma igreja evangélica, cuja denominação não consegui identificar, e alguns hábitos já destoavam dos demais Tikuna. Contudo, a inadmissibilidade da presença dos parentes que praticaram o incesto ainda persistia.

¹⁴⁰ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 250.

¹⁴¹ SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado e violência. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2007, p. 29-30.

¹⁴² Importante lembrar que o Código Civil (Art. 1.521), além da linha reta (entre ascendentes e descendentes), seja o parentesco consanguíneo ou civil (decorrente da adoção ou da socioafetividade reconhecida), e afins em linha reta (sogros e sogras com genros e noras e enteados e enteadas com padrastos e madrastas), impede o casamento na linha colateral em relação aos tios e sobrinhos.

Oliveira Filho destaca a existência de punições sobrenaturais e distingue duas modalidades de infração. A primeira delas diz respeito àquelas infrações que cabem, exclusivamente, aos próprios indivíduos resolver. A segunda, seriam as que afetam a coletividade. Segundo o autor, *Ta'e* não representa uma justiça divina, que avalia as boas e as más ações das pessoas, a deusa se preocupa com uma classe particular, a do incesto, que provoca horror e repugnância e deixa todos os indígenas que possuem alguma relação com o incestuoso em uma situação pública de vergonha¹⁴³.

Ainda em conversas ocorridas em Umariáçu, ouvi de um líder que a desobediência à regra do incesto e de outras ensinadas pelos indígenas mais velhos afetam a coletividade, porque causam desgraça a todos os moradores da Comunidade, como doenças, vendavais e até o fim do mundo.

Esse diálogo está de acordo com a narrativa descrita por Oliveira Filho, ao apontar que o tema do fim do mundo não é, porém, exclusivo dos mitos Tikuna e que “a destruição do mundo não é um acidente ou cataclisma natural, mas um instrumento disciplinador e moralizador utilizado pelos imortais”¹⁴⁴.

Edson Matarezio escreve que “existem alguns seres que são responsáveis por ‘vingar’ a pessoa, caso ela cometa o incesto”¹⁴⁵. O incesto clânico, ou de metade, é tão grave que é o único “que *Ta'e* pode punir o culpado ainda em vida, dando-lhe a alma de um animal e conduzindo-o à loucura”¹⁴⁶.

Por esse motivo, o incesto pode levar a duas sanções proporcionadas por *Ta'e*: à condenação a não participar da imortalidade e à loucura. Matarezio ainda cita uma relação compreendida como causal entre uma onda de suicídios ocorridos na Comunidade de Campo Alegre, no ano de 2011, e as relações incestuosas que ocorriam na aldeia¹⁴⁷.

Outra proibição de casar existe entre os filhos de compadres. Se um Tikuna corta o cordão umbilical da moça, torna-se seu padrinho. Assim, seu filho não pode se casar com essa moça, porque seria seu sogro e padrinho ao mesmo tempo, o que não é permitido. Trata-se de

¹⁴³ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”. Os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988, p. 144.

¹⁴⁴ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”. Os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988, p. 144-145.

¹⁴⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 253.

¹⁴⁶ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”. Os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988, p. 143.

¹⁴⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 253.

uma regra que não se respeita muito mais em algumas comunidades, contudo, alguns Tikuna não aceitam muito esse tipo de relação, por causa do medo que têm das consequências que tal casamento pode causar para as famílias.

Por tais razões, em consonância com Lévi-Strauss, afirmou-se anteriormente que a origem da vedação ao incesto Tikuna não tem como uma única causa a relação de parentesco. Neste mesmo sentido, o autor também considera que

O problema da proibição do incesto não consiste tanto em procurar que configurações históricas, diferentes segundo os grupos, explicam as modalidades da instituição em tal ou qual sociedade particular, mas em procurar que causas profundas e onipresentes fazem com que, em todas as sociedades e em todas as épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos¹⁴⁸.

O autor finaliza lembrando que alguns teóricos se dedicaram ao problema da proibição do incesto e colocaram em um dos três pontos de vista: alguns “invocaram o duplo caráter, natural e cultural, da regra, mas se limitaram a estabelecer entre um e outro uma conexão extrínseca, constituída por uma atitude racional do pensamento”. Outros explicaram a proibição do incesto “por causas naturais, ou então viram nela, exclusivamente ou de maneira predominante, um fenômeno de cultura”¹⁴⁹.

É certo que cada uma dessas três perspectivas pode conduzir a impossibilidades ou a contradições. É que “a proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura”¹⁵⁰.

Em suma, nesta perspectiva, pode-se compreender o problema da aversão ao incesto entre os Tikuna por uma relação entre a existência biológica e a existência social, sendo que a proibição não depende exatamente nem de uma, nem de outra. É, ao mesmo tempo, natureza e cultura, em um vínculo que as une, ao mesmo tempo que faz a transição entre elas.

¹⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1982, p. 61.

¹⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1982, p. 61-62.

¹⁵⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1982, p. 62.

2.3 Os Papéis Masculino e Feminino para o Povo Tikuna

Para os Tikuna, o simbolismo marca as ações do cotidiano, o trabalho, as relações sociais e as fundações de vida e de morte. Homens e mulheres desempenham papéis sociais baseados em valores mitológicos que constituem o seu acervo cultural.

Segundo Lévi-Strauss, os indígenas associam a arte com a cerâmica e à mulher compete fabricar os recipientes e uma louça de qualidade para cozinhar e servir a caça e o peixe¹⁵¹. Nesta perspectiva, entre a mulher e a olaria paira um simbolismo importante, não à toa a fabricação do artesanato está dentro das funções a serem exercidas pelas indígenas e, por causa disso, aprendem a tarefa desde crianças.

Curt Nimuendaju escreveu que as mulheres Tikuna são boas “louceiras”. Elas fabricam potes, panelas e pratos para o próprio uso e ainda fornecem estes artigos aos não indígenas¹⁵². Também fazem o forno para torrar a farinha e, antigamente, fabricavam os ralos para moer a mandioca com pontinhas de pedras engastadas em uma tábua. Depois passaram a usar pontas de prego no lugar das pedras¹⁵³.

As indígenas são preparadas para realizar o trabalho de artesanato e são muito eficientes e caprichosas nessa função. Dominam a arte de tecer com talas e assim produzem o tipiti, as peneiras, os cestos de carregar e os cestos com tampa de vários tamanhos, para guardar alimentos e outros utensílios.

Em Tabatinga, no Amazonas, por exemplo, é comum encontrar mulheres e crianças nas calçadas vendendo objetos como cestos, adereços e utensílios domésticos. Em outra cidade amazonense, Benjamin Constant, as mulheres têm igualmente no artesanato a principal fonte de geração de renda da comunidade e, para auxiliar a feitura e comercialização dos seus produtos, criaram a Associação das Mulheres Artesãs Ticuna de Bom Caminho (AMATÜ). Nas duas cidades citadas, em que testemunhei esse trabalho, boa parte das famílias Tikuna vive das vendas desses produtos.

Iraildes Torres afirma que “nas sociedades indígenas da Amazônia, a família e as relações que dela resultam constituem-se no elemento organizador da economia”. Assim, a

¹⁵¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense S.A, 1986, p. 36-37.

¹⁵² NIMUENDAJU, Curt. *Os índios Tucuna*. Boletim do Museu do Índio. FUNAI. Ministério do Interior. Antropologia. N.º 7, Dezembro de 1977, p. 50.

¹⁵³ NIMUENDAJU, Curt. *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas*. Coleção Missão Aberta 6. São Paulo: Editora Loyola, 1982, p. 202.

divisão do trabalho considerando o sexo de cada um é o pressuposto da produção e as atividades femininas exercem o ponto basilar da organização do trabalho¹⁵⁴.

As mulheres Tikuna cuidam do cultivo, do plantio e da limpeza das roças, além de serem responsáveis pelo preparo da mandioca e da comida. Elas também preparam o pajuaru ou pajuaru, uma bebida feita a partir da mandioca ou macaxeira, de sabor forte, misto de azedo e amargo, com uma coloração levemente avermelhada. É preparado em abundância, durante as festas e os mutirões, ou trabalhos coletivos, na derrubada ou plantio das roças. Seu preparo decorre da mastigação da pasta da mandioca, sempre pelas mulheres, que cospem o produto e acumulam em um pote para a fermentação.

Nas festas, principalmente no Ritual da Moça Nova, é servida em abundância para os convidados, tanto em sua forma pastosa, como na forma líquida, extraída da decantação da massa. Nas duas vezes em que participei, percebi que o pajuaru é parte da cerimônia, assim como os instrumentos musicais, as vestimentas e alguns adereços.

O tempo de preparação para o evento depende, inclusive, do período entre a plantação, o cultivo e a colheita da mandioca, a base da bebida e sem a qual, juntamente com os peixes moqueados, a festa não se realiza. Tal fato também confirma a importância da participação das mulheres mais experientes, por ficarem dias cuidando do preparo do pajuaru.

Voltando ao papel exercido pelas indígenas, Torres revela que, “guardadas todas as situações de discriminação e exploração da mulher na sociedade Tikuna, pode-se dizer que elas são parte integrante desse sistema simbólico”¹⁵⁵.

Elas são somente desobrigadas das atividades aos 60 anos e o trabalho é visto como um fator de maturação e desenvolvimento social para elas. A partir dessa idade, assumem outras funções como conselheiras, além de serem muito participativas no Ritual da Moça Nova.

Na sociedade envolvente, essa desigualdade existente entre homens e mulheres é admitida segundo os papéis que cada um pode exercer dentro da sociedade e influencia neste quadro. “Essa diferença de papéis torna a mulher como o indivíduo subalterno, isto é, aquele que está em posição inferior”. Durante muito tempo, as mulheres foram criadas para se submeterem à autoridade do pai e do marido e essa autoridade ainda “é replicada ao longo das

¹⁵⁴ TORRES, Iraíldes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol.15 n°2 Florianópolis May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSrHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

¹⁵⁵ TORRES, Iraíldes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol. 15 n° 2 - Florianópolis - May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSrHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

estruturas da sociedade e assim é implantado o domínio do masculino sobre o feminino, do homem sobre a mulher, dos mais velhos sobre os mais novos”¹⁵⁶.

Já na sociedade indígena, os homens são responsáveis pelos trabalhos de maior esforço físico da aldeia, tais como derrubar e roçar as matas para o plantio dos roçados (mas na maioria das vezes, a plantação em si é realizada pelas mulheres), trabalhar com o machado, torrar a farinha, a caça e a pesca.

Para desenvolver tais habilidades, o menino também é submetido a um processo de aprendizagem, uma vez que, para casar e assumir o papel que lhe cabe, deve saber fazer um mapa para pescar, caçar e se apropriar de todo o serviço reservado aos homens.

O processo de iniciação ou noviciado masculino envolve vários passeios com alguns adultos na floresta, que convocam os meninos da comunidade que estão em idade de iniciação (puberdade) e os levam para passear no mato, onde aprendem a ser guerreiros, caçar e enfrentar a floresta e os seus perigos¹⁵⁷.

Os homens usam a zarabatana, o arco, a flecha e preferem não usar espingardas, pois o barulho do tiro espanta os animais. Antigamente, os Tikuna eram bem conhecidos por suas zarabatanas de três metros. Eles mantinham o segredo de preparo do veneno curare¹⁵⁸ (*curari*), por um processo secreto. O veneno é guardado em tubos ou potes de barro e forma parte do comércio entre as tribos, chamado de “o veneno Tikuna”.

Com o tempo, os Tikuna passaram a depender mais da pesca e constroem dois tipos de canoa, uma esculpida de tronco e a outra feita da casca de árvores. Pescam com lanças, cacuris¹⁵⁹ e o veneno curare¹⁶⁰.

Durante a realização da Festa da Moça Nova, aos homens compete o papel dos mascarados, cuja vestimenta é fabricada pelos indígenas do sexo masculino. Mais adiante, veremos que os mascarados têm importante função simbólica no ritual.

¹⁵⁶ MAGALHÃES, José Luiz Quadros; TEIXEIRA, Sílvia Gabriel. O Direito Humano de ser Mulher e seus Mecanismos de Defesa no Direito Internacional, p. 367. In: CABRAL, Alex Ian Psarski et al. (Orgs.). Direito Internacional Público e Privado em Faces Contemporâneas. Pará de Minas/MG: Editora Virtual Books. 2018.

¹⁵⁷ TORRES, Iraíldes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol. 15, n° 2, Florianópolis, May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSRHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

¹⁵⁸ Veneno de ação paralisante, de tom marrom-escuro ao negro, extraído de plantas pelos indígenas, na Amazônia, geralmente aplicado em pontas de flechas e comumente usado pelos Tikuna.

¹⁵⁹ Cacuri é uma espécie de instrumento de pesca, como um curral, colocado no leito dos pequenos rios para pegar os peixes (Explicação dada por Aurimar Tikuna).

¹⁶⁰ PHILLIPS, David J. Indígenas do Brasil. Tikuna – Magüta. Disponível em: <https://antropos.org.uk/274-tikuna/>. Acesso em: 13 fev. 2022.

Outros homens exercem, ainda, em compartilhamento com algumas mulheres, a função de copeiro (os que servem o pajuaru) e usam os instrumentos musicais da festa, construídos por eles para os rituais e tocados durante toda a noite que antecede a pelação das meninas, em momentos pré-determinados, além de também enquanto ela ocorre.

Na etnia Tikuna, a mulher é preparada para realizar o trabalho de artesã. A menina, quando atinge a menarca, é submetida a um noviciado *moçangol*. Ela pode ficar muito tempo isolada, sem ver o sol, e somente a mãe, a irmã mais velha e as mulheres de mais idade têm a autorização do pajé ou do xamã para entrar no local, alimentá-la e auxiliá-la na higiene corporal.

“A menina entra em reclusão para aperfeiçoar as prendas domésticas e aprender a fazer os utensílios que irá utilizar na sua casa após o casamento, depois de passar pelo ritual da menina-moça”¹⁶¹. Esse período antigamente era bem maior, podia chegar até a um ano. Todavia, atualmente a Comunidade se une e uns cedem seu plantio à família que precisa organizar a festa.

A jovem estará apta a casar apenas depois que aprender a confeccionar vários objetos e prendas domésticas, pois “para ser digna de ter um marido bom caçador, uma mulher deve saber fabricar uma louça de qualidade para cozinhar e servir a sua caça”¹⁶². Nenhum Tikuna casa com uma moça que não saiba fazer nada, considerando que “mulheres incapazes de fazer louça seriam criaturas malditas”¹⁶³. Além de saber tratar o peixe, cozinhar e lidar com os encargos da casa, as mulheres realizam trabalhos artísticos de altíssima qualidade e fina sensibilidade.

A moça recebe orientação para não ser “preguiçosa”, pois isso prejudicará o seu casamento. Uma esposa preguiçosa terá um marido preguiçoso, como ela mesma. “A obediência e os cuidados com a mãe são algo recorrente nas canções. Os conselhos, portanto, vão na direção de formarem boa esposa e boa filha”¹⁶⁴.

¹⁶¹ TORRES, Iraildes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol. 15, n° 2, Florianópolis, May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSRHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

¹⁶² TORRES, Iraildes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol. 15, n° 2, Florianópolis, May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSRHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

¹⁶³ TORRES, Iraildes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. vol. 15, n° 2, Florianópolis, May/Aug. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/59kfCyyvx3HX6Pp6VSRHggc/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2022.

¹⁶⁴ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Para crescer é preciso sofrer, a Festa da Moça Nova dos Ticuna. 2014, p. 7. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/268523469_Para_crescer_e_preciso_sofrer_-_A_Festa_da_Moca_Nova_dos_Ticuna Acesso em: 15 jul. 2022.

2.4 Mito, Rito e Ritualidade na Etnia Tikuna

Em geral, a mitologia dos povos é bastante rica e variada, presente em qualquer sociedade, seja indígena ou não indígena, de qualquer continente. De acordo com Genep, “toda sociedade geral contém várias sociedades especiais, que são tanto mais autônomas e possuem contornos tanto mais definidos quanto menor o grau de civilização em que se encontra a sociedade geral”¹⁶⁵.

Para o autor, nas sociedades modernas há apenas uma separação pouco nítida entre a sociedade leiga e a sociedade religiosa, entre o profano e o sagrado. Ainda, “entre o profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário”¹⁶⁶.

O simbolismo é parte integrante do nosso pensamento, estando estruturalmente relacionado à religião e à emoção. O homem é, naturalmente, um animal simbólico e se interpõe entre os estímulos e as reações instintivas de uma teia de significados, através dos quais percebe, interpreta e se orienta no mundo. Conforme propõe Geertz,

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para a sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais ansiedade¹⁶⁷.

Os símbolos e os mitos estão interligados, assim como os ritos com as várias passagens que realizamos durante a nossa existência. Em qualquer sociedade, a vida consiste em passar sucessivamente. Segundo Genep, “viver socialmente é passar, passar é ritualizar”¹⁶⁸. O autor prossegue afirmando que:

O indivíduo modificou-se, porque tem atrás de si várias etapas e atravessou diversas fronteiras. Daí a semelhança geral das cerimônias do nascimento, da infância, da puberdade social, noivado, casamento, gravidez, paternidade, iniciação nas sociedades religiosas e funerais. Além do mais, nem o indivíduo nem a sociedade são independentes da natureza, do universo, o qual também está submetido a ritmos que afetam a vida humana. Também no universo há etapas e movimentos de passagem, marchas para adiante e estágios de relativa parada, de suspensão¹⁶⁹.

¹⁶⁵ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1978, p. 25.

¹⁶⁶ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1978, p. 25.

¹⁶⁷ GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 73.

¹⁶⁸ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1978, p. 21.

¹⁶⁹ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora. 1978, p. 27.

Comumente, essa “passagem” ocorre porque o homem tem apreço por realização de cerimônias para suceder as etapas da vida que, como exemplificado acima por Van Gennep, acontece com a gravidez, o parto, a puberdade, a formatura, o aniversário, o noivado, o casamento, a iniciação religiosa, o velório etc., passando a depender das ações mágicas dos atos humanos transmitidos de geração a geração, de maneira natural.

Essas passagens envolvem um sagrado, com base nos ensinamentos dos antepassados de cada cultura, que atravessam gerações e formam mitos em nossas vidas, que podem estar muito próximos de cada um de nós, como os parentes de quem herdamos nossos hábitos e rituais, com funções determinadas.

Caillois afirma que as relações mútuas devem ser regulamentadas e essa é a função dos ritos¹⁷⁰:

Uns, de caráter positivo, servem para transmutar a natureza do profano e do sagrado, segundo as necessidades da sociedade; os outros, de caráter negativo, têm, ao invés, a finalidade de os manter a ambos no seu respectivo, com medo de que eles venham a provocar a sua perda recíproca ao entrarem inoportunamente em contato. Os primeiros compreendem os ritos de *consagração*, que introduzem no mundo do sagrado um ser ou uma coisa, e os ritos de *dessacralização*, ou de *expição*, que, inversamente, restituem uma pessoa ou um objeto puro ou impuro ao mundo profano.

Assim como nas sociedades antigas, em que o mito servia para acomodar e tranquilizar o ser humano, diante de um mundo perigoso e assustador, dando-lhe segurança, os mitos sempre foram importantes para conhecer a cultura e o modo de vida dos diversos grupos sociais.

Neste sentido, o mito tem origem numa história verdadeira, de caráter sagrado, normalmente com perspectiva religiosa, contada por um narrador, que revela modelos de conduta e que dão sentido à existência humana. Além disso, os mitos não se opõem à ciência. Eles são, na verdade, parte central dela, a que decide a importância que a ciência tem em nossas vidas.

Reenfatiza-se também não serem mentiras e, tampouco, histórias neutras. Trata-se de modelos imaginativos, redes de símbolos poderosos, que podem sugerir maneiras particulares de interpretarmos o mundo, assim moldando o seu significado. Logo, é importante que possamos compreendê-los¹⁷¹.

Segundo Bernardo Buarque de Hollanda, “mito diz respeito à explicação fenomenológica feita por um grupo, por uma cultura ou por um povo acerca do sentido

¹⁷⁰ CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. Perspectivas do homem. Trad. Geminiano Cascais Franco. Lisboa: Edições 70, 1950, p. 23.

¹⁷¹ MIDGLEY, Mary. A presença dos mitos em nossas vidas. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 21.

originário da existência humana coletiva” e nos direciona, por sua vez, em princípio, “à história, à tradição e à ancestralidade mais remota”. Assim, segundo o autor, o mito pode desempenhar “uma função indispensável à cultura porque expressa, enseja e codifica a crença coletiva; protege e reforça a moral intergrupala; garante a eficiência do rito e contém as regras práticas para a orientação do homem e o funcionamento da sociedade”¹⁷².

Artemis Soares afirma que “os mitos não morreram sem deixar firmado na imaginação do homem a sua presença. Em tempos pretéritos eles orientaram a vida de sociedades inteiras”. A autora prossegue explicando que “as sociedades dirigidas pelo mito têm um cuidado maior com o indivíduo: materialmente, o mito lhe oferece tudo o que precisa para viver; psicologicamente, dá-lhe a solução para os seus mais íntimos conflitos”¹⁷³.

A partir do mito, nascem os ritos. De acordo com Carmem Junqueira, rito é uma espécie de cerimônia, na qual as maneiras determinadas de agir, as palavras, os gestos ou os símbolos são vistos como dotados de poder para produzir resultados desejados. É comum em todas as sociedades humanas a existência de ritos, nas mais variadas esferas da cultura e uma “característica interessante dos ritos é dar destaque ao trânsito de uma situação a outra [...] fazendo dele um ato cercado de cuidados especiais”¹⁷⁴.

Por conseguinte, para realizar esse trânsito, as pessoas realizam os rituais de passagem, verificados, no dizer de Gennep, “nas grandes cerimônias e entre povos muito diversos”¹⁷⁵. Por tal razão, mito e rito encontram-se ligados. Os ritos de passagem marcam a mudança de um *status* para outro e essa mudança se traduz na transformação do comportamento e redefinição da personalidade.

Mais adiante, adentraremos no Ritual da Moça Nova, porém de antemão, cumpre registrar que os Tikuna têm diversos ritos de passagem, sendo esse o mais praticado e respeitado pela etnia, porque está intimamente ligado ao mito de criação do seu povo. Conforme escreve Edson Matarezio, “a noção ticuna do que é um mito pode ser sintetizada na seguinte fórmula: ‘assim contam os velhos’”¹⁷⁶.

Além disso, o autor pontua que

¹⁷² HOLLANDA, Bernardo Buarque de. Mito, rito & símbolo: perspectivas filosófico-antropológicas. Disponível em: <https://gvcult.blogosfera.uol.com.br/2020/01/07/mito-rito-simbolo-perspectivas-filosofico-antropologicas/> Acesso em: 6 mar. 2022.

¹⁷³ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 82.

¹⁷⁴ JUNQUEIRA, Carmem. Mitos e Ritos. In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica, Volume 4, Número 1, Julho de 2012, p. 62.

¹⁷⁵ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1978, p. 33.

¹⁷⁶ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 90.

Essa fórmula aparece durante as narrações, com mais frequência ao final da narração de um mito. Portanto, um mito para os Ticuna não é uma verdade que fundamenta as ações do presente – ou uma mentira, como supõe nosso senso comum – é uma história contada pelos velhos, pelos antigos. Contudo, essas histórias têm uma grande influência sobre o mundo atual¹⁷⁷.

Bianor Saraiva explica que “essa transmissão de conhecimento e das práticas sociais, na maioria das vezes, não observa a forma escrita, mas sim a oralidade de relatos dos mais velhos para os mais jovens”¹⁷⁸.

Os Tikuna compartilham com prazer a origem do seu povo e de como *Yo'i* criou a narrativa para o principal mito da etnia. Essa transferência, principalmente entre o próprio povo, permite reforçar aos mais novos a importância da realização da Festa da Moça Nova e a necessidade de seguir determinadas tradições Tikuna. Assim, apreende-se a essência da festa, ao se constituir num excesso permitido e, segundo Caillois, “esta característica da festa e do rito há muito é reconhecida”¹⁷⁹.

O indivíduo se projeta no herói, porque é ele quem alivia a angústia individual e resolve os conflitos gerados pela vida social. Contudo, para que os conflitos individuais e os sociais possam ser produtivos, é necessário que o indivíduo se integre ao processo de resolução das situações. Segundo Artemis Soares, “são requeridos os ritos que reintegram o indivíduo em situações primordiais, transformando-o em ator principal de acontecimentos vividos por deuses ou pelos seus antepassados”¹⁸⁰.

A função do rito é introduzir o indivíduo na esfera mítica, é por essa razão que, segundo Roger Caillois, mito e rito estão frequentemente ligados. Na verdade, segundo o autor, a união entre mito e rito é indissolúvel e a separação de ambos sempre foi causa de decadência, porque quando separado do rito, o mito passa a ser mera literatura¹⁸¹.

Manuela Carneiro da Cunha enfatiza que,

De um ponto de vista metodológico, é notável que aquilo que chamaríamos de “história”, a sequência dos acontecimentos, seja inteligível com referência a um *mito* de que ela é a inversão, ao passo que as “instituições” ou formas adotadas pelo culto se esclarecem pela *estrutura social*, de que são o reverso e o complemento. É-se levado a induzir que, se o mito e o rito certamente não correspondem um ao outro

¹⁷⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 90.

¹⁷⁸ NOGUEIRA JÚNIOR, Bianor Saraiva. A Efetivação do Direito Indígena para a Pós-modernidade: Amazonas e Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. Manaus, 2018, p. 50.

¹⁷⁹ CAILLOIS, Roger. O Mito e o Homem. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 24.

¹⁸⁰ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 145.

¹⁸¹ CAILLOIS, Roger. O Mito e o Homem. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 25.

termo a termo, existe, entretanto, uma solidariedade entre eles, eles “caminham juntos” de modo que a inversão de um acarreta necessariamente a inversão do outro¹⁸².

Quanto aos Tikuna, em seu mito da criação do mundo, o principal da etnia, *Yo'i* e *Ipi* criaram este povo quando o primeiro, usando isca de macaxeira, pescou vários peixes no Igarapé *Eware* e, ao serem retirados da água, transformaram-se em gente e formaram os *Magüta*¹⁸³.

A cosmovisão nos faz refletir sobre como as relações entre a literatura e a mitologia, como ensina Caillois, só podem ser vistas se for possível identificarmos, de antemão, a função da mitologia, pois esta somente é receptível para o homem na medida em que exprime os conflitos psicológicos, em vez de utilizarem o cenário da fabulação¹⁸⁴.

Com frequência, o mito surge acompanhado por um rito e isso somente é possível na atmosfera mítica quando o rito introduz o indivíduo nessa essência. O autor afirma que “o estudo da mitologia pode tornar-se um processo de prospecção psicológica” e, de fato, “a razão suficiente do mito encontra-se na sua sobredeterminação, ou seja, no fato de ele constituir um nó de processos psicológicos¹⁸⁵”.

É importante atribuir sentido à noção de herói, que segundo Caillois “decorre da própria existência das situações míticas”, porque é o herói quem dá a solução, uma saída feliz ou infeliz, quem resolve o problema ou o conflito em que o indivíduo se debate, por isso o seu direito superior¹⁸⁶. Algo visível nas grandes cerimônias dos ritos que constituem as passagens, em que é possível identificar o elemento que criou o mito.

No caso dos Tikuna, o Ritual da Moça Nova foi a forma encontrada por *Yo'i* para ensinar ao seu povo a importância de respeitar a estrutura familiar e a mulher, que foi o objeto da traição entre os irmãos, passou a ser usada como exemplo.

O Ritual possibilita a perpetuação do respeito às tradições e os indígenas da etnia acreditam que, se não o realizarem, toda a Comunidade sofrerá as consequências, daí porque todos se unem em torno do evento. As meninas “passam” de menina para mulher e, a partir desse momento, no qual são apresentadas para a sociedade, todos compreendem que elas estão prontas para casar, porque ali foram preparadas para isso. No dizer de Maurice Bouisson, “o

¹⁸² CUNHA, Manoela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. Coleção Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 48.

¹⁸³ CRUZ, Jocilene Gomes da. Abordagem sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo. Coleção Cadernos da Amazônia Série Pesquisa. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas; Secretaria de Estado da Cultura, 2007, p. 15.

¹⁸⁴ CAILLOIS, Roger. O Mito e o Homem. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 25.

¹⁸⁵ CAILLOIS, Roger. O Mito e o Homem. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 27.

¹⁸⁶ CAILLOIS, Roger. O Mito e o Homem. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 24.

elemento essencial do rito de iniciação ou de puberdade é uma transferência de personalidade”¹⁸⁷.

Rito de Passagem denota processo, é parte de um ciclo integrado. Outrora, esses ciclos marcaram a vida de cada um dos membros das diversas sociedades. Na atualidade, apresentam-se como manifestações religiosas, momentos nos quais um povo revive as suas origens.

A iniciação, segundo Pierre Clastres, é uma passagem entre dois níveis. Primeiro, ela marca “o reconhecimento social da maturidade biológica dos indivíduos que não podem mais ser considerados como crianças”. A seguir, traduz a aceitação pelo grupo da entrada em seu meio dos novos adultos, “da pertença ampla e completa dos jovens à sociedade”¹⁸⁸.

Para os Tikuna, conforme aponta Artemis Soares, quando a sociedade se vê ameaçada ou para a sua própria sobrevivência e continuidade, esse povo sabe que a única coisa possível de se fazer é a Festa da Moça Nova, oportunidade em que é preciso recordar os ensinamentos dos seus antepassados: a origem do mundo e a criação do povo.

Entender o papel do Ritual para os Tikuna e a sua contribuição para toda a comunidade, dando-os vida longa e fartura, proporciona a compreensão de porque é considerado o ritual mais importante da etnia e a transformação e a força da comunicação que ele representa, não só como rito de passagem, mas pela própria representatividade de proteção para aqueles que guardam os seus preceitos e o praticam, conforme é repassado de geração em geração.

Por conseguinte, “para sempre deverá ser vivido, pois apesar das agressões exteriores, econômicas, sociais, religiosas, políticas etc., os Tikuna ainda pretendem ser Tikuna, para nós, para eles, Magüta, o povo pescado por *Yo ï*”¹⁸⁹.

Como foi explicitado, o Ritual vai além de uma simples demonstração de cultura do Povo Tikuna. É uma cerimônia de passagem realizada pela menina que atinge a menarca e que, durante o período de reclusão, recebe orientação de como deverá se comportar para manter a sua vida e construir e manter a sua futura família. Depois que passa pelo ritual, a menina, já moça nova, entra na vida adulta.

Os rituais, como o da Moça Nova, de acordo com Victor Turner, por serem de transição, “acompanham qualquer mudança de estado ou posição social, ou alguns ciclos etários”¹⁹⁰.

¹⁸⁷ BOUISSON, Maurice. A magia, os seus grandes ritos e a sua história. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1958, p. 85.

¹⁸⁸ CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 79.

¹⁸⁹ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 102-103.

¹⁹⁰ TURNER, Victor. Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana. Trad. Fabiano Morais. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 216.

Consistem em separar os neófitos (iniciantes) do convívio social, que se submetem a um estado de fronteira do mundo social e, somente após passarem pelo ritual, poderão retornar a este mundo, agora transformados.

Das leituras realizadas em “Os ritos de passagem”, de Van Gennep, compreendemos que o Ritual da Moça Nova é marcado por três fases: separação, margem ou liminar (liminaridade) e agregação¹⁹¹.

A fase da separação é identificada no instante em que a menina fica menstruada e precisa ficar separada do restante da sociedade, do seu meio anterior. Para o autor, “os ritos de separação compreendem em geral todos aqueles nos quais se corta alguma coisa¹⁹²”. Em sua obra, ele cita o ato de raspar a cabeça, de se vestir pela primeira vez etc.

Na preparação para o Ritual, a moça nova pode ficar reclusa por meses, até que a família prepare a festa em que ela será apresentada à sociedade. Sem dúvida, podemos compreender que esse ato de deixar a moça reclusa pretende separá-la da sua vivência, dos seus hábitos anteriores.

Nos dias em que ocorre o Ritual, ela deixa a sua casa (mas é levada escondida e continua sem ter contato com as demais pessoas da sociedade) e aguardará isolada em um quatinho preparado dentro do barracão. A partir do meio-dia do segundo dia, sairá da reclusão e, após dançar com os olhos vendados para a comunidade, passará pela pelação.

A fase da margem, segundo o autor, possui um significado único e de grande importância do ponto de passagem real ou simbólico na posição intermediária. Se considerarmos o ato de arrancar os cabelos da moça, verificaremos que se desenvolve aí uma complexidade independente e uma autonomia em relação às demais fases, porque é nessa fase que se conota um simbolismo próprio, que Van Gennep denominou de liminar.

Para os Tikuna, o ato de arrancar os cabelos significa romper com a fase de menina, de criança, para a fase da moça, que já atingiu a menarca e será apresentada à sociedade, pronta para constituir a sua própria família. Ou seja, constitui o limite ou o ponto de transição para a nova fase.

Por fim, a fase da agregação, cuja finalidade é introduzir, lançar no mundo¹⁹³. No terceiro e último dia de ritual, ocorre o banho de rio, para onde a moça é levada sem pisar no chão, o que será explicado mais adiante. Ela é lavada no rio como a fase derradeira de todos os pequenos ritos que complementam o Ritual da Moça Nova.

¹⁹¹ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora. 1978, p. 59-69.

¹⁹² GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora. 1978, p. 62.

¹⁹³ GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1978, p. 62.

O ato de lavar a moça tem o intuito de limpar os resíduos no final da festa (purificação) e os Tikuna fazem isso para não adoecer os moradores da casa, para a qual a moça retorna muito cansada, porque são três dias intensos, mas o seu retorno acarretará o seu agregamento à sociedade.

Vê-se assim que, no Ritual da Moça Nova, temos uma fase de distanciamento da moça da sua estrutura social e, quando regressa, ela terá um novo *status*. Todo o sofrimento é compensado porque ele é considerado um ato de coragem. A moça que se submete ao ritual é vista com muita honra, porque participou de um ato que trará segurança para toda a comunidade.

Podemos identificar que a fase liminar representa uma intermediação entre a reclusão, que causa distanciamento, e a reaproximação com a sua comunidade. A menina “morreu” e nasceu a moça, nova, pronta para os novos desafios que se apresentam, porque no período de reclusão ela foi preparada por sua mãe, tias e avós para ser uma boa esposa, mãe e a cuidar com esmero de seu lar quando casar.

Daniel Munduruku, ao escrever sobre os ritos de passagem, ensina que, ao saírem desse estado, as meninas são apresentadas à comunidade com um novo status social. “O simbólico é o fato de estarem como que maturando dentro de um ovo, sendo chocados para, em seguida, saírem outros, com uma nova pele, uma nova casca, para um novo mundo”¹⁹⁴.

É como se fosse um renascimento que, para ocorrer, a menina precisa se distanciar da sua estrutura social, deixar de existir na posição que antes ocupava dentro da sua comunidade e só depois de passar pela pelação, num estado de liminaridade, no qual é colocada num estado de igualdade e humildade, porque terá os seus cabelos arrancados e ficará um período sem eles, voltará a fazer parte daquela estrutura social, mas em uma nova posição, porque deixou de ser menina e se tornou uma mulher, pronta para assumir os compromissos inerentes à nova fase.

Os mitos trazem as representações de um determinado povo sobre aspectos antepassados. No entanto, quando não conhecemos bem esse povo, seus valores e sua cultura, é comum que muitos detalhes presentes nas histórias sejam mal compreendidos. Não é possível decifrar os mitos e apreender a riqueza dos significados existentes sem se empenhar em conhecer as formas de viver e pensar do povo que os criou, porque esse corpo foi tutelado culturalmente.

¹⁹⁴ MUNDURUKU, Daniel. O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira. 1ª Reimp. São Paulo: Global Editora, 2016, p. 59.

A corporalidade está presente na maioria dos rituais praticados pelas diversas etnias e para o Povo Tikuna não é diferente. Nos pequenos ritos que completam a Festa da Moça Nova, denota-se a importância do corpo, em especial o feminino, conforme se verificará a seguir.

2.5 O Corpo: Simbologia, Expressão e a sua Importância para o Indígena e para a Etnia Tikuna

De acordo com Maurice Bouisson, “a escola sociológica não pôde, apesar dos seus esforços de sistematização, encontrar em todos os povos um fundo comum de crenças passando pelos mesmos estados de evolução. Há diferenças fundamentais a separá-las”. O corpo “é um mundo em pequena escala; cada um dos seus órgãos está ligado ao órgão correspondente do macrocosmo, o mundo grande”¹⁹⁵. Pode-se dizer que o corpo atribui ao ser humano o local de seu nascimento, define a sua cultura, os seus hábitos, a sua nacionalidade e o seu parentesco.

Pode ser equivocado pensar o corpo como algo puramente biológico, porque entre homens e mulheres, para além das semelhanças ou diferenças físicas, “existe um conjunto de significados que cada sociedade escreve nos corpos dos seus membros ao longo do tempo, significados estes que definem o que é corpo de maneiras variadas”¹⁹⁶.

É o corpo que possibilita a comunicação e a expressão. Ele é meio de expressão porque vivencia o mundo pela potência perceptiva e afetiva, a qual se abre em horizontes de significação, se move em direção ao outro e às coisas e se expressa neste movimento.

“O corpo é uma matriz de símbolos e um objeto do pensamento”, um instrumento que articula significações sociais e cosmológicas. Nas sociedades indígenas, o corpo ocupa uma posição de destaque na organização central, como as mitologias nas cerimônias e na organização social quanto à fabricação, a decoração, a transformação, assim como a sua destruição¹⁹⁷.

O corpo tem, assim, várias significações e estas vão além da expressão ou do expresso. No dizer de Soares e Teixeira¹⁹⁸:

[...] no decorrer de sua história, o corpo vem sendo definido ou acusado como “prisão”, “habitat da morte”, “reprodutor”, entre outros: “O corpo é a prisão da alma”;

¹⁹⁵ BOUISSON, Maurice. A magia, os seus grandes ritos e a sua história. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1958, p. 15.

¹⁹⁶ DAÓLIO, Jocimar. Da cultura do corpo. Coleção Corpo e Motricidade. 12ª ed. Campinas/SP: Papyrus, 2007, p. 37.

¹⁹⁷ SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. Museu Nacional – UFRJ. 1987. p. 11. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2843918/mod_resource/content/1/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf. Acesso em: 22 fev. 2022.

¹⁹⁸ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 30.

“O desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz”; essa visão do corpo/máquina ainda persistindo em “A família conjugal absorve a sexualidade na séria fundamentação de reproduzir¹⁹⁹”.

Segundo Nayara Reis, à medida que o corpo compreende o mundo com uma atitude perceptiva, porque ele se expressa conforme o movimento que realiza, a percepção se faz por meio de uma atitude motora, um gesto, a partir do qual acontece uma prática de habitação e sentido. O corpo, conforme vai se comunicando com os outros, expressa essa assimilação, porque se comunica, antes mesmo das palavras. Assim, a expressão é, então, o gesto com o qual o corpo se comunica no mundo²⁰⁰.

Para Jocimar Daólio, fica evidente que “o conjunto de posturas e movimentos corporais representa valores e princípios culturais” e, como consequência, “atuar no corpo implica atuar sobre a sociedade na qual esse corpo está inserido”²⁰¹.

O corpo, como percepção do mundo, comunica antes mesmo das palavras. Dessa forma, a expressão é então o meio pelo qual ele se comunica no mundo. O corpo é um processo da cultura, porquanto expressa elementos específicos da sociedade da qual faz parte e o ser humano, através do seu corpo, assimila e se apropria dos valores, das normas e dos costumes sociais, em um processo denominado por Daólio de “inCORPOração”. Conforme diz o autor, “mais do que um aprendizado intelectual, o indivíduo adquire um conteúdo cultural, que se instala no seu corpo, no conjunto de suas expressões²⁰²”.

Nas sociedades indígenas, independentemente da etnia, o corpo tem uma representação importante, porque é construído socialmente para se tornar parte do coletivo. Assim, a corporalidade é fundamental para o processo de transferência de conhecimentos, das habilidades e das técnicas do grupo ao qual pertence. Uma das formas de exercer essa *corporalidade* é por meio da dança.

Segundo Viveiros de Castro, a “fabricação do corpo” é uma intervenção consciente da cultura sobre o corpo humano, que vai construindo a pessoa, modificando a sua essência e se manifestando desde a gestualidade até as alterações da forma desse corpo²⁰³.

¹⁹⁹ As autoras citam que essas definições são, respectivamente, de Platão, São Paulo, Descartes e Foucault.

²⁰⁰ REIS, Nayara Borges. O corpo como expressão segundo a filosofia de Merleau-Ponty. In: KÍNESIS Revista dos Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia. Vol. III, nº 06, dezembro 2011, p. 137. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4429>. Acesso em: 15 fev. 2022.

²⁰¹ DAÓLIO, Jocimar. Da cultura do corpo. Coleção Corpo e Motricidade. 12ª ed. Campinas/SP: Papirus, 2007, p. 42.

²⁰² DAÓLIO, Jocimar. Da cultura do corpo. Coleção Corpo e Motricidade. 12ª ed. Campinas/SP: Papirus, 2007, p. 39-40.

²⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: UFRJ. 1987, p.

Tais modificações, entre os indígenas, ocorrem por meio dos rituais que as várias etnias realizam e, como já mencionado, as danças são utilizadas como instrumentos que possibilitam a educação do corpo. O autor menciona a “fabricação” porque, para ele, o corpo faz parte da constituição de uma identidade específica.

Belene Grando afirma que a dança representa uma “prática educativa significativa para a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados que compõem os patrimônios clânicos e as relações entre os clãs na cosmologia Bororo²⁰⁴”.

Entretanto, como antedito, tal entendimento é comum aos diversos grupos indígenas conhecidos, cada um exercendo a sua prática de acordo com o que foi transmitido por seus ancestrais. Através da dança, cada grupo étnico expressa as suas histórias, as suas relações sociais e constrói a sua identidade, assumindo assim o seu lugar em sociedade.

É no corpo que o ritual indígena é retratado, seja na forma de adornos, da vestimenta, da dança ou da pintura. A pintura corporal é muito importante e os seus significados podem ser diversos, desde uma simples expressão da identidade, da beleza e do erotismo, indicar que os indígenas estão preparados para a guerra ou até mesmo para afastar as maldições.

Como já explicitamos, esse conjunto de posturas e movimentos corporais representa os valores e os princípios culturais. Por essa razão, Daólio afirma que todas as práticas da comunidade, sejam elas para educar, reabilitar, de recreação ou de expressão, devem ser pensadas neste contexto, para que se considere o homem como sujeito da vida social e nunca se conceba a sua realização de maneira reducionista²⁰⁵. O corpo é um elemento nas interações sociais.

Dentro das comunidades indígenas, faz-se necessária a transmissão das técnicas corporais, porque assim se conquistam os papéis sociais e tal compartilhamento se processa desde a primeira fase da infância, com os jogos e as brincadeiras. Se conformam no cotidiano, podendo consistir na apreensão da realidade, que forma uma identidade fundamentada nos sentidos e significados específicos de cada cultura. Assim, “a criança vai se apropriando da sua cultura e identificando-se com ela”²⁰⁶.

55. Disponível em: http://etnolingüística.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro_1979_xingu.pdf. Acesso em: 15 fev. 2022.

²⁰⁴ GRANDO, Belene Salete. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. Pensar a prática, Goiânia v. 8, n. 2, p. 173, jul./dez. 2005.

²⁰⁵ DAÓLIO, Jocimar. Da cultura do corpo. Coleção Corpo e Motricidade. 12ª ed. Campinas/SP: Papirus, 2007, p. 42.

²⁰⁶ ALMEIDA, Arthur José Medeiros de; ALMEIDA, Dulce Maria Figueira de; GRANDO, Belene Salete. As Práticas Corporais e a Educação do Corpo Indígena: A contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas. In: Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, dez. 2010, p. 59-74. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbce/a/Myy79QZWJYsZmQ7bdjvXJjn/?format=pdf>. Acesso em: 17 fev. 2022.

As atividades recreativas possuem um aspecto relevante na educação indígena. Jhones Pereira, ao observar o cotidiano da Comunidade Tikuna *Wotchimaüicü*, em Manaus, concluiu que “todas as atividades diárias estão cercadas de significados que perpassam um olhar voltado à educação étnica. Nesse sentido, os jogos e as brincadeiras estão presentes em todas as fases da vida dos seres humanos, tornando especial a sua existência²⁰⁷”.

Essas práticas corporais tradicionais, assim como os rituais realizados, têm um valor simbólico importante, porque se inserem dentro da construção sociocultural. Quanto mais cedo iniciar, mais fará parte do próprio ser, do corpo de cada membro. A respeito desse assunto, dentro das comunidades Tikuna, na realização do Ritual da Moça Nova, a participação envolve todos, desde a tenra idade.

Na perspectiva de Artemis Soares e Neiza Teixeira, “cada sociedade, no interior de sua visão de mundo, desenha um saber singular sobre o corpo: seus constituintes, suas performances, seus correspondentes [...] que lhe consigna sentido e valor”²⁰⁸. Para as autoras, a noção de pessoa com ênfase na corporalidade é uma contribuição das sociedades indígenas. Elas citam, com relação à importância da corporalidade, os estudos de grupos brasileiros²⁰⁹,

[...] a exemplo dos Tikuna, Bororo, Arara, Kayapó e Yanomami, que dão ênfase à corporalidade na compreensão da pessoa: teorias da concepção, teoria de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal, e assim por diante.

É importante discernir a referência do corpo entre os grupos indígenas. De plano, afirmo que todas as etnias que estudei ou com as quais convivi, ainda que por pouco tempo (Tikuna, Kokama, Kambeba), aprendi a observar o comportamento de cada um deles e, no início, foi por muita curiosidade. Depois, foi por começar a entender que eles são desconfiados e, pelo olhar, é possível ver que estão te observando, para identificar se podem confiar ou não. Ao mesmo tempo, percebe-se que muitos ficam alegres com a presença de um não indígena entre eles e querem mostrar a sua cultura, os seus hábitos, a sua gente.

De acordo com Artemis Soares e Neiza Teixeira, “tanto o processo de introdução do corpo na sociedade quanto o de reintrodução na vida social são criação do corpo, mas do corpo humano, da pessoa, portanto”²¹⁰.

²⁰⁷ PEREIRA, Jhones Rodrigues. *Bu'ügü I Tikunagü Arü l'âwe'etchiga = O livro de brincadeiras do povo Tikuna*. 1ª ed. Brasília: Ideal, 2011, p. 21.

²⁰⁸ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. *O corpo – olhares diversos*. Manaus: EDUA, 2016, p. 64.

²⁰⁹ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. *O corpo – olhares diversos*. Manaus: EDUA, 2016, p. 93-95.

²¹⁰ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. *O corpo – olhares diversos*. Manaus: EDUA, 2016, p. 121.

Compreende-se que o indígena, seja do sexo feminino ou masculino, desde cedo, é preparado a se expressar por meio da corporalidade. Seja por um olhar, um gesto, a forma de preparar o alimento, de se banhar, de se vestir, de lavar os utensílios domésticos, de dançar, enfim, tudo é feito semelhantemente, dentro de cada comunidade a qual pertence.

Essa forma de expressão, que podemos dizer ser única de cada etnia – ainda que a imaginemos semelhante em outras culturas indígenas –, é resultado de um compósito que envolve uma dimensão social que compreende o personagem, aquele que desenvolve vários papéis dentro da comunidade da qual é membro, e distingue uma sociedade da outra.

Por esse motivo, Soares e Teixeira ensinam que, objetivamente, “cada sociedade desenvolve uma maneira peculiar de expressão corporal, a qual é evidenciada pelo movimento físico²¹¹”, que vai variar de sociedade para sociedade.

Tal construção ocorre durante toda a existência da pessoa, submetendo o corpo a um processo de fabricação constante, que pode anteceder ao nascimento e se protrair até depois da sua morte, com os vários tipos de rituais existentes. Os indígenas, em geral, possuem vários ritos de passagem a serem cumpridos durante toda a existência da pessoa.

Entre os indígenas Tikuna, a expressão corporal se destaca, além das danças realizadas nos ritos, também por meio da pintura. Soares e Teixeira explicam que a pintura corporal desse povo “é mais simples e utilizada esporadicamente, somente nos rituais”²¹².

A arte Tikuna está na confecção das máscaras usadas em suas cerimônias e com grande riqueza também na produção de cerâmica, tecelagem, escultura e o trançado dos objetos. Apesar de séculos em contato com a sociedade não indígena, eles conseguem manter sua característica étnica, embora com algumas inovações estéticas na confecção de seus artefatos²¹³.

Para eles, pintar-se nos rituais é um ato obrigatório, porque é o momento em que revivem episódios de sua mitologia, reafirmam seus valores culturais e reforçam a identificação dos clãs ou as nações de cada um, funcionando como forma de integração social.

O sistema simbólico dos Tikuna é composto pelas pinturas que permitem a compreensão da cosmologia, da política, da vida social e da ética e, não há dúvidas de que “o corpo é um suporte vivo e que expressa sua vitalidade e todo o seu poder de significar através das pinturas corporais, das máscaras, dos adereços, das tatuagens, das escarificações”²¹⁴.

²¹¹ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 105.

²¹² SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 133.

²¹³ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 133.

²¹⁴ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 134.

Por outro lado, no que diz respeito ao corpo, notadamente o feminino, é importante falar da questão da autonomia da mulher, em especial nas festas ritualísticas, ocasiões que podem envolver subordinação e/ou uso corporal. Mais adiante, será estudada a hipótese de a moça Tikuna não se submeter à realização do Ritual da Moça Nova, em especial devido à pelação, o ato de arrancar os cabelos.

Nesse viés, como ficariam os corpos que não se conformam, que não se ajustam às regras das comunidades tradicionais? A respeito do assunto, Gisele Alecrim, Eduardo Pordeus e Jailton Macena, ao escreverem sobre a autonomia da mulher em relação ao seu corpo, afirmam ser preciso “verificar se existe liberdade de pensamento, sem coações internas ou externas. Se não existir possibilidade de escolha, não se pode falar em liberdade e, por conseguinte, não existe autonomia”²¹⁵.

Tal liberdade representa a autodeterminação da pessoa em realizar as suas escolhas. Para a autora e os autores citados, “tendo em vista o controle social, o estado psíquico do ser humano, as suas relações sociais, se torna impossível falar numa autonomia pura, desvinculada de qualquer coação interna ou externa”. Contudo, algumas situações evidenciam a total falta de autonomia, ou o seu não exercício amplamente, como pode ocorrer com alguns membros de determinado grupo social, tornando-os vulneráveis, impedindo-os de ter escolhas²¹⁶.

Ainda em outro aspecto, Gisele Alecrim, Eduardo Pordeus e Jailton Macena assinalam que “não se deve confundir autonomia com individualismo”, pois viver em sociedade é também observar uma ética humana, visando harmonizar os interesses sociais e individuais. “No entanto, à medida que o homem exerce de forma autônoma a sua razão prática, passa a construir distintas personalidades”²¹⁷.

A liberdade é um fundamento da dignidade humana e não pode ser restringida a pretexto de preponderar a vontade da coletividade. Todavia, há de se considerar que, entre os indígenas Tikuna, não há uma distinção clara entre a personalidade do indivíduo e a personalidade da coletividade, como ocorre na sociedade envolvente, herdeira do liberalismo e do individualismo

²¹⁵ ALECRIM, Gisele MACHADO; SILVA, Eduardo Pordeus; ARAÚJO, Jailton Macena de. Autonomia da mulher sobre o seu corpo e a intervenção estatal. *Gênero & Direito*, [S. l.], v. 3, n. 2, 2014, p. 160. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ged/article/view/20428>. Acesso em: 23 abr. 2023.

²¹⁶ ALECRIM, Gisele MACHADO; SILVA, Eduardo Pordeus; ARAÚJO, Jailton Macena de. Autonomia da mulher sobre o seu corpo e a intervenção estatal. *Gênero & Direito*, [S. l.], v. 3, n. 2, 2014, p. 160. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ged/article/view/20428>. Acesso em: 23 abr. 2023.

²¹⁷ ALECRIM, Gisele MACHADO; SILVA, Eduardo Pordeus; ARAÚJO, Jailton Macena de. Autonomia da mulher sobre o seu corpo e a intervenção estatal. *Gênero & Direito*, [S. l.], v. 3, n. 2, 2014, p. 161. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ged/article/view/20428>. Acesso em: 23 abr. 2023.

européu. A vontade individual e a vontade coletiva muitas vezes se confundem na sociedade indígena²¹⁸.

Sem dúvida, a questão é bem complexa, ainda mais quando falamos de povos indígenas, em que o viver em comunidade é importante para manter unida toda a sociedade. O corpo, usado culturalmente, importa a toda coletividade a partir do momento em que pode ser acionado tanto para agradar o mito, no exercício da cultura e tradição, quanto também para “desagradá-lo”, se o ritual não for praticado.

Essa relação mulher – comunidade, muito comum dentro das sociedades indígenas, principalmente em razão do papel exercido por cada membro em suas aldeias, traz à memória o que Foucault chama de corpo disciplinado, quanto aos “corpos dóceis”. O autor afirma que “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”. Prossegue: “o corpo está preso no interior de poderes muito apertados que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações”²¹⁹.

Não se pretende afirmar que as mulheres indígenas, que são criadas e educadas para a transmissão de sua cultura e suas tradições, enxergam que sofrem violência. Pelo contrário, os papéis exercidos o são com muita naturalidade e elas se submetem às regras em todos os níveis, porque não compete ao corpo, que foi assim disciplinado, questionar o aprendizado repassado de geração em geração. Prosseguindo, Foucault afirma que

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis” [...]. Ela dissocia o poder do corpo; faz dele, por um lado, uma “aptidão”, uma ‘capacidade’ que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita²²⁰.

Conforme explicitado, o campo é de complexa abordagem e até de compreensão, para a sociedade envolvente admitir que, muitas vezes, apesar de não querer se submeter às “imposições” naturalmente impostas dentro das comunidades indígenas, a conformação é necessária e faz parte dos aspectos fundamentais ali existentes. Para Darcy Ribeiro,

²¹⁸ As noções de autonomia, personalidade individual e coletiva nas sociedades indígenas, segundo Ricardo Tavares de Albuquerque, deve ser tratada de acordo com a cultura étnica. Para o autor, “os indígenas são particulares que, mesmo com todo o escrutínio sobre suas vidas e terras, são sujeitos de autonomia privada, na qual podem reivindicar e dar a si, individual e coletivamente, um ordenamento jurídico conforme suas normas morais decorrentes de sua cultura”. In: *Autonomia Privada, sujeito coletivo e afirmação do Direito ao Corpo dos Povos Indígenas*. Tese de Doutorado. PPGD/UFMG. 2023, p. 47.

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 118.

²²⁰ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 119.

Cada grupo indígena, como de resto toda comunidade humana, conta com um conjunto de crenças que explica a origem do universo e da própria comunidade, bem como o caráter do vínculo que a unifica internamente e a contrapõe a outros grupos humanos e a toda natureza. A mais alta expressão dessas crenças se encontra na mitologia que dramatiza, através da ação alegórica dos heróis, os temas básicos do *ethos* tribal e suas respostas aos problemas que se propôs.

Muitos desses corpos míticos apresentam alta consistência, proporcionando aos grupos onde se desenvolvem uma representação dramática de sua especialidade de povo distinto de todos os outros, pela origem e pela destinação e, mais do que isso, de povo dileto pela preferência com que foram tratados por certos personagens míticos²²¹.

Ademais, o autor sustenta que é no mito que se encontra a justificação de certas formas de comportamento, “por sua congruência com as normas míticas, e a garantia de eficácia dos ritos e cerimônias, bem como a legitimidade das instituições, graças à referência direta ou indireta aos mesmos episódios narrados pelos mitos”²²².

Assim, releva pontuar que muitos tensionamentos a respeito dos corpos que não se conformam são, na verdade, evitados pelas próprias indígenas, que acabam se submetendo aos rituais, por respeito ao que o mito representa, não só para elas, como também para a coletividade, aliado ao receio de não cumprir o “desejo ordenado” pelo herói cultural.

A autonomia da mulher sobre o seu corpo não deve sofrer limitações de forma arbitrária, entretantes, repiso que, quando se trata de comunidades indígenas, essa é uma questão muito mais difícil de ser enfrentada, por causa dos papéis desenvolvidos e exercidos socialmente e o aprendizado insculpido desde sempre entre eles, para a vida em comunidade.

Colocadas as observações acima, importa analisar, em especial, o ritual de passagem realizado pela moça nova entre os Tikuna, com o objetivo de entender o lugar ocupado pelo corpo na respectiva sociedade indígena, bem como o que ocorre com as moças que querem quebrar o tabu, não se submetem ao ritual e como essa negativa é vista pela comunidade.

²²¹ RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1968, p. 339-340.

²²² RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1968, p. 340.

3 O RITUAL DA MOÇA NOVA

Como já sinalizado, o Ritual da Moça Nova é o mais importante realizado pela etnia Tikuna. A Festa surgiu após os ensinamentos deixados por *Yo'i*, o herói cultural desse Povo, como uma forma de evitar os relacionamentos incestuosos e o sofrimento para a Comunidade.

Uma boa parte dos relatos aqui contidos é fruto das leituras dos principais autores que escrevem sobre o ritual, dentre eles Artemis Soares e Edson Matarezio, este último, muito mais porque relata com detalhes os vários ritos que compõem o todo. Outra parte é resultado das minhas observações, enquanto assistia à realização do Ritual. Estudos anteriores foram uma grande ajuda, o que me permitiu fazer um entrelaçamento dos escritos nos livros, do que me foi contato nas visitas à Comunidade de Umariçu, em Tabatinga, e dos ensinamentos recebidos pelos meus interlocutores durante a festa.

Viso demonstrar como se desenvolve o rito, desde os preparativos iniciais, a importância de cada ato e dos elementos ritualísticos utilizados conforme o mito estabelecido por *Yo'i*. Para expressar melhor foram colacionadas várias imagens por mim registradas e a intenção é tentar, ainda que minimamente possível, apresentar a riqueza de detalhes.

A observação de um ritual tem seus limites, principalmente porque alguns eventos ocorrem de forma simultânea. Por outro lado, tentarei fazer uma descrição mais detalhada possível, mas a verdade é que nada se compara a presenciar o Ritual e ver com os seus próprios olhos tudo que acontece nele. Somente assim é possível compreender a cosmovisão Tikuna.

O ponto alto é o momento em abre-se o quarto de isolamento e a menina/moça é apresentada à Comunidade, dança com os mascarados e, após, submete-se à pelação. No final ocorre o banho de rio, que retira as impurezas e representa a purificação, transformando-se, renovando-se, e está pronta para assumir os novos compromissos que surgem a partir de então. Assim, a história do Povo Tikuna continua sendo inscrita.

3.1 O Mito: a Garota do Umari e To'oena, a Primeira Moça Nova

Mencionamos anteriormente que os mitos não são estórias enganosas. São modelos imaginativos, redes de símbolos poderosos, que sugerem maneiras próprias de interpretarmos o mundo, moldando o seu significado²²³. A partir deste entendimento, a “garota do Umari”, na narrativa Tikuna, era a “prometida” de *Yo'i*. Porém, foi cobiçada pelo cunhado *Ipi*.

²²³ MIDGLEY, Mary. A presença dos mitos em nossas vidas. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 21.

Curt Nimuendaju relata que *Yo'i* e *Ipi* foram ao mato e encontraram o demônio feminino *Machi'i* socando pó de paricá²²⁴ e cantando os nomes dos irmãos que, desconfiados da cantiga, fizeram cobras, escorpiões e miriápodes²²⁵ ao pé de uma embaúba²²⁶, proibindo as folhas dessa árvore de voarem para junto de *Machi'i*, quando as chamasse para fazer as cinzas com elas. A estratégia obrigou *Machi'i* a ir buscá-las e ali os animais venenosos a mataram. Dos ossos das pernas do demônio, os irmãos fizeram flautas (flautas de *tururi*) e o restante do esqueleto foi dado aos animais para o mesmo fim^{227 228}.

Mais adiante, os irmãos encontraram vários demônios denominados *Ukai* e, para se livrarem do bando, *Yo'i* e *Ipi* envenenaram o pote de água do qual beberiam, para que caíssem mortos quando retornassem com sede. Eles foram morrendo um após o outro, com exceção do último que, desconfiado, fugiu sem bebê-la²²⁹.

O historiador conta que na mata havia uma mulher que estava fugindo dos *Ukai* com a sua filhinha, porque estes haviam devorado toda a sua parentela. Ao atravessar um tirirical²³⁰, a criança chorou e não quis mais seguir adiante. Assim, a mãe mandou que ela fosse ter com *Yo'i*, que a fez subir em um umarizeiro²³¹, onde ela se transformou em uma fruta. Por isso, o seu nome é *Të'tchi-ariü-ngui*²³², que significa, “Garota do Umari”.

²²⁴ O paricá é uma árvore de porte médio a grande com até 30 m de altura. Apresenta copa ampla, anemocórica, de madeira branca, mole e leve, chegando a atingir 100 cm de diâmetro. A casca interna tem odor de almíscar.

²²⁵ Animais com um elevado número de pernas, como as lacraias e os piolhos-de-cobra.

²²⁶ Árvore de tronco oco. Suas folhas são de 9 a 10 cm, com a parte interior branca e com frutos pontiagudos. Pode atingir quinze metros de altura.

²²⁷ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 32.

²²⁸ MATAREZIO FILHO, citando Goulart (2009, p. 402), afirma que a flauta é feita do tornozelo do demônio *Machi'i* de *tururi* e esse nome designa a entrecasca das quais são feitas as máscaras Tikuna (A Festa da Moça Nova – Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 109).

²²⁹ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 32-33.

²³⁰ Designação comum a várias plantas da família das ciperáceas. Arbusto cuja matéria têxtil serve para fazer chapéus. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/tiririca> Acesso em: 2 maio 2022.

²³¹ Conhecida popularmente como marizeiro, mari, umarizeiro e umari, a espécie *Geoffroea spinosa* é uma árvore nativa do Brasil. O nome "umari" ou "mari" tem origem na palavra "y-mori" da língua Tikuna, que significa "árvore que verte água", em referência à característica da planta em verter água pelos brotos, no início da estação pluvial, a ponto de molhar a terra. Disponível em: https://www.nema.univasf.edu.br/site/index.php?page=newspaper&record_id=525 Acesso em: 2 maio 2022.

²³² NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 33.

Assim que *Ipi* viu a “fruta”, quis pegá-la, mas *Yo’i* o proibiu. Por tal motivo, *Ipi* varreu o chão embaixo da árvore, para deixá-lo limpo com a intenção de encontrar a fruta quando ela caísse²³³.

Ao retornar cansado e manchado de sangue, após uma caçada em que trouxe muitos pássaros, *Yo’i* deu as aves para *Ipi* limpar e depenar e foi tomar banho. Enquanto isso, a fruta do Umari caiu e a menina tomou novamente a forma humana e esperou *Yo’i* para se juntar a ela²³⁴. Ele então a rolou entre as palmas da mão, para reduzir o seu tamanho até que fosse possível escondê-la dentro da sua flauta de osso.

Quando *Ipi* retornou para casa, logo viu que a fruta não estava mais na árvore e nem no chão e acusou o irmão de tê-la comido ou escondido. Porém, *Yo’i* respondeu que alguma cotia havia provavelmente comido a fruta ou a levado embora²³⁵.

Ao anoitecer, *Të’tchi-arü-ngui* foi à cama de *Yo’i* para brincar com ele e *Ipi*, ouvindo o riso da moça, quis saber com quem o irmão estava, que respondeu apenas ter feito cócegas no quiricá (*quiriká*)²³⁶ e ele riu²³⁷.

Durante quatro dias, *Yo’i* levou a menina para a rede dele, brincou com ela em silêncio e, antes do amanhecer, a escondia em sua flauta de osso. Na quinta noite, a moça riu com ele e o irmão quis saber com quem *Yo’i* estava rindo e este disse ser a vassoura, com um sino de conchas de pequenos caracóis, porque fez cócegas nela. Então *Ipi* se levantou, fez cócegas na vassoura, mas esta não riu.

O mesmo aconteceu durante a noite seguinte e agora *Të’tchi-arü-ngui* era esposa de *Yo’i*, moça feita e não se ria mais, contudo ele continuou a escondendo em sua flauta ao amanhecer, com o objetivo de evitar que *Ipi* a visse²³⁸, depois foi ao mato caçar.

²³³ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 106.

²³⁴ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 106.

²³⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 107.

²³⁶ Pau pesado, em forma de meia-lua, utilizado para pisar o milho e a mandioca. (NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. p. 34); (MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna, p. 107).

²³⁷ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 34.

²³⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 107.

Ipi, por outro lado, foi ao rio pescar tamoatás²³⁹ (tamuatás) e retornou com um paniero cheio. Fez fogo e colocou os peixes para cozinhar em um grande vaso de barro. Sobre o fogo, os peixes pulavam e dançavam e *Ipi* pulava e dançava ao redor²⁴⁰.

Então, *Ipi* puxou o seu pênis para fora de seu cinto peniano e dançou ao redor da fogueira cantando, balançando-o para cima e para baixo²⁴¹, e a moça, assistindo do seu esconderijo, deu uma risada. Assim, *Ipi* foi procurá-la, mas não a encontrou. Repetiu a cena outras vezes e, ouvindo a risada de *Të'tchi-arü-ngui*, soprou a flauta e a fez sair²⁴².

Nesse momento, ele a agarrou e coabitou com a moça, até o ponto de fazê-la expelir esperma por sua boca e nariz. Ao final, quis devolvê-la para a flauta, mas por ela ter engravidado, não coube mais dentro do *tururi*. Com medo do irmão, *Ipi* esfregou massa de coco de tucum em sua glândula, de modo a aparentar que há tempos não havia coabitado com ninguém e foi ao encontro de *Yo'i*, mas este imediatamente conheceu o que havia acontecido²⁴³.

Retornou para casa e, sacudindo *Të'tchi-arü-ngui*, fez nascer dela o menino *Cieki*. Quanto à *Ipi*, mandou que fosse buscar jenipapo e o obrigou a subir na árvore de cabeça para baixo e apanhar frutas com os pés. Depois de algumas tentativas de penalizar *Ipi* pelo ocorrido, sem sucesso, *Yo'i* mandou o irmão ralar as frutas do jenipapeiro. Ao acabar os jenipapos, ele quis parar, mas foi obrigado a continuar pelo irmão traído, até que ralou as próprias mãos, os braços e o corpo todo, ficando misturado à massa do jenipapo. Com essa mistura, *Yo'i* pintou o menino *Cieki*, deitou o resto da massa no rio e fez sobre ela um curral para apanhar peixes²⁴⁴.

Sobre a Moça do Umari, Matarezio Filho ensina que

Ao ser “guardada” dentro de uma flauta que é referida com o mesmo termo que a “pele” dos mascarados, a moça como que recebe uma nova pele. O *tururi* – e o que ele suscita de confusão com uma pele verdadeira – é referido em outros mitos, como o de Torama, em que as pessoas confundem a pele verdadeira de uma onça que um rapaz vestia com uma máscara de onça²⁴⁵.

²³⁹ Espécie de peixe demersal de água doce, com preferência por águas pantanosas.

²⁴⁰ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 35.

²⁴¹ A história me fez recordar dos mascarados com grandes pênis de madeira, sacudindo-os para cima das mulheres que assistem à festa, e o cacique Diksinei me orientando a não deixar eles encostarem o órgão em mim.

²⁴² NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press. 1952, p. 127-128. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 22 abr. 2022.

²⁴³ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 35.

²⁴⁴ NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977, p. 35-36.

²⁴⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas. 2019, p. 110.

Artemis Soares explica que a briga entre os irmãos teve origem no fato de ambos terem se apaixonado pela Moça do Umari, e *Ipi*, aproveitando-se da ausência do irmão, que foi caçar e que já havia desposado *Të'tchi-arü-ngui*, coabitou com a cunhada, o que resultou em sua gravidez. Desse ato é que surge para as mulheres Tikuna o parto com sofrimento e para o povo Tikuna a proibição de relacionamento entre parentes afins ou com pessoas pertencentes à sua mesma metade²⁴⁶.

Em rodas de conversa, eles me relataram que, para dar à luz ao filho de *Ipi*, a cunhada sofreu e sangrou muito e que *Yo'i* disse ao irmão que o sofrimento e a dor do povo *Magüta* dali em diante eram devido à loucura de *Ipi*, ao coabitar com a moça do umarizeiro.

Assim, inscrita no mito, observa-se que a gravidez e as dores do momento do parto são consequentes de uma punição, que teve sua origem devido à traição do irmão com a esposa de *Yo'i*, cabendo à mulher cumpri-la. A resposta dada pelo líder Tikuna foi a criação do Ritual da Moça Nova que, como já dito algures, é considerado o ato principal realizado por este povo.

Tudo o que o Tikuna sabe foi-lhe concedido pelos Deuses, portanto a nada cabe dúvida ou desconfiança. Entretanto, se e somente se uma regra foi transgredida, é natural que o seu transgressor seja punido e, se e somente se ela foi transgredida nos princípios dos tempos a punição estender-se-á a todos os seus descendentes para todo o sempre²⁴⁷.

Os conhecimentos ancestrais, enraizados nas práticas da cultura, nas festas da Moça Nova, nas curas e nas bênçãos, contribuem com conteúdo étnico insubstituível. Edson Matarezio explica que a “Moça do Umari” ou a “Garota do Umari” é também *To'oena*, a primeira “moça nova”²⁴⁸.

Como já explicamos anteriormente, *Të'tchi-arü-ngui* foi escondida por *Yo'i* em uma flauta de osso. Matarezio revela que a história de *To'oena* é uma espécie de fusão com o mito da garota do Umari e que a flauta representa a reclusão e também a transformação da primeira moça nova, porque a menina estava reclusa quando a história começa e ela deveria se casar com *Yo'i*, que ficou um tempo com a garota antes que *Ipi* a descobrisse escondida e dançasse para ela sair. Daí a ideia de que a reclusão da garota do Umari revela indicativos da mitologia dos Tikuna e da reclusão da moça nova antes da pelação²⁴⁹.

²⁴⁶ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 114.

²⁴⁷ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 114.

²⁴⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 110-111.

²⁴⁹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual ticuna, Etnográfica [Online], vol. 23. November 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/7214?lang=en>. Acesso em: 15 ago. 2022.

Assim, a história de *To'oena* se confunde com a da “primeira moça nova”, mas que, no tempo do mito, quebrou este tabu, negando-se a passar pelo Ritual e pagou com a própria vida²⁵⁰. A essência da festa se constitui em um excesso permitido, “através do qual o indivíduo se encontra dramatizado e se torna o herói, o rito realiza o mito e permite a sua vivência²⁵¹”.

A minha compreensão do porquê de a história de *To'oena* se mesclar com a de *Të'tchi-arü-ngui* se constituiu repleta de interrogações. Confesso que, inicialmente, somente com as leituras, não foi possível entender a relação entre elas, talvez porque pouco se fala de *To'oena* em outras referências e ela não é mencionada durante o ritual.

A revelação somente foi possível após dialogar com os membros da Comunidade Umariáçu, Dona Flor, Tatiane e Elias^{252 253}. Dona Flor explicou que seu pai assim contava, conforme transcrição não literal de diálogo com a pesquisadora:

To'oena tinha um namorado, a quem estava prometida, e seria a primeira moça nova. Ela estava no quartinho de isolamento e aguardando o momento para passar pelo ritual quando veio um moço todo cheio de ouro nas roupas, nos sapatos, cordão, pulseira, e a levou. Mas ela já estava pronta, com as vestes e os adereços do ritual, tinha as penas coladas no corpo com a tinta de urucum e jenipapo. Quando fugiu com o moço de ouro, conforme ela ia andando as penas iam caindo pelo caminho, deixando rastro por onde ela passava. Então os anciãos foram atrás da moça. Ela foi encontrada numa casinha e estava só e sua pele ia saindo do corpo. Assim ela pagou com a própria vida porque não realizou o ritual. Seu corpo se desfez. O moço de ouro era o tracajá²⁵⁴, que hoje está no ritual preso no teto do barracão.

A importância do tracajá ao Ritual será explicada mais adiante, quando tratarmos dos instrumentos musicais usados durante a festa. A presença do homem cheio de ouro que roubou *To'oena* é representada pelo mascarado que os Tikuna chamam de “mau”, porque ele tenta fazer com que a menina não cumpra todos os ritos que compõem o Ritual da Moça Nova.

Contudo, há outra percepção acerca da história de *To'oena*. Matarezio explica haver uma inversão presente no mito de *To'oena*, que conta a origem da interdição sobre os trompetes e da reclusão das meninas que menstruam. Segundo o autor, o herói Tikuna, que é tio de *To'oena*, e os outros indígenas sobem da margem do rio com os instrumentos, ainda de manhã, cedo.

²⁵⁰ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual tikuna, *Etnográfica* [Online], vol. 23, November 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/7214?lang=en>. Acesso em: 15 ago. 2022.

²⁵¹ CAILLOIS, Roger. *O Mito e o Homem*. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 24.

²⁵² Dona Flor é uma antiga moradora de Umariáçu, mãe de Tatiane e sogra de Elias, esposo desta última. É na casa dela que me hospedo sempre que vou à Comunidade.

²⁵³ Elias é Tikuna, professor e morador de Umariáçu II. Esteve comigo em uma das festas a que assisti e me apresentou Diksinei, Cacique de Umariáçu I, que autorizou a minha presença durante o Ritual.

²⁵⁴ Espécie de cágado da região amazônica.

Aqui, é importante lembrar que *Të'tchi-arü-ngui* foi escondida em uma flauta por *Yo'i* para que seu irmão não a conhecesse. O trompete usado na festa da moça nova é guardado no rio, porque até o início do ritual ele não pode ser visto pelos outros indígenas. Por esse motivo, é somente levado para o barracão depois do pôr do sol. Como antedito, era dia claro quando *Yo'i* estava subindo da margem do rio. Este é o motivo pelo qual Matarezio explica que, neste contexto, há uma importante inversão de uma regra do ritual de passagem dos Tikuna.

O autor explica: “No ritual, o *to'cü* só sobe do igarapé para a casa de festas depois do pôr do sol, quando já está escuro, e permanece na festa até pouco antes do amanhecer, cerca de 5 horas da manhã”²⁵⁵. Então continua, “o ritual repara uma falta cometida no mito. Estes instrumentos não podem circular em plena luz do dia, isto aumenta as chances de quebrarem a proibição de vê-los, principalmente as crianças”²⁵⁶.

Depois que *To'oena* morreu, levaram seu corpo para ser esquartejado e limpo como uma caça. A última ressalva daquela que seria a primeira moça nova é para que sua mãe, irmã de *Yo'i*, não se engane, porque a carne que está no cesto não é de caça, mas a da própria moça²⁵⁷.

Esta se revela uma passagem dramática do mito, pois a mãe de *To'oena* ouve a alma de sua filha cantando através do trompete e não pode chorar de modo algum e, para ter certeza de que ela não choraria, *Yo'i* passou carvão logo abaixo dos olhos de sua irmã. Assim, caso ela chorasse, suas lágrimas marcariam a sua face de negro. Ela não chorou. Em outra passagem, consta que²⁵⁸:

Eu não quero que você chore. Quando os bichos chegarem aqui, eles vêm cantando canções a respeito da morte de sua filha. Não chore, porque se você chorar eles vão te matar porque tu não aconselhou sua filha, tu não cuidou dela direito e não preparou as coisas antes, agora que sua filha morreu eu não vou mais participar da festa. Em seguida ele pegou o carvão e passou no rosto de sua irmã, ao redor dos olhos. Se esse carvão sair com suas lágrimas você vai morrer, eu não quero que você pense na sua filha, se cuide, não seja como sua filha, pois se chorar vai acontecer o pior do que aconteceu com ela. Agora eu vou lá onde os bichos estão, não vou demorar, logo

²⁵⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Trompetes Ticuna da Festa da Moça Nova. Anais do VI ENABET – Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, 2013, p. 140. Disponível em: https://www.academia.edu/8721749/Trompetes_Ticuna_da_Festa_da_Moça_Nova_pgs_131_141. Acesso em: 15 jan. 2023.

²⁵⁶ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Trompetes Ticuna da Festa da Moça Nova. Anais do VI ENABET – Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, 2013, p. 140. Disponível em: https://www.academia.edu/8721749/Trompetes_Ticuna_da_Festa_da_Moça_Nova_pgs_131_141. Acesso em: 15 jan. 2023.

²⁵⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Trompetes Ticuna da Festa da Moça Nova. Anais do VI ENABET – Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, 2013, p. 140. Disponível em: https://www.academia.edu/8721749/Trompetes_Ticuna_da_Festa_da_Moça_Nova_pgs_131_141. Acesso em: 15 jan. 2023.

²⁵⁸ FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Organizadoras). *Ore i Nucümatügüü*. Histórias Antigas. Vol. 1. Ticuna. Coleção Eware. Tradução livre de Aurimar Carneiro Felix (Tikuna). Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 2010, p. 114.

venho te olhar de novo. Fala para seus convidados entrarem para dentro da casa, não quero ver ninguém de fora, pois os bichos estão soltos e não terão piedade de ninguém que está de fora.

Certificando-se de que não houve choro, ela ficou livre da morte pelas mãos de *Yo'i*, que disse que se o Ritual fosse realizado, o *to'cü* não subiria mais para a festa durante o dia. Desde então, o trompete sobe da beira do igarapé onde fica guardado para a festa apenas após o pôr do sol, depois é levado de volta para dentro do rio antes que amanheça.

Passada várias horas após a morte de *To'oena*, surgiram os bichos, cantando, soprando seus instrumentos e batendo com força seus bastões. Quem estivesse fora, eles matavam sem dó. Esses bichos colocaram o espírito da moça dentro do *to'cü* e este começou a cantar sozinho, como se tivesse vida, a canção dizia: “Quando eu estava viva, eu passeava na sua frente abanando meus cabelos longos, agora que estou em outro mundo, nunca mais me verás, mãe. Se te oferecerem moqueado de veado, não receba, porque esta é a minha carne”²⁵⁹.

Existe uma divergência quanto à história repassada de geração em geração entre os Tikuna. Os anciãos contam também que atualmente se come o jacaré (jacaretinga) porque *Yo'i* transformou o corpo de sua sobrinha *To'oena* em jacaré e comeu um pedaço dela. Por causa disso, se eles encontram algum jacaré, matam-no e o comem, porque *Yo'i* comeu primeiro. Era a carne de sua sobrinha, a moça nova que ele transformou em jacaré²⁶⁰.

Firmino e Gruber mencionam percepções de que a Festa da Moça Nova está diferente, não como foi repassada antigamente. Antes de partir, *Yo'i* havia instruído as pessoas que estavam presentes naquele momento sobre como deveria ser conduzido o Ritual. “Agora, não é como antes. Ninguém mais consegue ver o *Yo'i*, antes ele andava no meio das pessoas, vivia no meio delas. Depois que ele comeu a carne de sua sobrinha, ele sumiu, nunca mais apareceu pra ninguém, até o dia de hoje”²⁶¹.

Mas os anciãos contam que, no local onde tudo começou, ainda existe o *To'cü*²⁶² que ele deixou. Quando chega o dia em que sua sobrinha foi morta, o instrumento começa a cantar, mas ninguém vê, só se ouve o som.

²⁵⁹ FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Organizadoras). *Ore i Nucümaiügüü*. Histórias Antigas. Vol. 1. Ticuna. Coleção Eware. Tradução livre de Aurimar Carneiro Felix (Tikuna). Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 2010, p. 116.

²⁶⁰ FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Organizadoras). *Ore i Nucümaiügüü*. Histórias Antigas. Vol. 1. Ticuna. Coleção Eware. Tradução livre de Aurimar Carneiro Felix (Tikuna). Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 2010, p. 117.

²⁶¹ FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Organizadoras). *Ore i Nucümaiügüü*. Histórias Antigas. Vol. 1. Ticuna. Coleção Eware. Tradução livre de Aurimar Carneiro Felix (Tikuna). Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 2010, p. 120.

²⁶² Instrumento de sopro sobre o qual falaremos mais adiante.

3.2 O Rito: a Festa da Moça Nova (*Worecü*)

3.2.1 A menarca, os preparativos, o desenvolvimento e a reclusão anterior e durante a festa

Conforme explicado, quando a moça atinge a menarca, os Tikuna preparam a Festa da Puberdade, chamada de Festa da Moça Nova. Antes de iniciar a narrativa acerca do ritual, é importante explicar que, além da instrução deixada por *Yo'i* e descrita anteriormente, outro motivo para a sua realização, conforme ressaltado por Edson Matarezio, está no perigo dos “bichos/demônios”, que os Tikuna chamam de *Ngo'o*. Se a festa não se concretiza, qualquer um da comunidade, e principalmente a menina que ficou moça, pode ser atacado e comido por esses seres²⁶³.

Além disso, outra razão de fazer a festa é o fato de ela estar estreitamente relacionada com a imortalidade e o mito Tikuna da origem da vida. Os indígenas creem que podem alcançar a imortalidade se realizarem uma festa bem preparada.

A Festa da *Worecü*²⁶⁴ é um acontecimento fisiológico relacionado à menstruação da moça, que alcança uma dimensão sobrenatural, sendo revivida em todos os seus detalhes, cuidadosamente observados para agradar a *Yo'i*, a quem eles chamam de “Pai”, e deixá-lo contente, para que assim ele continue a proteger o seu povo.

Houve um tempo em que os indígenas estavam se afastando de suas tradições, na ocasião em que estavam escravizados pelos caucheiros²⁶⁵ que invadiram a Amazônia, proibindo os Tikuna de pescarem, de trabalharem em suas roças e de realizarem os seus rituais²⁶⁶. Após entenderem que a inviabilização para realizar o Ritual da Moça Nova deixou *Yo'i* enfurecido, por afastá-los de suas origens, voltaram a fazer a Festa da *Worecü*.

Todo cuidado em sua realização é importante. Elias Tikuna me explicou certa vez que, durante a Festa da Moça Nova, poderia aparecer um encantado, que eles diziam ser imortal, para tentar levar as moças. Por esse motivo é que existe o mascarado “do bem”, que tem a função de proteger a moça, como há, também, o mascarado “do mal”, que ele chama de “gaiato”, que quebra o curral, tenta roubar a moça e fugir com ela.

²⁶³ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. *Periféria revista de recerca i formació em antropologia*. Numero 19 (1), Juny 2014, p. 43. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/periferia/issue/view/v19-n2>. Acesso em: 3 maio 2022.

²⁶⁴ *Worecü*: Moça Nova.

²⁶⁵ Explorador de caucho, seringueiro.

²⁶⁶ SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 160.

Segundo Edson Matarezio, a festa é feita para ela ver os imortais (*ü'üne*) e a moça funciona também como uma espécie de *isca*, para atraí-los. “Fazendo a Festa da forma correta, a casa inteira é levada para o *Morügüne*, lugar dos imortais²⁶⁷”. O problema, segundo o autor, é que conforme contam os mais velhos, hoje em dia as pessoas não respeitam mais a sacralidade do ritual. Conforme também compartilhou Elias Tikuna, em diálogo pessoal.

A respeito da questão de perder a imortalidade, o autor relata:

Um mito coletado por Nimuendaju conta que uma moça nova estava sendo iniciada e ouve os imortais entrando na casa de festa. Imediatamente ela responde ao chamado deles e diz que quer se imortalizar. “A *worecü* [menina que está sendo iniciada] e os outros celebrantes estavam sentados em cima do couro de anta no centro da casa. O tambor de carapaça de tartaruga estava soando, e os convidados estavam dançando. De repente, o couro de anta começou a se mover, subindo no ar”. Uma convidada que estava namorando fora da casa não percebe o que está acontecendo e perde sua carona para a imortalidade. Contudo, além de mitos como este que contam como a imortalidade foi perdida, existem também mitos que relatam o êxito em conseguir a imortalidade pelos participantes da festa²⁶⁸.

Quanto à realização do Ritual da Moça Nova, Nimuendaju escreveu que na “primeira menstruação a moça é reclusa num quartinho feito de palha na parede da casa paterna” e depois constroem para ela uma espécie de curral de paxiúbas²⁶⁹ pintadas, também no interior da casa, na qual fica *invisível* para os demais membros, até o dia da festa, que a restitui ao convívio social, agora como mulher feita²⁷⁰.

Segundo Iraildes Torres, é costume entre os Tikuna que “só a mãe pode ver a filha, quando esta menstrua pela primeira vez. A *Worecü* – moça nova – foge para esconder-se e a mãe tem que encontrá-la em lugar apropriado²⁷¹”. Apesar dessa regra, muitas famílias não a respeitam mais e permitem que, além da mãe, outros parentes que vivem na casa convivam com a moça.

O processo de reclusão é complexo porque “é através dele que os papéis sociais são assumidos. A reclusão é totalmente voltada para a corporalidade, indicando o papel que o corpo

²⁶⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. *Periféria revista de recerca i formació em antropologia*. Numero 19 (1), Juny 2014, p. 44. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/periferia/issue/view/v19-n2>. Acesso em: 3 maio 2022.

²⁶⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. *Periféria revista de recerca i formació em antropologia*. Numero 19 (1), Juny 2014, pp. 44-45. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/periferia/issue/view/v19-n2>. Acesso em: 3 maio 2022.

²⁶⁹ Palmeira que pode atingir até 20 m e nasce em áreas alagadas, com características raízes-escoras, estipe fino e anelado, folhas pinadas e frutos ovoides, cuja madeira é usada pela população ribeirinha para a confecção de bengalas e tabuados e pelos indígenas para a confecção de arcos, flechas e lanças.

²⁷⁰ NIMUENDAJU, Curt. *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas*. Coleção Missão Aberta 6. São Paulo: Editora Loyola, 1982, p. 195.

²⁷¹ TORRES, Iraildes Caldas. *Worecü – A simbologia do Ritual no Corpo da Mulher Tikuna*, p. 85. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7088.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2022.

desempenha na elaboração da pessoa”²⁷². A menina, durante a fase em que vira moça é, concomitantemente, fabricada com o corpo, uma construção paulatina de todo o processo do ritual.

Antes de a moça ser levada da sua casa ao quarto de reclusão construído no barracão, o “lixo”, que são os restos do material usado para fazer o local do isolamento e os adornos, é levado para o igarapé, coordenado pelo som do *aru*, que é um bastão de ritmo. Só depois disso é que vão buscá-la²⁷³. Ela é levada coberta por um lençol e acompanhada por algumas mulheres, normalmente, mãe e avós ou tias, então colocada em reclusão da forma mais discreta possível.

De antemão, é importante explicar que o Ritual da Moça Nova tem início bem antes da própria celebração, em alguns casos com meses de antecedência. A festa é realizada por uma série de atos simbólicos e significativos para o povo Tikuna. O tempo de reclusão dependerá da maior ou menor facilidade que os parentes da moça têm para conseguir os alimentos e as bebidas para o evento.

Muito depende do período do plantio da roça da mandioca²⁷⁴, porque elas são produzidas duas vezes por ano e levam de seis a sete meses do plantio até a colheita. Alguns plantadores dizem que elas são produzidas uma vez no verão e a outra no inverno. Porém, é possível obter o produto durante todo o ano, dependendo das técnicas climáticas e o mês do plantio, que os indígenas dominam bem.

O pai da moça, chamado pelos parentes Tikuna de “o dono da festa”, prepara um grande roçado e planta a macaxeira para a produção da bebida fermentada, o *pajuaru*, que será servido durante o evento. *Pajuaru* ou *caxiri* é uma bebida indígena, feita a partir da mandioca ou macaxeira, de sabor forte, misto de azedo e amargo, com uma coloração levemente avermelhada, em sua forma líquida. É preparado em grandes quantidades, durante as festas e os mutirões, ou trabalhos coletivos, na derrubada ou plantio das roças.

Frei Fidelis de Alviano afirmou que o processo de preparação do *pajuaru* é um pouco diferente e mais complicado²⁷⁵. O autor cita que a mandioca é ralada e a massa resultante é

²⁷² SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016, p. 121.

²⁷³ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 363.

²⁷⁴ A mandioca-amarga ou brava possui alto teor de ácido cianídrico (quantidade de linamarina maior que 100 mg/kg), extremamente tóxico ao homem e aos animais. Com ela se faz o *pajuaru* e a farinha. Diferencia-se da macaxeira (ou aipim), também conhecida por mandioca-mansa ou mandioca de mesa. Esse tubérculo, apesar de ser da mesma espécie da mandioca-brava, possui metade da quantidade de cianeto em sua composição.

²⁷⁵ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 198.

colocada em uma gamela²⁷⁶, onde permanece por um período de quinze horas. Apesar de esse relato constar nos escritos de Frei Fidelis, em Umariçu os Tikuna me ensinaram que o seu preparo decorre da mastigação da raiz, sempre pelas mulheres, que regurgitam o produto e acumulam em um pote para a fermentação.

Depois, a massa é estendida em uma esteira chamada *tipiti* e após enxuta é passada em uma peneira feita de talos de palmeiras. A pasta já refinada é achatada em uma telha de barro grande, para obter numerosos *beijus*²⁷⁷, que empilhados, coloca-se sobre eles o pó das folhas torradas da macaxeira e se deixa fermentar por três dias.

Em seguida, a massa é depositada em uma içaçaba²⁷⁸, com uma grade de paus em seu interior, sobre ela se deixa pingar por vários dias água fria, que ficará depositada ao fundo da içaçaba. O líquido é chamado pelos indígenas de vinho de *pajuaru*, que será fermentado por dez dias e resulta em uma bebida altamente alcoólica²⁷⁹. Vale registrar que, além desse vinho de *pajuaru*, os indígenas consomem também a forma pastosa da bebida, que após fermentada, também adquire alto teor alcoólico.

Ainda quanto ao preparo do evento, é muito comum as famílias compartilharem suas plantações, de modo a ajudar o dono da festa a realizar o ritual e reduzir o tempo de reclusão das moças.

Os Tikuna relatam que antigamente a festa demorava em torno de 12 meses para ser realizada, o prazo é contado a partir da data em que a menina menstrua, porque é o momento em que a mãe toma conhecimento de que sua filha virou moça e precisa passar pelo ritual. Como também não há uma idade certa para que isso ocorra, a família precisa ter sempre a sua roça de macaxeira plantada.

Atualmente, o tempo médio de preparo leva em torno de três a quatro meses, ou até menos. O prazo pode ser maior, se a família não tiver a sua plantação encaminhada. Em Umariçu, disseram-me que é muito comum o compartilhamento de uma roça pronta para a colheita com o dono que precisa preparar a festa, a qual será realizada somente quando a família da moça reúne comida e bebida suficiente para todos os convidados, porque as nações vizinhas também são chamadas.

²⁷⁶ Gamela é uma vasilha de madeira ou de barro, de vários tamanhos, no formato de tigela oval ou redonda.

²⁷⁷ O *beiju* ou *biju* é feito através da fécula extraída da raiz da mandioca e colocado em uma frigideira ou vasilha de barro para assar.

²⁷⁸ Içaçaba é um pote de barro grande que serve para guardar água.

²⁷⁹ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 199.

A família da moça nova começa a abastecer o *paneiro*, uma espécie de cesto de vime com asas, utilizado para transportar ou guardar o alimento, com as carnes de caça e os peixes *moqueados*²⁸⁰ para o dia da festa. Tudo tem que ser feito com muita antecedência. Realizar um ritual como esse não é uma tarefa simples. Por isso a família conta com a ajuda de muitas pessoas da comunidade e ocupa quase todo o tempo do pai da moça nova e dos seus parentes.

Segundo May Aniely, quando “o pai da moça nova decide realizar a festa para sua filha, ele deve se preparar durante cinco anos, tanto na sua vida espiritual como na sua vida carnal, o que é raro acontecer hoje segundo os próprios Ticuna em campo”²⁸¹.

Outras providências para a satisfação material do ritual, além do estoque da bebida e da comida, são o preparo dos convites aos participantes e tudo o mais que será usado. Além da família, os convidados da comunidade também colaboram, no sentido de não apenas comparecerem, mas também de ajudarem com a fabricação dos instrumentos musicais, das máscaras, das vestimentas e dos adereços das moças.

Durante o período de isolamento, a menina executa trabalhos artesanais e recebe de sua mãe e de suas avós as lições de educação moral e religiosa, conforme os costumes Tikuna. A festa reúne as nações com penas e sem penas para que, “juntas quebrem o tempo profano, alcancem o tempo inaugural e fortaleçam as suas origens”²⁸².

Quando são ultimados os preparativos e tem início a festa, a menina é novamente encerrada no *cubículo*, chamado de *turi*²⁸³, preparado em um canto da “Casa de Festas” da Comunidade e permanecerá nesse local por cerca de três dias, enquanto os demais parentes e convidados festejam sob o ritmo dos tambores, maracás e outros instrumentos musicais construídos especialmente para o Ritual. Toda comunidade Tikuna possui um barracão onde são realizados os rituais, especialmente o da moça nova.

Assim, a moça passa por dois períodos de reclusão. O primeiro, como já descrito, inicia assim que ela menstrua, a partir de quando fica isolada dentro de sua casa, enquanto ocorrem

²⁸⁰ Moquear significa secar no moquéim. A técnica de moquear o peixe, utilizada pelos Tikuna, baseia-se no preparo em uma estrutura de madeira ou de bambu, como uma grelha, em que o calor da fogueira cozinha lentamente e defuma o peixe para prolongar a sua conservação. Usa-se para as carnes de caça e para os pescados.

²⁸¹ COSTA, May Aniely Moura da. “Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura”: Um estudo sobre o ritual de iniciação feminina entre os Ticuna de Umariçu I, Tabatinga, Alto Solimões (AM). Manaus: EDUA – Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2017. Disponível em: https://ecoemlivros.ufam.edu.br/attachments/article/2/Um_estudio_sobre_o_ritual_de_iniciacao_femenina.pdf. Acesso em: 20 maio 2022.

²⁸² TORRES, Iraildes Caldas. Worecü – A simbologia do Ritual no Corpo da Mulher Tikuna, p. 87. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7088.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2022.

²⁸³ Significa árvore grande.

os preparativos. No segundo, que como já dissemos, dura três dias, já como parte do Ritual em si, quando a moça será apresentada à sociedade Tikuna.

Normalmente, os Tikuna realizam o Ritual aos finais de semana (sexta, sábado e domingo), porque isso possibilita a participação de um número maior de indígenas. Assisti à Festa da Moça Nova por duas vezes, a primeira delas em outubro de 2019, quando as famílias de quatro moças a realizaram.

Nessa primeira vez que assisti à festa, preocupada em não desrespeitar nenhuma regra da ocasião, tomei o cuidado de perguntar tudo o que podia e o que não podia fazer, tocar, fotografar ou filmar. Alguns relatos trazidos aqui são resultantes da minha experiência no Ritual e das conversas realizadas nesse período e em outros, anteriores e posteriores, nas várias comunidades que visitei.

Se os convidados são pessoas de fora da Comunidade, é comum o pai da moça negociar um preço para que assistam. Nunca me pediram qualquer contribuição. Mas sei que é habitual e estava preparada a dar a minha oferta para participar, caso solicitassem. A contribuição pode ser em dinheiro ou em alimentos para a família da moça nova e, quando são várias moças (normalmente duas ou mais), a contribuição deve ser para todas as famílias.

Portanto, os convidados normalmente são bem-vindos, mas não é permitido que peguem ou sequer toquem nos adornos que serão usados pelas moças, porque são sagrados e preparados especialmente para o Ritual. Contudo, certo casal chegou no meio daquela primeira noite e, sem pedir autorização, a mulher resolveu mexer em um dos cocares, colocando-o em sua própria cabeça para ser fotografada.

Foi uma situação muito desagradável, porque o pai de uma das moças, e me pareceu ser justamente o cocar que sua própria filha usaria no dia seguinte, veio de forma bem exaltada e disse: “Não mexe, não! Não mexe, não!”. Começou a ter um início de tumulto e a comunidade os convidou a se retirarem do local.

Passado o episódio, concentrei-me em observar tudo e aproveitar para perguntar ao cacique Diksinei e ao seu irmão, que eram os meus anfitriões, como se desenvolvia a festa. Importante registrar que, para assistir ao Ritual, você deve ser convidado, pela família da moça ou pelo cacique.

Eles também me explicaram que alguns homens e mulheres que estavam com uma cuia grande são os copeiros da festa, com a função de servir aos convidados o *pajuaru* durante todo o evento. O copeiro é o encarregado a fazer com que se cumpra o ritual e de servir a bebida

fermentada aos convidados. É ele quem fala para o soprador de *to'cü* o nome do clã da moça. Então o instrumento “canta” sobre o clã dela, pedindo caldo e moqueado²⁸⁴.

A comunidade inteira é convidada e eles passam a noite lá, cantando e tocando os instrumentos. Armam as suas redes e dividem o espaço da lateral do barracão construído para esse fim, porque todos querem participar. A moça não pode dormir e fica a noite toda acordada dentro do quarto feito de talos de buriti, ouvindo os conselhos, seja por meio dos cânticos e dos instrumentos, seja pelas parentes mais velhas.

Figura 1 – O barracão e, ao fundo, o quarto de reclusão das moças



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

O quarto em que ficam as moças é armado ao fundo do barracão, muito bem adornado com o cocar e demais adereços que serão utilizados pelas moças novas, feitos especialmente para a ocasião e com as indicações da sua nação respectiva²⁸⁵.

²⁸⁴ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 139.

²⁸⁵ Os adereços das quatro moças estão colocados um ao lado do outro e sobre a figura da nação de cada uma delas.

Os objetos de cada uma das quatro moças da ocasião são colocados lado a lado e não podem ser tocados, porque na manhã do dia seguinte (sábado), antes de saírem do isolamento, elas serão prontadas por suas mães, tias e avós, para se apresentarem a toda a comunidade. Usarão uma tanga vermelha, parecida, na verdade, com uma saia, que também é arrumada ao lado dos adereços feitos de penas coloridas. Quando começa a Festa a menina ficará no quarto de isolamento, decorado com os adereços da nação a que pertence e ouvirá os *conselhos* dos trompetes e dos cantores e cantoras.

Figura 2 – O quarto de isolamento dentro do barracão



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

O pai da moça escolhe um dos indígenas mais experientes para exercer o papel de cerimonialista, que pode ser o próprio pajé. Como eram quatro moças quando da primeira ocasião aqui relatada, a escolha foi feita após um consenso entre os pais. Além de receber os convidados, o cerimonialista tem o papel de comandar a ordem dos acontecimentos, principalmente não deixar que os instrumentos e a cantoria cessem. Eles permitem que “os de fora” filmem e fotografem, desde que não toquem em nada, porque os pertences das moças foram consagrados a serem utilizados apenas por elas.

Na manhã do segundo dia de festa, após ter sido pintada de jenipapo e adornada, a moça deverá sair do local de reclusão para ter seus cabelos arrancados pelas senhoras mais velhas, que a aconselham cantando. Até a saída do quarto de isolamento, ninguém pode vê-la, a não ser a mãe, as tias e as avós. A família indica as pessoas que ficarão responsáveis por arrumá-la. Quem passará a tinta de jenipapo em todo o corpo, quem a adornará, quem fará a pintura que identifica a nação a qual ela pertence e quem irá alimentá-la.

Portanto, o Ritual tem a sua organização e de quais indígenas cumprirão cada um dos papéis importantes à devida realização. Foi interessante compreender como a passagem da condição de menina para mulher é tratada com respeito, medo e cuidado pelas pessoas da Comunidade²⁸⁶.

O *pajuaru* é oferecido em abundância durante todos os dias de festa, as famílias das moças preparam uma grande quantidade da bebida. Vi ao menos quatro caixas d'água, de 500 litros cada uma, e diversos baldes brancos cheios do produto, tanto em sua forma líquida, quanto pastosa. Durante a festa, experimentei as duas formas, com o preparo explicado anteriormente. Na primeira noite, foi servido o tipo em forma de pasta (ou massa). Estranhei a consistência, mas acredito que minha resistência foi porque, ao provar, sabia que era proveniente da mastigação da mandioca por parte das mulheres mais experientes.

O importante é que não se pode recusar, se o fizer, poderá ser compreendido como desfeita. Os anfitriões ficam observando a sua reação e, por ter sido avisada a respeito disso, apesar de ter achado bem estranho ao meu paladar, reagi com naturalidade ao provar o alimento e agradei a oportunidade de fazê-lo.

²⁸⁶ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 122.

Figura 3 – Experimentação do pajuaru em forma pastosa



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Na manhã do dia seguinte (sábado), provei o *pajuaru* líquido (vinho de *pajuaru*), que parece um caldo ralo e gostei mais desse tipo, porque lembra o aluá²⁸⁷.

²⁸⁷ É uma bebida de origem afro-indígena (“Ualuá”), feita a partir da fermentação de grãos de milho, de arroz ou de cascas de frutas. Tradicionalmente, é fermentada em potes de cerâmica. Na Região Norte, é comumente feita de abacaxi, o que deixa a bebida mais saborosa.

Figura 4 – Experimentação do pajuaru em forma líquida



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Edson Matarezio cita a importância do *pajuaru* na realização da Festa, que antigamente era perigosa, porque não tinha a bebida, só caiçuma²⁸⁸, outro líquido fermentado de macaxeira, e os indígenas cantavam muito enquanto a consumiam²⁸⁹.

²⁸⁸ Bebida produzida por indígenas e fermentada à base de mandioca, banana ou milho.

²⁸⁹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 347.

O consumo da bebida tem, também, um caráter religioso. Lévi-Strauss chama a bebida dos Tikuna de “bebida da imortalidade”. Essa relação está intimamente ligada à reclusão da moça, quando cita a “virgem reclusa, que ‘fermenta’”²⁹⁰.

A respeito dessa imortalidade, o autor explica que é tentador colocar tal dualidade do mito, que “gira em torno de uma bebida cujo preparo se situa a meio caminho entre a fermentação e a putrefação, ou, mais precisamente, em relação à qual parece que, devido à técnica indígena, as duas estão inevitavelmente juntas”²⁹¹. Afirma que essa correlação,

[...] à primeira vista tão estranha, das heroínas: de um lado, submetida ao jejum, a virgem reclusa, que “fermenta”, por assim dizer, ao atingir a puberdade; do outro, a moça devassa, que despreza o noivo Tartaruga porque ele é um “come-podre” e se apaixona por Falcão, um “come-cru” (essa espécie de falconídeos se alimenta de passarinhos, esclarece uma nota de Nimuendaju). Existem, portanto, três regimes alimentares presentes assim como há três imortalidades; ou, se preferirem, e para ater-se a própria matéria do mito, duas imortalidades (uma simples – a dos humanos que se tornaram imortais –, a outra ambígua – a dos insetos que trocam de pele), e dois regimes alimentares (um simples, mas inumano, o alimento cru; o outro humano e até sagrado, mas ambíguo, o alimento que não pode fermentar sem apodrecer)²⁹².

É fácil correlacionar a passagem acima com a história de To’oena, a moça que perdeu a imortalidade por fugir com um “encantado” e pagou com a própria vida. Em outro aspecto, pode-se identificar também uma possível correlação do uso dos alimentos para fortalecer os vínculos entre os participantes da festa da Moça Nova e como uma espécie de compensação. Presencia-se um ato que pode ser caracterizado como violento, compensado com o alimento. Conforme ensinam Jerá Guarani e Michel Yakini, “do alimento cria-se um ritual. Da ancestralidade, se tem a preservação da história. E, do coletivo, a potência para ocupar e restaurar”²⁹³.

Feitas tais considerações a respeito da importância da bebida para a realização do ritual, retomo a sequência de sua realização. No segundo dia, ao final da manhã, vi vários Tikuna visivelmente sob efeito do *pajuaru*. O cacique interferiu, pediu obediência e percebi que sua autoridade foi prontamente respeitada. Após a pelação, à tarde, o próprio cacique e seu irmão davam sinais de estarem sob influência da bebida.

²⁹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido: mitológicas I. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021 (Original 1964), p. 220-221.

²⁹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido: mitológicas I. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021 (Original 1964), p. 221.

²⁹² LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido: mitológicas I. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021 (Original 1964), p. 221.

²⁹³ GUARANI, Jerá; YAKINI, Michel. Alimento: ritual e saber ligado à ancestralidade. Periferia em Movimento. Setembro/2020. Disponível em: <https://periferiaemmovimento.com.br/alimentoancestral/>. Acesso em: 3 maio 2023.

Durante toda a festa, vários indígenas passam vestidos com uma roupa que os identifica como seguranças. Eles circulam constantemente, sempre em cinco ou mais homens, um atrás do outro, em fileira. Sem dúvida, a presença deles atrai a atenção de todos. Eles estão ali para manter a ordem e todos assim os compreendem. Diksinei explicou que fazem parte da Segurança Umariáçu (SEGUM), escolhida e formada por indígenas da própria comunidade.

Quase todos os moradores de Umariáçu I participam e colaboram com a festa, exercendo vários papéis. Durante toda a noite, alguns tocam os instrumentos musicais e a cantoria na língua Tikuna preenche o ambiente. Percebi uma certa sincronia entre os ritmos e a música, que não para um minuto sequer, inclusive madrugada adentro.

No dia seguinte (sábado), que é o dia da pelação, a movimentação é intensa. Muito mais pessoas, sejam da Comunidade ou de outras próximas, e também os convidados não indígenas, vão chegando para participar da festa. Os tambores, as flautas e os demais instrumentos são tocados incessantemente, sejam em conjunto ou sozinhos. O momento que antecede o arrancar dos cabelos é esperado por todos, porque é o ponto alto do Ritual.

Durante a realização do Ritual da Moça Nova, todos participam, da criança ao mais ancião. Antigamente, as anciãs e os anciãos tomavam à frente e somente eles organizavam a cerimônia, porque tinham a obrigação de repassar os ensinamentos aos mais jovens.

Enquanto uma parte da Aldeia, neste caso as anciãs, cuidam da arrumação das moças novas, que continuam dentro do quarto de isolamento, outra parte cuida da preparação das criancinhas, sobre as quais falarei em breve. A arrumação das moças consiste em pintá-las com a tinta de jenipapo, que envolve todo o corpo, até o couro cabeludo, e colocar os adereços que estavam pendurados no barracão.

Segundo os ensinamentos de Elias Tikuna, os indígenas de outros clãs não podiam ver a moça nova antes de ela sair para a pelação, tudo era mais rígido, e quem insistia em vê-la sem permissão, era castigado. Somente a família tinha essa autorização, antes do ritual.

Quando a moça menstruava, não podia pisar em terra, porque isso impedia o crescimento das plantas. O resguardo antes dos dias de realização do Ritual, hoje em dia não está mais tão rígido. Algumas moças conseguem autorização para frequentar a escola, mas os pais levam e buscam, porque elas não podem ficar sozinhas na rua. O conciliador, que é o pajé, sempre orienta a família para que a moça não saia no período fértil, porque é perigoso.

Com relação à participação das crianças, é comum identificar meninas, com idade entre dois e três anos, fazendo parte, assim como ocorre com as moças que atingem a menarca. Testemunhar isso atizou a minha curiosidade, porque até presenciar a cena, ainda não havia

lido nada a respeito de crianças de tenra idade participando dessa forma, como parte da cerimônia de passagem.

Ao indagar os indígenas, eles me explicaram que as crianças pequenas são pintadas, têm os seus cabelos cortados bem rente ao couro cabeludo, mas não ficam reclusas. Antigamente, elas não participavam do ritual, só as moças, mas eram aconselhadas a partir da tenra idade. O Ritual com crianças é realizado antes daquele que é feito com as moças novas, no segundo dia, e antecede a pelação.

Figura 5 – Criança adornada e preparada ao Ritual



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Atualmente, essa participação da criança ainda nova serve para instrução, para que possa, mais adiante, quando menstruar, realizar o rito e “livrar” a si própria, a sua família e a comunidade dos efeitos das maldições passíveis de ocorrer, caso não respeitem o que foi ensinado por *Yo'i*, o líder da etnia.

Durante a realização do Ritual é possível identificar alguns elementos que geram sofrimento para as moças que estão passando pelo rito. Edson Matarezio cita a reclusão, a obrigação de ficar acordada durante a festa e segurando num galho de taperebá²⁹⁴, o aconselhamento severo das anciãs e, por fim, a pelação²⁹⁵.

O galho de taperebá mencionado fica atravessado na parte de cima do quarto de buriti e será segurado pela moça durante boa parte do tempo em que ficará reclusa, para evitar dormir, porque ela deverá ficar em pé enquanto permanecer *guardada*. O motivo, segundo as indígenas anciãs, é que se dormir dentro do curral, o peito da moça ficará caído muito cedo.

Edson Matarezio afirma que “trata-se de uma evidente referência a um possível envelhecimento precoce da moça caso ela não obedeça a essa importante regra do ritual²⁹⁶”. Tudo na festa segue uma ritualística própria. O taperebá possui grande importância para os Tikuna e reaparece em outras fases do ritual, porque é uma planta com grande fama por seu poder de regeneração, crescimento e muito fácil de florescer.

O cordão umbilical do bebê, quando cai, é colocado na casca dessa árvore, porque ela é difícil de morrer. Assim é feito para a criança se fortalecer e para deixá-la mais resistente a doenças e, se ela adoecer, sarará mais rápido²⁹⁷. Talvez por isso o chão do quartinho de reclusão seja todo forrado com as folhas do taperebá. Matarezio explica ainda:

Sabemos que uma das funções do ritual é para que a moça tenha os males retirados do corpo (*yunatiüne* = “males do corpo” - *yunati* = males / *iüne* = corpo) e essa planta atua nessa função. A razão do uso do taperebá em vários momentos do ritual é explicada por Ondino da seguinte forma: “Ele tem uma alma (ã’e) forte. Se a gente derrubar, ela cai e nasce de novo. Onde finca o galho ela nasce”. O cabelo da menina, após ser arrancado ou cortado, é enterrado ao lado do tronco de taperebá²⁹⁸.

Outra fase considerável, dentre tantas existentes no ritual, e ainda dentro do quarto de isolamento, é a de “enfeitar a moça” ou do “embelezamento”. Para cada Ritual são fabricados os enfeites exclusivos, de acordo com a nação de cada moça, e estes fazem parte da

²⁹⁴ Fruta com gosto semelhante ao cajá, mas de menor tamanho, de cor amarelada.

²⁹⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Para crescer é preciso sofrer, a Festa da Moça Nova dos Ticuna. 2014, p. 5. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/268523469_Para_crescer_e_preciso_sofrer_-_A_Festa_da_Moca_Nova_dos_Ticuna. Acesso em: 15 jul. 2022.

²⁹⁶ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 357-358.

²⁹⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 358-359.

²⁹⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 359.

programação da festa²⁹⁹. O corpo da menina é enfeitado da cabeça aos pés. Em sua cabeça, são colocadas as penas de arara e nas costas penas de uruá³⁰⁰.

Ela também veste uma tanga vermelha, feita pela mãe ou pela avó, pintada com folhas de crajiru³⁰¹, semente de urucum³⁰² ou com a casca da banana pacovã³⁰³. O vermelho representa o sangue e a vida e, em cima dessa tanga, ela usa outra pequena tanga de miçangas coloridas. A moça usa ainda, como adornos, alguns colares cruzados à altura do peito. Além disso, braçadeiras e perneiras, feitas de penas e fios.

Próximo ao meio-dia, as senhoras do mesmo clã (nação), a mãe e avó da moça entram no turi e começam a fazer a pintura no corpo da moça nova com a tintura feita de jenipapo, usando um sabugo de milho, que molham na tintura, passando-o de cima para baixo.

Todo o rosto também é pintado e, depois que seca a primeira demão, derramam a tinta no corpo da moça, espalhando-a com as mãos, deixando todo o corpo escuro e depois cobrem com penas de garça-real. As pontas dos cabelos são cortadas, em antecipação à pelação que ocorrerá em seguida.

Nas conversas que tive durante a primeira vez que assisti à festa e tudo para mim era novidade, Itamar³⁰⁴ me explicou que a pintura do corpo visa criar uma *nova pele* e, conforme ela vai saindo naturalmente, leva todas as mazelas passadas e simboliza o renascimento de uma nova fase para a moça.

As parentes põem a coroa de penas de arara-vermelha, confeccionada com a fibra do tururi³⁰⁵, colocada a partir da testa da moça, para cobrir-lhe os olhos e impedir que ela veja ao seu redor. Durante esse processo, as anciãs cantam a história de To'oena, que morreu porque não respeitou as proibições rituais.

²⁹⁹ SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014, p. 128.

³⁰⁰ Louro-amarelo.

³⁰¹ Crajiru é uma planta conhecida por sua propriedade anti-inflamatória e que, quando as folhas são fervidas, ficam com uma cor vermelha arroxeadada (ou marrom escuro). Os indígenas costumam triturar as folhas ou esmagá-las em água, cozidas ou cruas, rendem uma tintura marrom ou enegrecida, usada pelos Tikuna em pinturas de vestuário e do rosto.

³⁰² Urucum, cujo nome tem origem na palavra tupi “uru-ku”, significa “vermelho”. Triturado, é muito utilizado no preparo das comidas como corante (colorau). Das sementes, extrai-se um pigmento avermelhado usado pelos indígenas como corante e como protetor da pele contra os raios solares intensos.

³⁰³ Banana pacovã ou pacovan, também chamada em outras localidades de banana-chifre-de-boi, banana-comprida ou banana-da-terra. São as maiores bananas conhecidas e chegam a pesar 500g cada fruta e podem ter 30 cm comprimento. É achatada em um dos lados, tem casca amarelo-escuro, com grandes manchas pretas quando maduras. Sua polpa é consistente, textura macia, compacta e mais rica em amido do que o açúcar, o que a torna ideal para cozinhar, assar ou fritar. A casca também é usada para tingir.

³⁰⁴ Itamar é Tikuna, morador de Umariçu I e estudante de Antropologia. Ele me deu várias explicações acerca do Ritual durante o seu desenvolvimento.

³⁰⁵ Espécie de fibra vegetal, muito resistente e flexível, que envolve os frutos de uma palmeira.

3.2.2 Elementos ritualísticos: os instrumentos musicais, as danças, os cantos, as máscaras, os mascarados e os adereços

O Ritual da Moça Nova alcança uma dimensão sobrenatural. Sua prática possibilita recordar o que os ancestrais Tikuna transmitiram. É o momento em que a comunidade pode renovar, readquirir equilíbrio e reviver o mito. Tudo é meticulosamente preparado e organizado pela comunidade conforme ensinam os mais velhos, consoante o ensinado por seus pais.

Portanto, os Tikuna repassam de geração a geração os elementos ritualísticos para reviverem o que foi determinado por *Yo'i*. De todos os que fazem parte da ocasião, dois deles desempenham um papel muito importante: os instrumentos musicais cerimoniais e as máscaras.

Quanto aos instrumentos musicais, vários são fabricados para serem utilizados durante a Festa e todos eles possuem um significado específico. Atrás do local de reclusão, ficarão aqueles que aconselharão a moça. Tais instrumentos não podem ser vistos por mulheres, crianças e principalmente pela própria moça que está sendo iniciada.

Os instrumentos de sopro utilizados pelos Tikuna possuem relação com a fé que eles possuem. O verbo utilizado por esses indígenas para se referir a “soprar” é *fé*, mas esta palavra possui, ainda, outros significados, podendo ser entendida como “caçar” e, até mesmo, “matar”.

Tal associação entre caça e sopro, segundo Edson Matarezio, que se relaciona com “mortal ou musical”, não “causa espanto, já que a zarabatana foi por muito tempo a arma de caça por excelência dos Ticuna”³⁰⁶.

Os Tikuna executam quatro tipos de aerofones durante o Ritual da Moça Nova: uma flauta pan, *tcheciü*, e três trompetes, o *iburi* ou *buburi*, o *to'cü* e o *coïri*. Os dois primeiros são tocados dentro de um cercado (chamado por eles de cercado de *to'cü*), que fica anexo à Casa de Festas, logo atrás do quarto de reclusão onde estão as moças.

A flauta pan (ou pã) é um instrumento musical de sopro constituído por um conjunto de tubos ou canos, de diferentes tamanhos e diâmetros, fechados em uma extremidade e ligados uns aos outros em feixe ou lado a lado, o que determina o som. É tocada em vários momentos durante o Ritual.

³⁰⁶ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 132.

Figura 6 – Cacique Diksinei soprando a flauta *pan*



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

O trompete *Iburi*, assim como os demais instrumentos utilizados, tem o seu processo de construção e execução todo artesanal, feito da casca de árvore, e é o instrumento que será tocado durante a Festa. Enquanto a família está organizando tudo, o *Iburi* é tocado diariamente, por volta das 17h, até chegar o dia da realização do Ritual, o objetivo é que a comunidade saiba que estão preparando a festa e, assim, animá-la.

O trompete também é usado para chamar os parentes de outras aldeias. Uma semana antes da realização do Ritual, o pai da moça sai de barco e para em frente de cada comunidade que deseja convidar e toca o instrumento. Dessa forma, todos sabem que estão convidados. Para se convidar uma determinada comunidade, o dono da festa deve ir pessoalmente fazer o convite e não pode mandar recado.

O *Iburi* normalmente também acompanha os indígenas durante a caça feita para juntar o moqueado que será servido na festa. O som produzido pelos trompetes (*ga*) é, muitas vezes, considerado a voz de um demônio ou bicho (*Ngo'o*)³⁰⁷.

Esses instrumentos podem ser feitos da madeira paxiúba e, no começo da festa, são benzidos pelo Pajé, com fumaça de tabaco e movimentos direcionados ao poente, que coloca *espírito* neles e, nesse momento, eles se tornam *gente*. Tanto o *iburi*, quanto o *to'cü*, enquanto não forem batizados pelo pajé, são como se não fossem de verdade e, depois que é colocado alma neles, crianças e mulheres não podem vê-los ou sequer chegar perto. Somente os anciãos irão tocá-los.

Durante a sessão de batismo, o pajé pergunta às pessoas o nome que desejam colocar nos trompetes, que recebem, além da nomeação, o espírito, como antedito. Se o instrumento ainda não foi benzido, pode ser visto por qualquer pessoa, mas depois, não. Além disso, “De acordo com o nome que o trompete recebe, ele deverá executar um determinado repertório”³⁰⁸.

Foi *Yo'i* quem estipulou o costume de batizar o *to'cü*, após a morte de sua sobrinha *To'oena*, que seria a primeira moça nova. *Yo'i* avisou para os que estavam lá que, “depois de mim, vocês vão dizer como será o nome dele”³⁰⁹. Matarezio explica que “devemos ter em mente os imortais se locomovem com o vento. Isso nos leva a pensar que esse vento é evocado e enaltecido na Festa para que ele conduza os participantes à imortalidade”³¹⁰.

O *to'cü* é também um trompete e o mais importante instrumento musical dos Tikuna. Trata-se de um chifre cônico feito de um corte de casca de árvore, enrolado em espiral. Nimuendaju afirmou que o *to'cü* não é, entretanto, um instrumento de sopro, mas um megafone

³⁰⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 131.

³⁰⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 139.

³⁰⁹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 140.

³¹⁰ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 133.

através do qual se canta e se fala³¹¹. Os instrumentos musicais representam, segundo o referido autor, um tabu para as mulheres e crianças e seu uso é quase totalmente cerimonial.

Contam os antigos que *Yo'i* e *Ipi*, tios de *To'oena*, estavam preparando o *to'cü* em algum lugar e que ninguém podia ver e se aproximar desse instrumento, porque era sagrado, quem desobedecesse era punido com morte. Enquanto confeccionavam, eles cantavam e o sopravam. O som despertou a curiosidade da moça, que saiu pela mata para descobrir mais sobre ele e sobre a sua origem.

To'oena observou tudo da copa de uma árvore. Os anciãos contam que, no momento em que ela viu o *to'cü*, sua visão se escureceu como se estivessem vendados os seus olhos. Pessoa nenhuma podiam se aproximar do instrumento, que emitia som por si só, como se possuísse vida própria. Não se sabe como isso acontecia, talvez sejam seres invisíveis que tocavam³¹².

O etnógrafo também afirmou que um instrumento como este foi encontrado somente entre os Tikuna. Para se fazer um *to'cü*, a paxiúba tem que estar bem madura, assim ela terá a casca mais firme e a raiz central deve estar bem alinhada com o tronco, para que o instrumento não fique torto e tenha um bom bocal, pois é na base desta raiz que será soprado o instrumento³¹³.

Os indígenas contam histórias sobre *to'cü*. Uma delas é que são ouvidos soando sem que ninguém esteja tocando e que seriam os imortais usando o trompete, mas que não são vistos fazendo isso. Segundo eles, qualquer um pode ouvir os imortais e, se alguém consegue ver um imortal, é porque já se tornou um deles. “Apenas os pajés conseguem vê-los sem morrer antes. Eles visitam os imortais em sonhos”³¹⁴.

Durante a Festa de Moça Nova, em regra, um trio formado por indígenas tocam os trompetes, um *to'cü* e dois *iburi*³¹⁵. Na verdade, são vários trios que vão se revezando, mas

³¹¹ NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Volume XLV. Editors (Berkeley): R.H. Lowie, E.W. Gifford, D.G. Mandelbaum, R.L. Olson, 1952, p. 42. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 16 jan. 2023.

³¹² FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Organizadoras). Ore i Nucümaügiüü. Histórias Antigas. Vol. 1. Ticuna. Coleção Eware. Tradução livre de Aurimar Carneiro Felix (Tikuna). Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 2010, p. 109-113.

³¹³ NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Volume XLV. Editors (Berkeley): R.H. Lowie, E.W. Gifford, D.G. Mandelbaum, R.L. Olson, 1952, p. 77. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 16 jan. 2023.

³¹⁴ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 138.

³¹⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Trompetes Ticuna da Festa da Moça Nova. Anais do VI ENABET – Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, p. 134. Disponível em:

sempre em três indígenas. Vale enfatizar, esses instrumentos somente são manuseados pelos indígenas previamente designados ou os líderes da Comunidade, que são os mais velhos.

Uma flauta de pistão, *coïri* (flauta de bambu), completa o grupo de instrumentos de sopro. O pistão é uma pequena haste com um chumaço de embira (envira) em uma extremidade³¹⁶. O *coïri* recebe um tratamento do pajé “para que os peixes subam para a superfície e a caça também seja abundante”³¹⁷.

Esse instrumento é feito em maior número para serem tocados por vários participantes durante as danças. Seu tamanho varia de 30 cm a 50 cm e são feitos em pares, macho e fêmea, e durante a execução em meio ao Ritual, os homens tocam os trompetes machos e as mulheres, os trompetes fêmea, que não possuem boca.

De acordo com Matarezio³¹⁸,

O contexto ideal para o uso desses instrumentos é a Festa da Moça Nova. Nesse momento, os instrumentos que ficam dentro do cercado anexo à reclusão da moça são considerados xerimbabos (*üna*) da moça. Os trompetes servem também para o aconselhamento dela, assim como os cantores que estão dentro da casa. Os instrumentos são colocados com “a campana voltada para a parede atrás da qual a menina permanece em reclusão”.

Uma observação minha foi que me pareceu existir uma certa liberdade para os convidados experimentarem o *coïri*, os chocalhos e os tambores. O irmão do cacique chegou a me oferecer o *coïri* para soprar, mas a minha competência com o instrumento não agradou nem a mim e nem ao meu anfitrião, que logo o tomou e me mostrou como deveria soprá-lo.

https://www.academia.edu/8721749/Trompetes_Ticuna_da_Festa_da_Moça_Nova_pgs_131_141. Acesso em: 15 jan. 2023.

³¹⁶ NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Volume XLV. Editors (Berkeley): R.H. Lowie, E.W. Gifford, D.G. Mandelbaum, R.L. Olson, 1952, p. 43. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 16 jan. 2023.

³¹⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 139.

³¹⁸ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 139.

Figura 7 – Irmão do cacique soprando o *coïri*



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Dois outros instrumentos, usados por ambos os sexos, acompanham invariavelmente todo e qualquer ato cerimonial. São eles: o tamborilinho e o chocalho. O primeiro, possui cada ponta coberta com a pele seca do macaco guariba ou do surubim (peixe), cravada por um aro.

Uma corda esticada firmemente na pele do tambor, às vezes com uma conta ou pequeno pedaço de metal amarrado ao centro, zumbe quando o tambor é tocado. A batida, produzida com apenas uma baqueta de cerca de um palmo, feita de madeira ou osso de muirapiranga³¹⁹, é simples e compassada, marcando o ritmo da dança, mas não o do canto, que é executado independentemente da batida do tambor³²⁰.

³¹⁹ Espécie de madeira também conhecida como o falso Pau-Brasil.

³²⁰ NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Volume XLV. Editors (Berkeley): R.H. Lowie, E.W. Gifford, D.G. Mandelbaum, R.L. Olson, 1952,

Principalmente no segundo dia do Ritual, justamente o da pelação, observa-se os Tikuna marchando, para frente e para trás, ao som do tambor, com passo medido em filas, um atrás do outro, com as pautas de dança sobre os ombros.

Além dos referidos instrumentos já explicados, os Tikuna fazem uso na festa do *ngobu* e o *tori*. Ambos são feitos de cascos de quelônios. A diferença entre os dois é que o *ngobu* é feito de casco de cágado, que é uma espécie de quelônio terrestre. Enquanto o *tori* é feito de casco de tracajá, que passa mais tempo na água e desova nas praias dos rios.

Outra diferença, essa mais importante porque se relaciona com o ritual, é que os membros responsáveis por fabricar os instrumentos também são diferentes. O *ngobu* só é feito e tocado pelos indígenas das nações sem penas. Por outro lado, o *tori* pode ser feito e tocado por qualquer membro das nações com pena. Por fim, desses dois tipos de idiofones, o mais frequente nas festas é o *tori*.

Quando começa o Ritual, o instrumento está no teto do barracão onde é realizada a festa e lá fica guardado. O *tori* é tocado várias vezes, do começo ao fim, e todos que se animarem podem participar. Nos intervalos, entre as danças, ele é colocado novamente no alto, elevado por uma corda.

Figura 8 – Imagem do *tori* no teto da Casa de Festas da Comunidade



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Os Tikuna chamam de “dança do tracajá” o momento em que o *tori* é tocado na Festa. Essa dança é realizada por eles para “expandir o mundo” e evitar que ele diminua, além de promover a fartura de alimentos na tribo. Esse detalhe fez-me recordar da conversa que tive com o cacique Diksinei, quando me disse que a realização do Ritual da Moça Nova é importante para que a Comunidade não sofra com as consequências ruins e os maus que podem atingi-los se desobedecerem à instrução do líder *Yo'i*.

p. 43. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 16 jan. 2023.

Itamar, meu informante, explicou-me que os movimentos da dança, para frente e para trás, vão abrindo e espalhando cada vez mais a superfície da terra e se os Tikuna não realizam as festas, o mundo diminui porque deixaram de dançar. De fato, conforme dançam, os indígenas se espalham e ampliam o espaço.

Jussara Gruber cita que a “dança do tracajá” também é dedicada às crianças. Nessa dança, são usados vários instrumentos: o chocalho de avai, o tamborim, o tambor de casco de tracajá e dois tipos de flautas, o *coĩri* e a flauta pan (*tcheciü*)³²¹.

Em algumas festas, pode-se encontrar, ainda, o instrumento *ba'ma*, uma espécie de idiofone, percutido no chão, mas é raramente visto nos rituais, porque é feito de bambu bem grosso, que deve ser cultivado, o que o torna cada vez mais difícil de ser feito, por depender de que alguém o tenha plantado bem antes da realização do Ritual³²².

Além dos instrumentos musicais, muitos cantos são dirigidos à moça protagonista da festa, que deixará de ser criança e se tornará mulher. Eles servem, inicialmente, como conselhos dos mais velhos, para que ela consiga a felicidade plena em sua vida adulta e, para isso, precisa obedecer ao que é repassado a ela durante a reclusão.

Quando assisti à festa, percebi que durante todo o tempo eram tocados os instrumentos e entoadas muitas cantigas. Itamar me explicou haver uma ordem rigorosa a ser seguida, de acordo com a harmonia do ritual. As músicas servem para ensinar elementos culturais, em sentido ritualístico e que, além do culto e da ordem social, tratam da descrição de cada etapa.

Como a festa é realizada durante três dias, com início sexta e encerramento domingo, é a música que determina toda a dinâmica. Mas as canções servem também para alegrar o povo todo, porque para os Tikuna é motivo de muita alegria realizar o Ritual. Edson Matarezio explica que

Existe ainda uma noção importante para compreendermos o canto que é entoado no ritual. Utü é a palavra usada para se referir ao canto executado na Festa da Moça Nova, com a voz aguda (igaũ), mas também ao canto dos pássaros. Os homens cantores da Festa da Moça Nova, por exemplo, cantam alternando entre a voz natural e o registro em falsete, tipo de canto que é denominado utü³²³.

³²¹ GRUBER, Jussara Gomes (Organizadora). O Livro das Árvores. Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 1999, p. 87.

³²² MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 164.

³²³ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Perspectiva acústica Ticuna (Magüta) e os perigos de se “ficar no silêncio”. In: Revista de @ntropologia da UFSCar, 13 (1), jan./jun. 2021, p. 63. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/365/316>. Acesso em: 18 jan. 2023.

Enquanto os cabelos da moça são arrancados, as canções entoadas servem para destacar o clã ao qual ela pertence e aconselhá-la, recordando as normas de conduta que devem ser respeitadas durante sua vida adulta, principalmente em relação ao cuidado com a sua família. Uma das canções entoadas é conhecida como “A canção da moça que foi levada pelo bicho, porque ninguém cantou para ela”. Como consequência da não realização da festa para a moça, a canção indica que um tipo de demônio iniciou a menina. Essa moça também era *To'oena*. “O *Tchurara*, para iniciar as moças, usa um falso jenipapo”³²⁴.

Assim, sua ação é ineficaz e a moça continua poluída após o ritual do *Tchurara*, outro dentre os demônios (*Ngo'o*) Tikuna, e corre o risco de se tornar um “bicho”, porque não passou pelo processo que controla seu “sangue verdadeiro”, que é a primeira menstruação. Essa é, assim, a principal razão para os Tikuna realizarem o rito, o medo deste demônio³²⁵.

O título dessa canção relativo à moça que foi levada porque ninguém cantou para ela demonstra como o canto sintetiza o Ritual. Segundo Matarezio, “ter alguém que cante para a moça é quase sinônimo de realização da Festa da Moça Nova. “Ficar no silêncio, dizem os Ticuna, é o grande perigo que correm as pessoas que não passam pelos rituais durante a vida”.

Esse risco é enfatizado nas canções da Festa para a moça nova e também para as crianças e bebês³²⁶. É muito importante que haja música ininterrupta durante o Ritual. Muitos cânticos direcionados à moça repetem várias vezes a frase “Agora vou contar a tua história, moça nova”. Para os Tikuna, os seres mais perigosos são chamados de *ngo'o*, que eles chamam de “bichos” e que têm fama de roubarem a moça púbere, como algures explicado. As canções direcionadas às moças possuem conteúdo de ensinamento para que elas não percam a imortalidade, alcançada com a realização do ritual.

Importante recordar que um dos mitos contados acerca de *To'oena* sintetiza que ela foi seduzida pelo som do trompete, que corresponde a uma espécie de chamado à curiosidade da moça em relação ao instrumento proibido. Outra lembrança importante é que *Ipi* provocou o riso de sua cunhada, *Të'tchi-arü-ngui*, a garota do Umari, para localizá-la no esconderijo e manter relação com ela.

³²⁴ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. *Periféria revista de recerca i formació em antropologia*. Numero 19 (1), Juny 2014, p. 43. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/periferia/issue/view/v19-n2>. Acesso em: 3 maio 2022.

³²⁵ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. *Periféria revista de recerca i formació em antropologia*. Numero 19 (1), Juny 2014, p. 43. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/periferia/issue/view/v19-n2>. Acesso em: 3 maio 2022.

³²⁶ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Perspectiva acústica Ticuna (Magüta) e os perigos de se “ficar no silêncio”. In: *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 13 (1), jan./jun. 2021, p. 64. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/365/316>. Acesso em: 18 jan. 2023.

Essas descrições contidas no mito Tikuna apresentam como os personagens foram “seduzidos” pelo som “proibido” e, por essa razão, as músicas contêm ensinamentos e precisam ser entoadas ininterruptamente. Por ocasião da realização do Ritual, algumas funções são executadas por personagens que compõem a ocasião. Segundo Edson Matarezio³²⁷:

Durante a Festa da Moça Nova, três figuras são centrais na realização do ritual: 1) o xamã (yü'ücü), responsável pela gestão cosmopolita da Festa, ou seja, a todo momento ele está em comunicação com seres sobrenaturais perigosos que aparecem no ritual e colocam as pessoas em risco; 2) os üüncü, que os Ticuna traduzem como “copeiros”, pois sua principal tarefa é servir os convidados com bebida fermentada, mas não só isso, eles também coordenam as diversas sequências das quais a Festa se compõe; 3) e, por fim, os prestigiosos cantores ou cantoras.

Os mascarados têm uma importante participação durante o Ritual, eles podem aparecer durante a madrugada do dia da pelação e durante o período da manhã começam a chegar, enquanto as moças estão sendo preparadas para serem apresentadas à sociedade. As máscaras Tikuna são fabricadas com a entrecasca de várias árvores, que fornecem o *tururi* branco, vermelho ou marrom. Na decoração também são usadas tintas naturais diversas³²⁸.

Em minha visita ao Museu Magüta, localizado em Benjamin Constant/AM, aprendi que os Tikuna usam tinturas de várias origens, vegetal e mineral. O amarelo pode ser retirado da argila ou da cúrcuma (açafraão); o marrom é extraído das folhas do tariri³²⁹; o preto, do breu e do jenipapo; o azul-claro, do anil; o azul-escuro, da casca da pacovã (banana); o urucum produz a cor vermelha; e o crajiru³³⁰ dá a cor vermelha também ou rosa.

A fabricação das máscaras envolve um conjunto de ações que vão desde a coleta e separação da matéria-prima, até o momento do uso durante a Festa, e fazem parte do mito Tikuna. Os troncos das árvores são cortados no tamanho necessário para prepará-las. Para retirar a entrecasca de uma árvore, os indígenas raspam a epiderme da casca, a colocam imersa em água e, em seguida, é batida até que os panos se desprendam do linho, os quais são lavados no rio e secados ao sol.

³²⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. *Periféria revista de pesquisa e formação em antropologia*. Número 19 (1), Juny 2014, p. 32. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/periferia/issue/view/v19-n2>. Acesso em: 3 maio 2022.

³²⁸ GRUBER, Jussara Gomes (Organizadora). *O Livro das Árvores*. Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 1999, p. 86.

³²⁹ Árvore que produz frutos pequenos, redondos e de cor vermelha.

³³⁰ Crajiru ou pariri é uma planta medicinal arbustiva e trepadeira. Suas folhas, quando secas, adquirem uma coloração avermelhada.

Quando o “tecido” está seco, é tingido com tintura natural e, se necessário, são costurados na lateral com fio de tucum³³¹, para formar o corpo da vestimenta. Algumas máscaras são retiradas inteiras do tronco e não necessitam de costura lateral, porque feitas com a circunferência inteira do tronco. Sua fabricação e uso são exclusivas do sexo masculino. É necessário explicitar que a máscara é a vestimenta completa, roupa e adereço que cobre o corpo e a cabeça, e algumas possuem mangas que se estendem até a mão com franjas, outras não.

A etnia possui uma grande variedade de máscaras para os seus rituais, quando são feitos os desenhos e as pinturas com variadas cores. O pai da moça não pode ver o *tururi*, as cascas das árvores usadas na confecção das máscaras, e os adornos da festa. É costume que ele não fale e nem ouça a palavra *tururi* antes da festa, para não correr risco de vida³³².

Os Tikuna relacionam as máscaras a uma pele, humana ou de animal, e podem representar tanto um desejo dos convidados, como um produto da imaginação, tanto os demônios, quanto os animais retratados nos vários mitos. As máscaras são usadas em todas as festas Tikuna e, no ensinar de Frei Fidelis de Alviano, delas “se depreende a convicção íntima dos índios, sendo elas quase sempre um símbolo ou um vestido à fantasia que representa o animal que é totem daquela tribo ou nacionalidade”³³³.

As principais representações Tikuna contidas nas máscaras são: A mãe do vento, o pai do vento, o Jurupari³³⁴, o Macaco e a Onça. “Todas estas representam, de uma forma geral, as forças adversas da natureza elevadas a mito, os espíritos malignos” ou, enfim, um totemismo parcial que representa, no todo ou em parte, o clã a que pertence a família que celebra uma ocorrência festiva³³⁵.

³³¹ Palmeira que possui touceiras densas, também chamada de tucunzeiro, ticum ou tecum.

³³² MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Trompetes Ticuna da Festa da Moça Nova. Anais do VI ENABET – Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, 2013, p. 134. Disponível em: https://www.academia.edu/8721749/Trompetes_Ticuna_da_Festa_da_Moça_Nova_pgs_131_141. Acesso em: 15 jan. 2023.

³³³ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 202.

³³⁴ Jurupari ou *Yurupari* é um mito comum entre os povos indígenas e que retrata não apenas um demônio, mas o próprio mal.

³³⁵ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 202-203.

Figura 9 – Variedade de mascarados e as cores utilizadas pelos Tikuna



Fonte: Acervo da pesquisadora May Anyely Moura da Costa, 2015³³⁶.

As máscaras que representam a nação a qual pertencem os indígenas são interessantes “não só pela fineza com que eles representam o animal nas suas formas superiores, mas também pela perfeição dos gestos com que procuram imitar todos os movimentos e instintos do mesmo animal”³³⁷.

Como já explicado, assim como os instrumentos musicais, as máscaras representam símbolos importantes, contudo, daquelas acima citadas, duas delas, a do Jurupari e a do Macaco, são as a que me atarei neste capítulo, porque são consideradas indispensáveis na realização da Festa da Moça Nova. Elas consistem em uma espécie de disfarce, por meio do qual se encena a relação entre os homens e os “donos” dos fenômenos naturais.

³³⁶ COSTA, May Anyely Moura da. Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura: Um Estudo sobre o Ritual de Iniciação Feminina entre os Ticuna de Umariçu I, Tabatinga, Alto Solimões (AM). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

³³⁷ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 205.

Figura 10 – Mascarado representando o Jurupari



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Tais máscaras, segundo Frei Fidelis de Alviano³³⁸:

Excedem qualquer intenção na obscenidade, seja pelo seu aspecto, seja pelos movimentos lúbricos. O Jurupari é sinônimo de demônio, espírito imundo; e o Macaco é também ele imundo, e por isso o escolhem de propósito para representar qualidades imundas; sempre obsceno nas suas atitudes, e nos seus movimentos.

³³⁸ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 204-205.

Estas duas máscaras, indispensáveis na Festa da Moça Nova, estão a representar as tentações da carne, contra as quais a jovem, entrando na vida e na puberdade, deve aprender a resistir e fugir.

Esta significação é evidente nos movimentos obscenos do Jurupari, o qual procura arremessar-se sobre a jovem moça; na diligência com que os parentes da jovem procuram defendê-la das investidas do mesmo Jurupari, protegendo-a durante os três dias e as três noites em que se desenrola a festa-baile da Moça Nova.

Alguns mascarados, como antedito, tentam arrombar as paredes do quarto de reclusão, tentando atacar as moças, pulando como os macacos que ali representam e são impedidos por seus familiares, especialmente por suas mães e tias.

As máscaras se utilizam de símbolos de poder e violência e atuam tanto sobre o meio ambiente quanto sobre as relações sociais da comunidade, como a máscara do chamado “pau multiplicador”, uma referência ao “pênis”, que não é apenas “um órgão de reprodução, mas também uma forma de gerar desordem e destruição”³³⁹, em analogia à anteriormente mencionada dança de *Ipi* com os *tamoatás* para seduzir a Garota do Umari.

Por que os parentes da moça nova se esforçam tanto para impedir que o Jurupari e o Macaco (*To'ü*) cheguem perto dela? Porque eles são inimigos e querem “fazer mal” a ela, querem matá-la. Contudo, tal morte não deve ser entendida em sentido material e os dois indivíduos mascarados, que são parentes ou amigos inofensivos da jovem, não concebem a ideia da morte material, mas de um mal moral, que afligiria a toda a família e, quiçá, à Comunidade³⁴⁰.

A dança com o mascarado simula como as moças devem agir para se defenderem de uma tentativa de abuso sexual. Mesmo que a representação seja dissimulada, sem dúvida, é um jogo que revela como deve ser a reação se a ameaça for real. Por isso, as moças gastam muita energia para segurarem os mascarados e não deixarem o pênis deles encostarem nelas.

Por outro lado, esse bailado é um momento muito esperado na Festa e também um dos mais animados. A dança realizada por mascarados que representam o macaco é executada por pulos e giros. Tikunas de diversas comunidades são convidados a participarem do Ritual e, quando assisti, um grupo com indígenas de origem colombiana foi chamado para encenar durante a festa como mascarados.

³³⁹ FAULHABER, Priscila. Interpretando os artefatos rituais Ticuna. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 17: 345-363, 2007, p. 352-353. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/89803/92603>. Acesso em: 19 jan. 2023.

³⁴⁰ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 205.

Figura 11 – Mascarados chegam à festa, este é o chamado *Mawii*



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Como fazem parte do Ritual, ao final, os mascarados recebem do dono da festa o peixe moqueado e costumam receber também uma parte da caça, assim como do *pajuaru*. Homens adultos e crianças usam uma enorme variedade de máscaras e alguns deles seguram um estandarte, que identifica o clã a que pertence o grupo.

Figura 12 – Mascarados da nação onça



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Outra orientação repassada para as meninas é que não devem rir com os mascarados, apesar de todo o apelo cômico existente. Edson Matarezio deduz que uma possível explicação para esta interdição, que não aparece na fala das moças, esteja provavelmente relacionada com o perigo de sedução pelos “bichos” (*ngo’o*) e que “estão na Festa, invisíveis ou na figura de alguns mascarados”³⁴¹.

³⁴¹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 15, p. e20190065, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/SFjBfTNcDFgMxB3BVRHGGrk/?lang=pt>. Acesso em: 22 jan. 2023.

É importante recordar que, no mito Tikuna, *Ipi* ouve *Yo'i* rindo com *Të'tchi-arü-ngui* em sua rede. *Yo'i*, quando saía para pescar, escondia a prometida em sua flauta justamente porque temia que o irmão encontrasse a Garota do Umari. Entretanto, o esconderijo da cunhada é descoberto após *Ipi* dançar balançando o seu pênis ao redor da panela cheia de tamoatás, o que fez a moça gargalhar e “entregar” o seu esconderijo. Quando a encontra, mantém relação sexual com ela, o que resultou em sua gravidez proibida.

Um dos mascarados, como já mencionado, usa um enorme pênis feito de madeira (pau multiplicador), escondido embaixo de sua roupa e, em determinado momento, tira o membro e começa a correr atrás das mulheres, sacudindo-o para cima e para baixo, e elas devem se cuidar e não permitir que ele encoste o objeto em seus corpos. A encenação gera uma enorme correria por todo o arraial. As moças, as mulheres e as crianças que estão assistindo à Festa correm descontroladamente em todas as direções, enquanto o mascarado se empenha em alcançá-las.

Também tive que correr, porque recebi a orientação do cacique Diksinei para não deixar o mascarado encostar o órgão em mim. Desde criança não corria tanto. Por mais que pareça um momento de distração da festa, não o é. Na verdade, essa encenação tem o intuito de orientar, principalmente as meninas e desde cedo, que elas não devem se deixar seduzir pelo órgão genital masculino, assim como aconteceu com *Të'tchi-arü-ngui*, esposa de *Yo'i*, o líder Tikuna, que traiu o marido com o seu irmão *Ipi*.

A sedução teve início quando *Ipi* colocou o seu pênis para fora e dançou ao redor de uma fogueira, cantando e balançando o órgão para cima e para baixo. A moça, assistindo do seu esconderijo, deu uma risada, saiu e coabitou com ele. Por causa dessa traição, que gerou um filho em *Të'tchi-arü-ngui*, *Yo'i* deu origem ao mito e determinou que os Tikuna realizassem o Ritual da Moça Nova.

Só mais tarde entendi a representação do mascarado, mas não sem antes, como relatei, correr muito pelo terreiro, porque tinha que obedecer à ordem de não deixar o mascarado me seduzir. Em relação às moças que estão realizando o Ritual, elas recebem instrução de sua mãe, avós e tias para que, ao dançar com os mascarados com o pênis, não devem permitir a aproximação, pelos motivos já explicitados.

As jovens aprendem que não podem soltar os mascarados, elas devem segurar bem firme. Para quem está assistindo dá a impressão de que a dança é uma espécie de luta também, porque elas precisam evitar ser acertadas pelo órgão genital do mascarado. O ensinamento recebido de suas parentes próximas é para agarrar firme na parte de trás da máscara e não soltar, e evitar um contato frontal, indo sempre no sentido contrário do movimento feito pelo dissimulador. Se ele vai para um lado, a moça corre para o outro.

Figura 13 – Mascarados

Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

De acordo com as fases do Ritual, quando a moça nova está pronta, dá-se início à saída da reclusão e aos momentos finais de sua realização.

3.2.3 A saída da reclusão, a pelação e o banho no rio ao fim do ritual: o sofrimento honroso

As moças deverão sair do local de reclusão com os olhos tapados por um parente, normalmente o irmão. No momento da saída, por volta do meio-dia, um dos anciãos, que seja da família da moça nova, ou o pajé, prepara-se para romper os talos de buriti que formam o curral de isolamento, que não mais possui os adereços, retirados para adorná-la.

Figura 14 – Início da abertura do quarto de isolamento



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Percebe-se um certo *frisson* entre os participantes e convidados. Todos querem testemunhar o instante em que elas serão apresentadas à sociedade Tikuna, aos demais parentes indígenas e aos não indígenas que participam da festa. Chega a causar um empurra-empurra, mas os olhos de todos estão direcionados para a abertura do quartinho de reclusão.

Figura 15 – Rompimento do quarto de isolamento



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Ocorre uma espécie de torcida e grande expectativa para o momento. Rompida a parede, as moças saem com os olhos vendados, seguradas pela mãe ou outros parentes, para guiá-las durante a apresentação.

Há danças e muita cantoria, acompanhadas dos instrumentos preparados para a ocasião. Os cânticos são entoados para aconselhar as moças. Nesse momento, todos participam, inclusive elas próprias, da dança semelhante a um balé, em um vai e vem com todos enfileirados, para frente e para trás. Eu também dancei com os Tikuna. Em seguida, elas se preparam para a pelação e são levadas para o centro do barracão, para que todos possam assistir.

Por volta do meio-dia, os parentes da moça estendem no meio do barracão um tapete, que foi simbolicamente pintado para a ocasião, e no centro desse tapete os pais colocam a moça nova sentada, a qual, pelas bebidas ingeridas (*pajuaru*) e o fumo de cigarros preparados, está quase embriagada.

Não há uma organização e os participantes ficam ao redor. Primeiro, é claro, estão as mães e as avós, porque elas é que realizam o arrancar dos cabelos. Uma parte da cabeça foi raspada previamente e, como o couro cabeludo está todo pintado com a tinta do jenipapo, quase não foi possível perceber que somente a parte central possuía cabelo.

Figura 16 – Momento da pelação



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2019.

Várias senhoras arrancam os cabelos ao mesmo tempo. Uma segura o meio e as demais vão fazendo a retirada dos fios em pouca quantidade, mas com um movimento muito ligeiro. As mãos delas trabalham tão rápido que, em poucos minutos, vários fios estão entrelaçados entre os dedos das anciãs e se torna necessário que outra os retire, porque ficam grudados, para a pelação continuar.

Frei Fidelis de Alviano relatou que a “depilação é dolorosíssima e que a jovem terá de sofrer com paciência em face de um grande número de convidados e, especialmente, em presença do noivo e dos membros de sua família”³⁴². É comum que a jovem, quando passa pelo ritual, já possua algum rapaz prometido em casamento.

O autor prossegue afirmando que o ato de arrancar os cabelos e outros de penitência são indispensáveis “para que a jovem índia possa merecer a dignidade de esposa, pois a família do futuro esposo jamais permitirá que uma jovem se una a um membro da família que não foi de antemão submetida a tais provas de paciência e de penitência”³⁴³.

Não há como não pensar sobre a dor causada pela pelação. Algumas sangram. Não é um sangramento abundante. Vê-se gotículas brotar em algumas partes do couro cabeludo de onde saem os cabelos e isso pode assustar o espectador. Encerrada a cerimônia, os parentes esfregam a cabeça desnudada com substâncias balsâmicas, cobrindo-a, em seguida, com penas de arara³⁴⁴.

Contar como se desenrola, na realidade, o Ritual da Moça Nova e descrever os diversos ritos e cerimônias acompanhadas pelas numerosas máscaras e instrumentos simbólicos não é uma tarefa simples. Para os Tikuna, o não indígena é um profano que não deve ser admitido nos segredos das íntimas convicções da etnia e essa talvez seja a razão de não darem muitas explicações do que fazem.

Em conversa com uma indígena Tikuna, moradora do bairro Parque das Tribos, em Manaus, perguntei se doía muito esse momento da pelação e ela disse sentirem dor, mas não muita, porque a moça nova está sob o efeito do *pajuaru*. Contou-me ainda que, nos dias seguintes, as mães das moças novas usam remédios preparados com ervas para diminuir o

³⁴² ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 206.

³⁴³ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 206.

³⁴⁴ ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 207.

inchaço causado e aliviar as dores. Mas elas não se importam, porque o mais importante foi feito: passaram pelo Ritual.

Após a pelação, a festa está chegando ao seu final. A carne moqueada foi distribuída aos convidados que auxiliaram a organização e aos mascarados, uma forma de os Tikuna agradecerem a todos os que colaboraram para que a festa fosse realizada.

As moças ficam sentadas nas esteiras, chamadas de *tchepenü*, feitas de escudo de *tururi*. No domingo, último dia de festa, ocorre o banho de rio, para onde a moça é levada, suspensa pela esteira, para não colocar os pés no chão, dando voltas em torno da casa. O banho de rio encerra o Ritual.

As moças são levadas por alguns homens, parentes próximos, para o rio tirar toda impureza e limpar os resíduos da Festa. O ato de não colocar os pés em terra firme é porque elas não são consideradas completamente mulheres antes se lavarem nas águas do rio e isso conserva uma parte de seu estado de imortalidade.

As ripas de buriti que formavam o quarto de isolamento onde elas ficaram reclusas também são levadas, assim como os instrumentos musicais, tudo é jogado no rio, junto com as moças. Todos ajudam a carregar os objetos até lá e se verifica uma correria para ver quem pega tudo o que foi usado. O pajé realiza as benzeções e finca uma flecha na água, ao redor da qual a moça dá três voltas.

Quando assisti à Festa, muitos indígenas pularam no igarapé e outros foram jogados na água. O banho é importante para que os moradores das casas não adoçam. Assim, termina a última etapa dos pequenos ritos que fazem parte da Festa da Moça Nova. A respeito, Nimuendaju explicou que “a menos que isso seja feito, todos os moradores da casa vão adoecer e morrer lentamente”³⁴⁵.

No mesmo sentido, Matarezio aponta: “é como se os restos da festa estivessem infectados também, poluídos”³⁴⁶. Além disso, há a percepção de que os restos jogados no rio se transformam em peixes, assim como a borra do jenipapo ralado no tempo do mito que, ao também ser lançada, transformou-se em peixes e estes, quando pescados, em humanos³⁴⁷. Tal relação, segundo os Tikuna, contribui para uma pescaria abundante.

³⁴⁵ NIMUENDAJU, Curt. *The Tukuna*. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press. 1952, pp. 91. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 22 abr. 2022.

³⁴⁶ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. *A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*. São Paulo: Editora Humanitas, 2019, p. 418.

³⁴⁷ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. *Para crescer é preciso sofrer, a Festa da Moça Nova dos Ticuna*. 2014, p. 3. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/268523469_Para_crescer_e_preciso_sofrer_-_A_Festa_da_Moca_Nova_dos_Ticuna. Acesso em: 15 jul. 2022.

A conclusão do ritual nas águas pode estar relacionada à cosmogonia de muitos povos indígenas, que contam em comum as origens dos seres humanos como surgidos das águas. A exemplo do relato presente em Higino Tenório, quanto à etnia Tuyuka, em que a água é conhecida como Lago de Leite ou *Tōko Taro*, para se referir a Lago de Suco Doce³⁴⁸, nomes que indicam as águas como origem dos seres vivos.

As mesmas nomeações são utilizadas para se referir ao Útero Materno (*Ópekōtaro*)³⁴⁹, dentro do qual a vida é gerada, assim como o universo também tem o seu, que é o Mundo das Águas. Neste sentido, a origem do povo Tikuna ocorreu de maneira similar, pescados pelos gêmeos *Yo'i* e *Ipi*, das águas vermelhas do Igarapé *Eware*. A água faz parte do mito porque dela vieram os Tikuna e, assim, se realiza o rito. O trompete *to'cü* é preparado e guardado no igarapé, portanto, na água.

A passagem pelo rio representa purificação e lava as impurezas resultantes do Ritual da Moça Nova, por meio do qual a menina se transforma e se renova, assim como renova a sua pele, sua mente e sua imagem perante à sociedade em que foi criada e, a partir do cumprimento daquilo que estava predestinado a ela, estará pronta para assumir os novos compromissos sociais decorrentes da realização do rito, seja na sua definitiva integração à Comunidade, seja como uma fase anterior ao casamento com outro Tikuna.

Para o Povo Tikuna, o rio é o que une, o que agrega a etnia, o que também pode ser uma explicação para que o banho nas águas seja a fase derradeira do Ritual. Concluído o banho, a moça retorna para a sua casa muito cansada, porque são três dias intensos, mas o seu retorno acarretará o seu agregamento à sociedade. Como pontuação final da conclusão do Ritual, é importante registrar que a realização do mito pelos Tikuna é muito mais do que uma simples encenação, como pode parecer aos leigos. É a história da etnia que continua sendo inscrita, inCORPORada.

As jovens, quando passam pelo Ritual da Moça Nova, vencem os males causados com a presença dos “bichos” e eles retornam para a floresta. Assim, esses bichos não farão mais mal às meninas. Os rituais de passagem marcam uma importante mudança na vida das pessoas e alguns, como o ritual da puberdade Tikuna, trazem sofrimento, porque é um momento em que os afetos e as emoções se misturam e contribuem para gerar as transformações necessárias.

³⁴⁸ TENÓRIO, Higino Pimentel (org.). *Wiseri Makañe Niromakañe* – (Casa de Transformação: origem da vida ritual *Utapiñoona Tuyuka*). Histórias contadas por membros da AEITÛ, Associação Escola Indígena *Utapiñoona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira, AM; São Paulo, SP: 2005, p. 125-127.

³⁴⁹ LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago do Leite. Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005, p. 55.

Do ponto de vista sobrenatural, a festa garante a fertilidade, a capacidade de promover a continuidade e a eternidade do Povo Tikuna. Para a *Worecii*, representa honra. É que as moças, após passarem pelo Ritual, são muito respeitadas e honradas na Comunidade, porque ao concordarem em cumprir o rito, conforme determinado pelo mito *Yo'i*, demonstraram disposição e isso traz um sofrimento honroso para elas, que passam a ser respeitadas por seu povo e pela família do futuro noivo.

3.2.4 Relatos sobre a negativa de submissão ao Ritual da Pelação e a compreensão da necessidade de sua realização

A compreensão das meninas a respeito do Ritual é algo sobre o qual sempre me interroguei, como entendem a “obrigatoriedade” de manter a tradição Tikuna, principalmente porque o Ritual da Moça Nova, conforme explicado, é o mais importante para a etnia.

O povo Tikuna recebe, desde cedo, muitas instruções sobre a sua história, seus costumes e suas tradições. Impressionou-me, desde o início da minha convivência com eles, como fazem questão de repassar aos mais novos as histórias contadas por seus antepassados. Como escrevi em algum momento, eles sempre começam assim: meu pai, minha mãe, meu avô, minha avó, os anciãos, as anciãs contavam...

Com relação às indígenas do sexo feminino, a instrução vem com mais rigor, porque elas precisam compreender a importância da realização da festa e manter vivo o mito na forma do rito. Por isso elas participam como parte do Ritual e assim vão aprendendo como deverão manter viva a história. A presença das crianças nas festas e o fato de também realizarem a encenação ainda quando bem pequenas têm o mesmo objetivo.

É sempre bom lembrar de *To'oena*, que seria a primeira moça nova, mas que quebrou a regra, não fez o ritual, e morreu. Essa transgressão custou-lhe a vida. Tal acontecimento é repassado para as meninas para que elas tenham entendimento da necessidade de realizar a Festa. Por outro lado, uma das histórias que ouvi em Umariáçu é de que algumas meninas pedem aos seus pais para não realizarem o Ritual da Moça Nova, porque seus cabelos seriam arrancados e depois ficariam com vergonha de frequentar a escola.

É importante esclarecer que na Comunidade existem muitas unidades escolares bilíngues, com professores e professoras Tikuna, mas que servem somente ao ensino fundamental. Lembro-me de apenas uma unidade que possui o ensino médio, mas não é suficiente para atender todos os jovens dessa idade e, por esse motivo, a maioria precisa estudar fora da Aldeia, geralmente em Tabatinga/AM.

Nesse contexto, os adolescentes convivem com pessoas não indígenas e que, muitas vezes, não têm uma exata compreensão da importância da realização do rito. Não são poucas as histórias de *bullying* quando as meninas chegam com os cabelos arrancados (carecas) nas escolas, apesar de eu nunca ter visto uma menina que acabou de passar pelo ritual sem usar uma touca feita pelos familiares para proteger a cabeça.

Os pais acabam por sofrerem com essa situação, porque alguns são acusados de não terem educado corretamente as filhas, mas, por outro lado, além de compreenderem as aflições por elas sofridas, há uma questão muito mais relevante, que é o medo de que a família adoça e traga outros males para a Comunidade em si, como ensinou *Yo'i*, caso desobedecessem e não realizassem o mito.

Edson Matarezio argumenta a respeito de sua teoria, que ele acredita se encaixar perfeitamente à intenção da flagelação da moça no ritual. O autor sustenta que “podemos pensar que a lei que se pretende inculcar nas moças que estão sendo iniciadas é a evitação do incesto”. Contudo, acredita que é possível ir além desta interpretação³⁵⁰.

Uma das hipóteses levantadas por Matarezio diz respeito à imortalidade. É que para os indígenas Tikuna, o ato de arrancar os cabelos é equivalente a trocar de pele, uma medida de rejuvenescimento. Quando envelhecem, eles “trocam de pele” e “ficam novo”. Depois, “à medida que o tempo passa, troca-se de novo, para nunca envelhecer”. Essa seria a razão de se arrancar os cabelos da moça nova³⁵¹.

Já dissemos anteriormente que uma das razões para se realizar a Festa da Moça Nova é o fato de ela estar relacionada com a imortalidade e o mito Tikuna da origem da vida. Os indígenas creem que um ritual bem organizado faz com que eles a alcancem.

Há ainda uma conexão que estaria relacionada ao fato de que a moça deve sofrer para amadurecer, principalmente pelas vezes que tratou mal a sua mãe. De fato, já ouvi os indígenas explicarem que as crianças são tratadas com muito carinho e dificilmente são repreendidas nessa idade, porque não compreendem. Mas quando chegam na fase de realizarem os rituais de iniciação, tanto os meninos quanto as meninas passariam pelo sofrimento como um aprendizado que serve para o amadurecimento, em uma atmosfera dramatizada ao extremo, e chegar à idade

³⁵⁰ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Para crescer é preciso sofrer, a Festa da Moça Nova dos Ticuna. 2014, p. 4. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/268523469_Para_crescer_e_preciso_sofrer_-_A_Festa_da_Moca_Nova_dos_Ticuna. Acesso em: 15 jul. 2022.

³⁵¹ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Para crescer é preciso sofrer, a Festa da Moça Nova dos Ticuna. 2014, p. 6-7. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/268523469_Para_crescer_e_preciso_sofrer_-_A_Festa_da_Moca_Nova_dos_Ticuna. Acesso em: 15 jul. 2022.

adulta é o preço “de uma perda irremediável, a perda do mundo despreocupado e feliz da infância”³⁵².

É como se houvesse uma morte ou uma pseudomorte, que reflete a identidade que o pensamento indígena estabelece entre nascimento e passagem, que representa uma forma de repetição do primeiro nascimento, mas que deve ser precedido de uma morte simbólica³⁵³.

Quando assisti ao Ritual, Itamar me explicou que o arrancar dos cabelos estaria relacionado ao fato de que eles representam o último símbolo da infância e nesse rito de passagem era necessário romper com esse vínculo existente, porque a partir de então, a jovem já não era mais moça, mas mulher pronta para casar.

Pierre Clastres afirma que a ruptura com o mundo da infância é percebida pelo pensamento indígena e “expressa no rito como uma morte e um renascimento: tornar-se adulto é morrer para a infância e nascer para a vida social, pois a partir de então moças e rapazes podem livremente deixar desenvolver sua sexualidade”³⁵⁴.

Apesar dos muitos medos presentes, as meninas Tikuna, em sua maioria, submetem-se ao Ritual. A criação e a educação, desde a infância, foram no sentido da necessidade de sua realização. Sempre ouviram muitas histórias e, mesmo algumas tendo dúvidas em relação a essa origem aprendida, os medos de que não casem, não consigam um bom marido, não constituam uma família boa, aliado ao risco de trazer os males para si e os seus parentes, fazem com que continuem a praticar o rito, como ensinaram os ancestrais.

Em síntese, a Festa da Moça Nova representa a passagem da menina que se torna mulher. Para os Tikuna, conforme escrito anteriormente, é um evento de grande importância, porque eles consideram a fase da puberdade muito perigosa, uma vez que nesse período as jovens podem ser influenciadas por maus espíritos.

Assim, o Ritual objetiva iniciar as moças na vida adulta, composto por elementos expressivos que têm início com o isolamento da menina, em casa, recebendo ensinamentos das mulheres mais velhas. A partir desse evento, começa o preparo da bebida e da comida a serem distribuídas no dia da festa, bem como dos adereços e dos instrumentos musicais. Os convites são distribuídos aos Tikuna de outros clãs e de outras aldeias.

³⁵² CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política* (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 79.

³⁵³ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política* (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 79.

³⁵⁴ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política* (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 79.

Quando começa a Festa, ocorre o segundo isolamento, que tem início com a construção do quartinho feito de turi, onde a menina ficará até a sua saída para a pelação. No quartinho, é realizada a pintura corporal e são colocados os ornamentos, tudo com um profundo significado.

Enquanto isso, chegam os mascarados, representando os seres mitológicos. Também como elemento ocorre a seleção das músicas e dos instrumentos musicais preparados especialmente para tal. O ápice da festa é a pelação, momento em que ocorre o arrancar dos cabelos e, por fim, a purificação, por meio do banho de rio.

A partir do próximo capítulo, tratarei da interculturalidade e a relação do Direito com o direito dos povos indígenas e a realização dos seus rituais de passagem, em especial, do Povo Tikuna e o Ritual da Moça Nova.

4 A INTERCULTURALIDADE E O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS

A interculturalidade, segundo Márcia Cristina Vilas Boas, advém da necessidade de interação entre pessoas e grupos de diferentes culturas, “desde que fundamentada no respeito à diversidade com vistas ao reconhecimento mútuo”. Entretanto, não se trata somente de reconhecer tal diversidade cultural em si (multiculturalismo), a premissa do diálogo intercultural a ser considerada é a do respeito às outras culturas, “que deve ser exteriorizado e marcado pelo direito à diferença”³⁵⁵.

O Brasil é um país multicultural ou com pluralismo cultural, onde convivem, além de várias culturas, diversas etnias, “devendo ser observado que existência e coexistência dos povos indígenas é a prova do multiculturalismo no nosso país”³⁵⁶. As relações interculturais implicam construir identidades que contrastam umas com as outras e que realizam diálogo entre sujeitos ativos e passivos, com transformações políticas e culturais³⁵⁷.

É comum a contraposição de elementos da interculturalidade a aspectos do multiculturalismo, que deve ser compreendido como uma forma de respeito às minorias culturais, por meio da defesa de suas identidades, frente às pretensões assimilacionistas. Will Kymlicka sustenta que o objetivo principal do multiculturalismo é o reconhecimento da identidade de grupos culturalmente diferenciados, bem como a acomodação de suas diferentes culturas. Contudo, não deve ser ignorado que cada grupo diferenciado possui reivindicações e objetivos específicos próprios³⁵⁸.

Uma questão levantada por Julio José Araujo Junior, quando trata especificamente da teoria liberal do multiculturalismo ensinada por Kymlicka, é que este pressupõe uma situação de isolamento de grupos indígenas que não deve existir, desconsiderando a contribuição que proporcionam à diversidade cultural. A segunda questão estaria na pressuposição de que todos os povos indígenas desejam se organizar politicamente como uma minoria, isolando-os da sociedade envolvente, o que nem sempre é verificado³⁵⁹.

³⁵⁵ VILAS BOAS, Márcia Cristina Altvater. Povos Indígenas Brasileiros: a transição paradigmática. Porto Alegre: Núria Fabris Editora, 2012, p. 115-116.

³⁵⁶ VILAS BOAS, Márcia Cristina Altvater. Povos Indígenas Brasileiros: a transição paradigmática. Porto Alegre: Núria Fabris Editora, 2012, p. 115.

³⁵⁷ ARAUJO JUNIOR, Julio José. Direitos Territoriais Indígenas: Uma Interpretação Intercultural. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2018, p. 84.

³⁵⁸ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Tradução de Carmen Castells Auleda. Buenos Aires: Paidós Iberica, 1996, p. 25.

³⁵⁹ ARAUJO JUNIOR, Julio José. Direitos Territoriais Indígenas: Uma Interpretação Intercultural. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2018, p. 39-43.

Quanto à relação entre interculturalidade e multiculturalismo, Vera Maria Ferrão Candau propõe um multiculturalismo “aberto e interativo”, que acentue a primeira por considerá-la a “mais adequada para a construção de sociedades democráticas, que articulem políticas de igualdade com políticas de identidade”³⁶⁰.

Pode-se afirmar que não há um consenso entre os autores sobre o multiculturalismo, em especial sobre a adequação do conceito, porque as culturas não são estáticas e devido ao necessário e adequado diálogo que deve existir entre os grupos culturalmente diferenciados. Por outra mirada, não se verificam dissensos na doutrina quando o assunto é a interculturalidade, que é compreendida, conforme dissemos alhures, como o diálogo entre as pessoas e/ou grupos culturalmente diferenciados.

No mais, a interculturalidade está estreitamente relacionada à teoria decolonial³⁶¹, porque considera o histórico de marginalização e submissão imposta pelos colonizadores aos povos originários³⁶². Nunca é demais recordar que os indígenas brasileiros não tiveram direito de escolha. A história desses povos é marcada pela imposição de uma cultura dominante, de guerras e de desterritorializações, cujas consequências são verificadas até os dias atuais. Feitas tais considerações, passa-se a analisar a interculturalidade sob a perspectiva do Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

4.1 Os Horizontes Constitucionais do Direito Indígena na América Latina

No presente capítulo, será utilizada como referência a doutrina de Raquel Zonia Yrigoyen Fajardo, advogada peruana e especialista em Direito Indígena. A autora se preocupa em estudar a dinâmica dos povos indígenas e a sua integração no processo constitucional de alguns países da América Latina, em especial Colômbia, Paraguai, Peru, Bolívia, Argentina, Equador, Venezuela e Brasil.

³⁶⁰ CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidiano Escolar e Práticas Interculturais. Periódico Cadernos de Pesquisa v. 46 n. 161 p. 802-820 jul/set. 2016, p. 808. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/GKr96xZ95tpC6shxGzhRDRG/?format=pdf>. Acesso em: 28 abr. 2023.

³⁶¹ O projeto decolonial objetiva estabelecer uma compreensão de que o fim do colonialismo não encerrou a condição de denominação colonial. Ao contrário, as relações de dominação se mantêm na estrutura sociopolítica por meio da colonialidade (QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 18 abr. 2023. Os autores decoloniais ensinam que a colonialidade não pode ser pensada somente a partir do contexto da conquista e do período colonial formal, mas sim como modelo constitutivo de relações de exploração, dominação e conflito que se verificam até os dias atuais.

³⁶² Embora a teoria decolonial seja uma importante chave crítica explicativa da subordinação cultural e esta tese fazer eventual uso de autores decoloniais, não está dentro do escopo da pesquisa o enfrentamento dessa perspectiva teórica.

Raquel Fajardo é uma das principais teóricas do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, que nasceu entre o final do Século XX e o início do Século XXI, em Colômbia (1991), Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009), “como resultado de intensa luta popular com o desiderato de romper o secular paradigma colonial de pensamento que se instalou no continente desde os tempos das expedições lusohispânicas”³⁶³.

O chamado constitucionalismo pluralista, surgido na década de 1980, dentro do âmbito de evolução do movimento do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, apresenta três ciclos de reformas constitucionais e noticia a construção e consolidação de um Estado que reconhece o direito à diversidade e à identidade cultural dos povos indígenas.

Intencionou-se a busca pelo pluralismo jurídico, de modo a permitir a convivência ou coexistência de mais de um sistema normativo no mesmo espaço geopolítico, ao reconhecer que os povos indígenas possuem dignidade e direitos e não estão sujeitos à tutela da colonialidade, desconstituindo, dessa forma, a ideologia de inferioridade “natural”³⁶⁴.

Esse processo de reconstrução do paradigma constitucional, retirando os povos originários da posição subordinada que lhes foi imposta, é iniciado com a emergência do multiculturalismo sem alcançar o pluralismo jurídico (primeiro ciclo – 1982-1988), passa pelo reconhecimento do modelo de Estado pluricultural e o pluralismo jurídico (segundo ciclo – 1989-2005) até, por fim, restar caracterizado que os povos indígenas se constituem em nações ou nacionalidades originárias e, fazendo um novo pacto com o Estado, conformam um Estado plurinacional (terceiro ciclo – 2006-2009)³⁶⁵.

Raquel Fajardo abordou o tema em inúmeros escritos. Nos artigos intitulados “*El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización*” e “*Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista*”, a autora traça uma importante linha do tempo do percurso do novo Constitucionalismo Latino-Americano³⁶⁶ e da sua evolução nas Cartas Republicanas dos países da América do Sul.

A efetivação da participação popular nas novas constituições representou um avanço democrático constitucional, com um conteúdo que expressa de maneira mais contundente a

³⁶³ SALES, Luiz Fernando Ribeiro de. Introdução ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Breve esforço teórico. *Revistas Unila*, p. 126. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espaciales/article/view/1439/1492> Acesso em: 19 fev. 2023.

³⁶⁴ SILVA, Jamilly Isabela de Brito; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. Povos indígenas e a (ausência de) Justiça de transição brasileira: uma análise à luz do Constitucionalismo Pluralista latino-americano. In: *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 9, n. 2 (2019), UNICEUB, p. 547.

³⁶⁵ SILVA, Jamilly Isabela de Brito; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. Povos indígenas e a (ausência de) Justiça de transição brasileira: uma análise à luz do Constitucionalismo Pluralista latino-americano. In: *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 9, n. 2 (2019), UNICEUB, p. 547-548.

³⁶⁶ Também denominado de constitucionalismo andino, plurinacional ou transformador. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina*. In: *Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas*. (Antonio Carlos Wolkmer e Milena Petters Melo – Organizadores). Curitiba: Juruá, 2013, p. 29.

vontade soberana do povo, em especial nos temas que dizem respeito à identidade, à cultura, à liberdade religiosa e aos valores que preservam uma melhor forma de organização política e social. Tais direitos se encontram estabelecidos no texto da CRFB/1988 e, na América Latina, tiveram seu ápice nas constituições do Equador e da Bolívia.

A partir dos anos 1980, no caminhar do processo de transição democrática, muitos países da América Latina passaram a promulgar novos textos constitucionais e realizaram importantes reformas, em especial, consolidando maiores garantias aos povos originários. Flávia Piovesan afirma que “dois períodos demarcam o contexto latino-americano: o período dos regimes ditatoriais; e o período da transição política aos regimes democrático, marcado pelo fim das ditaduras militares na década de 80”³⁶⁷.

Insta registrar que, mais recentemente, esperava-se que uma nova Carta em elaboração no Chile, contendo textos que consolidariam garantias aos indígenas, além de outros direitos sociais, teria uma ampla aprovação. No entanto, não foi o que ocorreu. A proposta chilena tinha como ambição consagrar alguns temas importantes, como saúde, aborto, educação e previdência social, bem como garantias em direito ambiental e plurinacionalidade indígena, a exemplo das Constituições do Equador e da Bolívia, sobre as quais trataremos mais adiante.

No entanto, alguns desses elementos provocaram divisões no país e, em setembro de 2022, o texto foi rechaçado com ampla maioria, frustrando também o avanço do Novo Constitucionalismo na América Latina. Assim, prevalece em vigor naquele país o texto constitucional elaborado em plena ditadura de Augusto Pinochet, na década de 1980³⁶⁸.

A despeito da questão chilena contemporânea, convém ressaltar que o Novo Constitucionalismo é de fácil constatação na leitura dos textos em vigor na Colômbia, Venezuela, Equador e Bolívia, porque, ao analisar a fundamentação nelas contidas, vislumbra-se a existência de uma legitimidade extrajurídica e a efetividade prevista no próprio Poder Constituinte direto, o que representa um avanço no processo democrático constitucional.

Nesse cenário, as constituições latino-americanas que surgiram nas últimas décadas representaram uma nova fase do Direito Constitucional, com especial prioridade à participação popular no controle e atuação do Estado, cujo pilar central, como antedito, é a soberania

³⁶⁷ PIOVESAN, Flávia. Diálogo no Sistema Interamericano de Direitos Humanos: Desafios da Reforma. In: *Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: Diálogos Contemporâneos*. (Robério Nunes dos Antos Filho – Organizador). Salvador: Editora JusPODIVM, 2013, p. 308.

³⁶⁸ Após esse episódio, em outro revés, o Chile elegeu, recentemente, o novo Conselho Constituinte, com a maioria das 50 cadeiras ocupadas por partidos de direita ou ultradireita, que deterão o controle sobre a discussão da nova Constituição do Estado chileno. Sem dúvida, diante desse recuo dos partidos de esquerda, ficará cada vez mais difícil aprovar novos direitos para os povos tradicionais do país.

popular, a partir de mecanismos que transcendem o tradicional sistema representativo, ao agregar modalidades de democracia participativa e comunitária, configurando maior legitimidade às decisões estatais, ao mesmo tempo em que o povo é convidado a opinar sobre aspectos relevantes da pauta estatal.

Conforme sustenta Gladstone Leonel Júnior,

Essa movimentação político-jurídica do debate constitucional, que chamamos de Novo Constitucionalismo Latino-Americano, apresenta mudanças em seus aspectos formais e também em seus aspectos materiais-estruturantes. Ao observar esses aspectos formais, nota-se que os processos constituintes instituem trajetórias que contam com uma maior participação popular. O povo passa a assumir um maior protagonismo ao ser convocado para decidir a respeito da solicitação ou não de um processo constituinte³⁶⁹.

Tal aspecto está aliado ao pensamento dos principais teóricos desse movimento constitucional, a exemplo de Raquel Fajardo, uma das mais importantes expositoras do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Segundo a autora, em vários países, as organizações indígenas passaram a demandar terras e exigir territórios, além de posteriormente acessar a justiça estatal, de modo a garantir seus demais direitos³⁷⁰.

Durante muito tempo, os povos indígenas foram invisibilizados, em razão do processo de etnocídio cultural, resultado da violência empreendida pelos colonizadores contra esses povos, bem como da doutrina integracionista, com a intenção de inseri-los na “civilização”. Tanto um quanto o outro acarretaram, em menor ou maior escala, uma devastação de culturas.

Importante ressaltar que a preservação das terras indígenas é fator fundamental não só à perpetuação da cultura, mas também para evitar o desaparecimento das diversas línguas indígenas. Nesse viés, a demarcação de terras é um processo essencial aos povos tradicionais.

De acordo com Raquel Fajardo, as novidades constitucionais no horizonte do constitucionalismo pluralista – com vários níveis de implementação na prática – supõem rupturas paradigmáticas com os horizontes do constitucionalismo liberal monista³⁷¹ do século

³⁶⁹ LEONEL JÚNIOR, Gladstone. Os limites no Novo Constitucionalismo Latino-Americano diante de uma conjuntura de retrocessos. In: Revista sobre acesso à Justiça e Direitos nas Américas - Abya Yala. Brasília, v.1, n.2, abr./jul. 2017, ISSN 2526-6675, p. 235. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/7066/23581> Acesso em: 21 fev. 2023.

³⁷⁰ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 144.

³⁷¹ Assim denominado porque o Estado-nação não permitia mais de um sistema normativo vigorando no mesmo espaço territorial.

XIX e do constitucionalismo social-integracionista³⁷² do século XX, marcados por uma forte herança colonial, que colocou os povos originários em uma posição subalterna³⁷³.

Os instrumentos jurídicos de subordinação se utilizaram do saqueamento dos territórios e dos recursos indígenas, expropriados por terceiros, da exploração da força de trabalho e até mesmo os seus destinos como povos foram alienados de suas mãos.

A ideologia da “inferioridade natural dos índios” e o conceito jurídico de tutela indígena possibilitaram a estabilização do modelo de subordinação dos povos originários ao longo do tempo, contudo, a independência política das colônias americanas das metrópoles não significou o fim dessa subordinação. Os novos Estados latino-americanos se organizaram sob novas constituições liberais, mas com projetos neocoloniais de sujeição indígena, mantendo-se a tutela anteriormente imposta³⁷⁴.

Fajardo afirma que os Estados liberais que se organizaram sob a tutela do monismo jurídico importaram um modelo com forte carga monocultural de cidadania censitária, para homens brancos, proprietários e ilustrados, além da exclusão do processo político e jurídico de mulheres, afrodescendentes e das maiorias subordinadas, bem como a perpetuação da sujeição dos povos indígenas³⁷⁵.

No século XIX, o projeto crioulo de sujeição indígena³⁷⁶ do horizonte do constitucionalismo liberal se expressava debaixo de três técnicas constitucionais para manter a sujeição existente: a) assimilar ou converter os indígenas em cidadãos titulares de direitos individuais, por meio da dissolução das suas comunidades – com terras coletivas, autoridades próprias e jurisdição indígena – para evitar revoltas desses povos; b) reduzir, civilizar e cristianizar aqueles ainda não colonizados, a quem as Constituições chamavam de “selvagens”, para expandir a fronteira agrícola; e c) estabelecer guerra ofensiva e defensiva contra as

³⁷² Tinha como intenção integrar os povos tradicionais ao Estado e ao mercado, sob um regime de tutela.

³⁷³ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 139.

³⁷⁴ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 139.

³⁷⁵ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista. In: AHRENS, Helen (comp.). El estado de derecho hoy en América Latina: livro em homenagem a Horst Schönbohm. México: UNAM, Instituto de Investigações Jurídicas, 2016, p.172. (Coleção Fundação Konrad Adenauer). Disponível em: https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_documento_dok_pdf_31788_4.pdf/2a209f4a-6317-211c-9b00-1b66721b18b3?version=1.0. Acesso em: 22 fev. 2023.

³⁷⁶ O projeto crioulo era assim chamado por sustentar que os “índios”, como eram designados no século XIX, eram vistos como seres inferiores e “bárbaros”, que necessitavam de conversão ao catolicismo e, assim, o Estado poderia anexar seus territórios.

“nações” indígenas – com as quais as coroas haviam firmado tratados e que as Constituições chamavam de “bárbaros” – para anexar seus territórios ao Estado³⁷⁷.

Por outro lado, o chamado constitucionalismo social, inaugurado pela Constituição do México de 1917, possibilitou questionar o marco do constitucionalismo liberal, assimilacionista e individualista do Século XIX, mediante a ampliação e o reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas e dos direitos sociais, assim como as bases da cidadania³⁷⁸.

A intenção do constitucionalismo social permitiu reconhecer às comunidades indígenas os seus direitos coletivos à terra, bem como outras especificidades culturais, mas dentro de um quadro do indigenismo integracionista, sem romper com a identidade do Estado-nação e do mercado, ou o monismo jurídico³⁷⁹. Tampouco se discutiu o poder do Estado para definir o modelo de desenvolvimento indígena dentro de um quadro tutelar.

Ou seja, não se questionou a monoculturalidade³⁸⁰ e a tutela estatal sobre os povos indígenas. Essas características demonstram que, para além da alta carga culturalmente homogênea e do componente religioso, o Estado intencionava anexar as terras indígenas e retirá-los dos seus territórios ancestrais, colocando-os à disposição do mercado.

Três marcos históricos ocorreram ao fim da primeira metade do século XX e influenciaram diretamente o constitucionalismo democrático contemporâneo, oportunizando a projeção internacional, com tendência universal, “dos princípios que até então caracterizavam apenas algumas específicas áreas geopolíticas: o fim da Segunda Guerra Mundial (1945); a criação das ONU, em 1946; e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)”³⁸¹.

As décadas posteriores a tais marcos foram marcadas por uma submissão da maioria dos países latino-americanos ao autoritarismo de governos ditatoriais, de base militar e que não consideravam os direitos humanos básicos, o que aprofundou as desigualdades sociais e a violência estrutural existentes, instauradas desde a colonização.

Diante desse contexto, a partir dos anos 1980, a luta pelos direitos humanos e por instituições mais democráticas começou a ganhar força e a conquistar a transição política,

³⁷⁷ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 140.

³⁷⁸ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 140.

³⁷⁹ Validade de apenas uma ordem jurídica universal e estatal.

³⁸⁰ Existência de um único grupo racial ou cultura única em uma determinada região.

³⁸¹ MELO, Milena Petters; BURCKHART, Thiago. A Constituição Equatoriana de 2008: uma nova concepção de Estado e pluralismo. In: TraHs – Trajetórias Humanas Transcontinentais. Edição Especial. NE Nº 3 - 2018 Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/902> Acesso em: 4 maio 2023.

embora com algumas contradições e tensões aparentes ou reais. Contudo, tem início, progressivamente, a nova fase do Constitucionalismo na América Latina, exigindo uma interpretação pluralista para superar as limitações e solucionar as inquietudes existentes, vontade compartilhada pelos povos indígenas no quadro do Estado plurinacional.

Portanto, o monoculturalismo, o monismo jurídico e o modelo tutelar indígena não foram questionados até o início dos três ciclos do horizonte do constitucionalismo pluralista, conforme os categorizou Raquel Fajardo, a partir do final do Século XX até os dias atuais, promovendo reformas e promulgando novas Constituições já nas décadas de 1980 e 1990, “que marcam a passagem para Estados pautados na democratização, cidadania, pluralidade, participação social na vida política, na tolerância e na descentralização do poder”³⁸².

A autora chama o primeiro ciclo de reformas do horizonte do constitucionalismo pluralista de “Constitucionalismo Multicultural”, que se deu entre 1982 e 1988, marcado “pela emergência do multiculturalismo e das novas demandas indígenas”, que tem como características principais a introdução do conceito de diversidade cultural, a emergência do multiculturalismo multilíngue da sociedade, bem como o direito individual e coletivo à identidade cultural e as novas demandas indígenas específicas³⁸³.

Neste sentido, fora da América Latina, a Constituição canadense (1982) reconheceu, pioneiramente, a herança multicultural e a incorporação dos direitos dos povos aborígenes. Como exemplos do ciclo na América Central, citamos a Constituição da Guatemala (1985), que reconhece a configuração multiétnica, multicultural e multilíngue do país e “o direito dos indivíduos e comunidades à sua identidade cultural”, bem como a Constituição da Nicarágua (1987), que igualmente reconhece a natureza multiétnica do povo, além dos direitos culturais, linguísticos e territoriais das comunidades étnicas do Atlântico, para que possam se organizar segundo as “suas tradições históricas e culturais” e desenvolver um regime de autonomia³⁸⁴.

Nesse ciclo, as Constituições da América Latina publicadas no período não chegaram a fazer um reconhecimento explícito do pluralismo jurídico. Contudo, em alguns países, apesar

³⁸² MELO, Milena Petters; BURCKHART, Thiago. A Constituição Equatoriana de 2008: uma nova concepção de Estado e pluralismo. In: TraHs – Trajetórias Humanas Transcontinentais. Edição Especial. NE Nº 3 - 2018 Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/902> Acesso em: 4 maio 2023.

³⁸³ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista. In: AHRENS, Helen (comp.). El estado de derecho hoy en América Latina: livro em homenagem a Horst Schönbohm. México: UNAM, Instituto de Investigações Jurídicas, 2016. (Coleção Fundação Konrad Adenauer). Disponível em: https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_documento_dok_pdf_31788_4.pdf/2a209f4a-6317-211c-9b00-1b66721b18b3?version=1.0. Acesso em: 22 fev. 2023.

³⁸⁴ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Vientiuno Editores, 2011, p. 141.

de não produzirem seu reconhecimento constitucional, continham normas secundárias ou políticas, seja por antigas heranças coloniais ou por fissuras intrassistêmicas fomentadas pela Convenção nº 107 da OIT, que reconheciam a justiça indígena, porém limitadas à resolução de conflitos menores entre esses povos e com competências não superiores às de juiz de paz, conforme contemplado na Lei das Comunidades Indígenas de 1978, no Peru³⁸⁵.

No Brasil, a CRFB/1988, publicada um ano antes da Convenção nº 169 da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, contemplou algumas das abordagens discutidas na revisão da Convenção nº 107 e, por esse motivo, encontra-se no limiar do segundo ciclo, mesmo sem conter avanços significativos quanto ao reconhecimento dos direitos indígenas ou do pluralismo jurídico.

No entender de Jamilly Silva e Sílvia Loureiro, “o texto constitucional brasileiro atual, em certos aspectos, pode ser inserido no contexto do constitucionalismo pluralista latino-americano, para utilizar a nomenclatura de Raquel Yrigoyen Fajardo³⁸⁶”.

O segundo ciclo, ocorrido entre 1989 e 2005, teve forte influência da Convenção nº 169, do ano de 1989, a qual, nas Constituições editadas no período (a exemplo do Art. 329³⁸⁷ da Constituição da Colômbia), dentre outras medidas, positivou a necessidade de consulta prévia aos indígenas acerca de questões de interesse desses povos.

A principal característica desse ciclo é a afirmação, nos textos constitucionais do período, do direito (individual e coletivo) à identidade e à diversidade cultural, introduzido durante o primeiro ciclo, bem como o desenvolvimento dos conceitos de “nação multiétnica/multicultural” e “Estado pluricultural”, qualificando a natureza da população e avançando para uma redefinição do caráter do Estado³⁸⁸.

³⁸⁵ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Vientiuno Editores, 2011, p. 142.

³⁸⁶ SILVA, Jamilly Isabela de Brito; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. Povos indígenas e a (ausência de) Justiça de transição brasileira: uma análise à luz do Constitucionalismo Pluralista latino-americano. In: Revista Brasileira de Políticas Públicas, v. 9, n. 2 (2019), p. 537.

³⁸⁷ Artículo 329. *La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.*

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte (COLÔMBIA. Constitución Política de la República de Colombia. Bogotá: Asamblea Nacional Constituyente, 1991. Disponível em: <https://siteal.iiep.unesco.org/pt/bdnp/193/constitucion-politica-republica-colombia>. Acesso em: 22 fev. 2023).

³⁸⁸ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Vientiuno Editores, 2011, p. 142.

Nesse viés, o pluralismo e a diversidade cultural se tornaram princípios constitucionais e permitiram estabelecer os direitos tanto dos povos indígenas, quanto de outros grupos, como os afrodescendentes. Na linha da Convenção nº 169, as Constituições deste ciclo incorporam uma nova e longa lista de direitos indígenas, que incluem a oficialização das línguas indígenas, educação intercultural bilíngue, direito à terra, consulta e novas formas de participação.

A introdução do pluralismo jurídico rompeu com a ideia de identidade Estado-direito ou monismo jurídico que, como consequência, passou a reconhecer as tradições, os costumes e as autoridades indígenas, o que se considera uma importante conquista para essa população.

Tal circunstância, além de reafirmar aos povos indígenas os seus direitos territoriais, colabora para reprimir a criminalização de suas lideranças, tendo em vista o afastamento da concepção de que apenas o sistema de normas produzido é “direito” do Estado e promove o reconhecimento das autoridades indígenas, com regras e procedimentos próprios ou de direito consuetudinário e funções jurisdicionais ou de justiça³⁸⁹.

A partir desses reconhecimentos, passou-se a adotar as fontes de produção legal do Direito, enquanto as funções de produção de normas, administração da justiça e organização da ordem pública interna podem ser exercidas tanto pelos órgãos soberanos (clássicos) do Estado, quanto por suas autoridades e pelas dos povos indígenas, sempre sob controle constitucional³⁹⁰.

No segundo ciclo, podemos afirmar que se consideram como decisivas ao seu desenvolvimento as demandas trazidas pelas organizações indígenas, sendo a primeira delas o fato de que passaram das lutas por terras às reivindicações de seus territórios, não se contentando mais em buscar o direito de acesso à justiça (estatal), mas reivindicando o exercício do poder público.

Em seguida, o reconhecimento aos povos indígenas, dentro do campo do Direito Internacional, do direito de possuir leis consuetudinárias e métodos de controle de crimes, consagrados na Convenção nº 169 da OIT, que apenas limita o reconhecimento do direito consuetudinário indígena à não violação dos direitos humanos e fundamentais, superando a restrição estabelecida pela Convenção nº 107, de 1957. Por fim, a expansão do multiculturalismo, valorizando a diversidade cultural, que pode ter sua fonte na presença de conglomerados indígenas e preexistirem ao Estado, ou em populações de imigração recente.

³⁸⁹ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 142.

³⁹⁰ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 143.

Tal expansão favoreceu o reconhecimento de direitos grupais para os grupos indígenas, incluindo-se o direito ao seu próprio direito e justiça, bem como a necessidade de políticas públicas inclusivas que a considerem, como positivada nas Constituições da Colômbia (1991), México e Paraguai (1992), Peru (1993), Equador (1998) e Venezuela (1999)³⁹¹.

Relevante consignar que, na década de 1990, as tendências globais promovidas por programas bancários mundiais (Banco Mundial ou Banco Interamericano de Desenvolvimento) e por agências de cooperação internacional fomentaram importantes políticas de reforma do Estado, que forçaram um novo olhar sobre o Poder Judiciário e sua capacidade de administrar a justiça. Assim, foram incorporados mecanismos alternativos de resolução de conflitos, como justiça de paz e justiça indígena.

Nesse contexto, as Constituições superaram o espectro do monismo jurídico, com a substituição e incorporação de uma fórmula de pluralismo jurídico interno, sob um teto constitucional, buscando não afetar a integridade nacional, a segurança jurídica e os valores dos direitos humanos. Nesse ciclo, com exceção do Chile, os demais países andinos introduziram tais elementos presentes em textos constitucionais daqueles elencados anteriormente.

Raquel Fajardo sustenta que o pluralismo jurídico, introduzido na década de 1990, diz respeito ao reconhecimento da existência de diversas culturas, definição da nação ou do Estado como multicultural ou pluricultural (Colômbia, Peru, Bolívia, Equador), garantia do direito à diversidade cultural (Colômbia, Peru) ou a igualdade de culturas (Colômbia, Venezuela)³⁹².

Com esse reconhecimento, as Constituições romperam com o modelo de Estado-nação monocultural concebido no século XIX. Da mesma forma, tais cartas constitucionais contêm uma lista de direitos dos povos/comunidades indígenas (Colômbia, Bolívia, Equador, Venezuela) ou comunidades camponesas e nativas (Peru), com diferentes graus de desenvolvimento.

Além disso, a autora afirma que, quanto ao conteúdo desse reconhecimento, especificamente no que diz respeito ao pluralismo jurídico interno, as mencionadas Constituições Andinas reconhecem as autoridades das comunidades/povos

³⁹¹ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista. In: AHRENS, Helen (comp.). El estado de derecho hoy en América Latina: libro em homenagem a Horst Schönbohm. México: UNAM, Instituto de Investigações Jurídicas, 2016. (Coleção Fundação Konrad Adenauer), p. 174-175. Disponível em: https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_documento_dok_pdf_31788_4.pdf/2a209f4a-6317-211c-9b00-1b66721b18b3?version=1.0. Acesso em: 22 fev. 2023.

³⁹² FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 146.

indígenas/camponeses, que podem exercer funções jurisdicionais/resolver conflitos de acordo com suas próprias normas e procedimentos ou direito consuetudinário.

Essas Constituições reconhecem os seguintes poderes para os grupos (comunidades/povos) indígenas e camponeses³⁹³:

- a) o poder de dar a si mesmos suas autoridades e instituições (autoridades próprias/legítimas/naturais);
- b) o poder normativo de estabelecer suas próprias normas e procedimentos, ou seu direito consuetudinário ou costumes; e
- c) o poder de administrar a justiça ou de exercer funções jurisdicionais (jurisdição especial)/função judiciária/resolução alternativa de conflitos/instâncias de justiça.

Todavia, o reconhecimento do pluralismo jurídico não é suficientemente orgânico ou consistente em todas as letras constitucionais e tampouco surge sistematicamente quando deveria, mas apenas no capítulo sobre o Poder Judiciário, nas seções referentes à função jurisdicional (Colômbia, Peru) ou inorganicamente em outras seções, como a referente a questões agrárias, da Bolívia³⁹⁴.

Quanto ao alcance da competência territorial, material e pessoal, há variantes. Nos textos das Constituições colombiana e peruana, prevalece a competência territorial, pelo que se pode interpretar que esta se aplica a qualquer pessoa que esteja dentro do território indígena, enquanto a Constituição venezuelana diz que as instâncias da justiça só chegam aos indígenas.

No que respeita à jurisdição material, apenas as Constituições do Equador e da Bolívia aludem a “assuntos internos”, enquanto as demais não restringem a matéria a determinados casos, assim como a Convenção nº 169 da OIT. Esses poderes foram restringidos pela legislação, como a Lei Orgânica dos Povos Indígenas da Venezuela, e pela jurisprudência colombiana.

Nesse aspecto, a Colômbia, país que conta com uma população indígena minoritária, possui uma Constituição que distingue “jurisdição ordinária”, que corresponde à população em geral, e “jurisdição especial”, que corresponde aos povos indígenas. A primeira é a geral ou comum a toda população, enquanto a segunda é particular, aplicada no sentido de excepcional³⁹⁵.

³⁹³ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 146, tradução nossa.

³⁹⁴ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 146.

³⁹⁵ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 147.

Fajardo recorda a longa tradição da Colômbia, assim como da Venezuela, em possuir uma “legislação especial” e jurisdição diferenciada (eclesial) para os povos não colonizados da Amazônia ou da Guajira³⁹⁶, chamados de “selvagens” ou “incivilizados” no Século XIX³⁹⁷. Essa legislação especial, que durou até o final do século XX, foi praticamente vinculada à nova Constituição do país, com a ideia de um regime de “excepcionalidade”.

Sendo a Colômbia o primeiro Estado a reconhecer a jurisdição indígena, chamando-a de “especial”, ficou registrada a sua marca no dogma constitucional pluralista, seguida pelo Peru, apesar de a população indígena ser maior neste país. A Bolívia também adotou essa nomenclatura e chama a jurisdição não indígena de “jurisdição ordinária”, em um país onde predomina a população indígena³⁹⁸.

No entanto, o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas possui um limite. A Convenção nº 169 da OIT garante o direito de preservarem seus próprios costumes e instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos humanos e fundamentais, conforme previsto no artigo 8.2³⁹⁹. A Constituição peruana é a única em conformidade com a Convenção, porque estabeleceu que o foro especial não deve violar os direitos da pessoa, de acordo com o previsto no artigo 149⁴⁰⁰.

³⁹⁶ *La Guajira* é o departamento mais setentrional da *Colômbia*, banhado pelo Mar do Caribe ao norte e a oeste, e faz fronteira com a Venezuela.

³⁹⁷ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). *El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI*. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 147.

³⁹⁸ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). *El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI*. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 147.

³⁹⁹ Artigo 8º

I. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.

2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.

3. A aplicação dos parágrafos I e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes (OIT. Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 12 fev. 2023).

⁴⁰⁰ *Artículo 149º - Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial* (PERU. Constitución Política del Perú. Lima: Congreso de La República, 1993. Disponível em: <https://www.congreso.gob.pe/constitucionyreglamento/>. Acesso em: 22 fev. 2023).

As demais Constituições andinas são mais restritivas e limitam o reconhecimento de foro ou justiça indígena a não contrariar a Constituição e as leis, sendo que a Carta da Venezuela vai além, ao incluir a ordem pública. Ocorre que as limitações existentes acabaram se tornando fonte de disputa política e jurídica, porque se mostraram incompatíveis com o princípio do pluralismo, com a proteção da diversidade cultural e com a igualdade de culturas, que as mesmas cartas constitucionais proclamam.

Em decisão progressiva, a Corte Constitucional colombiana resolveu esta aparente contradição ao estabelecer que a adoção do princípio do pluralismo poderia ser nula se a jurisdição indígena tivesse que se submeter a toda a Constituição e leis. A partir de então, estabeleceu-se apenas quatro mínimos fundamentais, as decisões da jurisdição indígena não poderiam incluir pena de morte, tortura ou escravidão e deveriam ser previsíveis de alguma forma, ou seja, deveriam respeitar seu próprio devido processo⁴⁰¹.

Apesar do precedente pluralista estabelecido pelo Tribunal da Colômbia, as decisões seguintes foram proferidas com tendência a impor um limite à jurisdição especial, assemelhando-se ao padrão do pluralismo jurídico subalterno colonial, encoberto pelo discurso de que a jurisdição indígena só pode ser explicada pela diversidade cultural: justiça entre os indígenas, limitada ao território comunal, para casos menores e sem tocar os brancos, ainda quando estes violam os direitos legais do povo indígena. “Este terreno continua sendo o de uma disputa de poder aberta”⁴⁰².

Sem dúvida, é controversa a relação existente entre os conflitos de normas e as possíveis violações de direitos humanos. Fajardo sustenta que algumas Constituições mencionam uma lei de coordenação, a exemplo da Colômbia e Peru, ou de compatibilidade, no caso do Equador, o que implica uma relação horizontal entre jurisdição ordinária e a jurisdição indígena (especial).

A autora ainda explica que, havendo possíveis conflitos ou violações de direitos humanos por foro especial, as Cartas Constitucionais não explicitam se esses casos devem ir para o foro ordinário, apesar de essa ser uma tendência prática⁴⁰³. Isso demonstra que não houve soluções adequadas, quando falamos de interculturalidade, para a solução das colisões surgidas.

⁴⁰¹ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 147-148.

⁴⁰² FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 148.

⁴⁰³ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 148

O problema é que, em se tratando de direitos e da autonomia indígena, deve-se cuidar para não vulnerar as conquistas indígenas daqueles países e o grande desafio é a interpretação intercultural das normas Constitucionais que, conforme será analisado adiante, tem o Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia como uma alternativa aos conflitos existentes.

Assim, apesar dos avanços consideráveis conquistados no segundo ciclo, nesse período não foram desenvolvidos procedimentos institucionais suficientes que possam enfrentar os possíveis conflitos de forma plural, com base no princípio da igual dignidade das culturas e no diálogo intercultural, em que as autoridades indígenas tenham o mesmo poder de definição que os juízes ordinários.

É verdade que a Colômbia, de forma pioneira, avançou na instalação da especialidade como meio de compreensão intercultural. A discussão de justiça e povos indígenas no país é fruto de esforços para entender a necessidade de uma jurisdição com antropologia aplicada, com especial incentivo à realização de perícias antropológicas na condução dos julgamentos de indígenas, com o único objetivo de fornecer critérios para que os juízes considerem as diferenças culturais em suas sentenças.

Tais pareceres periciais, embora possam representar serem não convencionais, à luz do direito nacional e seus advogados, não são ilegais e têm validade e legitimidade para os membros dos povos indígenas, questionando assim a ideia predominante de um regime jurídico nacional homogêneo e unitário⁴⁰⁴.

Carlos Vladimir Zambrano cita que Esther Botero Sánchez, coordenadora da Revista Maguaré 15-16, em que publicou o artigo “*Justicia y pueblos indígenas de Colombia*”, explicitou a necessidade de se deslocar da aplicação de um procedimento técnico, previsto no Código de Processo Penal, aos debates sobre o pluralismo jurídico, dos casos judiciais individuais à proteção dos direitos fundamentais dos povos indígenas e suas reivindicações às discussões sobre a convivência intercultural na Colômbia, tendo como fonte as sentenças das ações de proteção e ações populares.

O autor ainda afirma que pluralismo jurídico, política de reconhecimento e multiculturalismo são a tríade que convoca ao diálogo entre Antropologia, Direito e Ciência Política e que tais mudanças foram possíveis graças ao reconhecimento expresso que a Constituição da Colômbia faz da diversidade étnica e à passagem dos conceitos aos magistrados

⁴⁰⁴ ZAMBRANO, Carlos Vladimir. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural*. 1998 [online]. (Esther Botero Sánchez – Org.). Universidad Nacional de Colombia Revistas electrónicas UN Maguaré 15-16, Bogotá: 2002, p. 333. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10528/11003>. Acesso em: 21 fev. 2023.

do Tribunal Constitucional, com o propósito de contribuir para a compreensão intercultural, em que as concepções possibilitam ou não o direito à alternância de existência cultural, edificante e respeitosa da diferença e amparada na valorização e reconhecimento do seu estatuto⁴⁰⁵.

Entretanto, o princípio da igual dignidade das culturas ficou sem tradução institucional, pois apenas a institucionalidade jurídica hegemônica conservou a capacidade de decidir conflitos entre sistemas. O constitucionalismo pluralista estabeleceu princípios cuja efetiva implementação vai além das tradicionais instituições monoculturais soberanas, que não representem, em sua estrutura, composição e funcionamento institucional, a diversidade de povos e culturas do país, sendo esse um dos desafios que o segundo ciclo deixou ao seguinte⁴⁰⁶.

O terceiro ciclo, chamado de Constitucionalismo Plurinacional, fundou-se a partir dos processos constituintes da Bolívia, entre os anos de 2006 a 2009, e do Equador, no ano de 2008, e ocorre no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas⁴⁰⁷ (2006-2007), a qual garantiu a estes o direito à autodeterminação e autogoverno, em questões relacionadas aos assuntos internos e locais, e a reforçar e conservar as suas instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, além de outras garantias:

Artigo 3

Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 4

Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas.

Artigo 5

Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.

O ciclo é marcado não só pela ampla positivação dos direitos indígenas, mas sobretudo pelo esforço de internalização do conhecimento e da cosmovisão dos povos tradicionais. As Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) propuseram uma refundação do Estado,

⁴⁰⁵ ZAMBRANO, Carlos Vladimir. Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural. 1998 [online]. (Esther Botero Sánchez – Org.). Universidad Nacional de Colombia Revistas electrónicas UN Maguaré 15-16, Bogotá: 2002, p. 333-334. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10528/11003>. Acesso em: 21 fev. 2023.

⁴⁰⁶ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 149.

⁴⁰⁷ ONU. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023.

a partir do reconhecimento explícito das antigas raízes dos povos indígenas, até então ignoradas na primeira fundação republicana e, portanto, colocaram o desafio histórico de suplantar o colonialismo, acarretando um giro paradigmático na teoria da constituição.

Tal refundação estatal contida nas mencionadas Constituições, com base na plurinacionalidade e no protagonismo indígena, proporcionou aos povos indígenas o reconhecimento não apenas como “culturas diversas”, mas como nações ou nacionalidades originárias com autodeterminação ou livre determinação. Ou seja, sujeitos políticos coletivos, com direito a definir seu destino, governar-se com autonomia e participar dos novos pactos estatais, que assim se configura como um “Estado plurinacional”⁴⁰⁸.

Natália Lisbôa afirma que, assim, na dinâmica da diversidade, é verificada a superação de um paradigma único, com o aproveitamento de todas as formas de cultura e epistemologias presentes em um determinado território, reconhecendo que fazem parte de uma sociedade livre e que está em constante processo de transformação⁴⁰⁹.

De acordo com Raquel Fajardo⁴¹⁰,

Ao definir-se como um Estado plurinacional, fruto de um pacto entre os povos, não é um Estado estrangeiro que “reconhece” os direitos indígenas, mas os próprios grupos indígenas se colocam como sujeitos constituintes e, como tais e juntamente com outros povos, têm o poder para definir o novo modelo de Estado e as relações entre os povos que o compõem. Em outras palavras, essas Constituições buscam superar a ausência do poder constituinte indígena na fundação republicana e tentam contrariar o fato de terem sido considerados menores sujeitos à proteção estatal ao longo da história⁴¹¹ (Tradução nossa).

Nesse viés, a partir da década de 1990 e após a crise do modelo de ajuste estrutural, com o avanço de políticas neoliberais, a população passou a exigir do Estado direitos sociais e uma forte atuação de enfrentamento contra as corporações transnacionais e os poderes materiais. Os clamores sociais foram traduzidos com a positivação, nas Constituições boliviana e

⁴⁰⁸ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 149.

⁴⁰⁹ LISBÔA, Natália de Souza. Decolonizar é preciso? In: Direito Internacional Público e Privado em faces Contemporâneas (Alex Ian Psarski Cabral; Cristiane Helena Lima de Paulo Cabral e Mayra Thais Andrade Ribeiro -Organizadores). Pará de Minas: Virtual Books Editora, 2018, p. 76.

⁴¹⁰ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 149.

⁴¹¹ Texto original: *Al definirse como un Estado plurinacional, resultado de un pacto entre pueblos, no es un Estado ajeno el que “reconoce” derechos a los indígenas, sino que los colectivos indígenas mismos se yerguen como sujetos constituyentes y, como tales y junto con otros pueblos, tienen poder de definir el nuevo modelo de Estado y las relaciones entre los pueblos que lo conforman. Es decir, estas Constituciones buscan superar la ausencia de poder constituyente indígena en la fundación republicana y pretenden contrarrestar el hecho de que se las haya considerado como menores de edad sujetos a tutela estatal a lo largo de la historia.*

equatoriana, das perspectivas dos povos indígenas, em especial no que diz respeito ao direito à água e à segurança alimentar, entre outros.

Além disso, restaram reconhecidos os direitos indígenas e o reconhecimento de seu próprio direito, dentro da visão de mundo por eles compreendida. A Constituição do Equador incorporou direitos para novos sujeitos, como a natureza (Pachamama⁴¹²), fora do sistema antropocêntrico ocidental.

Releva registrar que, nas Cartas do Equador⁴¹³ e da Bolívia⁴¹⁴ editadas nesse ciclo, em sentido oposto ao conteúdo das Constituições anteriores, que pouco tratavam a respeito do direito e da justiça indígena, em especial na boliviana, os direitos indígenas perpassam todo o texto e constroem, efetivamente, uma concepção inovadora de Estado e sociedade, na qual se propõe a superação da era colonial e patriarcal, a partir de uma nova leitura intercultural do Direito Constitucional.

O reconhecimento do “Estado plurinacional” pode ser atestado pela existência de um processo de descolonização e de interculturalidade, ao se instituir uma jurisdição autônoma indígena igualitária com a jurisdição ordinária (Bolívia, art. 192⁴¹⁵; Equador, art. 171⁴¹⁶).

Ademais, tais países estabeleceram uma democracia representativa com diversas formas de participação política e comunitária, por meio dos referendos, consultas e reconhecimento

⁴¹² Pachamama, na cultura andina, representa o sentido da vida, nascimento, maternidade e a proteção da terra e aqueles que nela habitam. Natureza.

⁴¹³ Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023.

⁴¹⁴ Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/7068.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.

⁴¹⁵ Artículo 192.

I. *Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina.*

II. *Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado.*

III. *El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas* (BOLÍVIA. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Congreso Nacional, 2009. Disponível em: https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=1525:constitucion-politica-del-estado. Acesso em: 21 fev. 2023).

⁴¹⁶ Art. 171. *Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.*

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria (EQUADOR. Constitución de la República del Ecuador. Quito: Poder Legislativo, 2008. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023).

das eleições e de exercício da autoridade indígena, em conformidade com o próprio direito dos povos tradicionais e seus procedimentos, pondo fim ao monopólio estatal sobre a matéria⁴¹⁷.

A Bolívia estatuiu o Tribunal Constitucional Plurinacional⁴¹⁸, com representação da jurisdição indígena e ordinária de forma paritária. Enquanto a Constituição do Equador criou uma jurisdição com igualdade de gênero, inclusive no plano de representação eleitoral⁴¹⁹. Assim, as legislações garantiram, respectivamente, tanto a igualdade étnica, quanto a de gênero.

Em razão do avanço das abordagens contidas no primeiro texto constitucional boliviano, que contemplava amplamente o reconhecimento da jurisdição indígena dentro e fora das comunidades, quando se trata do caso de pessoas físicas e jurisdição pessoal, bem como de forma ampla aos indígenas ou não, mas que afetem os direitos jurídicos desses povos, sem maiores limitações, senão aquelas que violassem os direitos humanos, o Estado se deparou com uma grande resistência da população em geral para a sua aprovação.

A primeira versão já previa o princípio do pluralismo jurídico, da igualdade de jurisdições e a formação com paridade do Tribunal Constitucional Plurinacional. Contudo, após artifício do processo e o pacto político que permitiu salvar o texto primevo, uma série de

⁴¹⁷ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 150-151.

⁴¹⁸ *CAPÍTULO SEXTO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL*

Artículo 196.

I. *El Tribunal Constitucional Plurinacional vela por la supremacía de la Constitución, ejerce el control de constitucionalidad, y precautela el respeto y la vigencia de los derechos y las garantías constitucionales.*

II. *En su función interpretativa, el Tribunal Constitucional Plurinacional aplicará como criterio de interpretación, con preferencia, la voluntad del constituyente, de acuerdo con sus documentos, actas y resoluciones, así como el tenor literal del texto.*

Artículo 197.

III. *El Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por Magistradas y Magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino.*

IV. *Las Magistradas y los Magistrados suplentes del Tribunal Constitucional Plurinacional no recibirán remuneración, y asumirán funciones exclusivamente en caso de ausencia del titular, o por otros motivos establecidos en la ley.*

V. *La composición, organización y funcionamiento del Tribunal Constitucional Plurinacional serán regulados por la ley.*

Artículo 198.

Las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Constitucional Plurinacional se elegirán mediante sufragio universal, según el procedimiento, mecanismo y formalidades de los miembros del Tribunal Supremo de Justicia.

⁴¹⁹ Art. 217. *La Función Electoral garantizará el ejercicio de los derechos políticos que se expresan a través del sufragio, así como los referentes a la organización política de la ciudadanía.*

La Función Electoral estará conformada por el Consejo Nacional Electoral y el Tribunal Contencioso Electoral. Ambos órganos tendrán sede en Quito, jurisdicción nacional, autonomías administrativa, financiera y organizativa, y personalidad jurídica propia. Se regirán por principios de autonomía, independencia, publicidad, transparencia, equidad, interculturalidad, paridad de género, celeridad y probidad (BOLÍVIA. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Congreso Nacional, 2009. Disponível em: https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=1525:constitucion-politica-del-estado. Acesso em: 21 fev. 2023).

limitações, consideradas incompatíveis com o modelo de pluralismo igualitário, foram introduzidas, gerando disputas jurídicas e políticas posteriores⁴²⁰.

Dentre as limitações introduzidas de maneira inconsistente no texto final boliviano, Raquel Fajardo destaca: a) redução da autonomia indígena abaixo dos limites departamentais, incompatível com o princípio da autodeterminação dos povos; e b) inclusão de uma cláusula para restringir o exercício da jurisdição indígena a partir de uma mentalidade colonial que impõe limites à jurisdição territorial, pessoal e material, contrariando o princípio da igualdade de jurisdição e o direito à autodeterminação dos povos indígenas que o texto consagra⁴²¹.

Da mesma forma, a autora menciona que, no Equador, foram debatidas algumas limitações em relação aos direitos de participação e consentimento, bem como em relação à justiça indígena. Assim, a Constituição equatoriana estabeleceu limites à competência territorial e material da jurisdição indígena, no que diz respeito ao seu âmbito territorial e para a solução de “seus conflitos internos”⁴²².

Os textos constitucionais da Bolívia e do Equador impuseram desafios e, a respeito desse tema, podemos citar a necessidade de construir ferramentas para uma hermenêutica e doutrina pluralista, com vistas a salvar as limitações ou incoerências existentes e garantir que o princípio do pluralismo igualitário e o projeto descolonizador possam ser concretizados nas normas secundárias, na jurisprudência e na política pública.

Outro ponto desafiador está na necessidade de fortalecer internamente os sistemas jurídicos indígenas e melhorar a capacidade de todos os interessados em participar dos processos de diálogo intercultural, de modo a construir espaços plurinacionais efetivos.

Apesar dos embates mencionados, no preâmbulo produzido pela Assembleia Constituinte da Bolívia, é possível verificar, em sua parte final, que o país rompe com o Estado Colonial, Republicano e Neoliberal, e anuncia um Estado Plurinacional Comunitário⁴²³.

Deixamos para trás o Estado colonial, republicano e neoliberal. Assumimos o desafio histórico de construir coletivamente o Estado Social Unitário de Direito Comunitário Plurinacional, que integre e articule os propósitos de avançar para uma Bolívia

⁴²⁰ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 153.

⁴²¹ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 153.

⁴²² FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 154.

⁴²³ Asamblea Constituyente de Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/7068.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.

democrática, produtiva, pacificadora e inspiradora, comprometida com o desenvolvimento integral e a autodeterminação dos povos. Nós, mulheres e homens, através da Assembleia Constituinte e com o poder originário do povo, expressamos nosso compromisso com a unidade e integridade do país. Cumprindo o mandato de nossos povos, com a força de nossa Pachamama e graças a Deus, reencontramos a Bolívia. Honra e glória aos mártires do feito constituinte e libertador, que tornaram possível esta nova história (Tradução nossa)⁴²⁴.

É perceptível, na leitura do texto inicial, que a nova Constituição Política da Bolívia propõe restituir aos indígenas a identidade, a autodeterminação e a participação política de que gozavam antes do processo de colonização, as quais lhes foram subtraídas ao longo da história. Para tanto, mais de oitenta artigos da Constituição da Bolívia fazem referência às questões indígenas e se apresenta como fundamental a criação do Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, conforme previsto no Artigo 1º abaixo transcrito.

Artigo 1. A Bolívia se constitui como Estado Social Unitário de Direito Comunitário Plurinacional, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias. A Bolívia se fundamenta na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo de integração do país⁴²⁵ (Tradução nossa).

Para os povos indígenas, destaca-se como ponto principal a ampliação dos poderes dos povos originários. Ao todo, trinta e seis etnias viviam no país boliviano antes da chegada dos colonizadores europeus, as quais retomaram a autonomia e o controle sobre seu território, além da participação política no governo.

As comunidades poderão escolher seus próprios governantes e ter um sistema judiciário próprio, com autonomia para escolher juízes e aplicar penas que não serão revogadas por outro tribunal, bem como se instituiu um Tribunal Constitucional Plurinacional, com membros eleitos pelo sistema ordinário e pelo sistema indígena. Além disso, conquistaram representação na Assembleia, por meio de uma cota de parlamentares.

A oposição ao governo de Evo Morales, presidente à época da promulgação da Constituição boliviana, argumentou que os direitos estabelecidos para os povos indígenas

⁴²⁴ Original: *Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.*

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

⁴²⁵ Original: *Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.*

poderiam dividir o país, que perderia sua unidade, ao criar duas classes distintas de cidadãos, ao mesmo tempo em que ganhará uma cidadania privilegiada, a dos indígenas, em dissonância com os direitos iguais e universais que orientam os países democráticos⁴²⁶.

No entanto, apesar das críticas, o texto é considerado inovador e mais democrático, à medida que contempla a parcela mais pobre e excluída da Bolívia, cuja população é majoritariamente indígena, e permite que os povos originários tenham mais direitos sobre a terra e respeito às suas tradições culturais.

Já a Carta Constitucional do Equador foi criada na perspectiva de perpassar a questão da colonialidade, pautada em uma nova forma de organização do Estado e novos princípios, em uma concepção que extrapola aquela construída ao longo da modernidade. A inclusão no texto constitucional da noção de Estado Plurinacional supera a lógica do Estado-Nação e se propõe como contribuição para os Estados latino-americanos.

A partir da leitura do texto constitucional, percebe-se, já em sua peça preambular, a intenção de construir outro Equador, “marcado pela pluralidade, pelo reconhecimento das diferentes formas de vida”, a “preocupação com a integração latino-americana, nos moldes pensados por Simón Bolívar – o libertador dos países andinos – e busca construir o sentimento de solidariedade com todos os povos da terra”⁴²⁷.

O artigo 1º define o Equador como um Estado constitucional de direito e justiça, social, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico, organizado em forma de República e democrático⁴²⁸. No que tange ao direito dos povos originários, verifica-se uma relação presente na cosmovisão indígena, que liga as pessoas aos seus antepassados, conforme inserido no art. 4º⁴²⁹, constituindo-se em uma unidade geográfica e histórica de dimensões naturais, sociais e culturais, legados de seus ancestrais.

⁴²⁶ SALATIEL, José Renato. Referendo na Bolívia – Nova Constituição é aprovada, mas nação segue dividida. *Pedagogia e Comunicação em UOL*. Disponível em: <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/referendo-na-bolivia-nova-constituicao-e-aprovada-mas-nacao-segue-dividida.htm>. Acesso em: 21 fev. 2023.

⁴²⁷ MELO, Milena Petters; BURCKHART, Thiago. A Constituição equatoriana de 2008: uma nova concepção de Estado e pluralismo. *Trajetórias Humanas Transcontinentais*, Edição Especial. NE Nº 3 / 2018. Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/902>. Acesso em: 21 fev. 2023.

⁴²⁸ Art. 1. *El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.*

La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución.

Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible.

⁴²⁹ Art. 4. *El territorio del Ecuador constituye una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales, legado de nuestros antepasados y pueblos ancestrales. Este territorio comprende el espacio continental y marítimo, las islas adyacentes, el mar territorial, el Archipiélago de Galápagos, el suelo, la*

No Capítulo quarto, tal Constituição trata dos direitos das comunidades, povos e nacionalidades indígenas, afro-equatorianos e o povo *montubio*⁴³⁰, como parte do Estado, garantindo uma série de direitos, em conformidade com os pactos, convenções, convênios, declarações e demais instrumentos internacionais (artigos 56⁴³¹ e 57⁴³²), que garantam efeitos em território equatoriano também aos povos indígenas.

Nesse capítulo, estão previstos vários direitos em prol dos povos originários, bem como a consulta prévia de medidas legislativas que possam afetá-los. Nos incisos do art. 57⁴³³,

plataforma submarina, el subsuelo y el espacio suprayacente continental, insular y marítimo. Sus límites son los determinados por los tratados vigentes.

El territorio del Ecuador es inalienable, irreductible e inviolable. Nadie atentará contra la unidad territorial ni fomentará la secesión.

La capital del Ecuador es Quito.

El Estado ecuatoriano ejercerá derechos sobre los segmentos correspondientes de la órbita sincrónica geostacionaria, los espacios marítimos y la Antártida (EQUADOR. Constitución de la República del Ecuador. Quito: Poder Legislativo, 2008. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023).

⁴³⁰ O povo Montubio equatoriano é originário de uma aldeia mestiça camponesa que vive nas áreas rurais das províncias costeiras do país e representa o segundo maior grupo populacional do Equador.

⁴³¹ *Capítulo Cuarto*

Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades

Art. 56.- Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.

⁴³² *Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:*

⁴³³ *1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.*

2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.

3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.

4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.

5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.

6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.

7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.

8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.

9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.

10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.

11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.

12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas

también se verifica un detallamiento de vários derechos aos indígenas, como a manutenção, desenvolvimento e fortalecimiento livre de sua identidade, com enfrentamento do racismo ou de qualquer tipo de discriminação; conservação e desenvolvimento de suas próprias formas de convivência e organização social; educação intercultural e bilíngüe; e manutenção, proteção e desenvolvimento de seus conhecimentos coletivos, suas ciências, tecnologías e saberes ancestrais, o que exprime a concepção de proteção à propriedade intelectual.

Outros derechos são encontrados nos artigos 58 a 60⁴³⁴, em especial neste último, a possibilidade de constituição de circunscrições territoriais para a preservação da cultura dos povos ancestrais, indígenas, afro-ecuatorianos e *montubios*.

y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora.

Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.

13. *Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto.*

14. *Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje.*

Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.

15. *Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.*

16. *Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.*

17. *Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos.*

18. *Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.*

19. *Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.*

20. *La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley.*

21. *Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna.*

Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley.

El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres (EQUADOR. Constitución de la República del Ecuador. Quito: Poder Legislativo, 2008. Disponible em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023).

⁴³⁴ Art. 58. *Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.*

Art. 59. *Se reconocen los derechos colectivos de los pueblos montubios para garantizar su proceso de desarrollo humano integral, sustentable y sostenible, las políticas y estrategias para su progreso y sus formas de administración asociativa, a partir del conocimiento de su realidad y el respeto a su cultura, identidad y visión propia, de acuerdo con la ley.*

Art. 60. *Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación.*

Um aspecto importante a ser mencionado, porque inovador e inclusivo, diz respeito à linguagem que abrange a questão de gênero, ao utilizar os termos “cidadãs e cidadãos” ou “equatorianas e equatorianos”, para se referir ao povo do país. O texto não engloba na categoria cidadãos ou equatorianos todas as pessoas, porque traz a palavra feminina antes da masculina, e não discrimina um gênero, que desde os primórdios do patriarcado excluiu as mulheres do debate político e jurídico. “No mesmo sentido, a Constituição prevê a paridade de gênero nos órgãos do Estado, como a Corte Constitucional (art. 434)”⁴³⁵.

Feitas tais considerações sobre os três ciclos do horizonte do Constitucionalismo Latino-Americano, conclui-se que, no primeiro ciclo, nas Constituições promulgadas entre 1982 e 1988, vigora um constitucionalismo multicultural; no segundo ciclo, com as Cartas editadas entre 1989 e 2005, foi instituído um constitucionalismo pluricultural; e, no terceiro ciclo, com o processo constitucional em vigor de 2006 a 2009, estamos diante de um constitucionalismo plurinacional. Assim, de acordo com o demonstrado por Raquel Fajardo, o Quadro 1 sintetiza o Constitucionalismo Latino-Americano da seguinte forma⁴³⁶:

Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial.

⁴³⁵ MELO, Milena Petters; BURCKHART, Thiago. A Constituição equatoriana de 2008: uma nova concepção de Estado e pluralismo. *Trajetórias Humanas Transcontinentais*, Edição Especial. NE Nº 3 / 2018. Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/902> Acesso em: 21 fev. 2023.

⁴³⁶ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). *El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 155.

Quadro 1 – O Constitucionalismo Latino-Americano

Ciclos/Reformas Constitucionais	Primeiro Ciclo 1982-1988 Constitucionalismo Multicultural	Segundo Ciclo 1989-2005 Constitucionalismo Pluricultural	Terceiro Ciclo 2006-2009 Constitucionalismo Plurinacional
Eixo	A emergência do multiculturalismo e o direito a diversidade cultural	Da nação multicultural ao Estado pluricultural, com pluralismo jurídico interno	Projeto descolonizador Estado plurinacional, com pluralismo jurídico igualitário
Países que adotaram cada um dos tipos do Novo Constitucionalismo em cada ciclo e o ano das respectivas Constituições	Canadá – 1982 Guatemala – 1985 Nicarágua – 1987 Brasil – 1988	Colômbia – 1991 México – 1992 Paraguai – 1992 Peru – 1993 Bolívia – 1994 e 2004 Argentina – 1994 Equador – 1998 Venezuela - 1999	Bolívia – 2006 e 2009 Equador - 2008
Vigora, no campo do Direito Internacional	Convenção do Instituto Indigenista Interamericano, realizada em Pátzcuaro (México), em abril de 1940. Assim, foi criada a Convenção Pátzcuaro, a comemoração do Dia do Aborígene Americano e a criação do Instituto Indigenista Interamericano. Convenção 107 da OIT, que entra em revisão entre 1987 e 1989.	Adoção da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas, em 1989. México ratificou a Convenção em 1991, e foi seguido pelos países andinos, entre outros. Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, em 2005, ratificada pelo Brasil em 2007.	Aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Pelo Conselho de Direitos Humanos, em 2006 Pela Assembleia Geral, em 2007.
Política Internacional	Crítica ao integracionismo da Convenção 107 da OIT. Constituição do Grupo de Trabalho da ONU sobre os povos indígenas (1982), com participação indígena.	Superação do integracionismo: A Convenção 169 reconhece a aspiração dos povos indígenas a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida, desenvolvimento e a fortalecer suas identidades, línguas e religiões, e fortalecê-los no âmbito dos Estados.	Livre Determinação: Os povos e pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos (Convenção 169, art. 2) Os povos indígenas têm direito à livre determinação (Convenção 169, art. 3) Autonomia, autogoverno.

Fonte: Adaptado de Raquel Fajardo, 2023.

Ademais, registre-se brevemente que, durante o primeiro ciclo, estava em vigência a Convenção do Instituto Indigenista Interamericano, elaborada a partir do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, que ocorreu em 19 de abril de 1940, com o objetivo de reunir os líderes indígenas das diferentes regiões do continente americano e zelar pelos seus direitos⁴³⁷, e a Convenção nº 107 da OIT, com revisão entre os anos de 1987 e 1989.

O segundo ciclo coincidiu com a edição, em 1989, da Convenção nº 169 da OIT e com a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, editada em 2005, ratificada pelo Brasil em 2007.

Durante o terceiro ciclo, tivemos a aprovação, em 2007, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e as Constituições promulgadas nesse período, quais sejam: Equador em 2008 e Bolívia em 2009, que já inseriram em seus textos diversos direitos ali previstos, justificando o caráter do plurinacionalismo contido nas referidas normas, como parte do novo Constitucionalismo Pluralista da América Latina.

Roberto Viciano Pastor e Rúben Martínez Dalmau ressaltam a existência de três aspectos-chave para se entender a realidade constitucional do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, de acordo com o momento histórico de seus acontecimentos⁴³⁸:

Por um lado, é necessário destacar que o constitucionalismo vigente na maior parte dos países ocidentais, que poderia ser denominado *constitucionalismo do bem-estar*, não soube fazer frente ao enfraquecimento do estado social, e encontra-se em uma situação de apatia e de incapacidade para dar respostas a muitas das demandas das sociedades atuais; em segundo lugar é necessário ter presente que ante esse *constitucionalismo do bem-estar* vem surgindo, nos últimos anos, um *novo constitucionalismo (do mal-estar latino-americano)*, disposto a recuperar a função de garante dos interesses dos cidadãos perante as possíveis arbitrariedades dos governantes. E, em terceiro lugar, deve-se ter presente que o novo constitucionalismo latino-americano está criando uma forma constitucional própria, reconhecível em vários dos seus produtos e que vem adquirindo perfis claros que, em muitas ocasiões, mostra notáveis diferenças com relação ao que se entende como *correto* na doutrina constitucional clássica.

Nesse cenário, é possível admitir que tal evolução surgiu a partir da necessidade de se institucionalizar as demandas sociais de mudança, “através de alterações estratégicas dessa codificação de valores e objetos sociais que são as Constituições”, que ocorreram a partir do surgimento das condições sociais que as propiciaram⁴³⁹.

⁴³⁷ Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto01/FO-CX-01-03-1989.PDF>. Acesso em: 23 mar. 2023.

⁴³⁸ PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. O processo constituinte venezuelano no marco do novo constitucionalismo latino-americano. In: WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters (Orgs.) Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013, p. 44.

⁴³⁹ PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. O processo constituinte venezuelano no marco do novo constitucionalismo latino-americano. In: WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters (Orgs.) Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013, p. 56.

Na maioria dos casos, os grupos culturais diferenciados da América Latina são excluídos e discriminados política, social e economicamente pelo próprio Estado. No entanto, segundo Antonio Ulian, não há razão para acreditar que esses grupos não possuam sua própria dinâmica de resistência e contrariedade contra tais discriminações e assim pressionam e reivindicam constantemente ao estado não apenas o reconhecimento e respeito à sua diversidade cultural, mas principalmente a “participação ao planejamento estratégico de políticas públicas diferenciadas”⁴⁴⁰.

Para Natália Lisbôa, “partindo da análise da complexidade social da América Latina e do reconhecimento da persistência da lógica da colonialidade”, pode-se inferir que essa evolução do constitucionalismo regional alterou radicalmente algumas estruturas de poder do Estado, trazendo novidades mediante o rompimento de subalternidades, com vistas a reparar falhas históricas com o reconhecimento de discriminações e desigualdades sociais, a partir do enfrentamento das arbitrariedades estatais até então previstas em constituições fundacionais. As novas Cartas trouxeram um novo comprometimento com as novas demandas populares e incrementaram a possibilidade de ampliação “do efetivo exercício da cidadania, em diversos níveis de implementação”⁴⁴¹.

Muitas Constituições, até mesmo em outras regiões do mundo, reconhecem diversos direitos aos povos originários. Entretanto, as Constituições da Bolívia e do Equador foram além e não se limitaram a reconhecê-los como titulares de direitos, uma vez que as Cartas Constitucionais desses países internalizaram práticas, costumes e tradições dos povos indígenas, historicamente excluídos do processo de produção e de aplicação do Direito.

4.2 A Cultura como Direito Fundamental: os artigos 216 e 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

O reconhecimento da cultura dos povos indígenas nos remete à definição do termo, contida no Preâmbulo da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO⁴⁴²:

⁴⁴⁰ ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. Multiculturalismo e Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editora, 2008, p. 98.

⁴⁴¹ LISBÔA, Natália de Souza. Perspectivas Decoloniais do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, p. 211. In: CONPEDI LAW REVIEW. QUITO – EQUADOR. v. 4, n. 2, p. 199–214. JUL–DEZ. 2018. Disponível em: https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/11300/1/ARTIGO_PerspectivaDecoloniaisNovo.pdf Acesso em: 5 maio 2023.

⁴⁴² UNESCO. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO, 2002. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declaração%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2023.

a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.

Conforme nos orienta Roque Laraia, “as diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais”⁴⁴³. Em complemento, Bianor Saraiva explica que, naturalmente, os fatores que tiveram um papel determinante na evolução dos homens são a sua faculdade de aprender e a sua plasticidade ou estética. Segundo o autor, “a verificação de qualquer sistema de divisão sexual do trabalho mostra que ele é determinado culturalmente, e não em função de uma racionalidade biológica”⁴⁴⁴.

Além disso, o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, um processo que Laraia chama de “endoculturação”⁴⁴⁵. Como exemplo, “um menino e uma menina agem diferentemente não em função de seus hormônios, mas em decorrência de uma educação diferenciada”⁴⁴⁶.

Feitas tais considerações, como ponto inicial do presente capítulo e antes de tratarmos especificamente da normativa contida nos artigos 216 e 231 da CRFB/1988, é relevante ressaltar que o art. 242 dispõe, em seu §1º, dentro das Disposições Constitucionais Gerais, prevê que “O ensino da História do Brasil considerará as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”⁴⁴⁷.

Nas Constituições brasileiras anteriores, não havia uma seção própria para tratar da cultura, conforme dispõe o artigo 215 da CRFB/1988⁴⁴⁸. Este pioneirismo enfatiza os múltiplos papéis do Estado, inicialmente no que diz respeito ao exercício e ao acesso às fontes de cultura, em seguida, em relação aos deveres de apoiar, incentivar, valorizar, difundir, respeitar e proteger as manifestações culturais.

⁴⁴³ LARAIA, Roque Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003, p. 17.

⁴⁴⁴ NOGUEIRA JÚNIOR, Bianor Saraiva. *A Efetivação do Direito Indígena para a Pós-modernidade: Amazonas e Brasil*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. Manaus, 2018, p. 56.

⁴⁴⁵ Processo permanente de aprendizagem de uma cultura que tem início com a assimilação de valores e experiências, desde o nascimento até a morte. Aprender o modo de vida e a cultura da sociedade em que nasceu. Diferencia-se da aculturação, que é o processo de adaptação da pessoa a uma outra cultura.

⁴⁴⁶ LARAIA, Roque Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003, p. 19-20.

⁴⁴⁷ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

⁴⁴⁸ CUNHA FILHO, Humberto. *Teoria dos Direitos Culturais: Fundamentos e Finalidades*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2018, p. 24.

O direito do nacional e, em especial, o dos povos indígenas às práticas culturais, praticamente não existia na legislação brasileira. Aliás, os povos originários foram, durante muito tempo, inviabilizados.

Se fizermos uma rápida exposição das Constituições brasileiras desde 1824 a 1988 e do tratamento dispensado aos povos indígenas, verifica-se que a primeira (1824), editada na época do Brasil Império, conforme explicita Felipe Jucá, continha o texto redigido por José Bonifácio de Andrada e Silva que, “mais protecionista que os demais, no sentido de que o Império deveria incluir os *índios* em seu plano de unidade nacional, não foi acrescentado à Constituição do Imperial”.

O autor afirma que, a despeito das formas mais humanitárias ou mais agressivas de relação do Estado com os indígenas, a “inferioridade indígena” era o ponto de convergência e os povos originários não obtiveram atenção no texto constitucional⁴⁴⁹.

Na época da Constituição de 1891, a primeira da República, surgia o “mestiçamento das raças” como “agente nivelador da sociedade”. As três raças previstas eram o “íncola primitivo” ou “caboclo”, “o colonizador português” e o “negro”. Contudo, “mais uma vez a classificação dos agentes sociais feita no campo intelectual não encontrou lugar no texto constitucional”⁴⁵⁰, permanecendo os indígenas ausentes de reconhecimento.

Em 1934, houve a inovação de incluir os indígenas no texto constitucional, mas se referindo a eles como “silvícolas”. A primeira, no art. 5º, XIX, “m”, ao prever que competia a União legislar sobre a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” e, em segundo plano, no art. 129, ao regulamentar que “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”. Samia Barbieri afirma que a Carta de 1934 “foi a primeira a estabelecer a competência da união para legislar sobre a integração do índio à comunidade nacional”⁴⁵¹.

Quanto ao termo silvícola, sempre é conveniente rememorar que o seu significado, para uma parcela da sociedade, serve para conferir um tratamento pejorativo, sendo simplesmente “aquele que vive na selva”, “selvagem”.

⁴⁴⁹ JUCÁ, Felipe Pereira. Constitucionalização dos Povos Indígenas e suas classificações na Lei (1824 a 1988): Identificando conflitos ontem e hoje. In: Vamos à Luta: Direito da Pessoa Indígenas em Conflito com a Lei ou a Lei do “Branco” em Conflito com os Povos Indígenas? (Claudina Azevedo Maximiliano *et alli* – Organizadores). Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 143-144.

⁴⁵⁰ JUCÁ, Felipe Pereira. Constitucionalização dos Povos Indígenas e suas classificações na Lei (1824 a 1988): Identificando conflitos ontem e hoje. In: Vamos à Luta: Direito da Pessoa Indígenas em Conflito com a Lei ou a Lei do “Branco” em Conflito com os Povos Indígenas? (Claudina Azevedo Maximiliano *et alli* – Organizadores). Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 144

⁴⁵¹ BARBIERI, Samia Roges Jordy. Os Direitos Constitucionais dos Índios e o Direito à Diferença, face ao Princípio da Dignidade da Pessoa Humana. Coimbra: Almedina, 2008, p. 51.

Posteriormente, em 1937, tivemos a Constituição do Estado Novo, do regime ditatorial liderado por Getúlio Vargas, que revogou a Carta anterior e fechou o Congresso Nacional. Sem qualquer participação dos representantes eleitos, a nova Carta trouxe apenas um artigo nesse âmbito, que fez novamente menção a respeito da posse das terras aos “silvícolas” (art. 15)⁴⁵².

A Constituição de 1946, promulgada no período pós-golpe da Era Vargas, foi considerada um avanço democrático e resgatou os artigos contidos na Carta de 1934, contudo reiterando a categoria dos “silvícolas”. Em seu período de vigência, no âmbito internacional, editou-se a Convenção nº 107 da OIT, em 1957, que se referiu às “populações indígenas e outras populações tribais e semi-tribais que não se acham integradas na comunidade nacional”⁴⁵³.

Por fim, a Constituição do Regime Militar (1967) foi um diferencial, ao incluir as terras ocupadas pelos “silvícolas” entre os bens da União e conferiu a esses povos o direito de usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades existentes nessas terras. Nesse período, passou a vigorar o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), o qual prevê, em seu art. 1º, regular “a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”. Felipe Jucá cita que, na citada norma, “a identidade indígena é estabelecida pelo critério de contato (isolados, integrados, em vias de integração)”⁴⁵⁴.

Nesse cenário, se analisarmos o histórico do tratamento conferido aos indígenas nas Constituições brasileiras anteriores à de 1988, conclui-se que, apesar de parecer tímida, ela representou, sem dúvida, um avanço enorme para o momento vivenciado no país no início da redemocratização. Rememoremos que sua publicação ocorreu quando o país saía de um longo período ditatorial e de completa invisibilidade ou até mesmo de exclusão dos direitos dos povos indígenas, ainda sob o pálio da “integração”.

Carlos Marés ressalta que “até a década de 80, com raras exceções, as Constituições latino-americanas nem sequer se referiam aos direitos dos povos indígenas, alguns países

⁴⁵² JUCÁ, Felipe Pereira. Constitucionalização dos Povos Indígenas e suas classificações na Lei (1824 a 1988): Identificando conflitos ontem e hoje. In: Vamos à Luta: Direito da Pessoa Indígenas em Conflito com a Lei ou a Lei do “Branco” em Conflito com os Povos Indígenas? (Claudina Azevedo Maximiliano et alli – Organizadores). Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 145.

⁴⁵³ JUCÁ, Felipe Pereira. Constitucionalização dos Povos Indígenas e suas classificações na Lei (1824 a 1988): Identificando conflitos ontem e hoje. In: Vamos à Luta: Direito da Pessoa Indígenas em Conflito com a Lei ou a Lei do “Branco” em Conflito com os Povos Indígenas? (Claudina Azevedo Maximiliano et alli – Organizadores). Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 145-146.

⁴⁵⁴ JUCÁ, Felipe Pereira. Constitucionalização dos Povos Indígenas e suas classificações na Lei (1824 a 1988): Identificando conflitos ontem e hoje. In: Vamos à Luta: Direito da Pessoa Indígenas em Conflito com a Lei ou a Lei do “Branco” em Conflito com os Povos Indígenas? (Claudina Azevedo Maximiliano et alli – Organizadores). Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 146.

criaram um sistema jurídico à margem da diferença étnica, como a Bolívia”, que somente “alterou a situação na reforma constitucional de 1994”⁴⁵⁵.

Antonio Carlos Wolkmer registra que a primeira etapa de reformas constitucionais que introduziram os horizontes do tipo pluralista, no final dos anos 80 e ao longo dos anos 90, pode ser representada pelas Constituições do Brasil (1988) e da Colômbia (1991)⁴⁵⁶.

Por outro lado, se uma Constituinte ocorresse hodiernamente, a redação de uma Constituição como a de CRFB/1988 seria bem improvável. Alguns fatores devem ser considerados em relação à realidade nacional para tal afirmação, como a força política do agronegócio e a pressão por exploração dos recursos naturais por interesses econômicos dos grandes fazendeiros e de algumas indústrias. São os mesmos aspectos que ainda dificultam a demarcação das terras indígenas, um antigo pleito dos povos originários, porque importante para a manutenção das suas tradições, costumes, culturas e línguas.

É verdade que o conceito de interculturalidade proposto na CRFB/1988 se apresenta, aparentemente, limitado ao encontro entre culturas indígenas diferentes sob o olhar denominador da sociedade envolvente. No entanto, a proposta correta da interculturalidade, enquanto conceito que amplia a noção de cultura e traz para a discussão não só o intercâmbio que ocorre entre as diferentes culturas indígenas, deve ser aquele que propõe uma troca entre a cultura indígena e a dos demais povos tradicionais como um todo, com a cultura eurocêntrica até então dominante, com a convivência harmônica entre as pessoas por meio do respeito e do diálogo necessário.

Obviamente, a CRFB/1988 não esgota o assunto no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos aos povos tradicionais, ainda mais quando comparamos com os avanços conquistados pelas Cartas que foram publicadas posteriormente na América Latina, especialmente as Constituições do Equador e da Bolívia. Entretanto, em relação a estes dois países, vale recordar que suas populações são, majoritariamente, formadas por indígenas, o que contribuiu muito às suas aprovações, uma vez que a pressão dos equatorianos e bolivianos foi fundamental para tal.

Nesse viés, a CRFB/1988 representa um marco, porque “antes dela o tratamento que as Constituições brasileiras davam ao tema era reticente e remetia sempre à legislação

⁴⁵⁵ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 185.

⁴⁵⁶ WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina. In: Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas. (Antonio Carlos Wolkmer e Milena Petters Melo – Organizadores). Curitiba: Juruá, 2013, p. 30.

infraconstitucional, que não reconhecia a etno-diversidade nem a multiculturalidade⁴⁵⁷”. Em outra mirada, ela foi editada ainda no primeiro ciclo do Constitucionalismo Latino-Americano. De lá para cá, o Equador publicou duas Cartas (1998, durante o segundo ciclo, e 2008, no terceiro ciclo) e a Bolívia promulgou nada menos do que quatro Constituições (1994 e 2004, no segundo ciclo, e 2006 e 2009, no terceiro ciclo).

Ademais, por mais que possam pairar dúvidas acerca do exercício da autonomia indígena prevista na Carta brasileira (art. 231), a longevidade da CRFB/1988, a despeito do que atravessa desde que foi aprovada, em meio a tantos questionamentos relacionados às suas garantias, com fortes oposições a esses direitos, ainda assim tem prevalecido, o que demonstra o vigor advindo daquele momento disruptivo da redemocratização, que segue em direção à sua quarta década.

Tem ocorrido de maneira diferente com as demais Constituições latino-americanas, que experimentam processos de ampla instabilidade política dos países em que foram aprovadas consecutivamente, demonstrando que, por mais que representem avanços do ponto de vista do seu conteúdo e da sua aprovação, não necessariamente garantem ou têm garantido o mesmo fôlego que a Constituição brasileira sustenta desde 1988.

É fato que, em muitas áreas, a CRFB/1988 tem falhado, principalmente naquelas que dizem respeito aos direitos sociais (reforma trabalhista, previdenciária), contudo, especificamente quanto à evolução dos direitos indígenas, repiso, em comparação com as Cartas anteriores a 1988, representou uma importante mudança no tratamento até então dispensado, para o período em que fora aprovada.

Então, até quando se fala que ela foi tímida, comparada às outras latino-americanas, pode-se questionar tal afirmação, ao se considerar o que estava acontecendo em cada contexto, sem contar o elemento da composição étnica e legislativa dos outros países. Neste sentido, é possível ponderar se, caso o Brasil estivesse em condições mais similares às dos seus vizinhos, a CRFB/1988 não seria ainda mais robusta.

Outro fator a ser levado em conta é que alguns dos países, em especial Equador e Bolívia, como já demonstrado anteriormente, editaram várias constituições nesse período do movimento constitucional latino-americano, fator que, não necessariamente, resulta em efetividade. Todavia, a quantidade de Cartas aprovadas e o avanço de direitos dos conteúdos

⁴⁵⁷ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 185.

em tais documentos implica em níveis de debate público reconhecidamente dificultados ao Brasil contemporâneo, com o campo da discussão política marcado por amplos retrocessos.

Em suma, ainda que as demais Constituições representem discussões internas avançadas, por outro lado, demonstram certa fragilidade, porque não se sustentam enquanto Cartas Constitucionais consolidadas, sucessivamente substituídas. Assim, não denotaram, necessariamente, em efetividade dos direitos ali previstos, assim como a própria CRFB/1988 não sustentou a efetivação de todas as garantias inseridas em seu bojo.

Entretanto, a Constituição brasileira prevaleceu e tem prevalecido, de modo que os povos indígenas permanecem em sua luta por implementações que faltam, que são muitas, ou pela efetividade dos direitos previstos, mas dado o contexto atual do Brasil, torna-se até periclitante enfatizar demasiadamente as fragilidades da Carta vigente, a ponto de se propor uma nova constituinte, a exemplo do que tem ocorrido durante o processo constitucional chileno em curso, mencionado algures.

Então, neste momento histórico, é mais seguro defender o desenvolvimento contínuo da CRFB/1988, mesmo com as falhas (ou ausências) de implementação de tantos direitos, mas que garante escopo jurídico para aderir às normas internacionais, que são naturalmente mais avançadas, porque implicam em uma deliberação coletiva mundial, que o Brasil não teria condições de sustentar com o Poder Legislativo atual. Se tais garantias forem perdidas, não se pode contar que o país continue a subscrever tais acordos e tratados internacionais, dada a força dos grupos que se opõem e podem se opor ainda mais, em uma provável constituinte.

Portanto, sintetiza-se que, dado o contexto histórico brasileiro, a CRFB/1988 representou e sustenta avanços significativos, mesmo se, quando comparada à época em que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano estava alcançando ou ampliando mais direitos nos demais países da América Latina, talvez pudesse constituir mais garantias, como o direito dos povos indígenas de determinar o seu sistema de governo, sua organização econômica e sociocultural.

Em contrapartida, muitos direitos dos povos tradicionais estão inseridos em outras normativas internacionais, ratificadas pelo governo brasileiro. Como exemplo, a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas, editada em 1989 (art. 3º), ratificada no Brasil pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, passando a vigorar a partir de 25 de julho de 2003, e do Decreto Presidencial nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Assim, a aplicabilidade da referida Convenção deve ser observada internamente, sendo esse o panorama constitucional brasileiro de salvaguarda dos direitos dos povos indígenas.

Ressalte-se que o Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, consolidou os atos normativos que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da OIT ratificadas pelo Brasil⁴⁵⁸ e revogou o Decreto Presidencial nº 5.051/2004.

Assim, se for considerada a atual posição do Supremo Tribunal Federal acerca da hierarquia dos tratados de direitos humanos no direito brasileiro⁴⁵⁹, é forçoso reconhecer o status supralegal da mencionada Convenção no ordenamento jurídico nacional, assegurando os direitos e garantias fundamentais aos povos indígenas, a partir da internalização da Convenção nº 169 da OIT com posicionamento acima, por exemplo, do Estatuto do Índio.

A respeito dos direitos previstos na Convenção nº 169, Rodrigo Oliveira e Mariah Aleixo sustentam que, diferentemente de sua antecessora, a integracionista Convenção nº 107 da OIT, a atual está embasada na concepção de autonomia dos povos indígenas, a qual pode ser visualizada a partir de três direitos assegurados em seu texto: o direito à autoidentificação, “no sentido de que são os próprios indígenas quem devem aferir sua condição de ser indígena, sem que esta seja feita de maneira heterônoma por outros agentes”⁴⁶⁰; o direito de participação dos povos nos órgãos que tratem sobre questões indígenas; e o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé, conforme previsto em seu artigo 6º⁴⁶¹, que exige a realização de consulta

⁴⁵⁸ BRASIL. Decreto nº 10.088/2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho, ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em: 13 abr. 2023.

⁴⁵⁹ O caso paradigmático que firmou esta corrente jurisprudencial do Supremo Tribunal Federal foi o Recurso Extraordinário 466.343, cuja ementa restou assim lavrada: PRISÃO CIVIL. Depósito. Depositário infiel. Alienação fiduciária. Decretação da medida coercitiva. Inadmissibilidade absoluta. Insubstância da previsão constitucional e das normas subalternas. Interpretação do art. 5º, inc. LXVII e §§ 1º, 2º e 3º, da CF, à luz do art. 7º, § 7, da Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica). Recurso improvido. Julgamento conjunto do RE nº 349.703 e dos HCs nº 87.585 e nº 92.566. É ilícita a prisão civil de depositário infiel, qualquer que seja a modalidade do depósito.” (STF - RE: 466343 SP, Relator: CEZAR PELUSO, Data de Julgamento: 03/12/2008, Tribunal Pleno, Data de Publicação: 05/06/2009).

⁴⁶⁰ OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; ALEIXO, Mariah Torres. Convenção 169 da OIT em disputa: consulta prévia, pensamento descolonial e autodeterminação dos povos indígenas, p. 4. In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2014, Natal/RN, Implicações e desafios da participação dos sujeitos de direito na regulamentação da 169, realidade brasileira e américa latina. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402003900_ARQUIVO_Oliveira&Aleixo29RBA-GT.48.pdf. Acesso em: 14 abr. 2023.

⁴⁶¹ Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

- a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
- b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

aos sujeitos via “procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente”, com o objetivo de “chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”.

Conforme destaca Jamilly Silva, “assim como o texto constitucional de 1988, a aprovação da Convenção 169 da OIT é fruto da incansável atuação do movimento indígena nos fóruns internacionais”. A autora afirma, ainda, que “a força do movimento indígena brasileiro é, antes de tudo, um reflexo direto da atuação dos povos originários no âmbito internacional”⁴⁶².

Neste mesmo sentido, Sílvia Loureiro enfatiza que⁴⁶³:

Graças às ações do movimento indigenista, no plano internacional, algumas questões relevantes para os povos indígenas como, por exemplo, sua própria sobrevivência física, integridade cultural e manutenção dos vínculos de territorialidade, foram sendo postas perante órgãos de supervisão de tratados, tanto em âmbito global como regional, ainda que no quadro de sistemas de normas de proteção individual dos direitos humanos.

[...] os êxitos alcançados pelo reconhecimento dos direitos indígenas deveu-se mais à organização do movimento indigenista e suas lutas sociais nos fóruns internacionais, a partir da década de 1970, do que propriamente a uma previsão inicialmente dirigida às suas peculiaridades coletivas na normativa internacional de proteção dos direitos humanos produzida após a Segunda Guerra Mundial.

Para a aplicação no Direito interno, as Convenções e Tratados internacionais devem ser ratificados pelo Brasil. O processo de ratificação inicia com o envio do tratado ou convenção pelo Chefe do Executivo ao Congresso Nacional, acompanhado da mensagem presidencial e de uma Exposição de Motivos do Ministro de Relações Exteriores⁴⁶⁴.

A CRFB/1988 prescreve, em seu art. 84, VIII, que compete, privativamente, ao Presidente da República “celebrar tratados, convenções e atos internacionais, sujeitos a

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

⁴⁶² SILVA, Jamilly Izabela de Brito. Protocolo Autônomo de Consulta do Povo Indígena Krenak: Uma Releitura De(s)colonial e Intercultural da Constituição de 1988. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGDA/UEA. 2020, p. 105 Orientadora: Sílvia Maria da Silveira Loureiro. Disponível em: <https://pos.uea.edu.br/data/area/titulado/download/112-7.pdf> Acesso em: 12 abr 2023.

⁴⁶³ LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. A reconstrução da subjetividade coletiva dos povos indígenas no direito internacional dos direitos humanos – o resgate do pensamento da escola ibérica da paz (séculos XVI e XVII) em prol de um novo jus gentium para o século XXI. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2015. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Tese (Doutorado) 2015, p. 142 e 303. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26769/26769.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

⁴⁶⁴ Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/aceso-a-informacao/perguntas-frequentes/tratados-internacionais>. Acesso em: 12 abr. 2023.

referendo do Congresso Nacional”⁴⁶⁵. O art. 21 dispõe ser de competência da União manter relações com os Estados estrangeiros e participar de organizações internacionais. Já o art. 49, I dispõe ser da competência exclusiva do Congresso Nacional “resolver definitivamente sobre tratados, acordos ou atos internacionais que acarretem encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional”.

Assim, após assinado o tratado pelo Presidente da República e aprovado pelo Congresso Nacional, mediante Decreto Legislativo, ocorre a sua ratificação para ser incorporado ao Direito brasileiro. Com a promulgação e publicação de um decreto pelo Poder Executivo, os tratados são definitivamente incorporados ao ordenamento jurídico brasileiro.

Caso seja um tratado que veicule matérias de ordem geral, em regra, estes estarão no mesmo nível das Leis Ordinárias. Porém, caso seja um tratado sobre direitos humanos, conforme assinalado em linhas acima, o seu status, segundo a atual jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, será a de norma supralegal, a menos que tenha sido incorporado pelo rito estabelecido no parágrafo 3º do artigo 5º, quando passará a ter hierarquia equivalente à de uma emenda constitucional.

É bem verdade que, durante o processo constituinte, a ideia originária contida na parte final do parágrafo 2º do artigo 5º era a de que a Constituição contivesse uma cláusula aberta para a incorporação de direitos e garantias fundamentais, advindos de tratados dos quais o Brasil se tornasse parte⁴⁶⁶. Tais normas oriundas de tratados deveriam ter, por conseguinte, caráter de normas materialmente constitucionais. Entretanto, passados quase trinta e cinco anos da promulgação da CRFB/1988, o máximo que a jurisprudência do STF admite é o status supralegal dessas normas.

Não obstante a discussão sobre a hierarquia dos tratados de direitos humanos, a própria CRFB/1988 dispõe que os direitos e garantias ali expressos não afastam a aplicação de outros direitos decorrentes do regime e dos princípios constantes na referida Carta, bem como nos tratados internacionais de que a República Federativa do Brasil seja parte, conforme prevê a cláusula aberta do §2º, do art. 5º⁴⁶⁷, isto é, são normas que ingressaram na ordem jurídica pátria e são de cumprimento obrigatório pelo Brasil.

⁴⁶⁵ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

⁴⁶⁶ LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. *Tratados sobre Direitos Humanos na Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

⁴⁶⁷ Art. 5º [...]

§ 2º Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.

Por conseguinte, para que os tratados internacionais ingressem na ordem jurídica interna brasileira, devem ser preenchidos os seguintes requisitos:

(a) negociação pelo Estado brasileiro no plano internacional; (b) assinatura do instrumento pelo Estado brasileiro; (c) mensagem do Poder Executivo ao Congresso Nacional para discussão e aprovação do instrumento; (d) aprovação parlamentar mediante decreto legislativo; (e) ratificação do instrumento; (f) promulgação do texto legal do tratado mediante decreto presidencial⁴⁶⁸.

Feitas tais considerações, consigna-se que, apesar da ausência legislativa constitucional brasileira em relação a alguns direitos dos povos indígenas, a previsão em tratados e convenções internacionais ratificados pelo Brasil torna obrigatória a sua aplicação interna, seja com o status de norma supralegal, seja com o status de norma materialmente constitucional

Na opinião de Jesús Casal, a grande tarefa da justiça constitucional é justamente servir de válvula por onde fluam adequadamente essas correntes de mão dupla. Ou seja, a aplicação da norma constitucional vigente em paralelo com os tratados e convenções internacionais de direitos humanos. Para o mencionado autor⁴⁶⁹,

Interessa-nos focalizar a atenção na projeção das normas internacionais de direitos humanos no direito interno, em particular no âmbito do sistema interamericano de proteção. Um dos maiores desafios que as câmaras ou tribunais constitucionais enfrentam nessa esfera é determinar o alcance e as formas de implementação de seu dever de observar os respectivos tratados e os pronunciamentos dos organismos internacionais de proteção dos direitos humanos neles previstos.

Os tribunais ou câmaras constitucionais devem respeitar em suas decisões os tratados internacionais de direitos humanos, que possuem hierarquia constitucional em muitos países da região e são frequentemente integrados à categoria do bloco constitucional. Em qualquer caso, independentemente dessa hierarquia constitucional, também estão obrigados, como órgãos do Estado, a acatar os pronunciamentos dos organismos internacionais competentes em conformidade com os referidos tratados. Além disso, não podem ignorar os critérios interpretativos por eles estabelecidos, mas é necessário fazer maiores precisões para esclarecer os termos dessa sujeição interpretativa, que serão analisados considerando o papel da Corte Interamericana de Direitos Humanos como instância jurisdicional, e da Convenção Americana de Direitos Humanos como base normativa (Tradução nossa)⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ MELO, Raimundo Simão de. O ingresso dos tratados internacionais no Direito Brasileiro. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-mai-10/reflexoes-trabalhistas-ingresso-tratados-internacionais-direito-brasileiro>. Acesso em: 8 abr. 2023.

⁴⁶⁹ CASAL, Jesús M. Algunos desafios de la justicia constitucional en la America Latina. In: AHRENS, Helen (comp.). *El estado de derecho hoy en América Latina*: livro em homenagem a Horst Schönbohm. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016, p. 70-71. (Coleção Fundação Konrad Adenauer). Disponível em: https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_31788_4.pdf/2a209f4a-6317-211c-9b00-1b66721b18b3?version=1.0. Acesso em: 22 fev. 2023.

⁴⁷⁰ Texto em língua original: *Nos interesa centrar la atención en la proyección de la normativa internacional de derechos humanos en el derecho interno, particularmente en el marco del sistema interamericano de protección. Uno de los mayores desafíos que en esta esfera se está planteando a las salas o tribunales constitucionales estriba en la determinación del alcance y de las formas de instrumentación de su deber de observar los respectivos*

Feitas tais considerações, voltemos à análise do fato de que, antes da CRFB/1988, a garantia do exercício das práticas culturais, tradições e respeito aos costumes e às línguas era inexistente. A esse respeito, Gersem Baniwa sustenta que o desafio central enfrentado é a garantia e a efetividade desses direitos. No entanto, o autor afirma que é consenso entre os indígenas e indigenistas “de que as leis brasileiras são bastante generosas com relação aos direitos indígenas a partir da Constituição Federal de 1988”, reforçada com a ratificação dos instrumentos legais internacionais, que reconhecem muitos direitos.

O problema é que “entre a letra das leis e a prática há uma enorme distância, ou lacunas institucionais e conceituais intransponíveis que dificultam ou anulam as possibilidades de maior efetividade desses direitos, conquistados com muita luta, sofrimento, dor, sangue e morte”⁴⁷¹.

Quanto à cultura, a atuação estatal positiva não é a única em relação à promoção dos direitos culturais, porque fazendo uma análise um pouco mais ampliada, é possível identificar que, em outros momentos do texto constitucional, é importante que o Estado se abstenha para que sejam efetivados certos direitos. Ou seja, uma atuação negativa do Estado, a qual diz respeito à não interferência sobre as ações individuais⁴⁷².

No âmbito dos direitos culturais, duas características corroboram a ideia de que a CRFB/1988 é uma Constituição cultural. A primeira delas é o fato de ter uma seção específica para cultura, conforme antedito, e a segunda está no fato de todos os títulos da Constituição tratarem sobre o tema da cultura.

Quanto ao conceito de direitos culturais, Humberto Cunha sustenta que

são aqueles afetos às artes, à memória coletiva e ao fluxo de saberes, que asseguram a seus titulares o conhecimento e uso do passado, interferência ativa no presente e

tratados y los pronunciamientos de los organismos internacionales de protección de derechos humanos allí previstos.

Los tribunales o salas constitucionales deben respetar en sus decisiones los tratados internacionales de derechos humanos, los cuales ostentan en muchos países de la región jerarquía constitucional y frecuentemente se integran a la categoría del bloque de la constitucionalidad. En todo caso, con independencia de esa jerarquía constitucional están también obligados, como órganos del Estado, a acatar los pronunciamientos de los organismos internacionales competentes a tenor de dichos tratados. Además, no pueden desconocer los criterios interpretativos sentados por ellos, pero es necesario hacer mayores precisiones para esclarecer los términos de esta sujeción interpretativa, la cual se analizará considerando el papel de la Corte Interamericana de Derechos Humanos como instancia jurisdiccional, y de la Convención Americana de Derechos Humanos como base normativa.

⁴⁷¹ BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. In: Constituições Nacionais e Povos Indígenas (Alcida Rira Ramos – Organizadora). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 215-216.

⁴⁷² PEREIRA, Julio Cesar. O conceito de cultura na Constituição Federal de 1988. IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008 Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: <http://cult.ufba.br/enecult2008/14112.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2023.

possibilidade de previsão e decisão de opções referentes ao futuro, visando sempre à dignidade da pessoa humana⁴⁷³.

Estando os direitos culturais caracterizados na Constituição, deverão receber o tratamento de fundamentais, no que diz respeito à proteção especial quanto à supressão do ordenamento jurídico e quanto à necessidade de aplicabilidade imediata para a sua plena eficácia.

Insta considerar, ainda, que o fato de o direito à cultura estar posto em vários dispositivos da CRFB/1988 reforça o seu status de fundamental. No entender de Humberto Cunha, essa designação diferenciada e a distância topográfica não são suficientes para afastá-lo do rol dos direitos fundamentais⁴⁷⁴.

Isso porque referem-se a aspectos subjetivos de importância capital, por vezes de individualidade, por vezes de grupo e também de toda Nação, no que concerne à questão da chamada identidade cultural. Desconhecer isto é atentar contra os princípios adotados por nossa República, incluindo a dignidade humana.

Ao reconhecer o direito à cultura como parte dos fundamentais, é interessante identificar que instrumentos podem ser utilizados para a sua plena efetivação. Sem dúvida, a própria CRFB/1988 é o mais importante, ao lado de instituições culturais que estimulem a memória coletiva, o pluralismo cultural, o respeito ao pleno exercício das culturas, dos valores e das tradições dos povos. Essa dedução decorre da leitura do art. 215, em seu §1º⁴⁷⁵.

Oportuno reforçar que, no Brasil, diversos documentos internacionais dos quais o país é signatário reafirmam a compreensão atual da importância do direito à cultura. Dentre eles, estão a Convenção nº 169 da OIT, a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais⁴⁷⁶ e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Esse conjunto normativo integra o ordenamento jurídico interno e denota que, no

⁴⁷³ CUNHA FILHO, Francisco Humberto. *Direitos Culturais como Direitos Fundamentais no Ordenamento Jurídico Brasileiro*. Brasília: Brasília Jurídica, 2000, p. 34.

⁴⁷⁴ CUNHA FILHO, Francisco Humberto. *Direitos Culturais como Direitos Fundamentais no Ordenamento Jurídico Brasileiro*. Brasília: Brasília Jurídica, 2000, p. 42.

⁴⁷⁵ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

⁴⁷⁶ UNESCO. *Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Ratificada pelo Brasil por meio do Decreto legislativo nº 485/2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_protecao_promocao_diversidade_das_expressoes_culturais_2005.pdf. Acesso em: 13 mar. 2023.

seio da comunidade nacional, existem “grupos portadores de identidades específicas”, cabendo às instituições brasileiras manterem e fortalecerem suas entidades, línguas e religiões⁴⁷⁷.

Em outro cenário, mas ainda seguindo esse caminho delineado, repiso que o art. 216, da CF/1988, define que o patrimônio cultural brasileiro é formado pelos bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, desde que portadores de referência à identidade dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Diante disso, Humberto Cunha explicita que⁴⁷⁸:

O entendimento de que a norma definidora de patrimônio cultural também se presta a definir cultura não resulta da simples aproximação dos temas, mas do seguinte raciocínio silogístico, de múltiplas premissas: a definição constitucional diz que potencialmente e pelo critério de referencialidade constituem patrimônio cultural todos os bens de natureza material e imaterial; por seu turno, patrimônio é o conjunto de bens de um ser. Ademais, não se pode olvidar que a cultura é identificável tão somente por seu patrimônio; logo, a cultura é, em última análise, igual ao patrimônio cultural que a constitui.

A partir dessa premissa, o autor prossegue sustentando que a norma apresenta uma extraordinária definição de cultura, mais próxima da Antropologia do que do Direito. Pensando a partir dessa aproximação com a Antropologia, convém delinear que a CF/1988, considerando a época de sua publicação, empreendeu um grande esforço em sua Assembleia Constituinte, no sentido de preordenar um sistema de normas que pudesse, efetivamente, proteger os direitos e interesses dos povos indígenas. Essa é uma questão importante, porque um dos fatores essenciais à garantia do pleno exercício do direito à cultura é o do usufruto das terras tradicionalmente ocupadas.

Ponto considerável a ser aventado é que, apesar de a CF/1988 ter sido editada no limiar do primeiro para o segundo ciclo do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, quando ainda não estavam em vigor a Convenção nº 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, repiso que é possível afirmar que ela conseguiu alcançar um nível satisfatório de proteção aos povos originários em várias frentes.

Dentro dessa perspectiva de proteção, além dos vários direitos anteriormente citados, a CF/1988 dispõe sobre a propriedade das terras ocupadas pelos indígenas e acerca da competência da União para legislar sobre populações indígenas, relações das comunidades indígenas com suas terras, preservação de suas línguas, usos, costumes e tradições.

⁴⁷⁷ DUPRAT, Deborah. O Direito sob o marco da Pluriethnicidade/Multiculturalidade. In: Constituições Nacionais e Povos Indígenas. (Alcida Rita Ramos – Organizadora). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 228.

⁴⁷⁸ CUNHA FILHO, Humberto. Teoria dos Direitos Culturais: Fundamentos e Finalidades. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2018, p. 25.

Assim, a CRFB/1988 estabeleceu, no art. 231, os direitos especiais para os grupos indígenas, reconhecendo-os como usufrutuários especiais de determinados territórios, sendo definidos como espaços indispensáveis à reprodução física e cultural, de acordo com seus próprios usos e costumes. Outro ponto relevante foi o reconhecimento e a necessidade de demarcação das terras ocupadas.

Seguido pela legislação constitucional, decorre o marco legal das políticas públicas de qualquer natureza e em todo território nacional, que devam garantir os instrumentos de equalização da participação dos grupos indígenas, respeitando-se as diferenças culturais, modos de expressão social e econômica.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

José Afonso da Silva explica que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas são as que se destinam à posse permanente, cuja base conceitual está inserta conforme o artigo acima transcrito. O autor afirma que o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas” está firmado em quatro condições, “todas necessárias e nenhuma suficientemente sozinha”, a saber: serem ocupadas pelos indígenas em caráter permanente; serem por eles utilizadas para as suas atividades produtivas; serem imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar; e, serem necessárias a sua reprodução física e cultural, tudo

segundo os seus usos, costumes e tradições, “de sorte que não se vai tentar definir o que é habitação permanente, modo de utilização, atividade produtiva, ou qualquer das condições ou termos que as compõem”, segundo o modo de ser e da cultura dos indígenas⁴⁷⁹.

Vê-se, dessa forma, que a CRFB/1988 assume o reconhecimento de que “não se trata de outorga de direitos, do que já existia antes da formação do estado brasileiro”. Na verdade, reconheceu “a plena autonomia existente antes mesmo da composição do estado brasileiro”, consistente “em um importante instrumento indispensável para a preservação e perpetuação de etnias diversificadas e a continuidade de línguas e tradições dos povos indígenas”⁴⁸⁰.

É salutar, nesse ponto, proceder a uma diferença entre território e terra. No dizer de Alfredo Wagner de Almeida, “a terra é o recurso natural – recurso hídrico, recurso florestal, recurso de solo, recurso do subsolo. O território incorpora a identidade coletiva”⁴⁸¹.

Outro detalhe relevante é que a CRFB/1988 garante aos indígenas a posse das terras que tradicionalmente ocupam, não necessariamente as que já ocuparam no passado. Novamente, repisamos que o art. 231 reconhece a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos indígenas e institui normas de proteção de sua singularidade étnica.

Trata-se de ponto dos mais relevantes, uma vez que a questão da terra se transforma em eixo central dos direitos dos indígenas, porque a relação com o lugar que ocupam é fundamental à sua sobrevivência, devido ao valor que a terra tem por motivos físicos e culturais, sem a qual suas sociedades estariam inviabilizadas. O direito dos povos tradicionais não estará amparado se não lhes assegurar a posse permanente e a riqueza das terras por eles ocupadas, núcleo da questão indígena no Brasil.

Para os povos indígenas, a ocupação de suas terras é título adquirido muito antes de os colonizadores aqui desembarcarem e não dependeria de demarcação, eles se sentem pertencentes a elas, porque ali nasceram e vivem desde então. No entanto, para evitar a reincidência de tentativa de “esbulho” por parte de grileiros, garimpeiros e outros grupos que insistem em se apossar de suas terras, a demarcação do Estado se torna essencial e uma mínima garantia futura de que essas terras sejam, de fato, inalienáveis, indisponíveis (art. 231, §4º) e destinadas para sempre ao seu habitat.

⁴⁷⁹ SILVA, José Afonso. Curso de Direito Constitucional Positivo. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 857.

⁴⁸⁰ ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. Multiculturalismo e Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editora, 2008, p. 226.

⁴⁸¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner. Conceito sobre Terras tradicionalmente ocupadas (Palestra – Seminário sobre Questões Indígenas), s/d. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/14/o/TERRAS_TRADICIONALMENTE_OCUPADAS_ALFREDO_WAGNER_BERNO_DE_ALMEIDA.pdf. Acesso em: 16 fev. 2023.

É relevante recordar que, no dizer de João Mendes Júnior, antes da chegada dos europeus, os povos originários eram os senhores das terras da América. Portanto, o direito dos povos originários às suas terras é um direito histórico, antecedente à própria criação do Estado brasileiro, e se conforma em um título congênito e primário. Não se trata de uma simples posse, há um título imediato de domínio e, sendo assim, não há posse a se legitimar, mas domínio a ser reconhecido e direito originário e preliminarmente reservado⁴⁸².

Diante de todo esse esboço a respeito da importância da ocupação e permanência dos povos indígenas em suas terras tradicionalmente ocupadas, é salutar compreender que tal manutenção garante a eles o exercício pleno da sua organização social e política, de sua cultura, expressa na realização de suas danças, mitos, rituais, culinária, habitações típicas e, principalmente, manutenção da sua língua nativa e do relacionamento com o meio ambiente, fatores que os diferenciam. Torna-se evidente que, para garantir o direito à cultura, dentro da categoria dos direitos fundamentais, é primordial salvaguardar aos povos indígenas o usufruto das terras que tradicionalmente ocupam, conforme os artigos 216 e 231 da CRFB/1988.

Como conclusão do aqui explicitado, no caso do Povo Tikuna, conforme já demonstrado no segundo capítulo, a realização do Ritual da Moça Nova, objeto central deste estudo, está intimamente ligada ao lugar ocupado pela etnia, assim como a relação com o mito de origem desse povo, que habitava a região do Alto Solimões, no estado do Amazonas, onde está situada a grande maioria das Comunidades Tikuna.

Releva lembrar que não há como se pensar em justiça para a humanidade, em especial para os povos autóctones, sem o respeito aos direitos fundamentais da pessoa humana. Assim, compreendido que o direito à cultura é também um direito fundamental, cumpre-nos passar a algumas considerações acerca do Estatuto da Criança e do Adolescente e da Lei Maria da Penha, em relação aos rituais de iniciação e, em especial, ao Ritual da Moça Nova entre os Tikuna.

4.3 O Estatuto da Criança e do Adolescente e o Direito à Prática Ritualística

As sociedades humanas, em especial as indígenas, realizam ritos de passagem da infância para a idade adulta. Conforme abordou o segundo capítulo, “os ritos de passagem marcam a mudança de um status para outro e essa mudança se traduz na transformação do

⁴⁸² MENDES JÚNIOR, João. Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912, p. 59. Disponível em: https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2019/02/Os_Indigenas_do_Brazil.pdf. Acesso em: 11 abr. 2023.

comportamento e redefinição da personalidade”. Assim, são eles concretizados com a realização de cerimônias.

Os rituais, além de representarem passagem, também representam, dentro das Comunidades Indígenas, socialização e educação, porque demonstram, via de regra, um processo cuja finalidade é a transferência da própria cultura. Entre os povos tradicionais e também entre os Tikuna, as crianças participam desde muito cedo do Ritual da Moça Nova, como explicitado algures, é assim para que aprendam e já se familiarizem com a dinâmica da Festa.

Essa não nos parece uma situação banal, porque diz respeito ao fato de que a formação da pessoa “requer de cada sociedade um conjunto de práticas sociais associadas às referências culturais, que implicam na eleição de estratégias e objetivos a respeito da pessoa que se quer formar⁴⁸³”.

Neste sentido, a respeito da participação de indígenas crianças nos rituais de iniciação e, mais ainda, quanto à realização por crianças e/ou adolescentes do Ritual da Moça Nova, tendo em vista as fases de sua execução, consoante os fatos narrados do terceiro capítulo, parece-nos relevante analisar o que prevê a legislação protetiva da infância e juventude. É importante consignar que, quando falamos de indígenas crianças e adolescentes, o universo é muito mais amplo do que normalmente o olhar do não indígena consegue compreender.

Antes de analisar a legislação específica, é importante assinalar que, de acordo com a Resolução nº 91, de 23 de junho de 2003 (Conanda), a qual “dispõe sobre a aplicação das disposições constantes do Estatuto da Criança e do Adolescente à família, à comunidade, à sociedade, e especialmente à criança e ao adolescente indígenas”⁴⁸⁴, delibera-se que:

Art. 1º Firmar o entendimento esposado pela Assembleia Ordinária do CONANDA, realizada nos dias 14 e 15 de maio de 2003, no sentido de que se aplicam à família, à comunidade, à sociedade, e especialmente à criança e ao adolescente indígenas as disposições constantes da Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990, que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, observadas as peculiaridades socioculturais das comunidades indígenas.

⁴⁸³ RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, Volume: 3, Número: 5, 1999, p. 147. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/ndLxVZFJSHcpKskcrQBnnWc/>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁸⁴ Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/conselho-nacional-dos-direitos-da-crianca-e-do-adolescente-conanda/resolucoes/resolucoes-1-a-99.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2023.

Feita esta observação, que confirma a aplicação da lei protetiva da infância e juventude à criança e ao adolescente indígena, registra-se que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990⁴⁸⁵, dispõe, em seus artigos iniciais, o seguinte:

Art. 1º Esta Lei dispõe sobre a proteção integral à criança e ao adolescente.

Art. 2º Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade.

Parágrafo único. Nos casos expressos em lei, aplica-se excepcionalmente este Estatuto às pessoas entre dezoito e vinte e um anos de idade.

Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade.

Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem. (incluído pela Lei nº 13.257, de 2016)

Art. 4º É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária.

Parágrafo único. A garantia de prioridade compreende:

- a) primazia de receber proteção e socorro em quaisquer circunstâncias;
- b) precedência de atendimento nos serviços públicos ou de relevância pública;
- c) preferência na formulação e na execução das políticas sociais públicas;
- d) destinação privilegiada de recursos públicos nas áreas relacionadas com a proteção à infância e à juventude.

Art. 5º Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais.

Art. 6º Na interpretação desta Lei levar-se-ão em conta os fins sociais a que ela se dirige, as exigências do bem comum, os direitos e deveres individuais e coletivos, e a condição peculiar da criança e do adolescente como pessoas em desenvolvimento.

De início, é importante observar que o art. 1º estabelece que o ECA trata da proteção integral direcionada à criança e ao adolescente, considerados indivíduos que necessitam de respeito, por estarem em desenvolvimento e, assim, requerem o pleno cuidado por parte da família, do Estado e da sociedade. A publicação do ECA implantou conteúdos novos ao elenco dos Direitos da Infância e da Juventude. Essas mudanças incluem os direitos individuais, que seriam o direito à vida, à liberdade e o direito à dignidade. Também se incluem os direitos coletivos, como o econômico, o social e o cultural.

⁴⁸⁵ BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 25 fev. 2023.

Andréa Amin sustenta que a doutrina da proteção integral é formada “por um conjunto de enunciados lógicos, que exprimem um valor ético maior, organizada por meio de normas interdependentes que reconhece à criança e ao adolescente como sujeitos de direitos”⁴⁸⁶. Isso porque eles gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade (art. 3º).

Outra questão importante está no fato de que, conforme transcrito anteriormente, o parágrafo único do art. 3º estabelece que os direitos previstos no ECA se aplicam a todas as crianças e adolescentes, dentre outras garantias, sem discriminação de raça, etnia ou cor, religião ou crença, ou ainda, com endereço em ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem. Nesse aspecto, é inquestionável que as garantias previstas no ECA, ao serem aplicadas, devem considerar as peculiaridades dos indígenas crianças e adolescentes e seus modos de vida.

Já vimos que qualquer indivíduo tem a possibilidade de ser sujeito de direitos e, sendo assim, cada um goza em concreto de alguns chamados de essenciais que, reconhecidos constitucionalmente, visam garantir os meios fundamentais da vida e do desenvolvimento físico e moral da própria existência humana, prerrogativas também inerentes às indígenas crianças e adolescentes.

Outra garantia prevista no ECA é o direito à convivência familiar e comunitária (art. 19⁴⁸⁷). Tal prerrogativa retrata que os infantes sejam educados no seio de sua família, ou de outra substituta (nos casos de adoção, guarda e tutela), para que possam desenvolver plenamente sua personalidade.

Ademais, como salvaguarda da efetivação da convivência familiar e comunitária, a criança e o adolescente têm o direito serem criados em seu habitat natural, respeitada a cultura, que dá o retorno necessário para que os avanços da sociedade em questão não sejam tumultuários, desconexos ou contraproducentes. Além disso, os traços culturais neles desenvolvidos sinalizam os caminhos do futuro, com as lições do passado, conservadas pela

⁴⁸⁶ AMIN, Andréa Rodrigues. Doutrina da Proteção Integral. In: Curso de Direito da Criança e do Adolescente: Aspectos teóricos e práticos. 8ª ed. (Kátia Regina Ferreira Lobo Andrade Maciel, Coord.). São Paulo: Saraiva, 2015, p. 53.

⁴⁸⁷ Art. 19. É direito da criança e do adolescente ser criado e educado no seio de sua família e, excepcionalmente, em família substituta, assegurada a convivência familiar e comunitária, em ambiente que garanta seu desenvolvimento integral. (Redação dada pela Lei nº 13.257, de 2016).

tradição⁴⁸⁸. É a continuidade da aplicação da inteligência humana, aproveitando os conhecimentos adquiridos e a obtenção de novos, que concretiza o progresso dos povos.

No que diz respeito ao direito à cultura, incluído o direito às suas tradições, a discussão acerca da aplicação do ECA nas comunidades indígenas não suprime o reconhecimento do fato de que há séculos os povos tradicionais cuidam de suas crianças, independentemente da colaboração do Estado. Nessa senda, “é preciso reconhecer que esses povos possuem conhecimentos e formas próprias de ensinar, aprender e proteger suas crianças e adolescentes”⁴⁸⁹.

É sabido que as culturas indígenas possuem valores, práticas e costumes próprios, quando comparadas às tradições da sociedade envolvente, o que, por vezes, deixa evidente o choque cultural à luz dos direitos da criança e do adolescente e, por conseguinte, dos direitos humanos⁴⁹⁰.

Dentro das comunidades indígenas, em conformidade com a organização social ali existente, denota-se que as crianças são incentivadas, desde a tenra idade, a acompanharem seus pais nas atividades diárias e esse aprendizado ajudará a definir os papéis sociais futuros, porque a observação tem uma função pedagógica no processo educativo. Desse modo, é importante que a família realize, em conjunto, as atividades e que as crianças estejam ligadas às tradições e às manifestações culturais de sua etnia⁴⁹¹.

Diante disso, é um desafio a aplicação do ECA dentro das comunidades para determinadas situações e, em especial, no que diz respeito às práticas ritualísticas, sem que isso não represente uma ameaça às culturas indígenas. Além disso, existem diferenças no que se refere às percepções de criança e adolescente para as sociedades indígenas e as não indígenas, o que demonstra a dificuldade de uniformização desses conceitos, tanto no âmbito jurídico, quanto no social⁴⁹².

⁴⁸⁸ VIANNA, Guaraci. *Direito Infanto-juvenil teoria, prática e aspectos multidisciplinares*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2004, p. 91.

⁴⁸⁹ ORZECOWSKI Suzete Terezinha et al. *O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e as crianças e adolescentes indígenas: notas de estudo*. *Emancipação*, Ponta Grossa, v. 20, p. 1-14, e2016508, 2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16508>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹⁰ LOPES, Aline Luciane; ARAUJO, Yasa Rochelle Santos de. *Os direitos de cidadania e a questão indígena: um estudo da realidade cultural da criança e do adolescente indígena e o paradoxo da tutela jurídica*. In: *Anais do III Encontro Internacional de Direitos Culturais*. Unifor/Fortaleza-CE. 2014, p. 6. Disponível em: <https://www.diritto.it/os-direitos-de-cidadania-e-a-questao-indigena-um-estudo-da-realidade-cultural-da-crianca-e-do-adolescente-indigena-e-o-paradoxo-da-tutela-juridica/>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹¹ ORZECOWSKI Suzete Terezinha et al. *O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e as crianças e adolescentes indígenas: notas de estudo*. *Emancipação*, Ponta Grossa, v. 20, p. 1-14, e2016508, 2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16508>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹² LOPES, Aline Luciane; ARAUJO, Yasa Rochelle Santos de. *Os direitos de cidadania e a questão indígena: um estudo da realidade cultural da criança e do adolescente indígena e o paradoxo da tutela jurídica*. In: *Anais do III*

Segundo o Artigo 2º do ECA, “considera-se criança, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquele entre doze e dezoito anos de idade”⁴⁹³. Entretanto, tal conceito de criança e adolescente, que se pretende abrangente, não se aplica de maneira restrita às sociedades indígenas, o que permite afirmar que muda segundo as especificidades culturais⁴⁹⁴.

Conforme mencionado alhures, na sociedade Tikuna, ao atingir a menarca, a menina é submetida ao ritual de passagem da Moça Nova, o que pode ocorrer antes dos doze ou depois, por volta dos catorze anos. Nas oportunidades em que assisti à referida Festa, presenciei meninas de várias idades realizando o rito. Então, para a etnia, o que diferencia a criança da adolescência é o início do período menstrual, não o critério de idade adotado pelo ECA. A esse respeito,

Nas sociedades indígenas, a adolescência não é uma fase nem social nem psicológica, porque não é necessária. O corpo dos jovens está apto para a procriação e em seu processo educativo já treinou a aquisição das habilidades práticas pertinentes ao seu gênero sexual; portanto, cabe à sociedade promover sua transformação em adulto. Neste sentido, para completar sua socialização, essa passagem é realizada através de um ritual de iniciação que é um dos mais importantes no ciclo cerimonial. As marcas corporais femininas, a primeira menstruação especialmente, são o indicativo do momento que o ritual deve acontecer⁴⁹⁵.

Contudo, muito embora o ECA preveja em seu bojo o princípio do respeito à diversidade cultural, sua aplicação gera conflitos e controvérsias não só junto aos povos indígenas, mas também junto aos não indígenas. Exemplifico com uma ocorrência por mim presenciada, quando da segunda participação em uma das Festas da Moça Nova.

À ocasião, fui acompanhada de dois professores do curso de Direito de Tabatinga. Ao chegar o momento da pelação, um deles ficou inconformado, inclusive exigindo de mim providências para “impedir” o seu prosseguimento, sob a alegação de que sou professora da disciplina de Direito da Criança e do Adolescente e, assim, tinha a obrigação de fazê-lo. Eu e o outro professor “puxamos” o colega para fora do barracão, com receio de que os indígenas se

Encontro Internacional de Direitos Culturais. Unifor / Fortaleza-CE. 2014, p. 9-25. Disponível em: <https://www.diritto.it/os-direitos-de-cidadania-e-a-questao-indigena-um-estudo-da-realidade-cultural-da-crianca-e-do-adolescente-indigena-e-o-paradoxo-da-tutela-juridica/>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹³ BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹⁴ ORZECOWSKI Suzete Terezinha et al. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e as crianças e adolescentes indígenas: notas de estudo. Emancipação, Ponta Grossa, v. 20, p. 1-14, e2016508, 2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16508>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹⁵ RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, Volume: 3, Número: 5, 1999, p. 149. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/ndLxVZFJSHcpKskcrQBnnWc/>. Acesso em: 25 fev. 2023

incomodassem com a atitude dele, porque estava alterando a voz para tentar “proteger” as meninas que passavam pelo Ritual.

O fato acima narrado demonstra a dubiedade de entendimento das pessoas não indígenas a respeito da participação de crianças e adolescentes em rituais de passagem. Desse modo, explicita-se a complexidade que se instala a partir da aplicabilidade ou não do ECA aos povos indígenas, em especial se considerarmos a dimensão da problemática das diferenças culturais.

É possível sustentar que “um dos principais questionamentos está intimamente relacionado à proteção das crianças e adolescentes indígenas, que pelas mais diversas razões se veem privados de uma série de direitos fundamentais assegurados”. Contudo, em alguns casos, esses direitos acabam sendo violados pelos próprios agentes e órgãos públicos que, em tese e por lei, são encarregados de sua proteção”⁴⁹⁶.

Tais órgãos, com a tarefa principal de justamente garantir o respeito às especificidades culturais, devem evitar a violação aos direitos humanos conquistados pelos povos indígenas, em especial no que diz respeito ao gozo da cultura, das tradições, costumes e crenças. Indene de dúvidas que a aplicabilidade do ECA, “quando se trata das comunidades indígenas, apresenta uma série de desafios e implicações que não estão restritos às garantias dos direitos das crianças e dos adolescentes”.

No entanto, é fundamental notar que, para comunidades como as indígenas, apesar de os conceitos de criança e de adolescente diferirem dos comumente compreendidos por não indígenas, não significa que os indígenas infantes não devam ter seus direitos garantidos. “Pelo contrário, indica que, além de serem reconhecidos, esses direitos devem também ser reconhecidos os modos pelos quais as comunidades indígenas gerem seus próprios direitos e suas próprias formas de cultura”⁴⁹⁷.

Lembremos da necessidade de pertencimento existente entre os indígenas em relação ao local em que nascem e vivem – questão da territorialidade – e à sua etnia. Por essa razão, é importante afiançar o pleno exercício das suas tradições culturais, porque para isso foram ensinados desde o nascimento. O processo educativo é, portanto, um treinamento constante e contínuo de aprendizagem das tarefas e do modo de ser masculino ou feminino. Ao lado da

⁴⁹⁶ ORZECOWSKI Suzete Terezinha et al. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e as crianças e adolescentes indígenas: notas de estudo. Emancipação, Ponta Grossa, v. 20, p. 1-14, e2016508, 2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16508>. Acesso em: 25 fev. 2023.

⁴⁹⁷ ORZECOWSKI Suzete Terezinha et al. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e as crianças e adolescentes indígenas: notas de estudo. Emancipação, Ponta Grossa, v. 20, p. 1-14, e2016508, 2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16508>. Acesso em: 25 fev. 2023.

assimilação paulatina de valores e referências culturais mais gerais, as indígenas crianças são treinadas pelo método da imitação⁴⁹⁸.

A lei deve proteger o pleno exercício das práticas culturais pelas crianças e adolescentes, como garantia prevista no próprio ECA, quanto à aplicação da proteção integral, independente de raça e etnia, bem como a garantia do pleno exercício do direito à cultura.

Para isso, “é preciso tirar as crianças da condição de objetos, para deixá-las advir como agentes de sua própria ação e discurso”. Pode-se afirmar que elas são competentes e capazes de organizar suas vidas, bem como de participar, com suas diferentes linguagens, “das tomadas de decisões acerca das questões que lhe dizem respeito e fazem parte da cultura de seu povo indígena”⁴⁹⁹.

As crianças e os adolescentes, pela sistemática do ECA, são seres em formação e, assim, aprendem sobre a vida e se prepararam para os papéis sociais que assumirão no futuro por meio da repetição e da socialização. Nas comunidades indígenas, são treinados por meio das brincadeiras os papéis e as funções referentes ao sexo ao qual pertencem. O trabalho social é dividido de modo que as tarefas masculinas e as femininas se complementem nas relações de produção. “A relação entre ludicidade e o trabalho é fator importante para a educação étnica, a intensidade e a relação da comunidade indígena como o meio em que vive”⁵⁰⁰.

Outra marca relevante diz respeito ao desempenho das funções ritualísticas de cada um, em especial das meninas, porque a realização do Ritual da Moça Nova tem uma importância marcante para os Tikuna, da mesma forma que os meninos participam da caça e da fabricação dos instrumentos a serem usados durante a Festa.

O reconhecimento das diferenças socioculturais é justamente o fator que assegurará, como medida protetiva presente no ECA, que a sociedade envolvente deve se adequar e reconhecer as diferenças culturais. Algo evidente com a supracitada Resolução 91 do Conanda, a qual reconheceu que as disposições da lei de proteção à criança e ao adolescente se aplicam aos indígenas infantes, “observadas as peculiaridades socioculturais das comunidades indígenas”, em obediência ao constante no art. 231, da CRFB/1988, que garante o respeito à organização social, aos costumes, aos valores e às tradições próprias dos povos originários.

⁴⁹⁸ RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, Volume: 3, Número: 5, 1999, p. 149. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/ndLxVZFJSHcpKskcrQBnnWc/>. Acesso em: 25 fev. 2023

⁴⁹⁹ MUBARAC SOBRINHO, Roberto Sanches. *Vozes Infantis indígenas*. Manaus: Editora Valer. 2011, p. 231.

⁵⁰⁰ PEREIRA, Jhones Rodrigues. *Bu'ügü I Tikunagü Arü I'âwe'etchiga: O livro de brincadeiras do povo Tikuna*. 1ª ed. Brasília: Ideal, 2011, p 22.

Por fim, outro fator a ser ponderado, a título de questionamento, diz respeito à possibilidade de as indígenas crianças e adolescentes se negarem a realizar o Ritual da Moça Nova e como ficaria essa questão perante a Comunidade, diante da importância para a continuidade da tradição e cultura da etnia Tikuna.

Qualquer dúvida a respeito dessa hipótese poderia ser submetida ao Sistema de Justiça para a realização de depoimento especial da indígena e, se for o caso, uma possível confecção de laudo antropológico por especialistas da área.

4.4 A Lei Maria da Penha e o Ritual da Moça Nova

É possível compreender a violência como o ato que causa dor física ou moral, com a intenção de destruir, ofender, coagir, torturar, ferir e/ou matar a vítima⁵⁰¹. A “violência contra a mulher” tem uma aceção mais extensa e permite tratar atos violentos no interior da conjugalidade. A “violência de gênero” inclui também a violência contra crianças e adolescentes, bem como é o tipo de violência que ocorre entre mulheres e entre homens. Esse termo sobrepõe, ainda, outros conceitos, como a “violência doméstica e familiar” e, esta última, constitui-se como uma das principais formas de violação feminina, porque o lar é o lugar onde as mulheres teoricamente estariam mais protegidas.

É importante registrar que a interpretação de violência feita por não indígenas a contextos aos quais são submetidas as mulheres indígenas deve/pode ser visualizada de outra forma, porque alguns tipos de práticas, consideradas violentas pela sociedade envolvente, podem não ser disruptivas para as indígenas, ao exercerem sua cultura dentro da comunidade ou dos rituais de iniciação⁵⁰².

As diversas etnias existentes possuem costumes próprios para sua convivência e, por conseguinte, suas regras também são próprias. Nesse caso, poderíamos estar diante de um conflito de normas, criado em decorrência de possível confronto entre os costumes étnicos e o previsto na Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006), a qual pode encontrar óbice em sua aplicabilidade constitucional, ao proteger o direito à tradição e aos costumes dos povos, conforme dispõe o art. 231 da CRFB/1988.

⁵⁰¹ MAGALHÃES, Teresa. Violência e abuso: respostas simples para questões complexas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 11-13.

⁵⁰² ROCHA, Walkyria Carvalho. Violência doméstica no contexto indígena. Disponível em: <https://walkyriacarvalho.jusbrasil.com.br/artigos/185051996/violencia-domestica-no-contexto-indigena> Acesso em: 20 jan. 2023.

Os povos indígenas possuem uma organização social própria e cada povo mantém, com maior ou menor rigor, suas características, comportamentos e organização social e jurídica. Nessa senda, os indígenas poderiam argumentar que já aplicam suas leis, conforme seus hábitos e costumes e, dessa forma, aplicar também a legislação infraconstitucional poderia constituir um evidente *bis in idem*.

Para reforçar, Bianor Saraiva explica⁵⁰³:

Ocorre que os povos autóctones têm direito próprio que é organizado, expressando-se de diferentes formas, especialmente pela via consuetudinária, ou seja, por meio dos costumes de cada povo, e repassado de geração em geração.

Por outro lado, mesmo àqueles indígenas que vivem afastados do que chamamos de sociedade envolvente, em tese, não lhes daria o direito de aplicar leis próprias, quando a CRFB/1988 não admite a aplicação de outra sanção que não seja a do Estado, no exercício do *jus puniendi*, com as garantias do contraditório e da ampla defesa, nos limites da lei e da própria Constituição.

Todavia, no Brasil, ao recepcionar a Convenção nº 169 da OIT, deve-se considerar os escritos contidos nos artigos 8º e 9º⁵⁰⁴, que garantem aos indígenas o direito de serem considerados os seus costumes e o direito consuetudinário; de conservação dos seus costumes e instituições próprias (desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais), dentre outros.

É que a Lei Maria da Penha foi idealizada a partir de e para contextos urbanos. Questão relevante em relação a essa origem e à finalidade da lei e que, quando levada à realidade das

⁵⁰³ NOGUEIRA JÚNIOR, Bianor Saraiva. A Efetivação do Direito Indígena para a Pós-modernidade: Amazonas e Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. Manaus, 2018, p. 50.

⁵⁰⁴ Artigo 8º

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.
2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.
3. A aplicação dos parágrafos I e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

Artigo 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.
2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

aldeias, pode se tornar problemática, porque para muitas indígenas a aplicação de uma norma criada fora do ambiente em que foram educadas acarreta desestruturar a situação em que vivem, cuja referência é outra. Não se trata de ser contra ou a favor da sua aplicação, mas da possibilidade de não se reconhecer nela⁵⁰⁵.

Assim, é importante primeiro verificar a possibilidade de se afastar a compreensão da prática do ritual como uma violência doméstica, uma vez que, conforme mencionado alhures, durante a execução do Ritual da Moça Nova, geralmente a reclusão e, principalmente, a pelação, são coordenadas por familiares próximos. Então, quando ocorre uma situação de violência – doméstica – praticada contra a mulher indígena, surge a dúvida se é possível aplicar, de forma geral, a Lei Maria da Penha às hipóteses de violência perpetrada em sua comunidade.

Ademais, já dissemos em linhas anteriores que pode ocorrer de as meninas se recusarem a realizar o Ritual da Moça Nova, respeitando-se suas vontades, a despeito da compreensão manifestada pela comunidade. Nas sociedades indígenas, os papéis sociais construídos para homens e mulheres têm como fundamento a estruturação das relações em que vivem. Assim, o conceito de gênero está intimamente ligado às tarefas desempenhadas por cada um.

Essa é uma questão muito difícil de ser desvendada. Conforme explica Rita Laura Segato⁵⁰⁶,

No mundo-aldeia, o doméstico é um espaço ontológica e politicamente completo com sua política própria, com suas associações próprias, hierarquicamente inferior ao público, mas com capacidade de autodefesa e de autotransformação. Poderíamos dizer que a relação de gênero neste mundo configura um patriarcado de baixa intensidade, se comparado com as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna.

A autora chama atenção, ainda, para o fracasso das estratégias de gênero de respeitosos programas de cooperação internacional, especificamente porque querem aplicar um olhar universalizador e partem de uma definição eurocêntrica de gênero e das relações que este organiza.

Prossegue afirmando que “a grande fragilidade de ações de cooperação neste aspecto se deve à carência de sensibilidade para as categorias próprias dos contextos para os quais os projetos são formulados” e sem respeito à dualidade das sociedades quanto ao gênero, que

⁵⁰⁵ ROSA, Ana Beatriz. Por que a violência contra as mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. Unisinos, 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562856-por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-ser-combatida-no-brasil>. Acesso em: 26 jan. 2023.

⁵⁰⁶ SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. e-cadernos CES [Online], p. 14. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/2474/2652>. Acesso em: 10 ago. 2022.

organiza os espaços, as tarefas, a distribuição de direitos e deveres, e define as comunidades ou coletivos de gênero, subdividido em dois grupos, com normas internas e formas próprias de convivência e associação, tanto para as tarefas produtivas e reprodutivas, como para as tarefas cerimoniais⁵⁰⁷.

No caso específico do Ritual da Moça Nova, em que para o não indígena poderia ser interpretado como uma prática de cárcere privado (reclusão), lesão corporal (pelação), infração ao direito à imagem (ficar sem o cabelo), é necessário fazer uma leitura diferenciada desses aspectos, não somente de acordo com o pensamento não indígena.

A mulher na sociedade indígena é essencial para a manutenção da cultura e para a etnia Tikuna não é diferente. O ritual é praticado como forma de manutenção cultural e protege a sociedade dos males possíveis. Por causa disso, ele não pune a mulher, ao invés disso, enaltece-a dentro do seu contexto.

Por outro lado, a violência doméstica praticada contra a mulher na sociedade não indígena visa degradá-la, diminuí-la, limitá-la e reprimi-la. Note-se que não se está afirmando que não exista violência doméstica entre indígenas, sejam Tikuna ou não, essa é outra questão a ser aprofundada por meio de outras pesquisas. O objetivo aqui é a análise da possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha aos diversos ritos que compõem a Festa da Moça Nova.

É importante lembrar que os efeitos de uma construção social de determinado povo (não indígena) não são os mesmos advindos de uma sociedade que teve construção diversa – não dá para comparar, porque não há ritualística. O que é violação para uma sociedade (não indígena) pode não ser para a outra (indígena).

A menina que passa pelo ritual ganha o prestígio da sociedade Tikuna. O sofrimento da clausura e da pelação é um sofrimento que traz honra dentro da comunidade e não degradação, conforme explicitado anteriormente. Essa ocorrência está inscrita nos “códigos” da etnia, a família e a comunidade não veem isso como uma leitura de acatamento. Após, ela está apta para o casamento, que é igualmente importante à organização social ali disposta. Essa honradez é visível e pode testemunhar dentro das Aldeias Umariçu, em Tabatinga/AM, e Bom Caminho, em Benjamin Constant/AM.

Releva considerar que, como explicitado no Capítulo III, existem moças que pedem aos pais para não realizarem o Ritual. É uma questão muito dúbia, porque a vontade da moça, nesse caso, precisa prevalecer sobre o direito que a comunidade compreende possuir sobre o corpo

⁵⁰⁷ SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. e-cadernos CES [Online], pp. 14-15. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/2474/2652>. Acesso em: 10 ago. 2022.

dela. Diante dessa negativa, havendo uma imposição por parte da família ou mesmo da Comunidade, obrigando a menina à reclusão e à prática da pelação, tal situação escaparia da hipótese de liberdade insculpida e garantida legalmente de o povo indígena exercer a sua cultura e tradição, sendo possível a aplicação da Lei Maria da Penha em favor da moça, diante da presença da violência doméstica e familiar.

Ana Paula Portella explicita que o pensamento feminista a respeito da violência está firmado em duas ideias centrais. A primeira conduz à percepção de que a violência é um produto e, ao mesmo tempo, “um elemento estrutural na subordinação das mulheres”, a qual faz com que elas percam a sua condição de sujeito. Ou seja, a violência seria um componente das relações desiguais de gênero e, assim, “atravessa” as demais relações sociais⁵⁰⁸.

Nessa indicação suscitada, podemos sustentar que, no caso das mulheres Tikuna, no que diz respeito aos pequenos ritos praticados na realização do Ritual da Moça Nova, inexistente a subordinação que, segundo a autora, faz parte do elemento estrutural da violência, afinal, como exaustivamente narrado, a menina que pratica o ritual é vista como honrada⁵⁰⁹.

A segunda ideia informada por Ana Paula Portella é a de que o propósito seria proteger as mulheres que sofrem violência e lhes oferecer “apoio direto e construindo suportes institucionais para que elas possam sair da situação violenta”. Em um horizonte político mais ampliado, a intenção é que as mulheres se tornem sujeitos de suas próprias vidas, superando as relações de subordinação e opressão que dão origem à violência⁵¹⁰.

Nesse cenário, para as mulheres da sociedade envolvente que passam por episódios de violência, faz-se necessária a instituição de uma teia de ações que possam protegê-las e afastá-las dos ambientes violentos e de degradação. Trata-se de mais um ponto diferencial entre as mulheres não indígenas e as indígenas.

Quanto à prática de rituais para as quais as mulheres indígenas, em especial as Tikuna, foram ensinadas e que fazem parte de todo o processo de construção social em que vivem, se a intenção da lei é protegê-las, a melhor forma de fazê-lo é garantir o respeito ao direito de exercerem a sua cultura e a sua tradição.

⁵⁰⁸ PORTELLA, Ana Paula. Novas faces da violência contra as mulheres. In: Marcadas a Ferro: violência contra a mulher uma visão multidisciplinar. (Márcia Castilho-Martín e Suely de Oliveira – Organizadoras). Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, p. 93.

⁵⁰⁹ PORTELLA, Ana Paula. Novas faces da violência contra as mulheres. In: Marcadas a Ferro: violência contra a mulher uma visão multidisciplinar. (Márcia Castilho-Martín e Suely de Oliveira – Organizadoras). Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, p. 93.

⁵¹⁰ PORTELLA, Ana Paula. Novas faces da violência contra as mulheres. In: Marcadas a Ferro: violência contra a mulher uma visão multidisciplinar. (Márcia Castilho-Martín e Suely de Oliveira – Organizadoras). Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, p. 93-94.

Ademais, a própria Lei Maria da Penha, em seus artigos iniciais⁵¹¹, garante que a sua aplicação deve respeitar a raça, a etnia e a cultura. Além de que a mulher, a quem a norma é destinada, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social (Art. 2º).

Nesse caso, sem dúvida, a mulher Tikuna deve gozar do direito fundamental de praticar os seus rituais, que para a etnia são importantes à manutenção cultural, em especial, o Ritual da Moça Nova. Além disso, a Lei também estabelece que devem ser garantidas às mulheres as condições para o exercício efetivo de vários direitos e, dentre eles, o da preservação da sua cultura, da liberdade, da dignidade, do respeito e da convivência familiar e comunitária (Art. 3º).

De igual forma, já esclarecemos que a convivência familiar e comunitária é um fator muito importante dentro das sociedades indígenas e essa questão exige uma reflexão mais aprofundada, porque essas categorizações sociais, para além do contexto hegemônico em que está inserido o não indígena, podem corresponder a uma interferência não desejada pelo indígena e, em especial, pela mulher Tikuna.

No art. 4º consta que, na interpretação da referida lei, serão considerados os fins sociais a que ela se destina e, em especial, as condições peculiares das mulheres em situação de violência doméstica e familiar. Diante disso, considerar os fins sociais a que a norma se destina é pensar que, na aplicação da lei, é necessário respeitar o direito de a mulher indígena Tikuna

⁵¹¹ Art. 1º Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

Art. 2º Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.

Art. 3º Serão asseguradas às mulheres as condições para o exercício efetivo dos direitos à vida, à segurança, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, à moradia, ao acesso à justiça, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária.

§ 1º O poder público desenvolverá políticas que visem garantir os direitos humanos das mulheres no âmbito das relações domésticas e familiares no sentido de resguardá-las de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 26 jan. 2023).

realizar o seu ritual, porque impedi-la, quando ela própria deseja fazê-lo, pode gerar efeitos desastrosos para a sua pessoa e para a sua convivência em comunidade.

É importante compreender que as normas estatais e os seus diversos desdobramentos e estágios avançados devem respeitar a diversidade cultural, notadamente com foco na manutenção das deliberações de autoridades tradicionais, evitando-se a aplicação de decisões que não observem a perspectiva existente na aldeia, com respeito à tradição e à cultura de cada etnia.

Nas comunidades indígenas, o nós e o coletivo, enquanto grupo, têm uma importância singular e a continuidade da realização do Ritual da Moça Nova demonstra bem essa realidade, quando todos os grupos de clãs dos Tikuna se unem para se ajudarem, com o intuito de que a Festa permaneça sendo realizada, de geração a geração, e repassam os diversos ritos aos mais novos, para a manutenção daquilo que foi ensinado por *Yo'i*.

A interpretação da etnografia⁵¹², como uma tarefa de pesquisa diferenciada, marcadamente empírica, caracteriza-se pela experiência vivida tanto pelo pesquisador, quanto pelos informantes-nativos. O acesso ao universo simbólico dos Tikuna pode ocorrer por diversos meios empíricos, sendo a Festa da Moça Nova, talvez, a mais importante porta de entrada ao objeto de estudo, porque é fonte de informações de imenso valor para a compreensão das culturas indígenas, especialmente dos Tikuna.

O que mais atraiu a minha atenção quando tive a oportunidade de assistir ao Ritual da Moça Nova foi constatar como a cultura, em suas teias de significados, é tecida por dentro da superfície ritualística, que não é de todo modo acessada sem a transmissão multifacetada dos informantes-nativos, de acordo com suas mais variadas linguagens.

Sem dúvida, essa transmissão é notadamente conflituosa e permeada por obstáculos epistemológicos que merecem a devida preocupação, mas que não impedem o não indígena de realizar uma etnografia na qual seja possível um diálogo cultural equivalente, onde a “voz” do nativo não se perca como um todo no processo de (re)invenção da cultura.

Essa análise foi bem esclarecida por Geertz, em sua obra “A interpretação das Culturas”, quando descreve suas notas sobre a briga de galos balinesa, em que nos ensina um meio de lidar com essa dificuldade no momento em que ele se mostra aberto e disponível à comunidade, possibilitando que os nativos tomassem a iniciativa da aproximação, como aconteceu após a confusão na briga de galo que, por serem ilegais, recebeu a visita da polícia⁵¹³.

⁵¹² Estudo das diversas etnias que considera as suas características antropológicas, sociais etc.

⁵¹³ GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 185-188.

Acredito que essa aproximação seja, talvez, o papel mais importante no processo de imersão em um novo campo, quando nos permite, a princípio, *sentir* o lugar, o espaço e o ambiente, buscando compreender as suas configurações e movimentos, pois, considerando que a presença de alguém de fora da comunidade interfere, de algum modo, no contexto, é bem possível que dessa afetação, experiências e invenções sejam reconstruídas.

O modo de tratamento a ser dado às indígenas precisa considerar e respeitar a tradição e a cultura da etnia, bem como as experiências recebidas durante toda a sua vida, resultado da identificação do papel para a qual foi criada e que exerce importantemente no seio da comunidade.

Wiecko Castilho explica que “a aplicação da Lei Maria da Penha nas sociedades indígenas deve ser cuidadosamente avaliada, tendo em conta o direito delas se autodeterminarem⁵¹⁴”. No mesmo caminho, Valéria Paye Kaxuyana e Suzy Evelyn Silva afirmam que “a lógica de que a Lei Maria da Penha parece ser a resposta suficiente às demandas não é verdadeira. Hoje as mulheres indígenas admitem que a violência doméstica as atinge, mas questionam os efeitos da lei nas suas comunidades”⁵¹⁵.

As autoras afirmam que as mulheres indígenas não discutem isoladamente os seus problemas e tendem a envolver toda a comunidade na questão⁵¹⁶. Entretanto, é relevante considerar que as indígenas não consideram os atos ritualísticos da Festa da Moça Nova como violentos ou que são praticados com a intenção de vilipendiar ou prejudicá-las, muito pelo contrário, sentem-se honradas por serem parte do principal rito realizado pela etnia.

Em outra mirada, orientando o olhar à situação das mulheres indígenas que se submetem ao Ritual da Moça Nova e a título de argumentação apenas, com relação aos parentes que participam da Festa e contribuem com a realização dos diversos ritos praticados, caso alguém imagine a possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha, sob a alegação de existir violência na prática do Ritual, é importante lembrar que, com o advento da CRFB/1988, o povo indígena passou de uma perspectiva assimilacionista, que consistia quase sempre na eliminação ou integração das comunidades indígenas a uma cultura única, neste caso a nacional, para uma

⁵¹⁴ CASTILHO, Ela Wiecko V de. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas; qual lei aplicar?. In: VERDUM, Ricardo (Org.). Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: INESC, 2008, p. 26.

⁵¹⁵ KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SILVA, Suzy Evelyn de Souza e. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (Org.). Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: INESC, 2008, p. 43.

⁵¹⁶ KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SILVA, Suzy Evelyn de Souza e. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (Org.). Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: INESC, 2008, p. 45.

perspectiva de multiculturalismo, sendo os próprios indígenas protagonistas nas conquistas de seus direitos, o que reafirma a sua identidade própria, que deve ser assegurada.

Nesse viés, reforça-se o argumento de que, caso a justiça brasileira não entenda que a prática do Ritual da Moça Nova faz parte do pleno direito ao exercício da tradição e cultura indígenas, deverá ser reconhecido o direito de o indígena obter julgamentos em que sejam observadas as diferenças existentes em razão da sua organização social, cultura, hábitos e o direito de uso da língua materna porque, pelo contrário, uma cultura estaria ferindo a outra.

A visão do Estado brasileiro de o indígena ser olhado como um cidadão universal não condiz com a realidade do povo indígena detentor de uma originalidade própria, com sua ancestralidade, e passa a ser uma barreira na condução de políticas de acessibilidade ao Judiciário e à Justiça brasileira⁵¹⁷.

Assim, para os pais das moças, por serem indígenas, é preciso ter outro olhar e, para a condução dessas políticas, o Poder Judiciário precisa ouvir o indígena e especificamente traçar parâmetros para valer os seus direitos e deveres, respeitando suas crenças e costumes. Essa é uma demanda relevante, porque podemos estar diante de uma imposição do jurídico oficial estatal em uma injusta correlação de forças com os sistemas culturais e consuetudinários indígenas. Tal fator “relaciona-se a um modelo prático de justiça colonial que impõe a hermenêutica do juiz branco, etnocêntrico e carregado com visão monocultural de mundo e com valores positivistas do Direito”⁵¹⁸.

É difícil ponderar como o Poder Judiciário pode se tornar acessível ao povo indígena Tikuna para, de um lado, proteger a moça que se nega a fazer o ritual e, de outro, os pais e a comunidade que entendem ser necessária à sua realização, tendo em vista não haver o meio aparentemente adequado à condução desse tipo de litígio, sem interferir na cultura, costume e tradição, podendo aumentar a chance de o indígena não ter sequer direito à justiça, seja do sexo feminino ou masculino. Na observação de Carlos Marés⁵¹⁹:

⁵¹⁷ ARCANJO, Marigeze Pereira; PEREIRA, Cláudia de Moraes Martins. A (In)acessibilidade do Povo Indígena Tikuna ao Poder Judiciário Brasileiro na Região do Alto Rio Solimões – Amazonas/Brasil. In: Revista Buriti: Direito, Sociedade e Sustentabilidade. (Organizadores: Carla Cristina Alves Torquato *et alli*). 2020, p. 621. Disponível em: <https://buritidireitoesociedade.files.wordpress.com/2021/12/edicao-especial-buriti.pdf>. Acesso em: 7 maio 2023.

⁵¹⁸ MACIEL, Luciano Moura. O acesso à justiça dos povos indígenas e o necessário diálogo com o novo constitucionalismo. In: Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo, v. 22, n.1, jan./jun. 2016, p. 14. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Rev-Fac-Dir-S.Bernardo_22.06.pdf. Acesso em: 20 abr. 2023.

⁵¹⁹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba: Juruá, 2018, p. 70.

Para entender melhor o drama dos povos diferenciados das nossas sociedades, basta olhar a contradição criada quando se reduz os direitos culturais a direitos individuais estreitamente ligados a vida de povos quanto fração, setor ou segmento de um estado, os direitos culturais fundamentam a existência dos demais direitos. Dentro destes direitos está a língua, a religião, os costumes e evidentemente o direito de cada povo.

Os povos tradicionais, na tentativa de manterem viva a sua língua, cultura e tradições vêm, cada vez mais, incorporando formas de preservação desses direitos constitucionalmente previstos dentro de suas comunidades, no entanto, podem surgir embates entre os próprios indígenas acerca de como exercê-los, ou esbarram na limitação imposta pela legislação vigente e o Poder Judiciário ainda não criou formas exequíveis para compatibilizar tais questões⁵²⁰.

Destaque-se que, após a publicação da Resolução nº 287/CNJ/2019⁵²¹, abriu-se espaço na forma de tratamento aos povos indígenas no Brasil, estabelecendo meios que assegurem seus direitos, quando esses agentes estão sob acusação, réus condenados ou privados de liberdade. Neste sentido, os artigos 1º e 2º dispõem:

Art. 1º Estabelecer procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réus, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário.

Art. 2º Os procedimentos desta Resolução serão aplicados a todas as pessoas que se identifiquem como indígenas, brasileiros ou não, falantes tanto da língua portuguesa quanto de línguas nativas, independentemente do local de moradia, em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, áreas de retomada, terras indígenas regularizadas e em diferentes etapas de regularização fundiária.

A normativa leva em consideração vários dispositivos legais, dentre eles a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção nº 169, sobre os Povos Indígenas e Tribais.

É oportuno lembrar que, dessa forma, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) reconheceu a importância da necessidade de identificação da pessoa como indígena e que os Tribunais devem garantir as informações acerca da etnia e da língua falada em qualquer fase do processo. No entanto, essa Resolução se aplica aos processos criminais (art. 1.º) e, conforme dispõe o art. 4º, as informações que identificam o indígena, bem como sua etnia e língua falada, deverão constar registrados em todos os atos processuais.

Art. 4º A identificação da pessoa como indígena, bem como informações acerca de sua etnia e língua por ela falada, deverão constar no registro de todos os atos processuais.

⁵²⁰ DUPRAT, Deborah. Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais, p. 245. Disponível em: www.mpf.mp.br. Acesso em: 20 abr. 2023.

⁵²¹ Resolução nº 287/CNJ/2019. Conselho Nacional de Justiça. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2959#:~:text=Estabelece%20procedimentos%20ao%20tratamento%20das,%20bit%20criminal%20do%20Poder%20Judici%C3%A1rio>. Acesso em: 20 abr. 2023.

§1º Os tribunais deverão garantir que a informação sobre identidade indígena e etnia, trazida em qualquer momento sendo o do processo, conste dos sistemas informatizados do Poder Judiciário.

Por essa concepção, ainda que a resolução se refira apenas aos processos criminais, é importante registrar que, gradualmente, o Poder Judiciário brasileiro vai reconhecendo e cumprindo os preceitos fundamentais, ao atentar para as mais diversas situações em que os povos indígenas estão assegurados.

Além disso, a citada Resolução dispõe, em seus artigos 6º e 7º:

Art. 6º Ao receber denúncia ou queixa em desfavor de pessoa indígena, a autoridade judicial poderá determinar, sempre que possível, de ofício ou a requerimento das partes, a realização de perícia antropológica, que fornecerá subsídios para o estabelecimento da responsabilidade da pessoa acusada, e deverá conter, no mínimo:

I - a qualificação, a etnia e a língua falada pela pessoa acusada;

II - as circunstâncias pessoais, culturais, sociais e econômicas da pessoa acusada;

III - os usos, os costumes e as tradições da comunidade indígena a qual se vincula;

IV - o entendimento da comunidade indígena em relação à conduta típica imputada, bem como os mecanismos próprios de julgamento e punição adotados para seus membros; e

V - outras informações que julgar pertinentes para a elucidação dos fatos. Parágrafo único. O laudo pericial será elaborado por antropólogo, cientista social ou outro profissional designado pelo juízo com conhecimento específico na temática.

Art. 7º A responsabilização de pessoas indígenas deverá considerar os mecanismos próprios da comunidade indígena a que pertença a pessoa acusada, mediante consulta prévia.

Parágrafo único. A autoridade judicial poderá adotar ou homologar práticas de resolução de conflitos e de responsabilização em conformidade com costumes e normas da própria comunidade indígena, nos termos do art. 57 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio).

Como se observa, o parágrafo único do art. 6º prevê a elaboração de laudo pericial antropológico, designado pelo juízo. Bruno Rotta e Bruna Sallet afirmam que “o laudo antropológico deverá esclarecer a correspondência entre a conduta praticada e os costumes, crenças e tradições da comunidade indígena”. Essa garantia decorre da CRFB/1988, que reconhece em seu bojo os respectivos valores, não podendo a autoridade judicial “considerar criminosa uma conduta que seja praticada de acordo com a cosmovisão indígena”.

No mais, os autores afirmam que o laudo deve esclarecer se a conduta imputada é considerada, pela própria comunidade indígena, como passível de responsabilização e, em caso positivo, “se existem e quais são os mecanismos próprios de justiça a serem adotados”⁵²². Essa conduta é relevante porque, conforme dispõe o artigo 7º transcrito, deverão ser

⁵²² ALMEIDA, Bruno Rotta; SALLET, Bruna Hoisler. Justiça criminal e direitos indígenas: potencialidades da Resolução 287/2019 do CNJ para a redução da vulnerabilização indígena no sistema penal brasileiro. In: Revista DES – Direito, Estado e Sociedade – PUC/Rio, n. XX, 2021. Disponível em: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/1461/670>. Acesso em: 5 maio 2023.

considerados “os mecanismos próprios da comunidade indígena, a que pertença a pessoa acusada, mediante consulta prévia”, por ocasião da responsabilização dos autóctones.

Além da referida normativa, mais recentemente, o CNJ editou também a Resolução nº 454/2022⁵²³, que prevê que o diálogo interétnico e intercultural é um princípio a ser seguido pelo Poder Judiciário, com vistas a assegurar o direito de acesso ao Judiciário por pessoas e povos indígenas, com a efetiva compreensão pelo povo ou comunidade indígena acerca do conteúdo e das consequências dos processos judiciais⁵²⁴. A resolução garante, entre outros, os seguintes direitos:

Art. 1º Estabelecer diretrizes e procedimentos para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Judiciário de pessoas e povos indígenas.

Art. 2º Esta Resolução é regida pelos seguintes princípios:

I – autoidentificação dos povos;

II – diálogo interétnico e intercultural;

III – territorialidade indígena;

IV – reconhecimento da organização social e das formas próprias de cada povo indígena para resolução de conflitos;

V – vedação da aplicação do regime tutelar; e

VI – autodeterminação dos povos indígenas, especialmente dos povos em isolamento voluntário.

VII – promover a intimação da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Ministério Público Federal nas demandas envolvendo direitos de pessoas ou comunidades indígenas, assim como intimar a União, a depender da matéria, para que manifestem eventual interesse de intervirem na causa; e

VIII – assegurar, quando necessária, a adequada assistência jurídica à pessoa ou comunidade indígena afetada, mediante a intimação da Defensoria Pública.

Art. 4º Compreende-se como autoidentificação a percepção e a concepção que cada povo indígena tem de si mesmo, consubstanciando critério fundamental para determinação da identidade indígena.

§ 1º Para efeitos desta Resolução, indígena é a pessoa que se identifica como pertencente a um povo indígena e é por ele reconhecido.

§ 2º A autoidentificação do indivíduo como pertencente a determinado povo indígena não lhe retira a condição de titular dos direitos reconhecidos a todo e qualquer brasileiro ou, no caso de migrantes, dos direitos reconhecidos aos estrangeiros nessa condição que eventualmente estejam em território nacional.

Art. 5º Diálogo interétnico e intercultural consiste em instrumentos de aproximação entre a atuação dos órgãos que integram o Sistema de Justiça, especialmente os órgãos do Poder Judiciário, com as diferentes culturas e as variadas formas de compreensão da justiça e dos direitos, inclusive mediante a adoção de rotinas e procedimentos diferenciados para atender as especificidades socioculturais desses povos.

⁵²³ Resolução nº 454/CNJ/2022. Conselho Nacional de Justiça. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/files/original174053202205036271692534e99.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2023.

⁵²⁴ Art. 2º Esta Resolução é regida pelos seguintes princípios:

I – autoidentificação dos povos;

II – diálogo interétnico e intercultural;

[...]

Diante disso, vislumbra-se que o próprio Poder Judiciário reconhece que a interculturalidade é a forma mais adequada e segura para a salvaguarda dos direitos dos povos indígenas.

Para corroborar a necessidade de garantir aos indígenas um tratamento diferenciado nas diversas áreas, destaca-se ainda a decisão proferida pelo STF, em 8 de julho de 2020, na Medida Cautelar da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709 – Distrito Federal/ADPF709MC/DF, cujo relator foi o Ministro Luiz Roberto Barroso, em processo manejado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), junto a outros partidos políticos, que exigiam do Governo Federal uma ação mais efetiva de enfrentamento à Covid-19 em áreas indígenas, levando em consideração que estes povos são mais vulneráveis às doenças contagiosas, por conta de sua natureza diversa em relação à outra parte da população⁵²⁵.

Esse julgamento demonstra que os povos indígenas vão se adequando e recorrendo ao Poder Judiciário Brasileiro, que igualmente vem adotando e buscando providências mais eficazes para superar essa dicotomia justiça universal/jurisdição indígena.

Por todas as razões aqui elencadas, uma possível sugestão a se considerar seria, após a realização de uma perícia antropológica, a hipótese de se afastar a aplicação, ou uma aplicação limitada, dos dispositivos legais previstos tanto na Lei Maria da Penha, quanto no Estatuto da Criança e Adolescente, em determinados casos, a exemplo de quando a menina for obrigada a se submeter ao ritual contra sua vontade manifestada.

4.5 Diálogos Interculturais e o Direito à Cultura dos Povos Indígenas

No Brasil, com a promulgação da CRFB/1988, os povos indígenas tiveram o reconhecimento da sua diversidade cultural e multiétnica. Dessa forma, reconheceu-se o direito à defesa de seus interesses, sem prévio consentimento das comunidades indígenas. Assim, inverteu-se “a postura da política indigenista até então levada a efeito, pois agora não mais o ‘índio’ necessita entender e incorporar-se à sociedade envolvente, mas a sociedade brasileira deve buscar os valores e concepções étnicas de cada grupo”⁵²⁶.

⁵²⁵ Ementa: DIREITOS FUNDAMENTAIS. POVOS INDÍGENAS. ARGUIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL. TUTELA DO DIREITO À VIDA E À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS FACE À PANDEMIA DA COVID-19. CAUTELARES PARCIALMENTE DEFERIDAS. 1. Ação que tem por objeto falhas e omissões do Poder Público no combate à pandemia da COVID-19 entre os Povos Indígenas, com alto risco de contágio e mesmo de extermínio de etnias. (STF, 2020, *on-line*). Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adpf709.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2023.

⁵²⁶ ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. Multiculturalismo e Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editora, 2008, p. 224-225.

Apesar de a CRFB/1988 ter inovado ao tratar da questão indígena, o Brasil ainda precisa avançar muito no que diz respeito à omissão das autoridades estatais na demarcação das terras dos povos tradicionais. O prazo de cinco anos para a demarcação, estabelecido no art. 67⁵²⁷ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), há muito expirou e permitir aos indígenas o uso e usufruto das terras que tradicionalmente ocupam é a forma mais adequada de garantir a prática de suas tradições, uso da língua e a preservação dos recursos ambientais necessários à sua reprodução cultural.

Doglas Cesar Lucas explica que “a riqueza cultural do passado era consideravelmente superior à atualmente notada. A proximidade entre elas e a sua visibilidade é que eram diferentes”. O isolamento das comunidades impedia os confrontos com as realidades vindas de fora. “Refugiadas em si mesmas, as culturas não ganhavam o mundo” e, por isso, não expunham as diferenças existentes, fator indispensável para declarar os contornos de sua diversidade, inclusive para “marcar os traços de sua vulnerabilidade perante o diferente”⁵²⁸.

A população brasileira é composta de vários povos e cada um possui a sua própria cultura. O que somos é uma miscelânea de tudo o que herdamos dos nossos antepassados, negros, europeus (em especial, portugueses e espanhóis) e indígenas. A interculturalidade está presente aqui, no Brasil. Pensá-la nas comunidades indígenas não significa tentar encaixar o povo em um único modelo cultural, mas abrir espaço para a reflexão do modo de viver dos indígenas e garantir a eles autonomia.

À medida em que o contato entre os povos avançou, a convivência relacional foi ficando cada vez mais evidente, fator determinante para a explosão das demandas culturais. “O contato mais expressivo, a visibilidade ampliada e a aproximação cada vez mais incisiva, obrigam cada cultura a realizar um pensar interno e externo”, seja em relação às próprias práticas culturais, seja em relação às outras culturas⁵²⁹.

Relembremos, uma vez mais, que algumas indígenas Tikuna preferem não realizar o Ritual da Moça Nova, por causa da reclusão e do arrancar dos cabelos. Nesse contexto, é possível sustentar que a proximidade com outras culturas e pessoas não indígenas pode ter relação com essa nova movimentação de algumas meninas Tikuna, quanto a relativizar alguns hábitos da própria tradição de seu povo.

⁵²⁷ ADCT - Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

⁵²⁸ LUCAS, Doglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 180.

⁵²⁹ LUCAS, Doglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 180-181.

Tal fato não deveria ser um problema, quando a indígena não desejar se submeter ao ritual, todavia, também apontamos os efeitos dessa conduta para a convivência comunitária e qual o tratamento possível aos familiares e pessoas da comunidade, no caso de obrigarem a moça a praticar os pequenos ritos que compõem a Festa da Moça Nova.

A par disso, releva recordar também que querer imputar as regras da cultura da sociedade dita majoritária aos povos distintos culturalmente e querer estabelecer padrões diferentes da cultura praticada pelos povos tradicionais pode provocar uma ruptura na estrutura social das comunidades, firmadas em valores coletivos, porque afasta princípios enraizados entre eles.

Conforme tratado, a garantia aos valores tradicionais se encontra expressa nos mais variados diplomas legais, desde a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção nº 169 da OIT, assim como em diversas Constituições mundiais. Tais diplomas começaram, em especial a partir da década de 1980, a assegurar o respeito aos povos indígenas e garantirem a proteção dos seus direitos.

Além do respeito à integridade, incluíram medidas que garantem o gozo, em condições de igualdade, e a plena efetividade dos seus direitos sociais, econômicos e culturais, identidade social e cultural, costumes, tradições e instituições, com vistas a eliminar as diferenças socioeconômicas que possam existir entre os membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

O terceiro ciclo do Novo Constitucionalismo Latino-Americano trouxe o plurinacionalismo nas Constituições do Equador e da Bolívia, contribuindo para a ampliação da participação política dos indígenas, dos direitos dos povos tradicionais e o respeito às diferenças. Ademais, o Estado Plurinacional defende, em sua máxima expressão, a Jurisdição Indígena.

Segundo Antônio Carlos Wolkmer, a Constituição não deve ser tão somente uma matriz geradora de processos políticos, mas resultado de correlações de forças e de lutas sociais em um dado momento histórico do desenvolvimento da sociedade. Neste sentido, enquanto pacto político que expressa a pluralidade, ela materializa uma forma de poder que se legitima pela convivência e coexistência de concepções divergentes, diversas e participativas⁵³⁰.

A CRFB/1988 reconheceu, mesmo que de maneira indireta, um Estado Nacional pluriétnico e multicultural e que “todo o direito, em sua elaboração e aplicação, tem esse marco

⁵³⁰ WOLKMER, Antonio Carlos. *Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil*. São Paulo: Acadêmica, 1989, p. 13.

como referência”⁵³¹. Para facilitar essa compreensão, convém notar que a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais⁵³², ratificada pelo Brasil após a promulgação da Constituição, traz em seu bojo a definição do que seja “Diversidade Cultural” e “Interculturalidade”.

III. Definições

Artigo 4 – DEFINIÇÕES

Para os fins da presente Convenção, fica entendido que:

1. Diversidade Cultural

"Diversidade cultural" refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão. Tais expressões são transmitidas entre e dentro dos grupos e sociedades. A diversidade cultural se manifesta não apenas nas variadas formas pelas quais se expressa, se enriquece e se transmite o patrimônio cultural da humanidade mediante a variedade das expressões culturais, mas também através dos diversos modos de criação, produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e tecnologias empregados.

(...)

8. Interculturalidade

"Interculturalidade" refere-se à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo.

Vera Maria Candau explica que a Interculturalidade⁵³³:

Orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdades sociais. Tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando conflitos inerentes a esta realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume os conflitos procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-los.

No que diz respeito à atuação da interculturalidade, Reinaldo Fleuri ensina que⁵³⁴:

[...] este complexo campo de debate em que se enfrentam polissemicamente (constituindo diferentes significados, a partir de diferentes contextos teóricos e políticos, sociais e culturais) e polifonicamente (expressando-se através de múltiplos termos e concepções, por vezes ambivalentes e paradoxais) os desafios que surgem nas relações entre diferentes sujeitos socioculturais.

⁵³¹ DUPRAT, Deborah. O Direito sob o marco da Pluriethnicidade/Multiculturalidade. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). Constituições Nacionais e Povos Indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 228.

⁵³² Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. UNESCO. Ratificada pelo Brasil por meio do Decreto legislativo nº 485/2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_protecao_promocao_diversidade_das_expressoes_culturais_2005.pdf. Acesso em: 13 mar. 2023.

⁵³³ CANDAU, Vera Maria (Org.). Educação intercultural e cotidiano escolar. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 19.

⁵³⁴ FLEURI, Reinaldo Matias. Políticas da diferença: para além dos estereótipos na prática educacional. Educação e Sociedade, Campinas, v. 27, n. 95, 2006, p. 15. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/Kwkmd6D4VKcmv5tkW7tsvdv/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 17 mar. 2023.

Nesse viés, a interculturalidade promove políticas e práticas que estimulam a interação, compreensão, respeito e comunicação entre os diversos grupos culturais e étnicos que, apesar de diferirem, estabelecem um diálogo e viabilizam os valores de igualdade, aceitação, respeito aos direitos humanos e solidariedade.

Fleuri pondera, ainda, que “a interação com os *outros* desafia-nos a entender os significados que eles atribuem as suas ações”. O modo “estranho” do comportamento do outro nos choca porque a lógica do contexto cultural que determina seu significado é diferente da lógica inerente aos padrões culturais da sociedade envolvente.

“Para entender o comportamento de outra pessoa é preciso entender a lógica da ‘organização dos símbolos significantes’ desenvolvida por seu grupo”. Paralelamente, a compreensão da lógica dos padrões culturais diversos permite, por contraste, perceber a especificidade da lógica dos nossos padrões culturais “e a relatividade dos significados que atribuímos aos nossos atos”⁵³⁵.

O modo de vida de cada povo ou sociedade assume a forma de criar, fazer e exercer cada cultura. Nesse aspecto, a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural⁵³⁶ consigna, em seu preâmbulo:

Reafirmando que a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças,
Constatando que a cultura se encontra no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma economia fundada no saber,
Afirmando que o respeito à diversidade das culturas, à tolerância, ao diálogo e à cooperação, em um clima de confiança e de entendimento mútuos, estão entre as melhores garantias da paz e da segurança internacionais.

Consequentemente, a interculturalidade preconiza a convivência entre as diversas formas de manifestações culturais e exclui ou, se possível, minimiza os conflitos, na medida em que uma cultura respeite a outra, desenvolvendo relações cooperativas entre a diversidade, mantendo as identidades culturais. Não se pretende uma hegemonia, mas o reconhecimento da existência de diferentes formas de expressão, com a singularidade de cada uma delas. Entrementes, faz-se necessário existir uma condição de igualdade, em que as diferenças não transpirem preconceitos e discriminações.

⁵³⁵ FLEURI, Reinaldo Matias. Cultura: uma Categoria Plural. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 10.

⁵³⁶ Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. UNESCO. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/2001 Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO.pdf](https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf). Acesso em: 13 mar. 2023.

O Brasil ainda desconhece a si mesmo e a sua multiculturalidade. Sobreleva a necessidade de reconhecimento das diferentes etnias e identidades que constituem o país, porque esta pode ser a melhor estratégia para promover a integração criativa, superando etnocentrismos. Reconhecer o outro é condição para nosso próprio reconhecimento⁵³⁷.

Para Célia Pereira, o urgente e emergente debate sobre a diversidade cultural exige que se tenha a clara compreensão do que se concebe sobre ela. A autora afirma, ainda, que uma primeira necessidade é a capacidade de distinguir “as diferentes culturas com base em análises sócio-históricas e antropológicas como chaves interpretativas de como uma cultura constrói e reconstrói e os traços identitários que lhes são constitutivos”. Isto é, identificar a natureza especificamente cultural da diversidade, o que exige de nós a apreensão de uma base conceitual de termos como “cultura”, “civilização” e “povos”, categorias que transitam por diferentes abordagens, a exemplo da perspectiva científica e política⁵³⁸.

Essa perspectiva de não aceitação do outro e de querer impor a sua própria cultura como padrão é resultado da política de colonialidade imposta aos indígenas. Segundo Anibal Quijano, a colonialidade do poder tem origem na constituição de um poder mundial capitalista, colonial, moderno e eurocentrado, a partir da criação da ideia de raça, que foi biologicamente imaginada para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores⁵³⁹.

Jamilly Silva explicita que “o enfrentamento da *colonialidade do poder, do saber e do ser* associa-se umbilicalmente à indispensável desconstrução (ou superação) do ‘mito da modernidade’ que, por si só, justifica uma práxis irracional de violência”⁵⁴⁰. A autora prossegue afirmando que, “diante da modernidade hegemonicamente construída, para que haja uma mudança do *status quo ante* é preciso, antes de tudo, promover uma descolonização ‘epistemológica’, no sentido de afastar a imposição de uma racionalidade universal”.

A respeito, Anibal Quijano defende que⁵⁴¹:

⁵³⁷ VIEIRA, Rosângela Steffen. Educação Intercultural: Uma proposta de Ação no Mundo Multicultural. In: FLEURI, R. M. (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 126.

⁵³⁸ PEREIRA, Celia Maria Rodrigues Costa. Diversidade cultural como um direito humano: desafio para a contemporaneidade. Bauru, v. 4, n. 1, p. 97-114, jan./jun., 2016 (6), p. 99-100. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/318/164>. Acesso em: 14 mar. 2023.

⁵³⁹ QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 18 abr. 2023.

⁵⁴⁰ SILVA, Jamilly Izabela de Brito. Protocolo Autônomo de Consulta do Povo Indígena Krenak: Uma Releitura De(s)colonial e Intercultural da Constituição de 1988. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGDA/UEA. 2020, p. 59 Orientadora: Sílvia Maria da Silveira Loureiro. Disponível em: <https://pos.uea.edu.br/data/area/titulado/download/112-7.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

⁵⁴¹ QUIJANO, Anibal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. In: Perú Indígena, Lima, v.13, n. 29, p. 19-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 17 abr 2023.

A crítica ao paradigma europeu de racionalidade/modernidade é essencial, mais ainda, urgente. Mas é duvidoso que o caminho esteja na simples negação de todas as suas categorias; na dissolução da realidade no discurso; na pura negação da ideia e na perspectiva da totalidade no conhecimento. Longe disso, é preciso desvincular-se dos vínculos da racionalidade/modernidade com a colonialidade, antes de tudo, e em última instância com todo poder não constituído na livre decisão de pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder, colonial em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassou nas promessas libertadoras da modernidade. Consequentemente, a alternativa é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial.

Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, uma troca de experiências e significados, como base de outra racionalidade que pode reivindicar legitimamente alguma universalidade. Bem, nada menos racional, finalmente, do que a afirmação de que a visão de mundo específica de uma determinada etnia seja imposta como racionalidade universal, embora essa etnia seja chamada de Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é reivindicar para um provincianismo o título de universalidade⁵⁴².

Por tais razões, o conceito de interculturalidade indicado na CRFB/1988 se resume a propor que se trata de um encontro entre culturas indígenas diferentes. No entanto, é necessário entender a interculturalidade enquanto ideia que amplia a noção de cultura, para compreendê-la não apenas como as trocas que ocorrem entre as diferentes culturas indígenas, mas principalmente como as entre elas, como um todo territorial, e a cultura da visão eurocêntrica imposta e dominante.

Aspira compreender que a atuação de troca de duas culturas diferentes, ou transculturação⁵⁴³, elimina o horizonte de cultura enquanto algo estático e perene, assentado a um determinado grupo social⁵⁴⁴. Com efeito, “cada cultura tem uma validade em si mesma; apresenta um conjunto de significados que não são trasladáveis para outras culturas”. Negar

⁵⁴² Texto em língua original: *La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, mas aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negacion simple de todas sus categorias; en la disolucion de la realidad en el discurso; en la pura negacion de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer termino, y en definitiva con todo poder no constituído en la decision libre de gentes libres. Es la instrumentalizacion de la razon por el poder, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogro las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destruccion de la colonialidad del poder mundial. En primer termino, la descolonizacion epistemologica para dar paso a una nueva comunicacion intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretension de que la especifica cosmovision de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el titulo de universalidad.*

⁵⁴³ Transculturação é o fenômeno de fusão e convergência de culturas. A transculturação abrange mais do que a transição de uma cultura para outra; não consiste apenas em adquirir outra cultura ou em perder ou desarraigar uma cultura anterior. In: ORTIZ, Fernando. O fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba. (Livia Reis – Trad.) Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/ortiz.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2023.

⁵⁴⁴ THIAGO, Elisa Maria Costa Pereira de S. O texto multimodal de autoria indígena: narrativa, lugar e interculturalidade. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP, p. 22-23. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-06112007-104330/publico/TESE_ELISA_M_C_PEREIRA_S_THIAGO.pdf. Acesso em: 14 mar. 2023.

esse fato é desconhecer as diferenças culturais, “reduzindo-as ao domínio de uma cultura dominante”, abrindo caminho “para particularismos mascarados de universalismos”⁵⁴⁵.

É inevitável o choque entre os diversos povos, como consequência do incremento da multiculturalidade e reconhecer e proteger os diferentes culturais como sujeitos com direito a exercer a sua própria cultura e tradição é um passo importante para a interculturalidade. Para uma melhor compreensão a esse respeito, convém trazer a explicação de Raimundo Panikkar:

Povo nenhum, não importa o quão moderno ou tradicional, tem o monopólio da verdade! Povo nenhum, não importa o qual civilizado ou natural (seja ele ocidental, oriental, africano, indiano) pode, por si só, definir a natureza da vida adequada ao conjunto da humanidade. Além disso, esses povos são capazes de fazê-lo, ainda que conjuntamente, pois a realidade, em última análise, não pode ser definida ou compreendida, não pode ser reduzida ao nosso conhecimento e à práxis que desenvolvemos a partir dela. Contudo, para recuperar o sentido da vida que cada cultura e cada religião reduzem a si próprias, para libertar a realidade do nosso conhecimento e da nossa práxis, deve-se percorrer o caminho desse conhecimento e dessa práxis, ou seja, através deles, por meio de uma relativização radical. Teoria e práxis não podem ser evitadas, pois são dimensões constitutivas da realidade, sem que a representem como um todo⁵⁴⁶.

O direito de que cada cultura tenha legitimidade de construir suas definições e seus entendimentos a respeito de como conduzir sua identidade não está em desacordo com a ideia de universalidade que perpassa todas as culturas.

Outro ponto importante, no dizer de Reinaldo Fleuri, é que “a interseção da *pluralidade* de *elementos* e de *contextos sociais* resulta na constituição de identidades culturais *híbridas*”. Nesse passo, é possível dimensionar a complexidade das relações interculturais: “a interação entre diferentes grupos e contextos culturais produz historicamente novos grupos e contextos sociais com identidades próprias e complexas”⁵⁴⁷.

Ora, como seria o Brasil sem a influência das diversas culturas que aqui se instalaram a partir da colonização? Nossa língua, nossos hábitos, nossa variedade culinária, diversificadas de Norte a Sul, Leste a Oeste e Centro-Oeste, testificam que essa interseção sustentada por Reinaldo Fleuri, que resulta no surgimento de “novos grupos e contextos sociais com identidades próprias e complexas”, há muito já existe no país.

Revela-se, assim, um paradoxo quando nos deparamos com a dificuldade de grande parte da população brasileira em reconhecer a cultura “do outro”, quando, na verdade, a cultura

⁵⁴⁵ LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 59.

⁵⁴⁶ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita. (César Augusto Baldi – Org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 205-206.

⁵⁴⁷ FLEURI, Reinaldo Matias. Cultura: uma Categoria Plural. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 14, grifos do autor.

“do outro” há muito está entranhada em nosso cotidiano. É como se aceitássemos uma parte dessa cultura e rejeitasse outra, em especial no que diz respeito aos rituais.

Apartando-me um pouco do tema desta tese, faz-se importante realizar um comparativo para melhor explicitar a questão. No país, já está incorporada grande parte da culinária e hábitos trazidos pelos escravizados, mas o fenômeno religioso do candomblé e das práticas culturais constituídas pela capoeira, por exemplo, ainda enfrentam discriminação internamente.

No caso dos Tikuna, a prática ritualística da etnia pode parecer “estranha” aos olhos do não indígena, principalmente por não compreender a “organização dos símbolos significantes”, como defendido por Fleuri. Neste sentido, é preciso se inteirar do mito da criação do Povo Tikuna e da origem do Ritual da Moça Nova, para perceber que os padrões culturais da sociedade envolvente não se aplicam a eles.

Reinaldo Fleuri reflete que “conversar *com* os outros – e não apenas falar *sobre* eles ou *para* eles – é a condição para desenvolvermos a compreensão dos significados e das estruturas significantes de nossas próprias ações”. A condição para o desenvolvimento de cada cultura é a relação entre elas⁵⁴⁸.

Importante ressaltar que a “a universalidade dos direitos humanos não tolera todas as formas de particularidades culturais” e assegurar o mesmo tratamento para as diversas culturas e demandas identitárias, independentemente da substancialidade normativa e étnica de cada uma delas, implica em defender, de modo ilimitado, a diferença e o particularismo, assim como encerrar com o papel crítico e propositivo dos direitos humanos⁵⁴⁹.

Panikkar postula que “afirma-se se os Direitos Humanos são universais”, entretentes, essa afirmação, por si só, gera uma indagação de ordem filosófica da maior relevância: “faz algum sentido questionarem-se as condições de universalidade quando a própria questão das condições de universalidade em si, está longe de ser universal?⁵⁵⁰”.

O problema não está em os indígenas praticarem a sua cultura, mas na sociedade envolvente, que questiona as práticas ritualísticas, por não aceitar ou não compreender as diferenças culturais existentes e estigmatizar o outro por ser diferente culturalmente, porque se lê a história indígena através dos nossos próprios sistemas de interpretação.

⁵⁴⁸ FLEURI, Reinaldo Matias. Cultura: uma Categoria Plural. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 10, grifos do autor.

⁵⁴⁹ LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 237-238.

⁵⁵⁰ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita. (César Augusto Baldi – Org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 207.

Por tudo isso, como ensina Doglas Cesar Lucas⁵⁵¹,

Se os direitos humanos não puderem ser apresentados como um conjunto de exigências recíprocas que devem os homens e os Estados, independentemente de sua posição geográfica, econômica, política e também cultural, discursos e práticas ditatoriais, preconceitos de todas as ordens, costumes ofensivos à dignidade humana e outras ações aviltantes serão sempre legitimados pelas moralidades dominantes, moralidades locais, reproduzindo-se as realidades que os direitos humanos visam a enfrentar.

Salienta-se que a Declaração Universal sobre os Direitos Culturais da UNESCO disciplina a ideia de que ninguém pode postular a diversidade cultural para violar direitos humanos garantidos internacionalmente, nem para limitar o seu alcance, ao mesmo tempo em que assegura o exercício das práticas culturais próprias de cada um, mas dentro dos limites dos direitos humanos e das liberdades fundamentais (artigos 4º e 5º). *Verbis*:

DIVERSIDADE CULTURAL E DIREITOS HUMANOS

Artigo 4 – Os direitos humanos, garantias da diversidade cultural

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.

Artigo 5 – Os direitos culturais, marco propício da diversidade cultural

Os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, que são universais, indissociáveis e interdependentes. O desenvolvimento de uma diversidade criativa exige a plena realização dos direitos culturais, tal como os define o Artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos e os artigos 13 e 15 do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Toda pessoa deve, assim, poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; toda pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais.

Por essa perspectiva, o problema estaria nas práticas culturais que “afrontam” um comportamento indesejado para uma parcela de uma mesma sociedade, funcionando, assim, como um mecanismo de poder e de autoridade hierárquica.

Como sustenta Doglas Cesar Lucas,

As diferenças interferem na tomada de decisão a respeito da forma de vida que pareça mais valiosa ao homem. Não que isso tenha que obrigá-lo a seguir uma direção cultural específica ou que o Estado tenha que estimular ou proibir determinadas diferenças culturais. Ao homem deve ser garantido o direito de permanecer ou sair de

⁵⁵¹ LUCAS, Doglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 238.

um determinado ambiente cultural, ou de cultivá-lo. A cultura lhe importa na medida em que permite o exercício particular identitário de sua individualidade.

Assim, diante de tudo o que foi aqui tratado e explicitado, pode-se sustentar que a melhor forma de promover a interculturalidade é respeitar a autodeterminação dos povos indígenas, sua autonomia, seu autogoverno, suas culturas, suas tradições e a consolidação das suas instituições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo diante do contato degenerante estabelecido com os povos originários do atual território brasileiro ao longo dos mais de 500 anos desde a colonização, constata-se que as culturas indígenas resistem. Repiso as palavras de Santo Cruz: “Os Tikuna não são uma história que foi contada, eles estão vivos, construindo a sua história, eles estão aqui!”⁵⁵².

Após um longo período de dizimação das etnias, da extinção de muitas delas e de apagamento de traços culturais e de línguas faladas, houve uma revoada internacional de reconhecimento de direitos e de proteção dos povos tradicionais, que culminou na adoção de novas Constituições com leis protetivas para os indígenas. Atualmente, estamos diante de um constante crescimento demográfico, estabelecendo-se um processo de revitalização cultural e autoidentificação étnica.

O Ritual da Moça Nova é o principal da etnia Tikuna, realizado com frequência em suas Comunidades, a maioria localizada no estado do Amazonas e, em especial, na Região do Alto Rio Solimões.

No Brasil, a promulgação da CRFB/1988 trouxe um considerável avanço da legislação na defesa dos direitos indígenas e no reconhecimento da pluralidade étnica existente no país. É certo que foi publicada no limiar do primeiro ciclo do chamado Novo Constitucionalismo Latino-Americano, do que advém uma aparente timidez, entretanto pode ser considerada a primeira das novas Cartas Constitucionais da América Latina, com normativas mais protetivas aos povos tradicionais, ao final da década de 1980.

A ideia anterior, de que os “índios” deveriam ser integrados à comunidade nacional, começou a ser questionada, até combatida. A CRFB/1988 passou a legitimar a proteção e a garantia de direitos permanentes aos indígenas, bem como reconheceu, em muitos dispositivos, aos povos culturalmente diferenciados, as suas organizações sociais, línguas, crenças, costumes e tradições.

Os constantes conflitos existentes entre os indígenas e os não-indígenas, em todo o território nacional, tinham e ainda têm como foco, em sua maioria, a questão da terra. Muitos projetos econômicos iniciados se basearam em uma exploração dos recursos naturais dentro dos territórios desde o princípio ocupados pelos povos autóctones. Assim, a demarcação dessas

⁵⁵² Santo Cruz, membro do Conselho Geral da Tribo Tikuna – CGTT – Museu Magüta, em Benjamin Constant/AM.

terras, prevista na CRFB/1988, tornou-se cada vez mais necessária, não só para a preservação do meio ambiente, mas para garantir a sobrevivência dos próprios indígenas.

É certo afirmar que a Constituição teve o importante papel de declarar um direito preexistente, subtraído dos povos originários com a colonização. Decerto também a demarcação é o meio de resguardar as terras indígenas das invasões e da ambição desmedida dos projetos econômicos, em uma transferência das questões relacionadas à figura do “índio” para as terras que eles ocupam.

Ocorre que os povos originários têm uma ligação muito forte com o seu território e com a sua ancestralidade, porque é o local onde exercem o seu modo de viver, suas crenças, costumes e tradições. Nessa perspectiva, trata-se do principal motivo da origem dos litígios existentes e da dificuldade de se reconhecer quaisquer direitos aos indígenas. No Brasil, a partir da CRFB/1988, iniciou-se, ainda que muito lentamente, a demarcação das terras indígenas, o que vem garantindo um crescimento populacional, reforçando a luta desses povos pelo direito do pleno exercício das suas culturas, costumes e tradições.

As culturas não se acham apartadas ou separadas, porque a maioria dos povos vive em constante contato, o que representa um relevante intercâmbio de saberes e experiências. Mesmo aqueles grupos de indígenas que se mantêm distantes da sociedade envolvente ou até mesmo isolados podem agregar a essa percepção, quando demonstram que viver separado é um direito da pessoa, no caso, da pessoa indígena e faz parte da sua autonomia.

A partir da leitura proporcionada pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano, foi possível estabelecer uma nova relação com a criação de mecanismos interculturais e decoloniais, em especial a partir da contribuição dos próprios povos indígenas, que ampliaram o alcance das suas vozes e passaram a lutar por sua garantia de autodeterminação, ou seja, da decisão do seu próprio destino, bem como da necessidade de consulta a essas comunidades sempre que projetos externos tenham como propósito ou efeito intervir em suas dinâmicas sociais.

Contudo, apesar das novas garantias legais previstas, evidencia-se que ainda estamos longe de dar efetividade aos direitos insertos, seja na CRFB/1988, na legislação infraconstitucional ou nos tratados e convenções internacionais dos quais o Brasil é signatário. Tal condição ainda é resultado do tratamento jurídico historicamente dado aos povos indígenas, firmado na ideia de que eles deveriam ser “integrados” à sociedade envolvente, com o apagamento das identidades e culturas existentes, com suas práticas não raro impedidas e o sofrimento de diversos tipos de violência.

Os Tikuna revelaram que, quando perceberam que o herói cultural *Yo'i* estava “zangado” porque eles estavam abandonando a prática dos seus rituais, resolveram voltar a realizá-los, principalmente o Ritual da Moça Nova, o mais importante da etnia, conforme explicitado. Demonstra-se a relevância das práticas ritualísticas para os povos indígenas, aliadas ao pleno exercício das suas práticas culturais.

A fim de validar o objeto da presente tese, com o título “O Ritual da Moça Nova do Povo Tikuna: Diálogo intercultural e os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil”, o Capítulo 1 foi dedicado a uma abordagem conceitual dos principais termos utilizados nesta pesquisa, como forma de situar o leitor para uma melhor compreensão do tema proposto.

Como a análise do necessário diálogo intercultural parte da prática ritualística dos Tikuna, o Capítulo 2 se ocupou da investigação desse Povo, desde seus aspectos históricos, geográficos e políticos, bem como da sua organização social, por meio de uma divisão clânica, que deu origem à proibição do incesto entre os seus membros, em suas constituições familiares.

Trata-se de algo de extrema importância, porque fica explícito que foi a partir da traição de *Tē'tchi-arü-ngui*, mulher de *Yo'i*, com o seu irmão, *Ipi*, que o herói cultural criou o Ritual da Moça Nova. Para que nunca mais acontecessem as relações incestuosas, os indígenas da etnia foram separados e os membros de um clã ou nação, como eles designam, não podem casar entre si.

Além da divisão clânica, os Tikuna têm bem delineados os papéis desempenhados por homens e mulheres, não só em relação às tarefas diárias da vida em comunidade, mas principalmente quanto à realização da Festa da Moça Nova. Em especial, o papel da moça para a continuidade do mito, quando da realização do rito de passagem, que representa a execução da vontade de *Yo'i*, porque enquanto o mito é cumprido, a Aldeia terá fartura e proteção. Resta evidente, dessa forma, que a função do Ritual vai muito além de uma simples demonstração da cultura Tikuna.

Neste aspecto, o corpo exerce um importante significado, porque é através dele que o ritual se realiza. É o corpo que cumpre o mito, ele que possibilita a comunicação e a expressão em todas as fases da Festa, como percepção do mundo. Como foi explicitado, é o corpo que assimila e se apropria dos valores, das normas e dos costumes sociais, em um processo denominado por Jocimar Daólio de “inCORPOração”, sendo muito mais que um aprendizado intelectual, mas a aquisição de conteúdo cultural instalado corporalmente, por meio de um conjunto de expressões. Para os indígenas, essas apropriações ocorrem com os rituais, que reintroduzem a pessoa na vida social.

O Capítulo 3 propôs demonstrar como o mito é realizado com o Ritual da Moça Nova. Inicialmente, foi anunciada ao leitor *To'oena*, considerada a primeira moça nova e que, com a quebra do tabu, pagou com a própria vida. O entrelaçamento da história de *To'oena* e de *Të'tchi-ariü-ngui* trouxe reflexões acerca de alguns pequenos ritos realizados pelos Tikuna e de como são repassados às meninas, desde a tenra idade, como forma de incorporarem a necessidade de cumprirem o mandamento estabelecido, de modo a evitar os males ocorridos com as duas moças que deram origem ao ritual de passagem.

Nesse capítulo, foi apresentado como a Festa se desenvolve, desde os preparativos, iniciados com a reclusão anterior, logo após a primeira menstruação, e o isolamento que ocorre durante a sua realização, dentro do quarto especialmente construído no barracão de festividades das Comunidades Tikuna.

Os elementos ritualísticos também constam descritos, bem como a importância de todos eles, desde a elaboração dos instrumentos musicais e das máscaras, até a execução dos cantos e das danças, além da participação dos mascarados, tudo criteriosamente organizado pelos parentes próximos das moças que se submetem à ritualística. Sem dúvida, o ponto culminante do Ritual é a pelação, a retirada dos cabelos representa a transformação da menina em mulher. Ao final da festa, as moças são levadas para o banho de rio, momento em que todo o material usado também é lançado às águas, constituindo a purificação.

Um importante relato nesse ponto da tese diz respeito ao fato de que, apesar das instruções recebidas desde a infância, algumas meninas se recusam a realizar o ritual. Essa é, sem dúvidas, uma questão muito delicada, porque aflige aos pais duplamente: a uma, porque querem “proteger” a filha diante da negativa de ritualizar, por causa da flagelação causada pelo arrancar dos cabelos; a duas, porque sabem que a vida em comunidade é importante e essa recusa incomoda muito os Tikuna.

Foi possível compreender que a complexidade dos construtos culturais que envolvem os povos indígenas circunda o que chamamos de conjunto tempo, espaço e vivência coletiva, entretanto, vez por outra, os próprios indígenas não desejam seguir a narrativa de aprendizado recebida dos seus parentes.

Ainda sobre a realização do ritual, dentro do contexto Tikuna considerado, está a divisão clânica, resultado da utilização dos diversos tipos de iscas por *Yo'i*, para pescá-los do Igarapé *Eware*, e possibilita estabelecer as regras para o casamento e evitar o relacionamento incestuoso. Alguns episódios ritualizados durante a festa ficam bem evidentes no mito Tikuna. A flauta utilizada para esconder *Të'tchi-ariü-ngui* está presente como instrumento musical e representa a reclusão.

A presença dos mascarados, seja o do mal, que tenta sequestrar a moça para evitar o casamento dela com o “prometido ou o escolhido”, seja o do bem, cujo propósito é aconselhar a moça, é conscientizar a comunidade da importância de se evitar a sedução, como aconteceu a *Të'tchi-arü-ngui*. A razão de um dos mascarados usar um pênis grande e correr atrás das mulheres, durante a realização da Festa, é justamente para ensinar que a moça não deve se deixar seduzir.

O arrancar dos cabelos representa a mudança de status, porque ela deixa de ser menina e passa a ser moça nova, pronta para assumir os novos papéis daí decorrentes, como o casamento, por exemplo.

Para os Tikuna, a mulher virou o foco do ritual porque foi o objeto da traição de *Ipi* a *Yo'i*. A etnia evita a gravidez antes do casamento, porque a gravidez de *Të'tchi-arü-ngui*, resultado do relacionamento com o cunhado, foi a causa da briga entre os irmãos gêmeos, razão de estar inserida no mito, em uma das danças em que a moça precisa evitar contato físico com um dos mascarados.

A tese, em parte, dedicou-se a uma proposta de discussão sobre as implicações da existência do ritual, ao mesmo tempo em que buscou demonstrar ao leitor a importância de os não indígenas compreenderem e, principalmente, respeitarem a cultura e a tradição indígena como um direito fundamental.

Por essa razão, o Capítulo 4 trouxe como introito a noção de interculturalidade, explicitada como um encontro de duas tradições, de diversidade de culturas e a necessidade de reconhecer essa diversidade em si. Para tratar da interculturalidade e dos direitos dos povos indígenas, procedeu-se ao estudo dos horizontes constitucionais ensinados por Raquel Z. Yrigoyen Fajardo, uma das principais teóricas do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, como um ciclo de reformas constitucionais, com vistas a reconhecer o direito à diversidade e à identidade cultural dos povos indígenas.

Conforme exposto, as novas Cartas Constitucionais editadas nos países da América Latina nesse período trouxeram importantes direitos, bem como a necessidade de reconstrução do paradigma até então imposto, de que os povos indígenas deveriam se integrar às sociedades envolventes. O reconhecimento da multiculturalidade e a necessidade de afastar a colonialidade e os seus efeitos passaram a proporcionar novos rumos ao reconhecimento da identidade, da cultura, da liberdade de crença e dos valores que preservam a melhor forma de organização política e social dos indígenas.

Os avanços experimentados pelas Constituições publicadas no Brasil, Colômbia, Venezuela e, em especial, no Equador e na Bolívia, representaram uma nova fase no Direito

Constitucional vigente nesses países, como resultado das demandas empreendidas pelos próprios indígenas, que não aceitaram mais a doutrina integracionista imposta pelos colonizadores, em uma tentativa de inseri-los em uma pretensa “civilização”.

Ocorre que esse movimento, iniciado na década de 1980, encontra-se em permanente construção, pois os mecanismos democráticos se mostram cada vez mais participativos, com diversos instrumentos que possibilitam o protagonismo indígena, que defende cada vez mais a necessidade de participação das diversas culturas, a fim de se editarem mais leis e caucionarem efetividade às existentes, com o pleno exercício da diversidade, bem como o direito individual e coletivo à identidade cultural e novas demandas que surgem.

Na CRFB/1988, os artigos 216 e 231 reconhecem, respectivamente, dentre outros direitos, que constituem patrimônio cultural brasileiro, a identidade e a memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver, assegurando aos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Tais garantias, inexistentes nas Cartas anteriores, demonstram o caráter cultural da Constituição brasileira e que os povos originários devem receber o tratamento de direitos fundamentais, quando o assunto é a proteção especial.

Oportuno consignar, conforme registrado neste trabalho, que o Brasil é signatário de vários instrumentos internacionais, a exemplo da Convenção nº 169 da OIT, da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Portanto, integram o conjunto normativo interno e denotam que, no seio da comunidade nacional, existem os grupos portadores de identidades específicas, como os povos indígenas e demais povos tradicionais, cabendo às instituições brasileiras certificarem o seu respeito e a sua plena aplicação.

Nesse cenário, a realização de um diálogo intercultural que respeite a multiculturalidade e a multiétnicidade do povo brasileiro é necessária para a materialização e o gozo dos direitos dos povos indígenas, assim como à plena efetividade do exercício das suas culturas, tradições, costumes, identidades e usos das suas línguas. Cada vez mais os povos tradicionais, incluindo os indígenas, estão incorporando formas de preservação dos direitos constitucionalmente previstos dentro de suas comunidades.

Se ainda existiam dúvidas de que o Poder Judiciário havia aderido ao reconhecimento desses direitos, com a edição pelo CNJ das Resoluções números 287/2019, que estabeleceu procedimentos diferenciados às pessoas que se identificam como indígenas em processos criminais, e 454/2022, a qual prevê que o diálogo interétnico e intercultural é um princípio a

ser seguido, com vistas a assegurar o direito de acesso ao Judiciário por pessoas e povos indígenas, fica evidente que a ordem jurídica brasileira reconhece a interculturalidade como um princípio normativo e avança em, gradualmente, cumprir os preceitos fundamentais, ao atentar para as mais diversas situações em que os povos indígenas estão assegurados.

Diante disso, tanto a Lei Maria da Penha quanto o Estatuto da Criança e Adolescente garantem o direito à cultura, consubstanciado na realização do Ritual da Moça Nova pela indígena criança ou adolescente. E, em uma segunda hipótese, uma aplicação limitada ou ponderada, dos dispositivos legais previstos, em determinados casos, quando porventura a menina ou moça se submeter ao ritual contra a sua vontade manifestada.

Como ponto final, diferentemente de como eu mesma fiz em meu primeiro contato com as leituras acerca o Ritual da Moça Nova, em meados de 2018, e considereí, naquele momento, a existência de violência em sua realização, gostaria de propor uma reflexão para que, antes de realizar um julgamento pré-concebido, fruto de desconhecimento das diversas formas culturais existentes, haja respeito e defesa do direito de os povos indígenas exercerem suas práticas, conforme os ensinamentos repassados de geração em geração.

É importante, ainda, salientar que o objeto do presente estudo se apresenta em constante transformação e, neste sentido, qualquer garantia sobre o seu desenvolvimento seria, necessariamente, equivocada. De toda maneira, durante a elaboração deste trabalho, dentre tantas dúvidas que se seguiram, apenas uma certeza foi forjada e termino como comecei essas considerações finais: **“Os Tikuna não são uma história que foi contada, eles estão vivos, construindo a sua história, eles estão aqui!”**.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. Multiculturalismo e Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editora, 2008, p. 221-231.

ALECRIM, Gisele MACHADO; SILVA, Eduardo Pordeus; ARAÚJO, Jailton Macena de. Autonomia da mulher sobre o seu corpo e a intervenção estatal. *Gênero & Direito*, [S. l.], v. 3, n. 2, 2014, p. 160. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ged/article/view/20428>. Acesso em: 23 abr. 2023.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Conceito sobre Terras tradicionalmente ocupadas (Palestra – Seminário sobre Questões Indígenas), s/d. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/14/o/TERRAS_TRADICIONALMENTE_OCUPADAS_ALFREDO_WAGNER_BERNO_DE_ALMEIDA.pdf. Acesso em: 16 fev. 2023.

ALMEIDA, Arthur José Medeiros de; ALMEIDA, Dulce Maria Figueira de; GRANDO, Belene Salete. As Práticas Corporais e a Educação do Corpo Indígena: A contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas. In: *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, dez. 2010, p. 59-74. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbce/a/Myy79QZWJYsZmQ7bdjvXJjn>. Acesso em: 17 fev. 2022.

ALMEIDA, Bruno Rotta; SALLET, Bruna Hoisler. Justiça criminal e direitos indígenas: potencialidades da Resolução 287/2019 do CNJ para a redução da vulnerabilização indígena no sistema penal brasileiro. In: *Revista DES – Direito, Estado e Sociedade – PUC/Rio*, n. XX, 2021. Disponível em: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/1461/670>. Acesso em: 5 maio 2023.

ALVIANO, Frei Fidelis de. Índios Ticunas (Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

AMIN, Andréa Rodrigues. Doutrina da Proteção Integral. In: *Curso de Direito da Criança e do Adolescente: Aspectos teóricos e práticos*. 8ª ed. (Kátia Regina Ferreira Lobo Andrade Maciel, Coord.). São Paulo: Saraiva, 2015.

ARAGÃO, Selma Regina. Direitos humanos: do mundo antigo ao Brasil de todos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

ARAUJO, Bianca Siqueira de. Direitos Humanos, Multiculturalismo e Questões Étnico-raciais no Brasil. In: *Revista Discente Planície Científica* v. 4, n. 1, jan/jul 2022, p. 273. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/planiciecientifica/article/view/51721> Acesso em: 5 fev. 2023.

ARAUJO JUNIOR, Julio José. Direitos Territoriais Indígenas: Uma Interpretação Intercultural. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2018, p. 84

ARCANJO, Marigeze Pereira; PEREIRA, Cláudia de Moraes Martins. A (In)acessibilidade do Povo Indígena Tikuna ao Poder Judiciário Brasileiro na Região do Alto Rio Solimões – Amazonas/Brasil. In: TORQUATO, Carla Cristina Alves et al. (Org.). *Revista Buriti: Direito, Sociedade e Sustentabilidade*. 2020, p. 611 a 628. Disponível em:

<https://buritidireitoesociedade.files.wordpress.com/2021/12/edicao-especial-buriti.pdf>. Acesso em: 7 maio 2023.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. In: *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (Alcida Rira Ramos – Organizadora). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 207-227.

BARBIERI, Samia Roges Jordy. *Os Direitos Constitucionais dos Índios e o Direito à Diferença, face ao Princípio da Dignidade da Pessoa Humana*. Coimbra: Almedina, 2008.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos indígenas Vetores Constitucionais*. 6ª reimp. Curitiba: Juruá. 2014.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BOLÍVIA. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Congreso Nacional, 2009. Disponível em: https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=1525:constitucion-politica-del-estado. Acesso em: 21 fev. 2023.

BOUISSON, Maurice. *A magia, os seus grandes ritos e a sua história*. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1958.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

BRASIL. Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

BRASIL. Decreto nº 10.088/2019. *Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho, ratificadas pela República Federativa do Brasil*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em: 13 abr. 2023.

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1 de janeiro de 1916. *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. *Dispõe sobre o Estatuto do Índio*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. *Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 25 fev. 2023.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 26 jan. 2023.

BRITO, Antônio José Guimarães. Etnicidade, Alteridade e Tolerância. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). Elementos de Antropologia Jurídica. São José/SC: Conceito Editorial, 2008.

CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. Perspectivas do homem. Tradução de Geminiano Cascais Franco. Lisboa: Edições 70, 1950.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. A Formação do Direito Internacional Contemporâneo: Reavaliação Crítica da Teoria Clássica de suas "Fontes", 2002, p. 39. Disponível em:

https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/publicaciones_digital_XXIX_curso_derecho_internacional_2002_Antonio_Augusto_Cancado_Trindade.pdf. Acesso em: 5 fev. 2023.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. A interação entre o direito internacional e o direito interno na proteção dos direitos humanos. Brasília: Ministério da Justiça, v.46, n. 182 jul/dez, 1993.

CARVALHO, Fernando Orphão de. On the genetic kinship of the languages tikúna and Yuri. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/12369/10842> Acesso em: 15 dez. 2022.

CASAL, Jesús M. Algunos desafios de la justicia constitucional en la America Latina. In: AHRENS, Helen (comp.). El estado de derecho hoy en América Latina: livro em homenagem a Horst Schönbohm. México: UNAM, Instituto de Investigações Jurídicas, 2016. (Coleção Fundação Konrad Adenauer), p. 69-76. Disponível em:

https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_31788_4.pdf/2a209f4a-6317-211c-9b00-1b66721b18b3?version=1.0. Acesso em: 22 fev. 2023.

CASTILHO, Ela Wiecko V de. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas; qual lei aplicar?. In: Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. (Org. Ricardo Verдум). Brasília: INESC, 2008, p. 21-31.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidiano Escolar e Práticas Interculturais. Periódico Cadernos de Pesquisa v. 46 n. 161 p. 802-820 jul/set. 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cp/a/GKr96xZ95tpC6shxGzhRDrG/?format=pdf>. Acesso em: 28 abr. 2023.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência pesquisas de antropologia política (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 64-80.

COLÔMBIA. Constitución Política de la República de Colombia. Bogotá: Asamblea Nacional Constituyente, 1991. Disponível em:
<https://siteal.iiep.unesco.org/pt/bdnp/193/constitucion-politica-republica-colombia>. Acesso em: 22 fev. 2023.

COSTA, May Aniely Moura da. “Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura”: Um estudo sobre o ritual de iniciação feminina entre os Ticuna de Umariçu I, Tabatinga, Alto Solimões (AM). Manaus: EDUA - Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2017. Disponível em:
https://ecoemlivros.ufam.edu.br/attachments/article/2/Um_estudio_sobre_o_ritual_de_iniciacao_femenina.pdf. Acesso em: 20 maio 2022.

CRUZ, Jocilene Gomes da. Abordagem sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo. Coleção Cadernos da Amazônia. Manaus: Governo do Estado do Amazonas; Secretaria de Estado da Cultura; CCPA, 2007.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. Direitos Culturais como Direitos Fundamentais no Ordenamento Jurídico Brasileiro. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

CUNHA, Manoela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. Coleção Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DAÓLIO, Jocimar. Da cultura do corpo. Coleção Corpo e Motricidade. 12ª ed. Campinas/SP: Papirus, 2007.

DONELLES, Ederson Nadir Pires; BRUM, Fabiano Prado de; VERONESE, Osmar. Indígenas no Brasil (In)visibilidade Social e Jurídica. Curitiba: Juruá, 2017.

DUPRAT, Deborah. O Direito sob o marco da Plurietnicidade/Multiculturalidade. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). Constituições Nacionais e Povos Indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2012, p 228-236.

EQUADOR. Constitución de la República del Ecuador. Quito: Poder Legislativo, 2008. Disponível em:
https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Ventiuno Editores, 2011, p. 139-160.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista. In: AHRENS, Helen (comp.). El estado de derecho hoy en América Latina: livro em homenagem a Horst Schönbohm. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016. (Coleção Fundação Konrad Adenauer), p. 171-193. Disponível em:
https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_31788_4.pdf/2a209f4a-6317-211c-9b00-1b66721b18b3?version=1.0. Acesso em: 22 fev. 2023.

FABRO, Nathalia. Revista Galileu. Djuena Tikuna, a primeira mulher indígena a lançar disco no Teatro Amazonas. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Revista/noticia/2017/10/djuena-tikuna-primeira-mulher-indigena-lancar-disco-no-teatro-amazonas.html>. Acesso em: 12 dez. 2022.

FAULHABER, Priscila. Interpretando os artefatos rituais Ticuna. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 17: 345-363, 2007, p. 352-353. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/89803/92603>. Acesso em: 19 jan. 2023.

FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri. Populações tradicionais e meio ambiente: espaços territoriais especialmente protegidos com dupla afetação. In: Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. (org. Déborah Duprat). Brasília: ESMPU, 2015, p. 209-242.

FIRMINO, Lucinda Santiago; GRUBER, Jussara Gomes (Organizadoras). Ore i Nucümaügüü. Histórias Antigas. Vol. 1. Ticuna. Coleção Eware. To'oena. Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 2010, p. 109-120.

FLEURI, Reinaldo Matias. Políticas da diferença: para além dos estereótipos na prática educacional. Educação e Sociedade, Campinas, v. 27, n. 95, 2006, p. 495-520. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/Kwkmd6D4VKcmv5tkW7tsvdv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 mar. 2023.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 117-142.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Antropologia 11. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1978.

GOULARD, Jean-Pierre. Entre mortales e Inmortales – El Ser según los Ticuna de la Amazonía. CAAP. CNRS-MAEE-IFEA, Lima, 2009.

GOULARD, Jean-Pierre. Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Los Ticunas. Volumen I. SANTOS, Fernando & BARCLAY, Frederica (Ed). E-book. Quito: Flacso, 1994.

GRANDO, Belene Salete. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. Pensar a prática, Goiânia, v. 8, n. 2, jul./dez. 2005, p. 163-179.

GRANDO, Belene Salete; HASSE, Manuela. Índio brasileiro: integração e preservação. In: FLEURI, R. M. (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p. 101-116.

GRUBER, Jussara Gomes (Organizadora). O Livro das Árvores. Benjamin Constant/AM: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilingues – OGPTB, 1999.

GUARANI, Jerá; YAKINI, Michel. Alimento: ritual e saber ligado à ancestralidade. Periferia em Movimento. Setembro/2020. Disponível em: <https://periferiaemmovimento.com.br/alimentoancestral/>. Acesso em: 3 maio 2023.

HAVILAND, William A. The nature of culture. Cultural Anthropology. Orlando: Harcourt, 1999, p. 34-57.

HOLLANDA, Bernardo Buarque de. Mito, rito & símbolo: perspectivas filosófico-antropológicas. Disponível em: <https://gvcult.blogosfera.uol.com.br/2020/01/07/mito-rito-simbolo-perspectivas-filosofico-antropologicas/> Acesso em: 6 mar. 2022.

HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. Revista Brasileira de Filosofia. Ano 58, n. 233, jul.-dez./ 2009. São Paulo: Revista dos Tribunais. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/SCHRC-10#page=248>. Acesso em: 20 ago. 2022.

IBARRA, Elizabeth Del Socorro Ruano; SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo. Mulheres Ticuna: Gênero e política na Amazônia. In: Amazônica, Revista de Antropologia. (Online) 8 (1): 90 - 117, 2016, p. 98. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em: 11 fev. 2022.

IBGE, 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticasnovportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9677&t=resultados>. Acesso em: 2 jan. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos indígenas. Quem são? Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_são. Acesso em: 9 ago. 2022.

JIMENES, Amilcar; SILVEIRA, Marcos César Borges da. Domesticando a cidade: ser ticuna na Manaus contemporânea (1980-2014). In: Revista História Oral, v. 18, n. 1, p. 147-167, jan./jun. 2015, p. 151. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/download/527/pdf/1618>. Acesso em: 30 jan. 2022.

JUCÁ, Felipe Pereira. Constitucionalização dos Povos Indígenas e suas classificações na Lei (1824 a 1988): Identificando conflitos ontem e hoje. In: MAXIMILIANO, Claudina Azevedo et al. (Org.). Vamos à Luta: Direito da Pessoa Indígenas em Conflito com a Lei ou a Lei do “Branco” em Conflito com os Povos Indígenas?. Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 142-149.

JUNQUEIRA, Carmem. Mitos e Ritos. In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica, Volume 4, Número 1, julho de 2012.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SILVA, Suzy Evelyn de Souza e. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (Org.). Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: INESC, 2008, p. 33-46.

KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural: uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Tradução de Carmen Castells Auleda. Buenos Aires: Paidós Iberica. 1996.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura um conceito antropológico. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LASMAR, Cristiane. De Volta ao Lago do Leite. Gênero e Transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005, p. 55.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. Os limites no Novo Constitucionalismo Latino-Americano diante de uma conjuntura de retrocessos. In: Revista sobre acesso à Justiça e Direitos nas Américas - Abya Yala. Brasília, v.1, n.2, abr./jul. 2017, ISSN 2526-6675. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/7066/23581> Acesso em: 21 fev 2023, p. 232-244.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1982, p. 61.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A oleira ciumenta. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense S.A., 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido: mitológicas I. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021 (Original 1964), p. 205-226.

LISBÔA, Natália de Souza. Decolonizar é preciso? In: Direito Internacional Público e Privado em faces Contemporâneas (Alex Ian Psarski Cabral; Cristiane Helena Lima de Paulo Cabral e Mayra Thais Andrade Ribeiro -Organizadores). Pará de Minas: Virtual Books Editora. 2018, p. 68-82.

LISBÔA, Natália de Souza. Perspectivas Decoloniais do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, p. 211. In: CONPEDI LAW REVIEW. QUITO – EQUADOR. v. 4, n. 2, p. 199–214. JUL–DEZ. 2018. Disponível em: https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/11300/1/ARTIGO_PerspectivaDecoloniaisNovo.pdf Acesso em: 5 maio 2023.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002, p. 252-254. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 15 mar. 2023.

LOPES, Aline Luciane; ARAUJO, Yasa Rochelle Santos de. Os direitos de cidadania e a questão indígena: um estudo da realidade cultural da criança e do adolescente indígena e o paradoxo da tutela jurídica. In: Anais do III Encontro Internacional de Direitos Culturais. Unifor / Fortaleza-CE. 2014, p. 1-21. Disponível em: <https://www.diritto.it/os-direitos-de-cidadania-e-a-questao-indigena-um-estudo-da-realidade-cultural-da-crianca-e-do-adolescente-indigena-e-o-paradoxo-da-tutela-juridica/> Acesso em: 25 fev. 2023.

LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. Tratados sobre Direitos Humanos na Constituição. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. A reconstrução da subjetividade coletiva dos povos indígenas no direito internacional dos direitos humanos – o resgate do pensamento da escola ibérica da paz (séculos XVI e XVII) em prol de um novo jus gentium para o século XXI. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2015. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Tese (Doutorado) 2015, p. 142 e 303. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26769/26769.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade um diálogo entre a igualdade e a diferença. (Coleção direito, política e cidadania) Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

MACHADO, Cassiano Elek (Org). Pensar a Cultura. Série Fronteiras do Pensamento. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. O que a rotina de uma mulher Tikuna revela sobre política e resistência. In: Amazônia Latitude. A Revista das Humanidades Ambientais. 27/10/2020. Disponível em: <https://www.amazonialatitude.com/2020/10/27/o-que-a-rotina-de-uma-mulher-tikuna-revela-sobre-politica-e-resistencia/> Acesso em: 5 ago. 2022.

MACKLEN, Patrick. Essay: Indigenous Recognition In International Law: Theoretical Observations. Vol. 30. In: University of Michigan Law School Michigan Journal of International Law. 2008, p. 3. Disponível em: <https://repository.law.umich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=mjil>. Acesso em: 5 mar. 2023.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros; TEIXEIRA, Sílvia Gabriel. O Direito Humano de ser Mulher e seus Mecanismos de Defesa no Direito Internacional, p. 367. In: CABRAL, Alex Ian Psarski et al. (Orgs.). Direito Internacional Público e Privado em Faces Contemporâneas. Pará de Minas/MG: Editora Virtual Books. 2018.

MAGALHÃES, Teresa. Violência e abuso: respostas simples para questões complexas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 11-13.

MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. Metodologia Científica. 5. Ed. São Paulo: Editora Atlas. 2008.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do corpo ao cosmos – Condensações rituais dos Ticuna. Periféria revista de pesquisa e formação em antropologia. Numero 19 (1), Juny 2014, p. 32. Disponível em: revistes.uab.cat/periferia Acesso em: 3 maio 2022.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Para crescer é preciso sofrer – A Festa da Moça Nova dos Ticuna. 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/268523469_Para_crescer_e_preciso_sofrer_-_A_Festa_da_Moca_Nova_dos_Ticuna Acesso em: 15 jul. 2022.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Trompetes Ticuna da Festa da Moça Nova. Anais do VI ENABET – Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/8721749/Trompetes_Ticuna_da_Festa_da_Moça_Nova_pgs_131_141. Acesso em: 15 jan. 2023.

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

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Fragmentos de uma rede imensa – o sistema de clãs e metades dos Ticuna. VI reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia. Instituto de Estudos Brasileiros, USP – 16 a 19 de maio de 2017.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. A Festa da Moça Nova Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo: Editora Humanitas, 2019.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual ticuna, *Etnográfica* [Online], vol. 23 (3) | 2019, Online since 27 November 2019, 21 June 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.7214>. Acesso em: 15 jan. 2023.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 15, p. e20190065, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/SFjBfTNcDFgMxB3BVRHGGrk/?lang=pt>. Acesso em: 22 jan. 2023.

MELO, Milena Petters; BURCKHART, Thiago. A Constituição equatoriana de 2008: uma nova concepção de Estado e pluralismo. *Trajetórias Humanas Transcontinentais, Edição Especial. NE N° 3 / 2018*. Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/902>. Acesso em: 21 fev. 2023.

MELO, Raimundo Simão de. O ingresso dos tratados internacionais no Direito Brasileiro. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-mai-10/reflexoes-trabalhistas-ingresso-tratados-internacionais-direito-brasileiro>. Acesso em: 8 abr. 2023.

MENDES JÚNIOR, João. Os Índigenas do Brazil, seus direitos individuaes e políticos. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912. Disponível em: https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2019/02/Os_Indigenas_do_Brazil.pdf Acesso em: 11 abr. 2023.

MEZZAROBBA, Orides e MONTEIRO, Cláudia Servilha. *Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

MIDGLEY, Mary. *A presença dos mitos em nossas vidas*. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MUBARAC SOBRINHO, Roberto Sanches. *Vozes Infantis indígenas*. Manaus: Editora Valer. 2011, p. 231.

MUNDURUKU, Daniel. Índio ou indígena. Mekukradja – Círculo de Saberes. Disponível em: <https://radios.ebc.com.br/cotidiano/edicao/2015-04/escritor-indigena-explica-diferenca-entre-indio-e-indigena>. Acesso em: 10 ago. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. 1ª Reimp. São Paulo: Global Editora, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. Índio ou indígena?. YouTube, 27 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4Qcw8HKFQ5E>. Acesso em: 10 ago. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. Você sabia que existe diferença entre as palavras índio e indígena? Disponível em: <https://radios.ebc.com.br/cotidiano/edicao/2015-04/escritor-indigena-explica-diferenca-entre-indio-e-indigena>. Acesso em: 12 fev. 2023.

NIMUENDAJU, Curt. Os índios Tucuna. Antropologia n° 7. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, 1977.

NIMUENDAJU, Curt. Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas. Coleção Missão Aberta 6. São Paulo: Editora Loyola, 1982.

NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press. 1952, p. 64-128. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf. Acesso em: 22 abr. 2022.

NOGUEIRA JÚNIOR, Bianor Saraiva. A Efetivação do Direito Indígena para a Pós-modernidade: Amazonas e Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. Manaus, 2018.

OLIVEIRA, Bárbara Nazareth; GOMES, Carla de Marcelino; SANTOS, Rita Páscoa dos. Os Direitos Fundamentais em Timor-Leste: Teoria e Prática. Coimbra: Ius Gentium Conimbrigae — Centro de Direitos Humanos da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. 2015, pp. 29-50. Disponível em: https://igc.fd.uc.pt/timor/pdfs/livroDFTimor_completo.pdf. Acesso em: 9 ago. 2022.

OLIVEIRA. Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; ALEIXO, Mariah Torres. Convenção 169 da OIT em disputa: consulta prévia, pensamento descolonial e autodeterminação dos povos indígenas, p. 4. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal/RN, Implicações e desafios da participação dos sujeitos de direito na regulamentação da 169, realidade brasileira e América Latina. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402003900_ARQUIVO_Oliveira&Aleixo29RBA-GT.48.pdf. Acesso em: 14 abr. 2023.

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

OIT. Convenção n° 107, de 5 de junho de 1957, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/1957_Convenção_sobre_Povos_Indígenas_e_Tribais_\(Convenção_OIT_n°_107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957_Convenção_sobre_Povos_Indígenas_e_Tribais_(Convenção_OIT_n°_107).pdf). Acesso em: 12 fev. 2023.

OIT. Convenção n° 169, de 7 de junho de 1989, da Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 12 fev. 2023.

ONU. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 21 fev. 2023.

ONU. Declaração Internacional dos Direitos Humanos, de 10 de dezembro de 1948, da Organização das Nações Unidas. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III). Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 12 fev. 2023.

ONU. Estatuto da Corte Internacional de Justiça, de 26 de junho de 1945, da Organização das Nações Unidas. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 12 fev. 2023.

ORTIZ, Fernando. O fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba. (Lívia Reis – Trad.) Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/ortiz.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2023.

ORZECOWSKI Suzete Terezinha et al. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e as crianças e adolescentes indígenas: notas de estudo. *Emancipação*, Ponta Grossa, v. 20, p. 1-14, e2016508, 2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16508>. Acesso em: 25 fev. 2023.

PAGANO, Luiz. Para Proteger precisa amar... para amar precisa conhecer... Povos Indígenas Brasileiros. Disponível em: <https://indigenasbrasileiros.blogspot.com/2016/01/ticuna.html?m=0>. Acesso em: 10 jan. 2023.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto. *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 216-220.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martinez. O processo constituinte venezuelano no marco do novo constitucionalismo latino-americano. In: *Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas*. (Antonio Carlos Wolkmer e Milena Petters Melo – Organizadores). Curitiba: Juruá. 2013, p. 43-57.

PAREKH, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Londres: Macmillan Press, 2000.

PELLEGRINO, Carlos Roberto M. Concepção Jurídica de Povo (Estado do povo ou o povo do Estado?). *Revista de informação legislativa*, v. 37, n. 148, p. 167-176, out./dez. 2000. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/636/r148-10.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2023.

PEREIRA, Celia Maria Rodrigues Costa. Diversidade cultural como um direito humano: desafio para a contemporaneidade. *Bauru*, v. 4, n. 1, p. 97-114, jan./jun., 2016 (6), p. 99-100.

Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/318/164>. Acesso em: 14 mar. 2023.

PEREIRA, Jhones Rodrigues. Bu'ûgü I Tikunagü Arü I'âwe'etchiga: O livro de brincadeiras do povo Tikuna. 1ª ed. Brasília: Ideal, 2011.

PEREIRA, Julio Cesar. O conceito de cultura na Constituição Federal de 1988. IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008 Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: <http://cult.ufba.br/enecult2008/14112.pdf> Acesso em: 22 fev. 2023.

PERU. Constitución Política del Perú. Lima: Congreso de La República, 1993. Disponível em: <https://www.congreso.gob.pe/constitucionyreglamento/>. Acesso em: 22 fev. 2023.

PHILLIPS, David J. Indígenas do Brasil. Tikuna – Magüta. Disponível em: <https://antropos.org.uk/274-tikuna/>. Acesso em: 13 fev. 2022.

PIOVESAN, Flávia. Diálogo no Sistema Interamericano de Direitos Humanos: Desafios da Reforma. In: ANTOS FILHO, Robério Nunes dos (Org.). Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: Diálogos Contemporâneos. Salvador: Editora JusPODIVM, 2013, p. 306-329.

PORTELLA, Ana Paula. Novas faces da violência contra as mulheres. In: Marcadas a Ferro: violência contra a mulher uma visão multidisciplinar. (Márcia Castilho-Martín e Suely de Oliveira – Organizadoras). Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, p. 93-103.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Quadro Geral dos Povos. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 15 jan. 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 18 abr. 2023.

RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, Volume: 3, Número: 5, 1999, p. 147. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/ndLxVZFJSHcpKskcrQBnnWc/>. Acesso em: 25 fev. 2023.

REIS, Nayara Borges. O corpo como expressão segundo a filosofia de Merleau-Ponty. In: KÍNESIS Revista dos Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia. Vol. III, nº 06, Dezembro 2011, p. 137-153. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4429>. Acesso em: 15 fev. 2022.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. São Paulo: Círculo do Livro S.A. 1968, p. 336-355.

RIOS, Roger Ralf. Liberdades públicas e homossexualidade: A liberdade de orientação sexual no Direito Brasileiro e o Supremo Tribunal Federal (ADPF 132). In: Gênero, Sexualidade e

Direitos Humanos: Perspectivas Multidisciplinares. Editora Initia Via, 2017, p. 45. Disponível em:

https://www.academia.edu/36658311/Gênero_Sexualidade_e_Direitos_Humanos:_Perspectivas_Multidisciplinares. Acesso em: 9 fev. 2023.

ROCHA, Walkyria Carvalho. Violência doméstica no contexto indígena. Disponível em:

<https://walkyriacarvalho.jusbrasil.com.br/artigos/185051996/violencia-domestica-no-contexto-indigena> Acesso em: 20 jan. 2023.

ROSA, Ana Beatriz. Por que a violência contra as mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. Unisinos, 2016. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562856-por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-ser-combatida-no-brasil>. Acesso em: 26 jul. 2018.

ROSA, Patrícia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamento entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. Cadernos Pagu, p. 77-85, 2013. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cpa/a/sJvZP5Y9Jn3hD4hkxDSpG9F/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 11 dez. 2022.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado e violência. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2007, p. 29-30.

SALES, Luiz Fernando Ribeiro de. Introdução ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Breve esforço teórico. Revistas Unila, p. 126. Disponível em:

<https://revistas.unila.edu.br/espiras/articula/view/1439/1492> Acesso em: 19 fev. 2023.

SALATIEL, José Renato. Referendo na Bolívia – Nova Constituição é aprovada, mas nação segue dividida. Pedagogia e Comunicação em UOL. Disponível em:

<https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atuais/referendo-na-bolivia-nova-constituicao-e-aprovada-mas-nacao-segue-dividida.htm>. Acesso em: 21 fev. 2023.

SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos Direitos Fundamentais. Uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 10ª ed. rev., atual., e ampliada. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro/RJ. 1987. p. 11. Disponível

em:https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2843918/mod_resource/content/1/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf. Acesso em: 22 fev. 2022.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. e-cadernos CES [Online] Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/2474/2652> Acesso em: 10 ago. 2022.

SILVA, Cristina da Silva. Conceitos Oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade. Disponível em:

<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1253274146P6sFN3ey9Cp61ZR7.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2022.

SILVA, Jamilly Izabela de Brito. Protocolo Autônomo de Consulta do Povo Indígena Krenak: Uma Releitura De(s)colonial e Intercultural da Constituição de 1988. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGDA/UEA. 2020, p. 92. Orientadora: Sílvia Maria da Silveira Loureiro. Disponível em: <https://pos.uea.edu.br/data/area/titulado/download/112-7.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

SILVA, Jamilly Isabela de Brito; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. Povos indígenas e a (ausência de) Justiça de transição brasileira: uma análise à luz do Constitucionalismo Pluralista latino-americano. In: Revista Brasileira de Políticas Públicas, v. 9, n. 2 (2019), UNICEUB, p. 537-557.

SILVA, José Afonso. Curso de Direito Constitucional Positivo. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

SOARES, Artemis de Araújo. O Corpo na Ritualística do povo Tikuna. Manaus: EDUA, 2014.

SOARES, Artemis de Araújo; TEIXEIRA, Neiza. O corpo – olhares diversos. Manaus: EDUA, 2016.

SOARES, Marília Facó. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em: 2 jan 2022.

SOUZA, Alex Sandro Nascimento de. Cidades Amazônicas na Fronteira Brasil-Peru. Manaus: EDUA, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba: Juruá, 2018.

TENÓRIO, Higino Pimentel (org.). Wiseri Makañe Niromakañe – (Casa de Transformação: origem da vida ritual $\text{U}\text{t}\text{a}\text{p}\text{i}\text{n}\text{o}\text{p}\text{o}\text{n}\text{a}$ Tuyuka). Histórias contadas por membros da AEIT U , Associação Escola Indígena $\text{U}\text{t}\text{a}\text{p}\text{i}\text{n}\text{o}\text{p}\text{o}\text{n}\text{a}$ Tuyuka. São Gabriel da Cachoeira, AM; São Paulo, SP: 2005, p. 125-127.

THIAGO, Elisa Maria Costa Pereira de S. O texto multimodal de autoria indígena: narrativa, lugar e interculturalidade. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP, p. 22-23. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-06112007-104330/publico/TESE_ELISA_M_C_PEREIRA_S_THIAGO.pdf. Acesso em: 14 mar. 2023.

TIKUNA, We'e'na. Disponível em: <https://weenatikuna.com>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TORRES, Iraildes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Rev. Estud. Fem. Vol. 15 n° 2. Florianópolis May/Aug. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000200014. Acesso em: 30 jan. 2022.

TORRES, Iraildes Caldas. Worecü – A simbologia do Ritual no Corpo da Mulher Tikuna. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7088.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2022.

TURNER, Victor. Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana. Trad. Fabiano Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 215-252.

UNESCO. Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. Ratificada pelo Brasil por meio do Decreto legislativo nº 485/2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_protecao_promocao_diversidade_das_expressoes_culturais_2005.pdf. Acesso em: 13 mar. 2023.

UNESCO. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO, 2002. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declaração%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2023.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural. In: Relatório Mundial da UNESCO, 2009, p. 10. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755_por. Acesso em: 29 jan. 2023.

VIANNA, Guaraci. Direito Infanto-juvenil teoria, prática e aspectos multidisciplinares. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2004.

VIEIRA, Rosângela Steffen. Educação Intercultural: Uma proposta de Ação no Mundo Multicultural. In: FLEURI, R. M. (Org.). Intercultura: estudos emergentes. Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p. 117-128.

VILAS BOAS, Márcia Cristina Altvater. Os povos indígenas brasileiros e a transição paradigmática. Porto Alegre: Núria Fabris Editora, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: UFRJ, 1987, p. 31-41. Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro_1979_xingu.pdf. Acesso em: 15 fev. 2022.

WITTLIN, Bernardo. Blog Crônicas do Pirarucu. Disponível em: <http://bocasenoticias.blogspot.com/2016/08/tabatinga-am-o-umariacu-comunidade.html>. Acesso em: 31 jan. 2022.

WOLKMER, Antonio Carlos. Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil. São Paulo: Acadêmica, 1989, p. 13.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina. In: WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters (Orgs.). Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013, p. 19-42.

WOLKMER, Antonio Carlos. Contribuições históricas sobre o Direito na América luso-Hispânica. Luciene Dal Ri; Arno Dal Ri (Org.). In: Latinidade da América latina: enfoques histórico-jurídicos. São Paulo: Ed. HUCITEC, 2008, p. 19-30.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural, 1998 [online]. In: BOTERO, Esther Sánchez (Org.). Universidad Nacional de Colombia Revistas electrónicas UN. Maguaré, Bogotá: 2002, p. 332-336. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10528/11003>. Acesso em: 21 fev. 2023.