

Universidade do Estado do Pará

Centro de Ciências Sociais e Educação

Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado



Júlia Cleide Teixeira de Miranda

**O Ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura
e identidade na sociedade indígena Tembé-
Tenetehara**

Belém – Pará
2015

Júlia Cleide Teixeira de Miranda

O Ritual da Festa do Moqueado:
educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-
Tenetehara

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, do Centro de Ciências Sociais e Educação, da Universidade do Estado do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Denise de Souza Simões Rodrigues

Belém – Pará
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

Biblioteca do CCSE/UEPA, Belém - PA

Miranda, Júlia Cleide Teixeira de

O ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara /Júlia Cleide Teixeira de Miranda, orientação de Denise de Souza Simões Rodrigues, 2016.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.

1. Índios da América do Sul – Pará – Usos e costumes 2. Índios Tembé - Pará. 3. Índios - Tenetehara. 4. Educação. I. Rodrigues, Denise de Souza Simões (orient.). II. Título.

CDD. 22º ed. 980.4115

Júlia Cleide Teixeira de Miranda

O Ritual da Festa do Moqueado:
educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-
Tenetehara

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Pará. Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia. Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Denise de Souza Simões Rodrigues.

BANCA EXAMINADORA

Data de aprovação: ____/____/____

Prof.^a. Denise de Sousa Simões Rodrigues- Orientadora
Dr.^a em Sociologia
Universidade do Estado do Pará

Prof.^a. Josebel Akel Fares – Examinadora Membro Interno
Dr.^a em Semiótica
Universidade do Estado do Pará

Prof. José Guilherme dos Santos Fernandes – Examinador Membro Externo
Dr. em Letras
Universidade Federal do Pará

A minha mãe Sidney Teixeira de Miranda
A meu pai Joaquim Valério de Miranda
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação foi construída por muitas mãos e mentes, embora a escritura acadêmica possa parecer solitária, no meu caso muitos foram os participantes, portanto, muitos são os agradecimentos.

À minha mãe Cici Miranda, que me ensinou com amor e dedicação a leitura dos livros e a leitura do mundo, me incentivou sempre a estudar e trabalhar com responsabilidade e compromisso. Em maio de 2015 fez a passagem para outro plano, mas continua presente em espírito.

Ao meu pai, Joaquim Miranda, cuja breve convivência me deixou marcas perenes de amor e cuidado que me acompanham pela vida afora.

Aos meus filhos, Francisco, Luís e Paula, por me ensinarem o que é o amor e me darem a certeza de que minha vida de nada valeria sem eles.

As minhas quatro irmãs, Janete Miranda, Jacirene Miranda, Jacineide Miranda e Jane Cléa Miranda, pelo companheirismo, incentivo, dedicação e compreensão nas minhas ausências.

Aos meus netos Kenzo, Fábio, Joaquim e netas Luísa, Beatriz e Clarice, pelos momentos de pura alegria e inspiração que me proporcionaram ao longo deste percurso.

Aos meus amigos, poucos em número, mas de grande qualidade, por torcerem a cada pequena vitória, sempre com uma palavra generosa e afetuosa.

Aos amigos da etnia Tembé-Tenetehara: Puyr Tembé, Cacique Pedro Teófilo Tembé, Sergio Muxí Tembé, Prof^o. Txina'í Tembé, a Prof.^a Maria Izabel Cadete e os jovens Manoela Reis Tembé, Estefani de Souza Reis Tembé e Alenilton Teixeira Tembé, pela acolhida calorosa e disponibilidade para as longas conversas e resposta as entrevistas que subsidiam este trabalho.

As companheiras de trabalho e amigas do Centro Universitário do Pará-CESUPA: Sílvia, Elza, Nilzabete, Daniele, Cristina, Isabela e Patrícia, pela calorosa acolhida, apoio e incentivo durante toda a caminhada.

À Prof.^a Denise Simões, minha querida orientadora, por sua amorosidade e dedicação na construção de minha pesquisa. As longas conversas de final de tarde, quase sempre as sextas-feiras, foram um elemento intelectual e espiritual. Meu grandioso agradecimento

À banca examinadora, Prof.^a. Josebel Fares e Prof^o José Guilherme Fernandes, por sua disponibilidade, tanto na qualificação quanto na defesa desta pesquisa, com excelentes contribuições.

A equipe da Licenciatura Intercultural Indígena representadas pelas Prof.^a Joelma Alencar e Eliete Solano, pelo incentivo, contribuições e oportunidade de estar sempre presente na aldeia para pesquisar.

À direção da Escola Estadual Prof.^a. Graziela Moura Ribeiro, especialmente a Prof.^a Carmem, pela compreensão de minhas ausências na escola a partir do início de 2013, quando comecei como aluna especial no Programa de Mestrado

À 9^a turma do Mestrado, pelas profícuas discussões e pela grandiosidade dos saberes compartilhados.

Ao todo o corpo docente e administrativo do PPGED– UEPA.

Agradeço também aos meus ancestrais indígenas que me ajudaram a mobilizar saberes atávicos para construção deste trabalho.

Agradeço a Deus, a Buda, a Tara Verde e Virgem Maria, e aos espíritos de luz. Todos a seu modo e a seu tempo me auxiliaram nos momentos de angústia e insegurança, me acompanharam nesta jornada e me proporcionaram a sabedoria e a iluminação necessária para conclusão deste estudo. Meu transcendental agradecimento.

“Foram 506 anos de dominação e, em que pese as profecias de extinção definitiva dos povos indígenas no território brasileiro, previstas ainda no milênio passado, os índios estão mais do que nunca vivos: para lembrar e viver a memória histórica e, mais que isso, para resgatar e dar continuidade aos seus projetos coletivos de vida, orientados pelos conhecimentos e pelos valores herdados de seus ancestrais, expressos e vividos por meio de rituais e crenças”.

(Gersen dos Santos Luciano-Baniwa)

RESUMO

MIRANDA, Júlia Cleide Teixeira de. **O Ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2015.

O povo indígena Tembé-Tenetehara secularmente pratica o Ritual da Festa do Moqueado que celebra a passagem de meninas e meninos da infância para a vida adulta. Neste ritual estão presentes diversos saberes tradicionais, inspiradores desta dissertação de mestrado intitulada: “O Ritual da Festa do Moqueado: Educação, Cultura e Identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara”. Este estudo está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, da Universidade do Estado do Pará - UEPA, na linha de pesquisa “Saberes Culturais e Educação na Amazônia”. Partindo da seguinte problemática: Como o Ritual da Festa do Moqueado configura-se como um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes? O objetivo desta investigação é analisar como o Ritual da Festa do Moqueado configura-se em um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes e sua contribuição para a cultura e a identidade indígena. Para alcançar este objetivo serão inventariados os principais saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado e se pretende elucidar como esses saberes circulam e são apropriados durante o Ritual pelos indígenas. Pretendemos ao mapear esses saberes, estabelecer como se configuram em um processo educativo para assim compreender sua contribuição para a construção da identidade e da cultura indígena. O lócus da pesquisa é a Aldeia Itaputyr, da Terra Indígena do Alto Rio Guamá, localizada no município de Capitão Poço, no estado do Pará. A pesquisa se posiciona na abordagem qualitativa e estabelece a etnometodologia como seu principal aporte metodológico, utilizando (GARFINKEL, 2006; COULON, 2005). As técnicas de coleta de dados utilizadas nesta proposta investigativa são: observação direta, observação participante, conversas informais, entrevistas, gravações em áudio e notas de campo. No que diz respeito as categorias teóricas utilizadas no trabalho de análise, as principais são: *educação* (BRANDÃO, 2002; DURKHEIM, 1975; MACLAREN, 1991) *cultura* (WILLIAMS, 2011), *ritual* (SAGALEN, 2002; PEIRANO, 2001), *identidade* (HALL, 2006; GIDDENS, 2002) e *saber* (MARTINIC, 1994; JAPIASSU, 1986; CHARLOT, 2000).

Palavras-chave: educação; saber; ritual; identidade; cultura; Tembé-Tenetehara.

ABSTRACT

MIRANDA, Júlia Cleide Teixeira de, **The Ritual Festa do Moqueado: education, culture and identity in indigenous society Temb -Tenetehara**. Dissertation (education m sters) – University of Pará State.

The indigenous people, Temb -Tenetehara, for many centuries have practiced the "Ritual Festa do Moqueado", which celebrates the passage of boys and girls from childhood into adulthood. This ritual, which relies heavily upon the traditional knowledge and wisdom the Temb -Tenetehara people, is the inspiration for the entitled thesis. The Ritual Festa do Moqueado: Education, Culture and identity in indigenous society Temb -Tenetehara. Dissertation (education m sters) University of Pará State (UEPA). A In the search for cultural and educational knowledge in the Amazon. Part of the following problems: How is the Grilling Party Ritual useful as an educational process to circulate and appropriate multiple knowledge? The purpose of this research is to analyze how the Grilling Party Ritual sets in an educational process that circulates and appropriates multiple knowledge and its contribution to the culture and indigenous identity. To achieve this goal, key knowledge present in the Grilling Party Ritual will be inventoried in order to elucidate how this knowledge is circulated and appropriated during the ritual by Indians. We intend to map this knowledge to establish how to configure an educational process in order to understand their contribution to the construction of identity and indigenous culture. The focus of research is the Itaputyr Village, the Indigenous Land of the Alto Rio Guama, the Temb -Tenetehara people, located in the Captain Well municipality in the state of Pará. The survey ranks the qualitative approach and establishes ethnomethodology as its main methodological approach, using (Garfinkel, 2006; COULON, 2005). The data collection techniques used are connected to this investigative proposal: direct observation, participant observation, informal conversations, interviews, audio recordings, field notes. The main theoretical categories used in analytical work are: education (BRANDÃO, 2002; DURKHEIM, 1975; MACLAREN, 1991) culture (WILLIAMS, 2011), ritual (SAGALEN, 2002; PEIRANO, 2001), identity (HALL, 2006; GIDDENS, 2002) and knowledge (MARTINIC, 1994; JAPIASSU, 1986; CHARLOT, 2000).

Keywords: education; knowledge; ritual; identity; culture; Temb -Tenetehara.

LISTA DE FIGURAS

Figura 2 Terra Indígena do alto Rio Guamá nos estados do Pará e Maranhão.	37
Figura 3 Portal de entrada da Terra Indígena do Alto Rio Guamá-TIARG.	38
Figura 4 Igarapé Tawarí na TIARG	39
Figura 5 Foto panorâmica da TIARG na Aldeia Frásqueira.	41
Figura 6 Entrada da aldeia Itaputyr.	43
Figura 7 Casa de farinha.....	47
Figura 8 Crianças e professora indo para escola.....	49
Figura 9 Professores indígenas trabalhando na escola.....	51
Figura 10 Indígenas reunidos na Ramada para diálogos em língua materna.....	54
Figura 11 Jovens no primeiro dia do Ritual.....	62
Figura 12 Jovens durante um intervalo nas danças.	64
Figura 13 A dança final.....	67
Figura 14 Meninos e meninas sendo adornados.	68
Figura 15 Jovens dançando no último dia do Ritual.....	71
Figura 16 As meninas sendo preparadas para a dança final.....	77
Figura 17 Alunos da Licenciatura Intercultural Indígena.....	81
Figura 18 Os caminhos da Aldeia Itaputyr.	86
Figura 19 Igarapé na Terra Indígena do Alto Rio Guamá.....	90
Figura 20 Os jovens adornados dançando durante o Ritual.	93
Figura 21 A pintura corporal dos meninos.	96

SUMÁRIO

AS PRIMEIRAS TEIAS DA PESQUISA	13
TRAMAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	20
SEÇÃO I – OS TEMBÉ: UMA GEOGRAFIA CULTURAL.....	33
1.1- ESPAÇO E AMBIENTE TEMBÉ-TENETEHARA	34
1.2- A ALDEIA ITAPUTYR: A FLOR DA PEDRA	42
1.3- SER TEMBÉ-TENETEHARA NOS DIAS ATUAIS	49
SEÇÃO II – O RITUAL DA FESTA DO MOQUEADO: TEIAS E TRAMAS DE SABERES	55
2.1- O RITUAL DA FESTA DO MOQUEADO	61
2.2- OS SABERES PRESENTES NO RITUAL	68
2.2.1- Os Saberes Espirituais.....	69
2.2.1- Os Saberes Ambientais	72
2.2.3- Os Saberes Artísticos	74
SEÇÃO III – O RITUAL COMO PROCESSO EDUCATIVO	78
3.1- AS PRÁTICAS EDUCATIVAS DO RITUAL	81
3.1.1- Educação para a Espiritualidade.....	86
3.1.2- Educação para o Respeito a Natureza.....	90
3.1.3- Educação para a Arte	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS.....	101
ANEXOS	106
ANEXO A- INSTRUMENTAL DAS ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS.....	106
CACIQUES E LIDERANÇAS	106
ANEXO B- INSTRUMENTAL DAS ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS JOVENS PROTAGONISTAS DO RITUAL EM 2013.....	108
ANEXO C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	111
ANEXO D - DECLARAÇÃO DE ACEITE DA ORIENTADORA.....	110
ANEXO E - SOLICITAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO AO REPRESENTANTE DA FUNAI.....	111

AS PRIMEIRAS TEIAS DA PESQUISA

Figura 1 A Ramada, espaço coletivo de reunião, festas e rituais da Aldeia Itaputyr.



Fonte: Arquivo pessoal de Gilberto Mendonça (2013)

“Assim, as crianças desde cedo vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitam inserir-se na vida social e o fazem, principalmente por meio da observação, da experiência empírica e da auto reflexão proporcionadas por mitos, histórias, festas, cerimônias e rituais realizados para tal fim”

(LUCIANO, 2006)

As motivações que levaram a esta pesquisa são de longa data, começam na minha infância, momento em que tomei conhecimento de minhas origens indígenas, advindas de minha avó paterna, que, embora não a tenha conhecido e nem estabelecido laços de convívio, deixou-me marcas desta descendência em meu corpo “feito tatuagem”¹, e como na música, me deu coragem para seguir nesta viagem.

Esta descendência indígena estabeleceu um interstício, uma brecha, por onde o interesse foi desabrochando e, vez por outra, sem cerimônia, o universo indígena se apresentava em minha vivência de formas inusitadas, seja na presença de um vizinho indígena, na figura de um amigo antropólogo e trabalhador da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, na militância no movimento social ao lado dos setores excluídos da sociedade, no convívio com a etnia Waiãpi², durante minha morada no Amapá, culminando com a atuação profissional na Coordenação de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Estado de Educação do Pará- SEDUC.

Minha formação inicial como pedagoga me permitiu desempenhar a função de Assessora Pedagógica da Secretaria da Educação do Estado do Pará – SEDUC, no período de 2007 a 2009, desenvolvendo minhas atividades na Diretoria de Educação para Diversidade, Inclusão e Cidadania – DEDIC, onde, por escolha própria, acompanhei e participei das atividades da Coordenação de Educação Escolar Indígena – CEEIND.

Tal experiência levou-me a um estreito contato com o universo das sociedades indígenas, além de participar de importantes ações da política governamental para os povos indígenas paraenses como a I Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Pará, onde representei a SEDUC; e da organização do I Seminário de Educação Escolar Indígena do Pará, realizado pela SEDUC no ano de 2008. Colaborei, ainda, com a organização da segunda etapa do Curso de Formação para Professores Indígenas e tive a oportunidade de estar em Brasília, em março de 2008, participando da Reunião Anual de Coordenadores e Assessores de Educação Escolar Indígena de todo o Brasil.

¹ Fragmento da música “Tatuagem”, composta em 1972 por Chico Buarque de Holanda e Ruy Guerra.

² Povo indígena do norte da América do Sul, pertencente a família linguística tupí-guaraní, estão distribuídos em 13 aldeias no estado do Amapá, nos limites com o Pará, Suriname e a Guiana Francesa.

Durante este percurso profissional, estive presente em diversas aldeias indígenas, observando, interagindo e vivenciando seu cotidiano, e o que me despertou especial atenção foi a rica e peculiar dinâmica de produção, circulação e apropriação de saberes presentes nas vivências cotidianas destas sociedades.

Ao longo do ano de 2012, participei como discente do Curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-raciais, promovido pelo Instituto Federal de Educação do Pará- IFPA. Esta experiência proporcionou-me, tanto aprofundar os conhecimentos teórico-metodológicos sobre a educação étnico-racial, quanto na reflexão acerca das observações empíricas relacionadas a mesma, propiciando um olhar científico sobre a temática, bem como um amadurecimento no que diz respeito ao meu objeto de pesquisa, pois, como escreveu Bachelard (1996), a ciência não corresponde a um mundo a descrever. Ela corresponde a um mundo a construir.

A minha formação acadêmica que se desenvolveu integrada a uma prática de Educação em ambientes não escolares, explica meu interesse pela teoria e pelo fazer antropológico, buscando a valorização das experiências cotidianas de vida, no que diz respeito a seguimentos menos favorecidos na sociedade e respeitando os saberes que emergem destas práticas culturais, considerando sua história e sua identidade. Estas circunstâncias levaram-me a estudar alguns processos educativos presentes em manifestações subjetivas do cotidiano social e a cartografar estes saberes oriundos de populações tradicionais amazônicas.

No ano de 2009, ainda quando trabalhava na Coordenação de Educação Escolar Indígena da SEDUC, pela primeira vez visitei uma aldeia Tembé, localizada no nordeste paraense. Permanecendo lá por alguns dias, tive oportunidade de conversar com lideranças indígenas, pajés, mulheres e homens habitantes daquela comunidade e observar seus fazeres e dizeres em meio aquela rica prática cotidiana. Naquela ocasião, meu “olhar científico”³ brilhou quando ouvi relatos que descreviam o Ritual da Festa do Moqueado.

O Ritual celebra a passagem de meninas e meninos da infância para a vida adulta e envolve toda a aldeia na sua preparação e desenvolvimento. Todo o processo começa alguns dias antes com a escolha das meninas que, já tendo menstruado pela primeira vez, participam do ritual com seus prováveis pretendentes.

³ Ver Goldenberg, Mirian. A Arte de Pesquisar, 1998, p. 13.

Como um preâmbulo do Ritual as famílias das meninas oferecem para a comunidade, por ocasião da menarca, um mingau confeccionado com a mandiocaba⁴ e que deve ser preparado e servido pelas próprias meninas que vão participar do Ritual, individualmente. A partir deste momento, até o Ritual da Festa do Moqueado, as meninas são submetidas a várias restrições alimentares, não podem se deslocar pela aldeia e nem tomar banho no rio, desacompanhadas por estarem suscetíveis ao assédio dos espíritos da mata e das águas, podendo ser fecundadas ou adoecer.

No mês de novembro de 2013 fui convidada por algumas lideranças indígenas para participar do Ritual da Festa do Moqueado, também conhecido como Festa da Menina-moça, que aconteceu na Aldeia Itaputyr, da Terra Indígena do Alto Rio Guamá, do povo Tembé-Tenetehara, localizada no município de Capitão Poço, no estado do Pará.

A preparação do ritual, a caça aos animais, a escolha das moças e dos rapazes que participam, a beleza das músicas e das danças, os instrumentos musicais, a preparação do moqueado, tudo era descrito com riqueza de detalhes, despertando de imediato meu interesse científico fazendo brotar a disposição de compreender “de dentro” o significado desse processo para o povo Tembé-Tenetehara.

Então solidificou-se meu interesse por esta pesquisa, a partir da relação entre percurso profissional, comprometimento político e do exercício da capacidade de imaginar, de abstrair da realidade, pois, segundo Bachelard (1996), a abstração desobstrui o espírito e o torna mais leve e mais dinâmico, o que pode proporcionar, a meu ver, longas e profícuas incursões no objeto de estudo.

O Ritual da Festa do Moqueado passou por longo período de esquecimento e por razões diversas, durante cerca de três décadas não aconteceu em nenhuma aldeia Tembé-Tenetehara. No ano de 2003, por iniciativa e articulação das lideranças indígenas Tembé do Guamá⁵ e com o apoio dos Tembé do Gurupí⁶, o ritual voltou a acontecer tendo como local a Aldeia Frasqueira, localizada no

⁴ Espécie de mandioca com sabor adocicado

⁵ Os Tembé do Guamá vivem no estado do Pará, às margens do rio Guamá.

município de Santa Luzia do Pará. Desde então tem acontecido em todas as comunidades Tembé onde existam meninas na puberdade.

O Ritual tem como objetivo principal apresentar para toda a aldeia as meninas que passaram pela menarca e estão prontas para entrar na vida adulta, bem como seus possíveis pretendentes.

Nos dias em que estive na aldeia percebi que durante todos os momentos de organização e culminância do ritual desenvolvia-se um processo de produção, circulação e apropriação de saberes culturais, inscritos nas tradições, nos valores, na música, na dança, nas pinturas corporais, na preparação do moqueado e nos papéis desempenhados pelos diversos membros da aldeia.

Estas práticas expressam as matrizes culturais, históricas e identitárias do povo Tembé-Tenetebara, e, nas palavras de Luciano (2006, p. 130)⁷, trazem em si a ancestralidade, as tradições, os valores, as normas de viver em grupo e de responder aos desafios da sobrevivência, garantindo, com isso, a construção da identidade individual e grupal no sentido de que cada indígena se perceba como parte constitutiva da aldeia.

Oportunamente, estabeleci conversas informais com lideranças indígenas, mulheres e homens idosos, professores que desenvolvem suas atividades profissionais na escola, jovens e crianças que habitam na comunidade. Estas conversas informais em conjunto com a observação empírica colaboraram para o amadurecimento desta investigação e ajudaram na construção de uma moldura teórico- metodológica para esta pesquisa.

Empreender uma pesquisa que tem como objeto um ritual ancestral de uma sociedade indígena enquanto um processo educativo, à primeira vista pode parecer descabido e desconectado do universo conhecido e comum da educação formal. Minha formação acadêmica em Pedagogia estabeleceu um modelo de educação restrita ao ambiente escolar formal e superar este paradigma nem sempre é um exercício fácil e demanda uma incursão por universos desconhecidos, portanto, causadores de medos e inseguranças, mas que se constituiu como um importante desafio a ser superado.

⁶ Os Tembé do Gurupí vivem no estado do Pará, às margens do rio Gurupí, fronteira do Maranhão, ambos habitam a Reserva Indígena Alto Rio Guamá -RIARG

⁷ Gersen dos Santos Luciano é indígena do povo Baniwa, importante liderança do movimento indígena no Brasil, doutor em Antropologia e atualmente é professor da Universidade Federal do Amazonas –UFAM.

No primeiro momento, ainda movida pela tradição acadêmica do modelo escolar de educação idealizei uma pesquisa sobre o universo da educação escolar indígena em diálogo com a educação tradicional indígena, objetivando identificar as linhas de interseção entre esses dois processos diferenciados de educação e seus percursos na sociedade indígena Tembé-Tenetehara.

Com o amadurecimento intelectual proporcionado pelas discussões e debates vivenciados durante as disciplinas do Mestrado, pelas leituras mais aprofundadas, pelo diálogo sempre muito salutar e diverso com colegas e professores e sobretudo com a incursão no campo de pesquisa, novos olhares foram revelando novos universos determinando a mudança de foco, e conseqüentemente a de objeto.

Considerando esse cenário, delimito o meu objeto de estudo em torno dos saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado dimensionado como um espaço educativo de produção, circulação e apropriação desses saberes, o que me levou a perguntar: como o ritual da festa do moqueado configura-se como um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes?

A fim de aprofundar a análise dessa problemática, levanto as seguintes questões norteadoras:

- Que saberes são produzidos no Ritual da Festa do Moqueado?
- Como esses saberes circulam e são apreendidos pelos indígenas da aldeia?
- Como esses saberes dialogam entre si configurando um processo educativo?

Identificado o problema, o objetivo geral desta pesquisa é analisar como o Ritual da Festa do Moqueado configura-se em um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes contribuindo para a construção da identidade e da cultura indígena Tembé- Tenetehara.

Os objetivos específicos, em correspondência às questões norteadoras, são:

- Inventariar os principais saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado;
- Identificar como esses saberes circulam e são apropriados durante o Ritual e,
- Analisar como esses saberes se configuram em um processo educativo.

O universo indígena tem sido estudado em diversos aspectos, o que muito tem contribuído para ampliar e aprofundar o conhecimento sobre as formas de vida e de pensamento dos indígenas. Também “já existe uma extensa documentação de tradição cultural e da situação material dos índios, assim como cresceu as reflexões

sobre os limites e as combinações possíveis entre a tradição e o conhecimento na sociedade tecnológica” (MINDLIN, 2002, p. 89).

Embora nos últimos anos muitos investimentos tenham sido feitos no sentido de ampliar as pesquisas que tem como objeto os saberes construídos e transmitidos em espaços não escolares, especialmente em sociedades tradicionais, caracterizando um salto de qualidade epistemológica, acredito que ainda existe uma grande carência de produção acadêmica que investiguem os processos educativos produzidos nos diversos ambientes culturais.

Posto que, “cotidianamente, essas comunidades, em relação direta com o meio ambiente, constroem saberes que transcendem a materialidade do trabalho e, no imperceptível, estão presentes suas crenças, seus costumes, seus medos, suas fantasias e esperanças” (OLIVEIRA, 2008, p. 130), por essa razão esse trabalho pode contribuir para melhorar nosso conhecimento a respeito desses saberes e suas formas de produção, circulação e apropriação.

Possivelmente, a análise do processo educativo presente no Ritual da Festa do Moqueado na cultura Tembé-Tenetehara poderá contribuir para subsidiar a prática pedagógica dos professores da educação básica, pois, com o advento da Lei 11.645/2008, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura indígena nas escolas, todo e qualquer trabalho produzido com essa temática pode ser utilizado como estratégia teórico-metodológica para abordagem do conteúdo em sala de aula, enriquecendo e propiciando a adoção de práticas e políticas educacionais inclusivas.

Quanto a estrutura do trabalho, além da introdução onde relato as primeiras teias da pesquisa e as tramas teórico-metodológicas, três outras seções foram desenvolvidas. A primeira seção, *Os Tembé-Tenetehara: Uma geografia cultural*, aborda o espaço e o ambiente em que vivem os Tembé, sua terra, seus costumes, sua cultura e seu modo de viver na atualidade com os esforços de reavivamento da língua e a luta pela sobrevivência e o ressurgimento de suas tradições.

A segunda seção, *O Ritual da Festa do Moqueado: teias e tramas de saberes*, aborda as origens e o desenvolvimento do Ritual, e busca a identificação dos saberes presentes no Ritual e sua categorização em saberes espirituais, saberes ambientais e saberes artísticos.

Na terceira seção, *O Ritual como processo educativo*, as práticas educativas presentes no Ritual são reveladas, tendo como principal objeto de análise as falas

dos jovens protagonistas, e ordenadas em três categorias: Educação para a espiritualidade, Educação para o meio-ambiente e Educação para a arte, intimamente relacionadas com os saberes categorizados na Seção II e que nessa perspectiva se configuram em objetos de conhecimento do processo educativo.

Nas *considerações finais*, registro os principais resultados obtidos com a pesquisa, as contribuições que este estudo traz para a comunidade educativa e as possibilidades de estudos posteriores que possam dar continuidade ao que aqui iniciei por considerar que as possibilidades de análise não se esgotam neste trabalho e um universo vasto de pesquisa pode ser empreendido.

TRAMAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Considerando que esta pesquisa se volta para à análise do Ritual da Festa do Moqueado da cultura indígena Tembé- Tenetehara como um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes, estou partindo do suposto de que a educação ocorre de diversas formas, de diversas maneiras e em ambientes variados, inclusive durante um ritual ancestral indígena.

Como todo processo educativo o Ritual entrelaça dimensões múltiplas, circulando pelos domínios do espiritual, do político, do material, do artístico, do ético e do cotidiano, e, do ponto de vista mais amplo, pelo domínio da cultura por revelar não apenas as estruturas simbólicas, mas também considerar as práticas e as expressões materiais.

Buscando o aporte teórico necessário para o desenvolvimento desta pesquisa ancorarei em teóricos, cujas ideias se aproximam das aqui desenvolvidas. Um primeiro aspecto teórico a ser destacado refere-se à categoria *identidade*, que neste estudo é vista enquanto uma expressão político-social grupal, a medida que a prática do ritual envolve e influencia toda a aldeia, aproximando-se da acepção de Stuart Hall, amplamente discutida em sua obra “Identidade Cultural na Pós-modernidade”. Para o autor:

uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de urna política de identidade (de classe) para urna política de diferença (HALL, 2006, p. 05).

Relevante também é a contribuição teórica de Anthony Giddens para a construção da categoria *identidade*, na dimensão individual, onde o corpo é apresentado como uma forma de construir um eu diferenciado. “Experimentar o corpo é uma maneira de tornar coerente o eu como um todo integrado, uma maneira do indivíduo dizer: ‘é aqui que vivo” (GIDDENS, 2002, p.76).

Outro aspecto importante trabalhado nesta pesquisa diz respeito ao conceito de identidade enquanto um processo em construção, procurando distanciar-se dos processos que tendem a uma fixação da identidade por compreender que:

o processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-la e desestabilizá-la. É um processo semelhante ao que ocorre com os mecanismos discursivos e linguísticos nos quais se sustenta a produção da identidade. Tanto como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade (SILVA, 2007, 84).

Logo, trabalhando nessa perspectiva, temos que considerar esses processos enquanto parte da dinâmica da produção de identidades, disso resultando em uma identidade híbrida, misturada entre diferentes etnias e raças, indo de encontro aqueles processos que tendem a entender a identidade como separadas, divididas, segregadas, pois,

O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas. (SILVA, 2007, 87).

Sendo esta pesquisa sobre o Ritual da Festa do Moqueado dimensionado enquanto um processo educativo e sendo este ritual uma manifestação ancestral da cultura dos Tembé-Tenetehara, e cuja perspectiva de análise parte de que o ritual contribui para a sobrevivência e reprodução cultural desta etnia, temos a categoria *cultura* como importante “ponto de ancoragem”⁸ para o desenvolvimento deste

⁸ Os pontos de ancoragem são formados com a incorporação, à estrutura cognitiva, de elementos (informações ou ideias) relevantes para a aquisição de novos conhecimentos e com a organização destes, de forma a, progressivamente, generalizarem-se, formando conceitos. Ver VYGOTSKY, L.S. (1988). A formação social da mente.

estudo. A palavra *cultura* é de origem latina. Deriva do termo *colere* (cultivar ou instruir) e do substantivo *cultus* (cultivo, instrução). Etimologicamente tem muito a ver com o ambiente agrário, com o cultivo da terra. Ainda hoje se costuma usar a palavra cultura para designar o desenvolvimento da pessoa humana por meio da educação e da instrução. Porém, não existem grupos humanos sem cultura e não existe um só indivíduo que não seja portador de cultura.

A cultura, pois, é um termo vasto e complexo, que engloba vários aspectos da vida dos grupos humanos. Não existe ainda um consenso entre os teóricos da antropologia sobre o que seja cultura. Tylor foi o primeiro a formular um conceito de cultura. Para ele essa “é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e aptidões adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (MARCONI; PRESOTTO, 2002, p. 21).

Podemos então afirmar que a cultura é a forma ou o jeito comum de viver a vida cotidiana em sua totalidade por parte de um grupo humano. Isso inclui conhecimentos, comportamentos, costumes, hábitos, aptidões, crenças, arte, moral, leis, tanto adquiridos quanto herdados.

A cultura é o resultado da inserção do ser humano em determinados contextos sociais. É a adaptação da pessoa aos diferentes ambientes pelos quais ela passa e vive. A cultura pode ser definida como algo adquirido, apreendido e também cumulativo, resultante da experiência de várias gerações.

Porém, enquanto aprendiz o ser humano pode sempre criar, inventar, mudar. Ele não é um simples receptor, mas também um criador de cultura. Por isso a cultura está sempre em processo de mudança. Em muitos casos até pode ser modificada com muita rapidez e violência, dependendo dos processos a que for submetida. Desta forma o ser humano não é somente o produto da cultura, mas, igualmente produtor de cultura (LARAIA, 2009, p. 30).

Nesse aspecto a concepção teórica para a abordagem da categoria *cultura* tem na obra de Raymond Williams (2011) um importante referencial. Elucidativa nessa questão é sua afirmação de que cultura é significado comum, o produto de pessoas inteiras, significados individuais, produto do todo de um homem, experiência pessoal e social que empreendida. A dimensão do pessoal e do social é o que especialmente interessa neste estudo por evidenciar que a cultura se constrói a partir de um conjunto de relações.

Cultura não exclui uma dessas dimensões, mas as agrega, as conjuga, pois tanto as vidas ordinárias, quanto a produção social são culturais porque carregam em si significados e valores formulados no coletivo, nas interações humanas. Williams (2011, p. 15) diz: cultura é ordinária porque está em toda sociedade e em toda mente. Em todo lugar há sempre entre as pessoas um mundo a extrair e é nesse mundo, que está lá, que há o potencial, a verdadeira capacidade de luta pela vida, na experiência ordinária – a cultura.

A teia de saberes que circulam e são apropriados no Ritual da Festa do Moqueado e que imprimem a este uma dimensão educativa, objeto de estudo desta pesquisa, se configuram enquanto uma categoria fundante desta investigação e são discutidos a partir da moldura teórica de Sergio Martinic (1994, p. 73). Por *saberes*, entendemos que:

faz parte dos processos de formação de identidades coletivas e é o produto da elaboração crítica que os homens têm de sua própria visão de mundo [...]. Este conhecimento não só tem uma estrutura lógica, como responde a um sistema global de compreensão, logo, o que se sabe sobre uma coisa ou fenômeno se relaciona e compara com outros, integrando tais fatos em um sistema cognoscitivo mais amplo (MARTINIC, 1994, p. 73).

Martinic (1994, p. 72) considera que o saber popular se constitui em um processo de elaboração de caráter abstrato e geral, ou seja, tem uma estrutura lógica e responde a um sistema global de compreensão que transcende o acontecer prático do sujeito. Desta forma, haveria uma organicidade nesta forma de saber, pois, os saberes se integram em um sistema cognitivo mais amplo. Esta concepção muito se aproxima da dimensão de *saber* trabalhada nesta pesquisa.

Esta investigação tem como objeto a dimensão educativa presente no Ritual da Festa do Moqueado, no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes. Sendo assim esse *ritual* se configura como um momento e espaço significativo para a construção de múltiplas relações educativas. Nesta perspectiva compreende-se ritual como:

um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado, constitui um dos bens comuns de um grupo” (SEGALEN, 2002, p.31).

Esta abordagem de *ritual* está referendada na teoria de Martine Segalen, explanado em sua obra “Ritos e rituais contemporâneos”, de 2002 e se coaduna

com a construção teórica deste estudo, cujo objeto de análise tem sua configuração espaço-temporal durante a realização de um ritual.

Ao abordar a dimensão educativa do Ritual da Festa do Moqueado este estudo se insere no campo da educação em ambientes não escolares, considerando que, “as relações produtivas de aprendizagem não ocorrem somente na escola” (BRANDÃO, 2002, p. 22), o que nos impele na busca de um olhar mais ampliado sobre os processos educativos considerando sua interface com a cultura, o que requer um necessário e profícuo diálogo com a antropologia, à medida que “aos poucos o mundo da educação se revela na sua inteireza humana, isto é, cultural (BRANDÃO, 2002, p 22).

Nessa interface entre educação e cultura que perpassa toda a construção teórica desta pesquisa compreende-se que:

a educação é – como tudo o mais que é humano e é criação de seres humanos – uma dimensão, uma esfera interativa e interligada a outras, um elo, uma trama (no bom sentido da palavra) na teia de símbolos e saberes, de sentidos e significados, como também de códigos, de instituições que configuram uma cultura, uma pluralidade interconectada (não raro, entre acordos e conflitos) de culturas e entre culturas, situadas em uma ou entre várias sociedades (BRANDÃO, 2002, p.12).

Nesta acepção as pessoas aprendem ao longo da vida inteira e em todos os ambientes em que interagem, apreendendo significados e valores que fundamentam sua cultura, o que constitui processo educativo permanente. O conceito de educação como sistema cultural, articulando-o a outros termos como cultura e cotidiano, também é trabalhado por McLaren (1991, p. 54), revelando que a educação não está restrita apenas a rituais escolares, mas está em qualquer outro ritual onde se possa perceber saberes e práticas educativas presentes em processos de apreensão de normas, de regras, de condutas construídas social e culturalmente.

Outro autor com o qual dialogo na construção da abordagem de educação, que mais se aproximasse do conceito aqui trabalhado, foi Durkheim (1975), pois, na visão desse teórico, cada sociedade constrói para seu uso um ideal de homem, tanto do ponto de vista intelectual, quanto físico, quanto moral e é esse ideal que constitui o eixo educativo. O autor sintetiza seu conceito de educação como sendo:

a ação exercida, pelas gerações adultas, sobre as gerações que não se encontram ainda preparadas para a vida social; tem por objeto suscitar e desenvolver, na criança, certo número de estados físicos, intelectuais e

morais, reclamados pela sociedade política, no seu conjunto, e pelo meio especial a que a criança particularmente se destine (DURKHEIM, 1975, p. 78).

Destaca Bachelard (2000, p. 135) que, na construção de objetos de pesquisa, devemos considerar que o objeto sempre se apresenta como um complexo tecido de relações e, para apreendê-lo, tanto o pensamento quanto os métodos necessitam exercitar todas as dialéticas.

Partindo dessa premissa, considerando que o objetivo desta pesquisa é analisar como o Ritual da Festa do Moqueado configura-se em um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes contribuindo para a construção da identidade e da cultura indígena Tembé- Tenetehara, e ainda que esse objeto dialoga com diferentes campos de conhecimento como a educação, a antropologia e a sociologia, adotamos um caminho metodológico que atendesse a complexidade do estudo.

Sendo assim, esta pesquisa se posiciona como de abordagem qualitativa por compreender que “o pesquisador só pode ter acesso a fenômenos particulares, que são as produções sociais significantes dos indivíduos, quando participa do mundo que se propõe a estudar” (GOLDENBERG, 1998, p 58). Isto posto, cabe apresentar as características particulares apresentadas pela investigação qualitativa.

O universo não passível de ser captado por hipóteses perceptíveis, verificáveis e de difícil quantificação é o campo, por excelência, das pesquisas qualitativas. A imersão na esfera da subjetividade e do simbolismo, firmemente enraizados no contexto social do qual emergem, é condição essencial para o seu desenvolvimento. Através dela, consegue-se penetrar nas intenções e motivos, a partir dos quais ações e relações adquirem sentido. Sua utilização é, portanto, indispensável quando os temas pesquisados demandam um estudo fundamentalmente interpretativo.

Entre suas características encontram-se as mencionadas por Chizzotti (1991, p. 36), que são: a imersão do pesquisador nas circunstâncias e contexto da pesquisa, o mergulho nos sentidos e emoções; o reconhecimento dos atores sociais como sujeitos que produzem conhecimentos e práticas; os resultados como fruto de um trabalho coletivo resultante da dinâmica entre pesquisador e pesquisado; a aceitação de todos os fenômenos como igualmente importantes e únicos: a constância e a ocasionalidade, a frequência e a interrupção, a fala e o silêncio, as

revelações e os ocultamentos, a continuidade e a ruptura, o significado manifesto e o que permanece oculto.

A identificação da antropologia com os métodos qualitativos de pesquisa reforça que o envolvimento inevitável com o objeto de estudo não constitui defeito ou imperfeição dos métodos utilizados. Sendo o pesquisador membro da sociedade, cabe-lhe o cuidado e a capacidade de relativizar o seu próprio lugar ou de transcendê-lo de forma a poder colocar-se no lugar do outro.

Mesmo assim, a realidade, familiar ou inusitada, será sempre filtrada por um determinado ponto de vista do observador, o que não invalida seu rigor científico, mas remete à necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa.

Entre as abordagens qualitativas que surgem para fazer o contraponto com a pesquisa positivista, estão metodologias diferentes, no esforço de superar as limitações impostas pelos modelos existentes, principalmente quando se trata da análise de fenômenos educacionais em ambientes não escolares, contemplando saberes e práticas do cotidiano, no qual o pesquisador deve colocar-se necessariamente no meio da cena investigada⁹.

Sendo coerente com esta postura a opção pela etnometodologia, corrente que surge na sociologia, vem contemplar as exigências metodológicas deste objeto de estudo, pois, segundo Coulon,¹⁰ mais que teoria constituída, a etnometodologia é uma perspectiva de pesquisa, uma nova postura intelectual, mostrando termos à nossa disposição, a possibilidade de apreender de maneira adequada aquilo que fazemos para organizar nossa existência social.

A abordagem etnometodológica se efetiva no âmbito da educação pela presença de complexos rituais que regem as relações educativas, com especificidades aquelas relações construídas em ambientes não escolares, permeados por jogos, códigos, tradições e regras normatizadoras, que se constituem em interações entre as pessoas que compõem os grupos.

Logo, a etnometodologia se configura como a base teórica fundamental e orientadora deste estudo. A etnometodologia tem como principal referência a teoria

⁹ ANDRÉ, Marli E. D. A. Abordagem etnográfica: uma nova perspectiva na avaliação educacional. *Tecnologia Educacional*, ABT, nº 24, set/out. 1978.

¹⁰ COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

do iniciador do movimento, o sociólogo Harold Garfinkel, cujas ideias foram elaboradas a partir de elementos encontrados no interacionismo simbólico, na obra de Parsons e na fenomenologia de Husserl e de Schutz. Sua obra mais famosa é *Studies in Ethnomethodology*, publicada em 1967.

Para Garfinkel, a sociologia não devia ser entendida como uma ciência positivista em que os fatos, de acordo com Durkheim, são estabelecidos *a priori* por uma estrutura estável independentemente da História e de maneira objetiva. Garfinkel propunha uma sociologia que tivesse uma postura interpretativa que valorizasse a subjetividade, em que descrever uma situação é construí-la.

Nessa linha de pensamento, a sociologia considera atos sociais como realizações práticas que não se constituem em um objeto estável, mas como um produto da atividade contínua das pessoas que colocam em prática o seu saber fazer.

O termo etnometodologia refere-se à metodologia de todo dia, em que *ethno* significa membro de um grupo ou do próprio grupo em si e metodologia se refere aos métodos dos membros. Assim, a etnometodologia diz respeito às efetivas práticas situadas em determinados contextos, em outras palavras, o estudo dos métodos que os membros de um grupo utilizam para produzir ordens sociais reconhecíveis.

A base da etnometodologia está nas atividades práticas pelas quais os atores produzem e reconhecem as circunstâncias em que estão inseridos, devido ao sentido que as práticas têm para eles. Assim, o principal objetivo etnometodológico é investigar os processos de realização das atividades, preocupando-se com o comportamento dos membros envolvidos no contexto de uma coletividade, um grupo ou uma organização.

A etnometodologia analisa as crenças e os comportamentos do senso comum como componentes necessários para toda conduta socialmente organizada. Coulon explica com as seguintes palavras:

A etnometodologia é a pesquisa empírica dos métodos que os indivíduos utilizam para dar sentido e ao mesmo tempo realizar as suas ações de todos os dias: comunicar-se, tomar decisões, raciocinar. Para os etnometodólogos, a etnometodologia será, portanto, o estudo dessas atividades cotidianas, quer sejam triviais ou eruditas (COULON, 2005, p. 30).

Ao buscar realizar uma síntese sobre a etnometodologia, Coulon (2005, p. 34) afirma que no lugar de formular a hipótese de que os atores seguem as regras, o

interesse da Etnometodologia consiste em colocar em dia os métodos empregados pelos atores para “atualizar” ditas regras. Isso as faz observáveis e descritivas.

As atividades práticas dos membros, em suas atividades concretas, revelam as regras e os procedimentos. Esta frase destaca o valor que as atividades práticas têm para a etnometodologia, ou seja, a importância de adotar uma postura investigativa a partir de uma metodologia etnometodológica é buscar compreender a sociedade tomando como referência as práticas cotidianas de um grupo ou de uma comunidade.

Isso implica dizer que o saber não se constrói com observações imparciais, fora do contexto do objeto de estudo, mas é na interação com o meio, na busca por compartilhar o sentido, que o significado das práticas para a construção de uma interpretação coletiva da realidade se dá.

A postura do etnometodólogo implica em não formular perguntas e problemas antes de ingressar no campo de investigação. O pesquisador deve estar atento aos métodos que os participantes utilizam para fazer algo inteligível, ou seja, não há espaço para concepções *a priori*.

A ideia é utilizar um conceito semelhante ao de suspensão da fenomenologia para que seja possível a compreensão de como são as práticas cotidianas e de qual o significado e o sentido das mesmas para os membros do grupo em investigação.

Garfinkel (2006) denomina este processo como indiferença etnometodológica e esclarece que a principal preocupação do pesquisador, ao estar no campo, deve ser de observar e compreender como os membros de um grupo agem a partir de pontos de vista, crenças e referências sociais que possuem. Esse procedimento, segundo o autor, significa “ver o mundo às avessas”, ou seja, deixar-nos penetrar pelo estranhamento das coisas e acontecimentos que nos rodeiam.

Para dar conta das estratégias acima apontadas, algumas técnicas de coleta de dados estão mais diretamente associadas às características de um estudo etnometodológico: observação direta, observação participante, diálogos (conversas informais), entrevistas, gravações em áudio, notas de campo, (Coulon, 2005; Garfinkel, 2006).

Dentre o repertório acima apresentado, assumem importância fundamental nesta pesquisa a observação participante, as entrevistas, as notas de campo e as conversas informais.

A observação participante foi introduzida na pesquisa social pelos antropólogos nos estudos das chamadas “sociedades primitivas”. A partir daí passou a ser adotada também pelos antropólogos no estudo de comunidades e de culturas específicas. Recentemente passou a ser utilizada como técnica fundamental nos estudos designados como “pesquisa participante” (BRANDÃO, 1981, p. 52).

A observação participante é uma metodologia elaborada principalmente no contexto da pesquisa antropológica. Trata-se de estabelecer uma adequada participação dos pesquisadores dentro dos grupos observados de modo a reduzir a estranheza recíproca. Os pesquisadores são levados a compartilhar os papéis e os hábitos dos grupos observados para estarem em condições de observar fatos, situações e comportamentos que não ocorreriam ou que seriam alterados na presença de estranhos.

Foi Malinowski quem sistematizou as regras metodológicas para a pesquisa antropológica: a ideia que caracterizava o método era a de que apenas através da imersão no cotidiano de uma cultura o antropólogo poderia chegar a compreendê-la.

A observação participante destaca-se nos estudos etnometodológicos por possibilitar ao pesquisador a apropriação da realidade vivida de um determinado grupo, a partir da descrição e da interpretação de suas práticas.

A vantagem da observação participante em relação a outras modalidades de observação reside principalmente na possibilidade de facilitar o acesso rápido a dados sobre situações habituais em que os membros da comunidade encontram-se envolvidos; Para Gil (2010, p. 104) possibilita o acesso a dados que a comunidade ou grupo considera de domínio privado; possibilita também captar palavras de esclarecimento que acompanham o comportamento dos observados.

A observação participante se distingue da observação informal, ou melhor, da observação comum. Essa distinção ocorre na medida em que pressupõe a integração do investigador ao grupo investigado, ou seja, o pesquisador deixa de ser um observador externo dos acontecimentos e passa a fazer parte ativa deles. Esse tipo de coleta de dados muitas vezes leva o pesquisador a adotar temporariamente um estilo de vida que é próprio do grupo que está sendo pesquisado. Ela ajuda o pesquisador a “identificar e obter provas a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não têm consciência, mas que orientam seu comportamento” (LAKATOS, 1996, p. 37).

A importância do trabalho de campo aponta para o fato de que as anotações ali realizadas podem revelar características ordenadas (práticas), quando o pesquisador é treinado para observá-las, o registro da observação possibilita a preservação dessas características.

Esse registro deve ocorrer no momento em que a observação acontece e pode assumir diversas formas. Segundo Gil (2010, p.105), a mais frequente consiste na tomada de nota por escrito, as notas de campo, que podem assumir diferentes níveis de organização, desde as mais abertas, conferindo ao pesquisador ampla liberdade para proceder às anotações, até as mais fechadas, onde os comportamentos a serem observados são prévia e minuciosamente definidos.

Para efeito desta pesquisa utilizamos as anotações mais abertas, por serem mais adequadas para apreensão do objeto de estudo e possibilitarem um melhor registro do contexto da pesquisa que envolve locais, pessoas e comportamentos.

A entrevista é uma técnica de coleta de dados muito utilizada nas ciências sociais por ser bastante adequada para “obtenção de informações acerca do que as pessoas sabem, creem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes” (SELLTIZ, 1967 apud GIL, 2010, p. 109).

Portanto, a entrevista é uma forma de interação social, uma forma de diálogo assimétrico em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação. De acordo com Gil (2010, p.109) muitos autores a consideram como a técnica por excelência na investigação social.

A preparação da entrevista é uma das etapas mais importantes da pesquisa que requer tempo e exige alguns cuidados, entre eles destacam-se: o planejamento da entrevista, que deve ter em vista o objetivo a ser alcançado; a escolha do entrevistado, que deve ser alguém que tenha familiaridade com o tema pesquisado; a oportunidade da entrevista, ou seja, a disponibilidade do entrevistado em fornecer a entrevista que deverá ser marcada com antecedência para que o pesquisador se assegure de que será recebido; as condições favoráveis que possam garantir ao entrevistado o segredo de suas confidências e de sua identidade e, por fim, a preparação específica que consiste em organizar o roteiro ou formulário com as questões importantes (LAKATOS, 1996, p. 42).

Essa larga utilização na investigação social deve-se ao fato de que a técnica da entrevista possibilita a obtenção de dados referentes aos mais diversos aspectos

da vida social e se revela muito eficiente para obtenção de dados em profundidade acerca do comportamento das pessoas ou grupos.

Neste estudo utilizamos as entrevistas semiestruturadas que foram realizadas segundo um roteiro previamente elaborado, com questões predominantemente abertas. A quantidade de sujeitos entrevistados será definida no decorrer da pesquisa, de acordo com a quantidade e a relevância dos dados produzidos, ou seja, até que se possa atingir um *ponto de saturação* (FLICK, 2004, p. 65).

A principal vantagem da entrevista semiestruturada é que essas duas técnicas quase sempre produzem uma melhor amostra da população de interesse. Para Gil (2010, p. 110) ao contrário dos questionários enviados por correio que têm índice de devolução muito baixo, a entrevista tem um índice de respostas bem mais abrangente, uma vez que é mais comum as pessoas aceitarem falar sobre determinados assuntos. Outra vantagem diz respeito à dificuldade que muitas pessoas têm de responder por escrito. Nesse tipo de entrevista pode-se entrevistar pessoas que não sabem ler ou escrever. Além do mais, esse tipo de entrevista possibilita a correção de enganos dos informantes, enganos que muitas vezes não poderão ser corrigidos no caso da utilização do questionário escrito.

Goldenberg (1998, p. 90) assinala que, para se realizar uma entrevista bem sucedida, é necessário criar uma atmosfera amistosa e de confiança, não discordar das opiniões do entrevistado, tentar ser o mais neutro possível. Acima de tudo, a confiança passada ao entrevistado é fundamental para o êxito no trabalho de campo. Além disso, existe um código de ética do sociólogo que deve ser respeitado.

Bourdieu (1999, apud Goldenberg, 1998, p. 78) também aponta algumas sugestões para com a transcrição da entrevista que é parte integrante da metodologia do trabalho de pesquisa. Uma transcrição de entrevista não é só aquele ato mecânico de passar para o papel o discurso gravado do informante pois, de alguma forma o pesquisador tem que apresentar os silêncios, os gestos, os risos, a entonação de voz do informante durante a entrevista. Esses “sentimentos” que não passam pelo gravador são muito importantes na hora da análise, eles mostram muita coisa do informante. O pesquisador tem o dever de ser fiel, ter fidelidade quando transcrever tudo o que o pesquisado falou e sentiu durante a entrevista.

As entrevistas foram realizadas em três momentos: durante a realização do Ritual em novembro de 2013, na cidade de Belém durante um encontro de

lideranças indígenas, em 2014, para discutir as questões da saúde indígenas com a Secretaria Especial de Saúde Indígena-SESAI e em março de 2015, quando estive na Aldeia Frásqueira como professora do Curso de Licenciatura Intercultural da Universidade do Estado do Pará-UEPA, e devido a proximidade com a aldeia Itaputyr tive oportunidade de entrevistar os jovens protagonistas do Ritual de 2013.

Para efeito desta pesquisa destaca-se ainda o papel das conversas informais na obtenção de informações, pois, segundo Menegon (2004, p. 49), as conversas são espaços privilegiados de interação social e de produção de sentidos; são também práticas discursivas e, portanto, linguagens em ação, permitindo o estudo da circulação de saberes e o uso de repertórios interpretativos.

Essas conversas informais aconteceram no período em que estive na Aldeia Itaputyr durante o desenvolvimento do Ritual, na cidade de Belém durante encontro com lideranças indígenas e em nova visita a aldeia em 2015. Na ocasião pude interagir com diversos personagens habitantes da aldeia, em diferentes situações do cotidiano, e com visitantes, o que oportunizou o acesso a informações importantes sobre o Ritual, suas práticas e dimensão desse processo para os indígenas. Pois, o etnometodólogo,

al considerar la conversación como una estructura que va más allá de la dimensión lingüística lleva a estos autores a focalizar su interés en el sentido común y en los procesos interpretativos a través de los cuales los actores construyen culturalmente sus orientaciones en una conversación determinada (MARTINIC, 2009, p. 13).

As conversas informais também possibilitam ao pesquisador interagir com as pessoas de maneira mais natural, pois, ao mesmo tempo em que o pesquisador está conversando com as pessoas, pode acompanhar o trabalho que elas estão desenvolvendo. Para Menegon (2004, p. 50), na conversa informal é possível romper com a circularidade dos repertórios e produzir outros sentidos.

SEÇÃO I – OS TEMBÉ: UMA GEOGRAFIA CULTURAL

A análise do espaço e ambiente do povo Tembé- Tenetehara a partir dos conceitos da Geografia Cultural pretende relacionar os referidos conceitos a compreensão de que a paisagem cultural produzida por esse povo é o resultado do sistema simbólico desse grupo cultural que é formado por códigos culturais materiais e imateriais representativos daquela cultura.

Esta vertente do pensamento geográfico considera a paisagem como fruto dos acontecimentos históricos responsáveis por sua evolução, de acordo com uma compreensão dialética de que as formas são influenciadas pela presença de uma determinada cultura manifestando assim a relação do homem com o meio.

Santos (2002, p. 25) comenta que a paisagem é construída por tudo que é visível combinado com os movimentos e os sons imersos na mesma, logo, para a verificação da presença de uma determinada cultura considera-se importante observar a paisagem do local que constitui parte do conjunto compartilhado de ideias, memórias e sentimentos que unem esse povo.

Esta renovação que passou a considerar a importância dos sentidos e do corpo na interpretação da paisagem surgiu a partir da década de 70 do século XX, mais precisamente na vertente francesa da Geografia Cultural, traduzida nas palavras de Claval onde:

a paisagem cessou de ser concebida como um dado objetivo. O enfoque foi a partir de então, colocado na dialética entre a dimensão objetiva e a dimensão subjetiva do olhar e sobre a relação entre a paisagem como marca da cultura e a paisagem como matriz da cultura (CLAVAL, 2007, p. 160).

Especialmente sobre o povo Tembé- Tenetehara, para compreender seu modo peculiar de ser e estar no mundo, se faz necessário o estudo de sua paisagem pelo viés da cultura, destacando o sistema simbólico desse grupo social, caracterizado por atributos e elementos materiais e imateriais.

Nessa perspectiva, além da arquitetura, da música, das festividades, das vestimentas, da alimentação, da língua, das danças, os rituais entre outros códigos culturais visíveis, as normas, as crenças, os valores também são considerados produtores da paisagem porque orientam a conduta dos indivíduos pertencentes a esse grupo cultural, norteando a produção do “visível” representativo dessa etnia.

1.1- ESPAÇO E AMBIENTE TEMBÉ-TENETEHARA

A Amazônia, onde vivem os Tembé- Tenetehara, está localizada no continente americano e é uma região de natureza privilegiada por sua diversidade, possui cerca de seis milhões de quilômetros quadrados que se estendem do Atlântico às bases da Cordilheira dos Andes, inclui vários países como o Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela.

Quando descoberto em 1492, o continente americano imediatamente passa a ser anexado pelo Tratado de Tordesilhas (1494) antes de ser conhecido e ocupado. O Tratado é elucidativo quanto à posição da Amazônia na ordem mundial em transformação; ele dividiu as terras disputadas entre a Lusitânia, parte oriental portuguesa, e a Nova Andaluzia, parte ocidental espanhola, primeiras denominações da Amazônia, numa posse que precedeu a conquista. Para Berta Becker:

tratou-se de mera anexação, pois conquista implica apropriação, sobretudo mediante colonização. A partir da união das Coroas de Portugal e Espanha em 1580, realiza-se a apropriação da Amazônia, concretizada mediante disputa com outros povos europeus, de um lado, e com as populações amazônicas, de outro. Em outras palavras, o século XVI foi um período de exploração, de reconhecimento físico por grandes expedições, viajantes e primeiros missionários (BECKER, 2009 p.204).

Desde então a Amazônia tem sofrido com invasões externas e convivido com os diversos interesses em disputa. As invasões inglesa, francesa e holandesa na Amazônia são um exemplo dessa realidade e naquele momento foram iniciativas privadas que competiam com o poder absolutista. É na passagem para o século XVII, quando se acirram os conflitos armados e se multiplicam as bases dos invasores, que se inicia efetivamente a conquista da Amazônia pela Ibéria; sobretudo os portugueses lutam e destroem as feitorias holandesas e os fortes ingleses (1625).

A Ibéria toma a decisão de ocupar a Amazônia e cria colônias permanentes e estáveis entre 1600 e 1750. A fundação do Forte do Presépio de Santa Maria de Belém, em 1616, inaugura uma série de fundações de estabelecimentos militares e feitorias concluídos ao longo dos séculos posteriores.

Mas a ocupação também é espiritual. Os religiosos acompanharam as expedições espanholas, portuguesas e francesas e, como ação de conquista, foram

os primeiros organizadores das aldeias e aglomerados populacionais criados sobre agrupamentos originários.

Os primeiros religiosos a atuar foram os capuchinhos franceses, mas os jesuítas, chegando em 1615, foram os principais agentes da ação cultural europeia sobre os povos amazônicos. De São Luís, estenderam seus contatos com os índios do rio Tapajós, do Pará e do Médio Amazonas. Em 1655 a Companhia de Jesus possuía 28 aldeias, 11 no Maranhão, 7 no Tocantins e 6 no rio Pará. Os jesuítas espanhóis chegaram ao Solimões em 1686. Em 145 anos, a Companhia de Jesus na Amazônia deu origem a 24 cidades; as carmelitas a 17, os capuchinhos a 21, e os mercedários a 6 (BECKER, 2009 p.206).

Os aldeamentos indígenas foram essenciais para a conquista, lutando contra “os invasores”, favorecendo a apropriação da terra e servindo como mão de obra. Os aldeamentos se multiplicam na primeira metade do século XVIII; a região paraense progressivamente se transforma em centro exportador de produtos florestais – cacau, baunilha, canela, cravo, resinas aromáticas – cuja colheita dependia de uma utilização intensiva da mão de obra indígena dispersa na floresta.

Relatos de viajantes e cronistas do século XVII indicam que os Tenetehara, por esses tempos viviam na região do Rio Pindaré, Capitania do Maranhão, seu território original e seus primeiros contatos com a sociedade do entorno aconteceram através da catequese por volta de 1653. A permanência dos indígenas nessa região se deu até meados de 1759. Segundo Zannoni,

os primeiros relatos dos Tenetehara, descritos como uma nação numerosa do rio Pindaré, atestariam que era uma nação a muito instalada na região. Provavelmente houve relações estreitas entre os Tenetehara e os Tupinambá, [...]. Concluindo, pode-se reafirmar que os Tenetehara têm origem própria e, portanto, não podem ser relacionados como descendentes dos Tupinambá; ao mesmo tempo sua presença no território maranhense é anterior a chegada dos colonizadores europeus, sendo, na época, uma nação numerosa habitante na região do rio Pindaré (ZANNONI, 1999, p. 48).

No século XVIII estiveram sob a jurisdição de Diretorias formadas por colônias, uma delas, a Colônia de São Pedro do Pindaré, instalada em 1840. A partir do século XIX a região do Rio Pindaré foi sucessivamente invadida culminando com o surgimento de alguns povoados, entre eles o povoado de Sapucaia, nas proximidades do qual os Tenetehara se instalaram e passaram a trabalhar na coleta da copaíba e da borracha (GALVÃO e WAGLEY, 1961, p.26).

Aproximadamente em 1850, uma parte dos Tenetehara, conhecidos como Tembé, migrou para os rios Guamá, Capim e Gurupi onde se radicaram em uma localidade chamada Traquateua, na missão Nossa Senhora da Assunção, onde habitavam cerca de 600 indígenas das etnias Tembé e Turiwara.

Os problemas com a sociedade do entorno continuavam e vários incidentes contribuíram para que os Tembé se internassem nas matas. Em 1862, no alto Gurupi, havia 16 aldeamentos e na última década do século XIX, havia notícia de numerosos grupos Tembé não contatados.

Atualmente os Tembé estão distribuídos em três complexos distintos formados pelas bacias dos rios Acará-Capim, Guamá e Gurupi, localizados em duas regiões do estado do Pará: a mesorregião nordeste e a mesorregião sudeste. A mesorregião nordeste é formada pelas microrregiões Bragantina, Cametá, Guamá, Salgado e Tomé-Açú.

A microrregião do Guamá possui uma área total de 28.214,206 km² e está dividida em treze municípios: Aurora do Pará, Cachoeira do Piriá, Capitão Poço, Garrafão do Norte, Ipixuna do Pará, Irituia, Mãe do rio, Nova esperança do Piriá, Ourém, Santa Luzia do Pará, São Domingos do Capim, São Miguel do Guamá e Viseu (ASSIS e DIAS, 2009, p. 105).

Muitas mudanças aconteceram nos anos de 1930 na região do Alto Rio Guamá, provocadas pela criação do município de Capitão Poço, em função da chegada dos nordestinos. Esse núcleo urbano intensificou os conflitos fundiários e a monetarização da economia local provocou um grande impacto sobre os Tembé, em especial sobre a saúde do grupo com a ocorrência de muitas mortes por epidemias.

Os Tembé da região do alto rio Guamá mantiveram um contato mais intenso com a sociedade do entorno, regatões, exploradores de madeira, situação que se estendeu até os anos de 1940. Em 1945 o Serviço de Proteção ao Índio-SPI instalou o primeiro posto indígena na calha do rio Guamá que funcionava com o objetivo de transformar os indígenas em produtores rurais, segundo a ideologia do período.

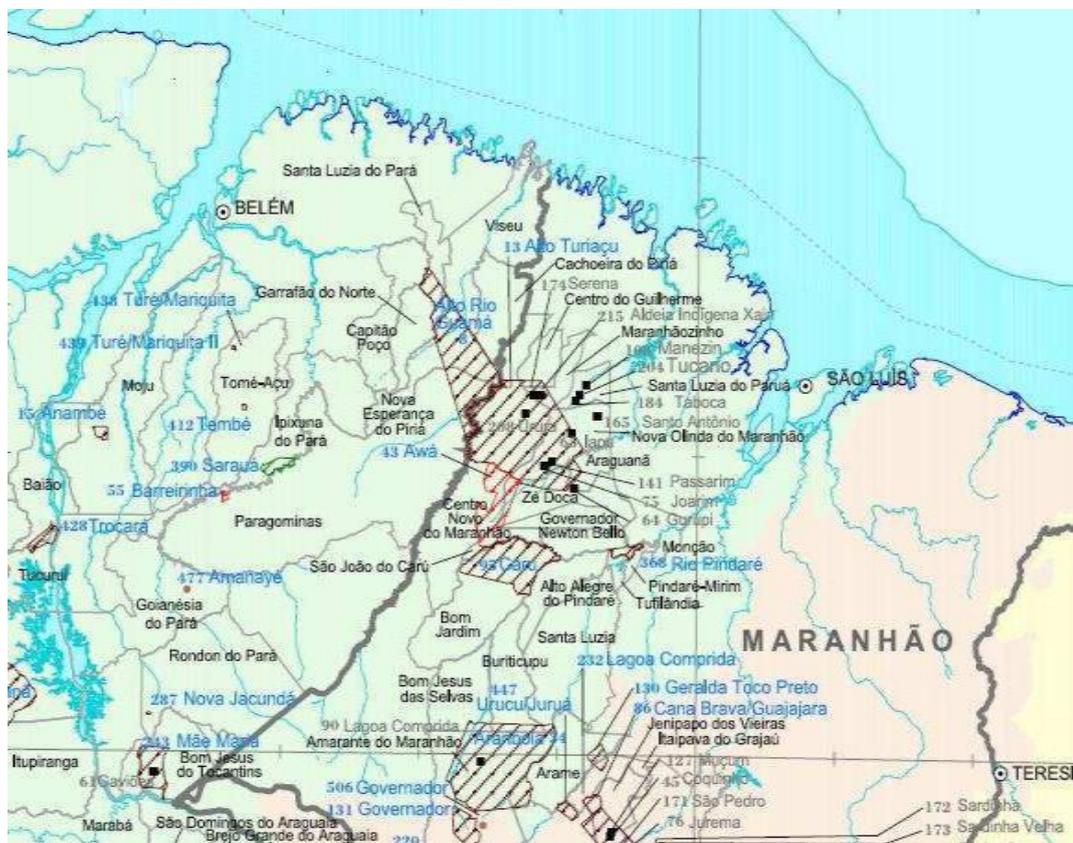
Essas atividades implantadas pelo SPI favoreceram a entrada de regionais para trabalhar nas roças do posto, em sua maioria remanescentes de nordestinos oriundos da região bragantina, nordeste paraense e dos seringais abandonados.

Por essa época foi criada a Terra Indígena Alto Rio Guamá, pelo decreto nº 307 de 21 de março de 1945, no governo do interventor federal General Joaquim

Magalhães Barata, com 279.892 ha e um perímetro de 366.292,90 metros e demarcada/homologada pelo Decreto nº 011 de 04/10/1993.

A reserva, inicialmente destinada aos Tembé-Tenetehara, abrigava também os Timbiras, os Guajá, os Kaapor e trabalhadores mestiços da região e está situada no nordeste do estado do Pará, estendendo-se até o estado do Maranhão, entre a margem direita do Rio Guamá e a margem esquerda do Rio Gurupi, limite do estado do Pará com o Maranhão.

Figura 2 Terra Indígena do alto Rio Guamá nos estados do Pará e Maranhão.



Fonte: Diretoria de Assuntos Fundiários- FUNAI (2013)

Apesar da criação da TIARG em 1945 apenas na década de 1970 é que os Tembé-Tenetehara começam a tomar posse de fato de suas terras e coordenar o processo de ocupação. Inicialmente de maneira desorganizada e por essa razão os conflitos começam a se acirrar. Na década de 1980 começaram a perceber a necessidade de organizarem em associações para melhor enfrentar as invasões e o

massacre, organizações concebidas como instrumento fundamental do projeto de autodeterminação do povo Tembé e estruturada a partir de “indígenas em movimento”, como indica Luciano (2006, p. 59).

Figura 3 Portal de entrada da Terra Indígena do Alto Rio Guamá-TIARG.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

A TIARG é entrecortada por rios e igarapés. O principal desses rios é o Guamá, cujo curso determina o limite natural pelo lado norte; o Gurupi, rio de curso alto, é o limite pelo extremo sul e com a Terra Indígena do Alto Rio Turiaçú onde vivem os Ka’apor e os Timbira. Os rios Piriá e Coaraci –Paraná também atravessam a Terra Indígena. O Piriá desagua no Gurupi e o Coaraci-Paraná atravessa a Terra Indígena ao meio.

Diversos igarapés, entre eles o Tawari, na parte oeste, o Pitomba, no nordeste o Santo Antônio, o Água Preta e muitos outros também compõem e

paisagem da Terra Indígena e além de imprimirem beleza a região são muito utilizados para tomar banho, lavar roupa e para o lazer das crianças e jovens que se reúnem para um gostoso banho coletivo nas tardes de sol.

Figura 4 Igarapé Tawarí na TIARG



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

A partir de 1960 a administração do Posto do SPI passou a facilitar a entrada de não indígenas, intensificando os casamentos interétnicos favorecendo o enfraquecimento da língua materna, o Tupi Guarani. A construção das rodovias Belém-Brasília e Pará- Maranhão somaram-se a esses eventos impactando irreversivelmente a estrutura e o modo de vida da sociedade Tembé.

Por esse tempo também acontecia o asfaltamento da BR 316 e BR010, facilitando as formas de acesso à Reserva Indígena do Alto Rio Guamá e possibilitando, ainda, a criação de novos municípios como Capitão Poço, em 1961, e Paragominas, em 1965, bem próximos a Reserva.

Outro fato relevante para o povo Temb  foi o advento da rodovia Transamazônica na década de 70, pois, boa parte dos homens das aldeias do rio Gurupi em idade adulta, foram levados para trabalhar na constru o, desfalcando as aldeias, desagregando a base familiar, comprometendo a sobrevivência e proporcionando um esvaziamento das práticas rituais do grupo.

Com o passar dos anos os conflitos de acirraram. Os madeireiros e pequenos posseiros foram tomando conta de boa parte da terra indígena, muitos se alocando bem próximo as aldeias. O resultado foi a quase total destru o de cerca de 30% da terra indígena reduzida a pasto e depois fadada ao abandono propiciando o crescimento da juquira.

Devido a essa proximidade com as popula es das cidades do entorno da Terra Indígena houve uma miscigena o acentuada, ocorrida através de casamentos entre indígenas e não indígenas moradores das proximidades, causando profundas altera es no modo de vida tradicional dos indígenas e contribuindo para o adormecimento de práticas culturais ancestrais.

Por volta de 1978, os Temb - Tenetehara do Guamá retomaram o contato com os parentes do Gurupi que ainda falavam a língua materna e mantinham alguns rituais tradicionais. Esse contato propiciou a retomada da luta conjunta dos dois grupos em defesa da terra e uma articula o com o objetivo de reavivar os rituais tradicionais dos Tenetehara.

Como consequência dessa articula o, no início da década de 80, os Temb , com a consciência dos abusos sofridos ao longo do tempo, começaram a se organizar e investiram contra a parte mais fraca, os pequenos posseiros que moravam nas proximidades de suas aldeias.

Essas inúmeras a es conflituosas, que cresceram em número e dimensão,   medida que são noticiados pela m dia, al aram os Temb -Tenetehara ao cenário local e nacional denunciando o descaso do poder público com a problemática da terra e pressionando a FUNAI para uma tomada de atitude em rela o a essa situa o.

A luta pela manuten o da terra   uma constante entre os Temb  por terem consciência de que este   o único bem material e fator de produ o que possuem e pelo simbolismo que ela representa para a etnia, pois a terra:

é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas. É o tema que unifica, articula e mobiliza todos, as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum que é a defesa de seu território [...] o território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda formação cósmica do universo e da humanidade (LUCIANO, 2006. p. 101)

Figura 5 Foto panorâmica da TIARG na Aldeia Frásqueira.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

1.2- A ALDEIA ITAPUTYR: A FLOR DA PEDRA

Na Terra Indígena Alto Rio Guamá-TIARG está localizada a Aldeia Itaputyr, situada no município de Capitão Poço, distante de Belém cerca de 230 km. A Aldeia Itaputyr é habitada por cerca de 250 indígenas que residem em casas de madeira coberta com palhas distribuídas de maneira desordenada ao redor da Ramada, construção central onde os indígenas se reúnem para festas, cerimônias e assembleias.

A Aldeia Itaputyr, surgiu a partir de 1945, quando dois índios Tembê foram transferidos da margem esquerda para a margem direita do Alto Rio Guamá. O primeiro nome dado a referida aldeia era Rudela porque havia um morador que habitava o local era Karaiw (homem branco) conhecido em toda a região e se chamava Manoel Rudela.

Após um determinado período o nome da aldeia foi substituído para aldeia Bacabal, porque haviam muitas bacabeiras próximas da aldeia. Este nome foi colocado pelos funcionários da Superintendência de Campanhas de Saúde Pública-SUCAM. Por volta de 1991 finalmente o nome da aldeia foi definido com Itaputyr, que em língua portuguesa significa “a flor da pedra”. Este por sugestão do indígena Pedro Teófilo Tembê, habitante da aldeia.

O acesso até a aldeia é através da BR 316 que liga Belém ao nordeste paraense, via comum de transporte que conduz primeiramente ao município de Santa Maria do Pará na confluência com a BR 010. A partir desse momento há duas possibilidades de acesso, a primeira seguindo pela BR 010 até Irituia, onde se alcança a rodovia estadual PA 263 até Capitão Poço; e a segunda possibilidade é seguir pela BR 316 até a PA 263, passando pelo município de Ourém e daí seguir para Capitão Poço.

O Ritual da Festa do Moqueado não acontece regularmente, por se tratar de um rito de passagem sua prática está condicionada a existência de meninas e meninos que estejam em condições biológicas para participar do ritual.

Figura 6 Entrada da aldeia Itaputyr.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

No mês de novembro de 2013 o ritual aconteceu na Aldeia Itaputyr¹¹, da Terra Indígena do Alto Rio Guamá, do povo Tembé-Tenetehara, localizada no município de Capitão Poço, no estado do Pará, estabelecida no Nordeste do estado do Pará, entre a margem do Rio Guamá e a margem esquerda do Rio Gurupi, limite sudoeste do estado do Pará com o Maranhão. Estive presente na aldeia durante a semana em que se desenvolveu o ritual a convite de lideranças indígenas.

¹¹ Itaputyr, na língua portuguesa significa “flor da pedra”.

A aldeia não conta com benefícios de saneamento básico, possui água encanada que é captada diretamente do rio, sem nenhum tratamento. Não possui rede de esgoto e um número significativo de casas são desprovidas de fossas sépticas. No ano de 2013, durante minha primeira visita a energia elétrica era fornecida por motor a diesel e só funcionava durante o dia. Atualmente já existe luz elétrica na aldeia.

A comunicação é feita através de um único aparelho de telefone ligado a uma antena pois a telefonia móvel ainda não alcançou aquelas terras. O transporte entre uma aldeia e outra e entre as aldeias e as cidades próximas é feito por motocicleta, veículo cada vez mais comum entre os indígenas e que substituiu os animais no transporte de pessoas e de cargas.

Saindo de Belém, embarcando no ônibus no terminal rodoviário rumo ao município de Capitão Poço, foram cerca de cinco horas de viagem, ônibus lotado, com grande fluxo de pessoas entrando e saindo durante todo o percurso. Nesse intervalo estava em contato por telefone com lideranças indígenas acertando os detalhes da chegada até a aldeia.

Ao chegarmos ao município de Capitão Poço fomos aconselhadas a esperar no terminal rodoviário, onde seríamos regatadas por algum indígena, pois não existe transporte direto e regular que permita acesso imediato a aldeia, nos colocando a mercê de transporte alternativo ou carona de alguém motoqueiro solidário que esteja se dirigindo para aquelas paragens.

Depois de alguma espera veio ao nosso encontro uma indígena, liderança Tembé, que nos informou sobre a vinda de uma equipe de jovens, componentes da “Casa Fora do Eixo”¹², que saíram de Belém em uma Kombi e passariam para nos levar até a aldeia pois, esses jovens tinham a tarefa de filmar e fotografar o ritual com o objetivo de produzir um documentário.

Longas horas de espera foram necessárias para a chegada da “kombita”, assim chamada por seus integrantes de origem argentina, em parceria com os brasileiros radicados em Belém. Começamos nossa viagem de cerca de três horas em direção à Aldeia Itaputyr, por estrada de terra, esburacada, atravessando

¹² É uma rede de coletivos culturais surgida no final de 2005 e que se destaca pelo seu contínuo crescimento, e que, em 2012, totalizava mais de 200 espaços culturais no Brasil, 2000 agentes culturais, 2800 parceiros e 20000 pessoas indiretamente, presente em 27 estados e mais 15 países da América Latina.

algumas pontes e diversas ladeiras, nas quais a kombita necessitava de um bom empurrão para subir.

Ao cair da tarde chegamos à aldeia, situada as margens do rio Guamá, e fomos recebidos por dois imponentes ipês amarelos, perfilados na entrada da aldeia como se estivessem nos recepcionando, pelo Professor Txina'i Tembé, filho do Cacique Paxic, recentemente falecido, pelo Pajé, pelo Cacique Pedro Teófilo Tembé e por algumas lideranças indígenas presentes.

A aldeia é habitada por cerca de 250 indígenas que residem em casa de madeira coberta com palhas distribuídas de maneira desordenada ao redor da Ramada, construção central onde os indígenas se reúnem para festas, cerimônias e assembleias.

A aldeia não conta com benefícios de saneamento básico, não possui água encanada, esgoto e nem sequer as casas são providas de fossas sépticas. A energia elétrica é fornecida por motor a diesel e só funciona durante o dia. A comunicação é feita através de um único aparelho de telefone, sendo que a telefonia móvel ainda não alcança aquelas terras.

Após a recepção, como a noite já se aproximava, fomos orientados a procurar um bom lugar para atar redes ou armar as barracas. Logo depois, já devidamente acomodados fomos convidados a participar de um jantar coletivo preparado pelas mulheres indígenas para todos da aldeia, indígenas e visitantes, ocasião em que foram estabelecidas interações importantes com os habitantes da aldeia.

As conversas foram rolando noite adentro e algumas anotações feitas sob a luz da lua. O assunto corrente era o Ritual da Festa do Moqueado, o que fazia crescer nossa expectativa e curiosidade, desejando apressar o raiar do dia que viria acompanhado do ritual.

Na aldeia Itaputy, assim como em todas as aldeias da região do Guamá, as atividades de subsistência são as roças tradicionais de mandioca, milho, macaxeira, arroz, a coleta do açaí e alguns outros frutos da mata. A caça está cada vez mais escassa devido a destruição da floresta nativa e a pesca limitada a trechos cada vez mais distantes do rio e dos igarapés. Outras formas de renda como o artesanato e a criação de abelhas são ocasionais e inexpressivas, sendo a venda de farinha de mandioca a única renda efetiva da aldeia

as famílias Tembé do Alto Rio Guamá tem na agricultura a base de sustento. A farinha de mandioca é o principal produto da agricultura familiar. Até hoje ela não foi superada por nenhum outro produto por razões óbvias. Certamente uma família enfrentará dificuldades e privações se não dispor de um roçado de mandioca. O milho, o arroz e o feijão são culturas de ciclo curto e estão longe de se equiparar em termos de importância da cultura da mandioca (ASSIS e DIAS, 2009, p. 132).

A agricultura, enquanto atividade de subsistência, concentra a mão de obra familiar e quase todos os membros da família contribuem na confecção da farinha que geralmente é fabricada na casa de farinha coletiva, onde todas as famílias da aldeia se reúnem, quase sempre na sexta-feira e no sábado para a fabricação da farinha que será comercializada nas feiras dos municípios próximos. Sendo assim,

sua economia é de subsistência. Isto é, exceto raras exceções, está preocupado muito mais com o cotidiano, não fazendo parte da mentalidade dele o acúmulo. No entanto, o contato com os regionais e as invasões contínuas de seu território levaram os Tenetehara, ultimamente, a pensarem sobre seu futuro, sobre o futuro de seus filhos e netos (ZANNONE, 1999, p. 100).

Muitas famílias são beneficiadas com Programa Bolsa-Família do governo federal o que contribui significativamente para a sobrevivência. Outra atividade econômica importante são os empregos públicos desempenhados por alguns indígenas da aldeia. Essas atividades são variadas e vão desde agentes de saúde, motoristas, merendeiras até professores nas escolas indígenas.

Figura 7 Casa de farinha



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

Na aldeia Itaputyr, a organização social estrutura-se de acordo com a sociedade Tembé-Tenetehara, a qual pertence. Segundo Assis e Dias (2010), pode-se observar que:

há duas expressões de organização familiar: a família nuclear e a família extensa. A família nuclear é próxima ao modelo das nossas famílias, enquanto a família extensa envolve a família dos filhos e filhas do casal. A constituição da família extensa se faz mediante o local de moradia, isto é, o novo casal pode viver na casa dos pais da mulher ou na casa dos pais do marido. Quanto ao parentesco, em face dos casamentos interfamiliares, é possível dizer que os Tembé são aparentados entre si, da mesma forma que os casamentos com membros de outros grupos que vivem nas proximidades de suas aldeias como acontece com os Tembé do Gurupi, promove a ampliação das redes de parentesco a outros grupos sociais, inclusive não índios (ASSIS E DIAS, 2010, p. 54)

O número de crianças é significativo e elas percorrem toda a aldeia brincando com outras crianças e com seus animais de estimação, tomando banho de rio e jogando bola. Exceto no período em que estão na escola, o que acontece geralmente pela parte da manhã, pois o período da tarde é reservado para os que frequentam o Ensino Fundamental maior (6º ao 9º ano) e a noite para os jovens do Ensino Médio.

A escola que atende a aldeia Itaputyr está localizada na aldeia Frasqueira, e atende quatro aldeias: Frasqueira, Tauar, Itaputyr e Zawar Uhu. Foi inaugurada pelo governo do estado no ano de 1994, mas antes desta data a educação escolar já existia na aldeia, pois vinham professores do Conselho Indigenista Missionário-CIMI para ensinar até a quarta série, muitos alunos repetiam 4ª série por não ter o ensino fundamental maior e ensino médio.

A Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental e Médio Anexo Itaputyr, tem como coordenadora a Prof.^a Maria Izabel Cadete, uma das educadoras remanescentes do CIMI que fixou residência na aldeia onde reside até hoje. Na escola também trabalham três funcionárias indígenas, uma auxiliar administrativa, uma merendeira e uma funcionária que cuida da limpeza da escola.

Os alunos da Aldeia Itaputyr caminham cerca de quinze minutos para chegar a aldeia Frasqueira, onde está localizada a escola e geralmente fazem isso em pequenos grupos através de um caminho que corta a vegetação. Os alunos do Ensino Médio fazem esse percurso durante a noite com o auxílio de lanternas e sempre em grupos, o que diminui as dificuldades do percurso.

Esse modelo de escola, com ensino diferenciado e intercultural, onde se aprende a língua materna e as tradições do povo Tembé é fenômeno recente na aldeia e fruto de muitas lutas e organização dos indígenas em busca de fazer valer o que se preconiza a Constituição Federal em seu artigo 210, a respeito do direito dos indígenas a uma educação diferenciada. Anteriormente, até a década de 1970, em relação a educação.

Podemos dizer que seu propósito fundamental tem sido igualmente intervencionista e propulsor da integração. Porém a ação educacional suprida pelo SPI e pela Funai nunca chegou a atingir o objetivo de alfabetizar todos os índios e prepara-los de algum modo para sua integração cultural a sociedade brasileira (GOMES, 2002, p.355).

Figura 8 Crianças e professora indo para escola.



Fonte: Arquivo da pesquisadora- 2015

1.3- SER TEMBÉ-TENETEHARA NOS DIAS ATUAIS

Os Tembé-Tenetehara, como se autodenominam, chegaram ao Pará e se radicaram às margens do Rio Guamá em virtude das perseguições e da espoliação de suas terras de origem. Mas nem sempre viveram assim. Em tempos idos eram seres humanos livres, portadores e produtores de uma cultura singular, detinham conhecimentos profundos da natureza e da sobrenatureza e se consideravam o centro do universo.

A palavra “tenetehara”, usada como autodesignação do povo Tenetehara, é composta pelo verbo “ten” (ser), mais o qualificativo “ete” (intenso, verdadeiro) e o substantivizador “har(a)” (aquele, o). Quer dizer, enfim, “o ser íntegro, gente verdadeira”. É um designativo forte que exprime orgulho e uma posição singular: a de ser o verdadeiro povo, a encarnação perfeita da

humanidade. Na escala universal dos povos, primeiro estão os Tenetehara, depois o resto da humanidade, que se aproxima mais ou menos dessa condição excepcional. Nessa auto-definição está o princípio fundamental do ideal de autonomia e liberdade (GOMES, 2002. p. 47).

Para os Tenetehara, povo que deu origem aos Temb -Tenetehara, quem de direito merece ser o exemplo da humanidade, que consegue equilibrar as forças da natureza, os seres vivos de carne e os seres de espirito, certamente são eles. Foram desde sempre, e se não o são agora, com certeza tornarão a ser, pois estão em busca dessa humanidade perfeita que lhe foi espoliada ao longo dessa trajetória de séculos de holocausto.

Essa busca acontece em diversos aspectos relacionados a nova dinâmica sócio-política e cultural na qual os Temb -Tenetehara estão envolvidos. Esse vai-e-vem cultural, étnico e espacial determinou mudanças profundas em suas características originais e durante esse longo período, desde a invasão dos europeus em 1500 até os dias de hoje, vivenciaram diversas fases na sua trajetória.

Foram  ndios domésticos, nos tempos dos jesuítas, depois caboclos, depois simplesmente povo mestiço pobre, sem terras, sem qualifica o profissional, sem economia, oprimidos servidores dos grandes, povo miúdo, que junto com os negros iriam constituir a massa popular da nova na o que se formava.

Mas uma grande parcela se refugiou nas matas do Pindaré, foram se “embrenhando”, conhecendo essa imensa região, chegando ao Rio Gurupi, de onde passaram para os Rios Capim e Guamá, no Pará, onde se fixaram e lutaram por terras e pela sobrevivência. Durante todo esse longo e difícil percurso foram estabelecendo rela es interétnicas com outras etnias e com não  ndigenas. Estas rela es que envolvem os grupos índigenas com a sociedade do entorno foram definidas por Roberto Cardoso de Oliveira como “fric o interétnica” entendida como:

A no o de “fric o interétnica” foi elaborada especialmente para tornar inteligíveis as rela es que envolvem grupos índigenas e a sociedade de classes, abrangente. Centrada no caráter antag nico dessas rela es, essa no o supõe, desde logo, que o sistema interétnico constituído pelos mecanismos de articula o das unidades étnicas em contato se apresenta em permanente equilíbrio instável e que o fator dinâmico do sistema está no próprio conflito, seja manifesto ou seja latente (OLIVEIRA, 1976, p. 58).

Em rela o aos Temb -Tenetehara essas rela es interétnicas aconteceram e acontecem de diversas formas, mas podemos definir basicamente três situa es

que são comumente vivenciadas por esses indígenas: as relações com os regionais, que são os agricultores que habitam ou trabalham ao redor das terras indígenas, comerciantes que estabelecem com eles relações de troca e moradores das cidades vizinhas; com madeireiros, pequenos fazendeiros e representantes de empresas exportadoras interessadas nos produtos da floresta e com representantes de órgãos governamentais como a FUNAI, SESAI, secretarias estaduais e municipais de educação, missões religiosas, pesquisadores e outros.

Figura 9 Professores indígenas trabalhando na escola.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

Com todo esse universo de sujeitos são estabelecidas relações de troca, não apenas econômicas, mas também culturais. Para Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 69), qualquer que sejam as modalidades de relacionamento, o certo é que prevalecem as relações bastante assimétricas, estejam elas no plano econômico ou no político.

As grandes mudanças trazidas por estas relações assimétricas são exteriorizadas pelos Tembé-Tenetehara atualmente em seu modo de se comportar e de se vestir, especialmente os jovens que procuram imitar o comportamento, a língua e as vestes dos não indígenas, buscando a aceitação pelas sociedades do entorno. Esses modos e costumes dos karaí (homem branco) também são introduzidos pela união conjugal entre indígenas e não indígenas.

Esse estereótipo diferenciado daquele amplamente propagado na mídia e até nos livros didáticos levam a situações onde suas origens indígenas são questionadas e seu “sangue índio” colocado em dúvida, não sendo reconhecidos como legítimos representantes da etnia. Frequentemente são definidos como “misturados” ou “não-índios”. Essa situação é revelada no seguinte depoimento.

“Esse pessoal daí ele não é índio. Isso aí é uma colônia de pequenos produtores agrícolas protegidos pelo governo que está querendo ocupar um monte de terra. Às vezes eu pergunto pra eles: ‘mas como vocês falam que são índios e não sabem falar a língua do índio?’. Inclusive, até o rosto deles nem parece com índio. Eles são tudo misturado. Pra mim são impostores querendo parecer como índio.”¹³

Esse conflito sobre ser ou não ser indígena Tembé-Tenetehara instaurou-se entre os próprios indígenas, principalmente quando o que estava em disputa era a terra. Pois, é geralmente, na defesa do território, que critérios de “autenticidade Tembé” se tornam socialmente significativos, é quando os membros do grupo sentem a necessidade de mostrar para “os de fora” que “os Tembé têm cultura”, entendida também como uma relação especial dos habitantes com um determinado lugar, objetivando mostrar que aqueles que o habitam compartilham uma mesma cultura.

Isso mostra que é relevante a importância da sociedade e do indivíduo para determinação dos critérios de quem é e quem não é indígena. Com base na teoria de Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 111), comunidades indígenas são aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. Dessa forma é o sentimento de pertencimento o fator mais importante para que o indivíduo se caracterize ou não como indígena.

Com a aproximação dos Tembé do Guamá com os Tembé do Gurupi e dos Guajajara do Maranhão, todos Tenetehara de origem, e imbuídos pela crença na existência de uma cultura original, “natural”, que foi “quebrada” pelas “forças externas”, legitimada também pelas ideias das lideranças indígenas sobre a necessidade de um “resgate do tempo dos antigos”, iniciou-se um processo de

¹³ Depoimento de Zeca, comerciante do município de Capitão Poço (Capitão Poço, 2013).

atribuir sentido à experiência social e individual dos Tembé-Tenetehara com o fim de justificar as ações do presente voltadas para o futuro.

Essas ações presentes passam por dois aspectos essenciais para a reafirmação do ser Tembé-Tenetehara na atualidade, sem negar as contribuições e desgastes que as fricções interétnicas atribuíram a sua vivência, mas também reconhecendo a necessidade de revisitar suas raízes étnicas para fortalecer sua identidade objetivando relações mais equânimes no futuro com a sociedade do entorno.

O primeiro aspecto diz respeito ao reavivamento da língua materna, o Tembé- Tenetehara, do tronco Tupí, da família Tupí-Guaraní, que sofreu um processo de esquecimento e invisibilização entre os Tembé do Guamá. Esse reavivamento teve início na década de 1990 quando alguns indígenas Tembé do Gurupí mudaram-se para as aldeias do Guamá com o objetivo de ensinar a língua materna. Esse intercambio proporcionou a implantação do ensino da língua materna na escola, desde o ensino fundamental menor, passando pelo ensino fundamental maior, até o ensino médio, pois:

Ainda que sejam apenas recentes os estudos das consequências da perda de uma língua, a principal delas é a perda da identidade, com implicação direta na percepção, através da linguagem, da vida cultural, espiritual e intelectual do povo em questão. Tal percepção é encontrada, por exemplo, em orações, mitos, cerimônias, poesia, oratória, vocabulário técnico, estilos conversacionais (respeitoso, profano, etc.), estilos de fala (fala masculina vs. fala feminina, etc.), humor, maneiras próprias de comunicação com crianças, termos próprios para hábitos, comportamentos, emoções, etc. (MOORE e GABAS JR, 2006, p. 6).

O Professor Txina'i Tembé é um desses indígenas que permanece até hoje residindo na Aldeia Itaputyr, dando aulas na escola e coordenando os encontros semanais, ricos de saberes da língua e amplamente frequentados por indígenas de todas as idades.

Figura 10 Indígenas reunidos na Ramada para diálogos em língua materna.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, (2015)

Outra forma de reavivamento da língua são os encontros realizados na Aldeia Itaputyr, nos dias de quinta-feira e sábado, geralmente na Ramada, com o objetivo de se falar a língua materna. Esses encontros são abertos a toda comunidade e conta com a presença de indígenas de diversas aldeias para cantar, dialogar, recitar e contar piadas e histórias na língua Tembé- Tenetehara. Estas atividades podem ser consideradas os “cursos de imersão”, que para Moore e Gabas Jr. (2006), consistem no ensino de língua materna de maneira intensiva às crianças, adolescentes e mesmo adultos de uma dada comunidade.

As tradições culturais, ritos e rituais tradicionais do povo Tembé- Tenetehara fazem parte desse processo de reavivamento cultural pelo qual os Tembé do Guamá estão passando. Essa prática pode ser constatada em relação ao Ritual da Festa do Moqueado que por longo tempo permaneceu esquecido e invisibilizado nas aldeias do Guamá e que com o fortalecimento trazido pelo intercambio com os parentes do Gurupí pode ser reeditado e está sendo praticado em diversas aldeias.

Para Zannoni (1999, p.79) os rituais introduzem o sentido da vida dos Tenetehara, é um contínuo renovar-se através das etapas que permitem a construção do caráter da pessoa. Nesse sentido os rituais representam toda a

ideologia e visão de mundo desse povo sintetizando toda a experiência cotidiana e valorizando a cultura tradicional.

Nessa trajetória o caminho dos Tembé- Tenetehara é longo, exige muita articulação para o pleno reconhecimento da identidade diferenciada, controle da autonomia e protagonismo, razão que torna a ação organizada fundamental para o projeto de autodeterminação, buscando conciliar a tradição e as novas demandas sociais do grupo face à ocupação territorial, aos agravos produzidos pelos inúmeros empreendimentos externos e sua luta por uma vida coletiva e autônoma.

É interessante pensar que:

os *Tembé* trabalhando as “perdas”, não como perda em si, mas como possibilidade de mesmo sob intensa opressão são senhores da dinâmica cultural. A fala dos protagonistas é no sentido de produzir rearranjos sistêmicos de acordo com os interesses políticos. Assim são pensadas as aulas de língua materna, as oficinas de cânticos e danças, a educação escolar, entre outras demandas e providências (FERNANDES, SILVA E BELTRÃO, 2011, p. 406).

SEÇÃO II – O RITUAL DA FESTA DO MOQUEADO: TEIAS E TRAMAS DE SABERES

A prática de ritos e rituais nas sociedades indígenas remonta de épocas seculares e foram registradas pelos europeus, por vezes com detalhes, que por aqui passaram. Registros de várias procedências: ibéricos, franceses, alemães, religiosos, laicos, católicos e protestantes. Para Vainfas (1995), convém não esquecer que são olhares europeus que presidem a narrativa, olhares, em parte etnográficos e em parte demonizadores.

O autor enfatiza que essas duas possibilidades de leitura da narrativa europeia sobre a religiosidade ameríndia:

entre aquela que busca as crenças nativas e a que descortina o olhar ocidental, percebo, primeiramente, que o chamado profetismo tupi foi dimensionado quer em termos de ritual, quer em termos de movimento-dimensões que não se excluem necessariamente, não obstante me pareçam distintas (VAINFAS, 1995, p. 89).

Esta dimensão ritualística, na qual se situa o Ritual da Festa do Moqueado, enquanto uma prática cultural secular do povo Tembé, configura-se como um

espaço privilegiado de produção, circulação e apropriação de múltiplos saberes, inscritos nos processos de organização, preparação e desenvolvimento do Ritual.

Sobre rito e ritual existe uma vasta literatura abordando o tema tanto no viés antropológico quanto sociológico, o que nos permite ilustrar com propriedade a temática que é objeto desta pesquisa. Para McLaren (1992) ritual, no sentido lato, refere-se a uma sequência de atos, de palavras, de gestos requeridos por um determinado grupo para demarcar a importância de um momento ou situação que pode ou não ter conotação religiosa.

Para Lévi-Strauss (1976, p. 225), rituais são ações de caráter simbólico, que têm equivalentes significativos num determinado bojo de noções, relacionando o indivíduo que pratica a referida ação com o local onde esta é praticada, as relações estabelecidas entre as pessoas nesse contexto, seus papéis socioculturais e as relações cosmológicas pertinentes. Este autor enfatiza que os aspectos técnicos materiais e imateriais, utilizados nessas ações, constituem um fazer, um ato ou consecutivos atos que podem ser caracterizadas como ritos.

Bastide (1990) defende que o rito não tem origem nas religiões e nem depende destas, apesar de ser essencial para elas. Segundo este autor:

antes de ter sido um sistema de crenças, a religião foi um conjunto de ritos. Mas os ritos, pela explicação ou pela poesia neles contida, não se limitam à religião; há também ritos exclusivamente sociais. Podem ser encontrados, por exemplo, nas cerimônias do protocolo diplomático, no ocidente ou nas grandes festas seculares (BASTIDE, 1990, p. 52).

Assim como os outros autores citados, Peirano destaca que os rituais podem ser “religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados”. O importante nos rituais não seria assim o “conteúdo explícito”, mas suas características de forma, convencionalidade, repetição etc. Igualmente importante na análise dos rituais é não nos deixarmos levar unicamente por nossos valores de racionalidade ou pelos critérios de nossa sociedade, já que estes não são necessariamente válidos para outros grupos.

Outro aspecto ressaltado pela autora diz respeito à relação do ritual com o cotidiano; neste sentido, o que vemos em um está presente no outro e vice-versa: “Consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”. (PEIRANO, 2003, p. 73).

Após estas ressalvas, a autora nos fornece sua “definição operativa”, definição esta inicialmente formulada por outro antropólogo – Stanley Tambiah – dedicado aos estudos contemporâneos sobre rituais. Apesar de longa, esta definição nos parece fundamental por sua concisão e, ao mesmo tempo, abrangência:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo]. (PEIRANO, 2003, p.73).

Especialmente sobre os ritos de passagem, categoria na qual se insere o Ritual da Festa do Moqueado, Mircea Eliade escreve:

É certo que o rito de passagem por excelência é representado pelo início da puberdade, a passagem de uma faixa de idade a outra (da infância ou adolescência à juventude). Mas há também ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social (ELIADE, 1992, p. 69).

Descrevendo rituais de iniciação o autor relata a existência de um elemento comum a todos eles, qual seja, a profunda experiência que está na base de todos os ritos e mistérios. Esse ponto comum faz com que a seguinte descrição tenha bastante similaridade com o ritual experienciado pelas meninas Tembé:

A iniciação começa com a primeira menstruação. Este sintoma fisiológico comanda uma rotura, o afastamento da jovem de seu mundo familiar: ela é imediatamente isolada, separada da comunidade. A segregação tem lugar numa cabana especial, na selva ou num canto escuro da habitação. A jovem catamenial deve manter-se numa posição específica, muito incômoda, e evitar ser vista pelo Sol ou tocada por qualquer pessoa. Traz um vestido especial, ou um sinal, uma cor que lhe está de certo modo reservada, e deve nutrir-se de alimentos crus (ELIADE, 1992, p. 72).

A celebração dos ritos e rituais tem a função de manter a coesão da comunidade que os celebra e coexiste com a própria vida dessas sociedades, contribuindo também para a manutenção e perpetuação de um universo de saberes e práticas e se apresentando como um processo de aprendizagem imbricado na cultura local.

Para os indígenas os saberes tradicionais trazem em si a ancestralidade, as tradições, os valores, as normas de viver em grupo e de responder aos desafios da sobrevivência, garantindo, com isso, a construção da identidade individual e grupal no sentido de que cada indígena se perceba como parte constitutiva da aldeia. Segundo Luciano (2006, p. 130)¹⁴, os saberes ancestrais são transmitidos oralmente, de geração em geração, permitindo a formação de músicos, pintores, artesãos, ceramistas ou cesteiros, além de todos saberem cultivar a terra e a arte de caçar e pescar.

Estes saberes constituem a riqueza sociocultural dos povos indígenas, suas maneiras próprias de ver e de se situar no mundo, suas formas de organizar a vida social, política, econômica e espiritual que são cultivados e perpetuados ao longo de milhares de anos.

Essas práticas conduzem os participantes a um processo de apropriação de valores, normas de conduta, memórias, códigos linguísticos e representações que favorecem a constituição de sua identidade étnica, social e cultural. Esse conjunto de saberes culturais, que são produzidos e apropriados por contínuos processos de ensinar-aprender-ensinar, compõe, por assim dizer, o “currículo” ou o “conteúdo programático” da educação desenvolvida no Ritual.

Do ponto de vista epistêmico, o conceito de saber, aqui adotado é o construído por Japiassu, por aproximar-se da abordagem desenvolvido neste trabalho. Para o autor “todo um conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos, mais ou menos sistematicamente organizados e susceptíveis de serem transmitidos por um processo pedagógico de ensino” (JAPIASSU, 1986, p. 37), pode se configurar como saber.

¹⁴ Gersem José dos Santos Luciano é indígena do povo Baniwa, doutor em Antropologia Social pela UNB e atualmente professor da UFAM.

Martinic (1994), por sua vez, ao discutir a noção de saber popular, refere-se a três dimensões que lhe são inerentes: a) conhecimento necessário para a reprodução das classes subalternas e para o desempenho cotidiano; b) elaboração baseada em princípios de pensamento de maior abstração e generalidade, ou, o que chama de sabedoria popular; c) saber orgânico de classe, integrando processos de formação de identidades coletivas e visão de mundo de grupos sociais.

A primeira dimensão analisada por Martinic (1994) parte da constatação de que os setores populares constroem um acervo de conhecimentos, maneiras de compreender e de interpretar o mundo que cotidianamente resultam ser necessários para o desenvolvimento da vida social.

Este conocimiento proporciona un conjunto de objetivaciones, certezas y parámetros que permiten al sujeto comprender su experiencia y, aun más, hacerla inteligible para los demás. Es un conocimiento compartido que se produce y sigue siendo real en tanto permite un reconocimiento colectivo (MARTINIC, 1994, p. 73).

O saber cotidiano transcende o indivíduo, embora seja por esse interiorizado, e corresponde à síntese da visão de mundo de uma coletividade. Esse saber permite que os indivíduos produzam e reproduzam sua existência conjuntamente, de modo a compartilhar a linguagem (que estrutura e veicula o pensamento), os valores, as significações, as crenças coletivas e as práticas.

De acordo com Martinic (1994), o saber cotidiano está estreitamente vinculado à ação e à prática dos sujeitos, sendo um saber imediato que lhes permite resolver problemas práticos; é adequado, então, para o desempenho concreto, produzindo-se e atualizando-se por meio da experiência. Por isso, esse saber se fundamenta na empiria, no experimentalismo e na observação, nos quais habita sua validade. Entretanto, o autor afirma que o saber popular também pode transcender o âmbito da empiria e da instrumentalidade, convertendo-se em um corpo autônomo estruturado logicamente. É nesse sentido que Martinic (1994) analisa a segunda dimensão do saber popular.

Este saber é, pois, capaz de estabelecer parâmetros de tipificação, interpretação e organização lógica que fornecem sentido às interações sociais. Assim, não apenas possibilita a continuidade da vida social cotidiana, mas interpreta e explica a realidade com base em critérios lógicos.

A este saber como “elaboração”, Martinic (1994) chama de sabedoria popular, ou seja, conhecimentos que apresentam um grau de sistematização, cujos princípios e regras assentam-se em metódicos sistemas de problematização. Essa sabedoria adquire uma legitimidade constituída em função de uma racionalidade específica às classes e grupos populares, cujas proposições lógicas, não raro, são elaboradas e difundidas em forma de “verdade” às margens do saber oficial e do cientificismo dominante.

A terceira dimensão do saber popular analisada por Martinic (1994) dá visibilidade à função do saber na construção de identidades coletivas dos grupos sociais. Nessa perspectiva, os sujeitos definem, por meio dos saberes que criam sobre o mundo e sobre eles próprios, o que socialmente será considerado real. A definição do que é válido, legítimo e real em uma sociedade direciona a prática social dos indivíduos e grupos, e é por essa razão que discutir o saber significa falar em poder.

Outro referencial epistêmico importante para a abordagem do conceito de *saber* coerente com o desenvolvido nesta pesquisa passa pela construção teórica de Bernard Charlot, pois, ao afirmar que a relação com o saber é relação de um sujeito com o mundo, com ele mesmo e com os outros, corrobora com a ideia defendida neste estudo de que os Tembê-Tenetehara, durante o desenvolvimento do Ritual da Festa do Moqueado produzem, fazem circular e se apropriam de diversos saberes, que, sistematizados em um processo educativo, contribuem para seu posicionamento no mundo e a afirmação de sua cultura e sua identidade. Na perspectiva do autor:

o homem só tem um mundo porque tem acesso ao universo dos significados, ao “simbólico”; e nesse universo simbólico é que se estabelecem as relações entre o sujeito e os outros, entre o sujeito e ele mesmo. Assim, a relação com o saber, forma de relação com o mundo, é uma relação com sistemas simbólicos, notadamente, com a linguagem (CHARLOT, 2000. 97).

É com base nessa perspectiva teórica que passaremos a descrever os saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado, considerando suas especificidades e ressaltando o caráter educativo dos rituais na cultura indígena.

2.1- O RITUAL DA FESTA DO MOQUEADO

Depois de pelo menos duas décadas o Ritual da Festa do Moqueado voltou a acontecer em novembro de 2003 na Aldeia Frasqueira. A partir desta data tem acontecido regularmente em todas as aldeias Tembé. No ano de 2013, no período de 11 a 17 de novembro a Aldeia Itaputyr, no município de Capitão Poço/PA, foi cenário de mais um Ritual¹⁵.

O Ritual da Festa do Moqueado não tem um período fixado para sua realização, pois, por se tratar de um rito de passagem vivenciado pelas meninas e meninos da aldeia e está condicionado a chegada da puberdade: as meninas com o primeiro ciclo menstrual e os meninos com a mudança de voz, normalmente na faixa etária dos 11 aos 15 anos.

Os ritos de passagem marcam a transição de um estado social para outro, ele o reivindica e o legitima, o torna passível de ser, de acontecer, se não compreendido completamente, pelo menos aceito culturalmente. Nas palavras de Martine Segalen (2002) os ritos de passagem:

podem ser considerados formas de negociação de um novo estatuto no seio de uma sociedade que apresenta um sistema estruturado e hierárquico de posições e associa grupos de indivíduos que comungam nos mesmos princípios, o que tenderia a atenuar as distâncias sócias sem produzir contudo, um nivelamento (SEGALEN, 2002, p. 78).

A partir da teoria de Arnold Van Gennep (2013, p. 30), os ritos de passagem são entendidos segundo três momentos, com algumas variações, mas que essencialmente segue essa lógica: a *separação*, quando o sujeito do ritual se separa de suas antigas regalias e deveres para com seu meio social; os de *margem*, o momento liminar, central na transformação ontológica dos indivíduos; e os de *egregação*, ou reincorporação a um novo estado de responsabilidades a ser desempenhado.

¹⁵ Deste momento em diante o Ritual da Festa do Moqueado será chamado de Ritual, na maioria dos parágrafos em que a ele se fizer referência.

Figura 11 Jovens no primeiro dia do Ritual.



Fonte - Arquivo de Gilberto Mendonça (2013)

A passagem de um estado social para outro, marcada pelos ritos de passagem, não pode ser considerada algo simples e fácil. Esse momento, para ter uma validade, deve ser diferenciado da rotina diária. Assim, as crises, as dicotomias, as contradições, que no cotidiano são escondidas e falsificadas, aparecem, muitas vezes, de formas estereotipadas e estranhas. Essas exceções da vida diária lidam até mesmo com tabus sociais, com aquilo que é crítico, caótico e incompreensível.

A Ritual é principalmente, direcionado para as meninas, cuja participação é cercada de preparações e proibições. Os meninos também participam do ritual, mas não estão submetidos à mesma preparação. Ressalta-se que o rito em si se dá na primeira menstruação, a menina avisa a mãe, que logo a proíbe de comer qualquer comida e sair sozinha. Percebe-se que este momento é cercado por vários tabus e estes acreditam que a moça está suscetível a todo tipo de perigo, por isso requer uma atenção especial.

Alguns habitantes da aldeia relataram que havia meninas esperando a festa ou cerimônia há mais de um ano, pois sua menarca chegou antes das demais meninas e esta espera varia de menina para menina.

Dias antes da Ritual, cada menina participante oferece para sua aldeia uma festa chamada Mingau da Moça, cuja cerimônia começa às 19h e vai até o sol nascer. A festa é coordenada pela mãe da menina, mantedora da tradição e dona do conhecimento do preparo de remédios para as meninas, como os para evitar as cólicas, doenças, infertilidade entre outros e para assim garantir boa sorte.

Todas as meninas só podem passar pelo Ritual se realizarem essa etapa. Há muita cantoria e distribuição do mingau de mandioca servido pela menina moça. Este mingau tem que ser preparado e servido pelas moças que irão participar do Ritual.

Quanto à alimentação, as meninas passam a obedecer algumas restrições alimentares nas quais peixes e mamíferos são bem-vindos, sendo que pássaros estão fora do cardápio. Este regime só é quebrado no último dia do ritual.

Entretanto, percebemos ao longo do tempo transformações no ritual. Os antropólogos Galvão e Wagley, que estiveram com os Tembê-Tenetehara no período de 1941 a 1945, presenciaram o Ritual da Festa do Moqueado que ocorreu no mês de abril do ano de 1943 na Aldeia Teko Haw, e assim o descreveram:

Antigamente, tanto rapazes como meninas submetiam-se a um período de isolamento que antecedia os ritos de puberdade [...]. Durante esse período não podem comer carne, somente milho, mandioca, farinha e mingaus. Uma vez ou outra, pequenos peixes considerados inofensivos lhes são servidos. A água que bebem deve ser ligeiramente aquecida. (GALVÃO E WAGLEY, 1961, p.88).

Atualmente esse período de reclusão e isolamento não é mais seguido à risca. O que ocorre é um afastamento de atividades individuais que nesse período só podem ser feitas na companhia de alguém, quanto à dieta, se fizermos comparações, observa-se que houve modificações. Na tradição dos Tembê-Tenetehara, dias antes da cerimônia os homens saem para caçar cedo e retornam ao anoitecer por uma semana, enquanto as mulheres confeccionam os artefatos que as meninas e os meninos utilizarão na culminância do Ritual, que se dá no último dia.

As mulheres são responsáveis pelo preparo dos alimentos. Estas normalmente são as mães dos donos da festa, que cuidam e moqueiam as caças. Assim, toda comunidade organiza-se para que haja fartura e que todos convidados compartilhem dos alimentos. O moqueado é composto por: nhambu e porco do mato, que depois de moqueados são socados com farinha de mandioca para poder ser degustado pela comunidade.

O Ritual da Festa do Moqueado acontece no centro da aldeia, no espaço de coletivo denominado Ramada e tem a duração de mais ou menos uma semana. Durante esse tempo, todos os dias e noites, em pares, rapazes e moças dançam, em disposição circular, numa sincronia de passos e pequenos pulos que ratificam sua tradição.

Figura 12 Jovens durante um intervalo nas danças.



Fonte: Arquivo de Gilberto Mendonça (2013)

Com muita alegria e disposição as lideranças, os caciques, crianças, jovens, adultos e até índios de outras etnias participam cantando e dançando em um ritmo

extasiante sob a marcação de maracás. As meninas e meninos são o centro da festa e comandam as danças.

Os homens mais velhos sempre iniciam as músicas e as mulheres aparecem como segunda voz. Esse repertório e o uso de tawari (cigarro) são significativos para os Tembé, já que é um convite às entidades da natureza como: curupira, mãe d'água, bacurau, pássaros, entre outros, serem incorporados pelos índios e esta participação é um dos momentos mais importante.

Os homens mais velhos sempre iniciam as músicas e as mulheres aparecem como segunda voz. Esse repertório e o uso de tawari (cigarros) são significativos para os Tembé, já que é um convite às entidades da natureza como: mãe d'água, das divindades trazidas pelo vento, e dos espíritos dos antepassados, que podem ser incorporados pelos indígenas.

Na descrição de Galvão e Wagley sobre o Ritual que presenciaram, temos o relato de uma situação de espíritos incorporados:

(...) em meio às danças e cantos, os pajés começaram a chamar os sobrenaturais, seus familiares. Sopravam e aspiravam em grandes cigarros, engolindo baforadas de fumaça até intoxicar-se, tal como fazem durante as curas. Moviam-se entre os dançadores e com canções peculiares, diferentes daquelas entoadas pelos participantes da festa, invocaram os sobrenaturais (...). Na sessão realizada dias após a festa da puberdade, os pajés se exibiram de maneira extraordinária. Se deles, acompanhados de vários noviços, participaram: André e Inácio caíram simultaneamente em transe possuídos por azáng (espíritos errantes de mortos; espíritos de animais). Inácio tombou pesadamente ao chão, o corpo enrijecido, braços estendidos e punhos fechados. Permaneceu inconsciente cerca de trinta minutos, após o que voltou a si, sem, porém levantar-se. Ficou ajoelhado algum tempo a puxar no cigarro, demorando-se bastante para erguer-se e finalmente reunir-se aos que dançavam sob a influência de azáng... Caetano, por exemplo caiu duas vezes possuído por ywán, o dono da água. Abrindo a camisa que vestia esfregou a brasa do cigarro na pele (GALVÃO e WAGLEY, 1961, p.92).

No Ritual também havia a presença de um macaco guariba que foi caçado, moqueado e adornado para participar da cerimônia. Este guariba é respeitado pelos membros da tribo, que o enfeitam e dançam para que o seu espírito se faça presente, trazendo muita caça no decorrer do ano.

Após muitas danças e cantos que terminam ao sol poente, todos se retiram da ramada, direcionam-se apenas os homens ao centro da aldeia e as mulheres ficam a observar. Estes homens dão os braços uns aos outros em forma de

cadeado, correndo de um lado para outro. Durante a noite as danças recomeçam com a participação de todos os presentes.

Todos os dias, pela manhã, as meninas e meninos são pintados com tinta de jenipapo, sendo que as meninas são lambuzadas e os meninos pintados com grafismos. Organizados em fila indiana, as meninas na frente e os meninos posicionados atrás, dançam durante todo o dia e parte da noite, ao som do canto dos adultos acompanhados do som do maracá.

Com poucos intervalos para descanso, muitas vezes chegam a ficar com os pés feridos pelo esforço desprendido. A postura dos meninos e meninas participantes é sempre séria. Durante todos os dias do ritual as meninas e meninos não podem sorrir, demonstrando assim, a firme determinação de levar a sério a nova etapa da vida na qual estão ingressando.

No último dia acontece culminância do Ritual. Todos acordam muito cedo e reunidos no centro da aldeia assistem os meninos serem adornados com colares de penas, as meninas são vestidas com uma saia branca especialmente confeccionada para o momento, adornadas com vasta plumagem branca e seus cabelos são cortados.

Nessa ocasião seus corpos encontram-se totalmente negros e o grafismo dos meninos bem visível e é complementado com uma pintura no rosto imitando uma barba, que simboliza a aquisição de traços de homem adulto.

Enquanto isso o moqueado está sendo misturado com farinha de mandioca num vigoroso processo de pilagem executado pelas mulheres adultas. Após esse processo são confeccionados pequenos bolinhos de moqueado com as mãos sendo imediatamente distribuídos pelas meninas para todos os presentes, a começar pelos mais velhos, caracterizando o respeito aos mais velhos, que servem sempre como referencia aos mais jovens.

Figura 13 A dança final.



Fonte: Arquivo de Gilberto Mendonça (2013)

Após a distribuição do moqueado começa a dança final. Com meninos e meninas devidamente adornados e posicionados no centro da Ramada pela primeira vez dançam em pares. Naquele momento o rito é completado e aos meninos e meninas que a eles se submeteram cabe uma total disposição a essa nova etapa de sua vida social, pois como afirma Turner (1974, p. 32), não somente um novo saber será adotado, mas uma modificação ontológica está inscrita em sua trajetória.

2.2- OS SABERES PRESENTES NO RITUAL

Figura 14 Meninos e meninas sendo adornados.



Fonte: Arquivo de Gilberto Mendonça (2013)

O Ritual da Festa do Moqueado envolve diversos saberes tradicionais que permeiam o cotidiano da etnia Temb  e que por ocasião da realiza o do ritual estão presentes e se articulam desenvolvendo um todo coeso e complexo de rela oes subjetivas, que demonstram suas cosmovisões, filosofias, sistemas de vida e religiosidade. O relato de Sergio Mux  Temb  corrobora com essa afirma o:

Esse ritual vem desde o inicio, desde quando a gera o desse povo, dos Tupi-Guarani,   da cultura mesmo dos Tenetehara, não   de agora que vem.   um ritual que faz bem pra saúde, faz bem pra natureza, faz bem pro homem, pra mulher, pra aldeia, ele vai levar as pessoas uma educa o, um conhecimento, não são um conhecimento, mas da pessoa ter ciência (SERGIO MUX  TEMB , 2014).

  imprescindível destacar que se constitui um grande esforço teórico categorizar os saberes presentes no ritual e os diferentes níveis de comunica o e intera o no interior do mesmo. Para isso “eliminar um poder que se instala quando

temos um saber hegemônico e outros subalternos é a primeira providência para o estabelecimento de informações mais ‘verídicas’ e uma comunicação mais aberta” (FERNANDES, 2009).

A dificuldade para eliminação deste “poder” é grande, especialmente por tratar-se de povos indígenas e levando-se em consideração a imagem construída pela historiografia desde tempos passados e ainda presentes na atualidade. O seguinte trecho ilustra com propriedade essa construção histórica:

Os principais analistas da natureza ameríndia, Buffon e de Pauw conceberam, contudo, os ameríndios como seres inferiores. De maneira velada, consideravam-se incapazes de alcançar o desenvolvimento da civilização europeia. A natureza do continente explicaria a degeneração, a preguiça e a indolência presentes entre os habitantes do novo mundo. Para Buffon os nativos foram inábeis no domínio do meio hostil, a fim de revertê-lo segundo seus interesses. O homem ficou a mercê dos caprichos da mãe natureza e permaneceu passivo diante das potencialidades oferecidas pelos reinos animal e vegetal. Os ameríndios não se destacavam das outras espécies. O espaço seria então dominado pelos reptéis e insetos, por seres de sangue frio e formas agigantadas (RAMINELLI, 1994, p. 85).

Para superar esses estereótipos e preconceitos se faz necessário um olhar apurado e indiciário¹⁶ é imprescindível, pois, no ritual tudo acontece, se cumpre e se concretiza a um só tempo. Nas palavras de Nicola Gasbarro:

o ritual é por sua natureza estrutural e estruturante, trans-significação do sentido e transformação radical da vida, compatibilidade sintética das dificuldades materiais da vida e das produções simbólicas inventadas para supera-las (GASBARRO, 2006, p. 32).

Considerando essa complexidade, dentre esse universo de saberes que estão presentes no Ritual, discorreremos sobre os saberes espirituais, presente na evocação dos espíritos que participam de todo o ritual; os saberes ambientais, presentes na relação com os elementos da natureza, na caça, no trato com a carne e na confecção do moqueado; e os saberes artísticos, presentes nas músicas, danças, adornos e pinturas corporais.

¹⁶ Ver GINZBURG, C. O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

2.2.1- Os Saberes Espirituais

Os saberes espirituais perpassam por todo o ritual e se configuram como um pano de fundo sobre o qual todo o mesmo é desenvolvido. São personificados na figura do pajé que coordena todo o ritual e é o responsável por evocar as divindades e os sobrenaturais que são os ancestrais mortos e seus familiares.

Esse momento de evocação é feito através de longas baforadas no cigarro (tawari) e a entoação de cânticos especiais. Nas palavras de Sergio Muxí Tembé, da Aldeia Teko Haw:

Isso é uma questão muito chegada a conhecer, são vários espíritos, varias entidades que vem procurar a pessoa na festa, tem uns difícil da gente conquistar, na festa a gente tem muito cuidado com isso, porque ou ela faz bem ou ela faz mal, então tem que ter muito cuidado, não tem que tá errando, então por exemplo, um dos espíritos é a Mãe D'água, que é do rio e da água e o espírito que é levando por vento, que não sei dizer em português mas na nossa língua ele vem de cima- Kawyuhaw- é a imagem de Deus, trazido pelo vento, então esses dois são os principais, e tem os espíritos das pessoas que já morreram, esses são os que incorporam já no momento do Ritual (SERGIO MUXÍ TEMBÉ, 2014).

As divindades, depois de evocadas, assim como os espíritos dos antepassados, se fazem presentes durante todo o Ritual, regulando o comportamento das meninas e meninos que estão sendo apresentadas para a aldeia assim como de todos os presentes na festa.

Algumas proibições e interdições são impostas nesse período, como por exemplo, a proibição das meninas tomarem banho de rio, pois, os espíritos da água ou da mata podem fecundá-la ou trazer-lhe doenças e só caminham pela aldeia em companhia de outra pessoa, para prevenir malefícios, porque “ela (a entidade) pode fazer bem ou mal”. Isso fica bem claro no relato de Sergio Muxí Tembé:

“Os espíritos se manifestam nas pessoas que tão fazendo a festa, que tão organizando, ou alguém que esteja do lado das pessoas ele se manifesta, e as pessoas que organizam já vai fazer qualquer tipo de defumação, pra poder as pessoas não serem maltratadas” (SERGIO MUXÍ TEMBÉ, 2014).

Durante o desenvolvimento do Ritual, por diversas vezes o Pajé percorre toda a Ramada carregando na mão um pequeno objeto do qual emana uma densa fumaça perfumada que ele faz questão de espalhar por todo o ambiente, alcançando

todas as pessoas presentes. Essa defumação, produzida com ervas retiradas da mata, tem poderes sobrenaturais de proteção contra os espíritos malignos, que podem trazer males e doenças.

O relato do indígena corroborando com a observação participante demonstra a existência de uma íntima relação entre os vivos, os antepassados mortos e as divindades evocadas durante o Ritual.

O macaco assado representa um Caruara de outro povo, da mesma nação, vem das espécies que vem de cima. Tem um tal de Caruara, por exemplo, eu estou aqui em Belém e as pessoas estão cantando lá, e se eu tiver alguma coisa, eu sei de alguma coisa, então eu vou experimentar quem tá lá, então eu sei de uma minha oração, então eu faço a minha oração, e me comunico com quem está lá pelo cigarro, aquele cigarro que bota na boca do macaco, o tauarí, é pra receber a comunicação, pra não chegar nas pessoas que tá lá na festa, é tipo um paraquedista, aquela fumaça se forma num paraquedista, pra receber tudo que for de ruim, pra não agarrar na pessoa (SERGIO MUXÍ TEMBÉ, 2014).

Essa relação determina as práticas e comportamentos dos membros da aldeia, norteando suas vidas e sua relação com os outros, com os animais e com o ambiente. Para melhor compreender essa cosmologia vamos fazer referência ao pensamento de Viveiros de Castro:

Entretanto, a noção de espíritos “senhores” dos animais (“mães da caça”, “mestres dos queixadas” etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, claramente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóteses das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 58).

Esta dinâmica tem sua própria lógica, a coerência de uma prática cultural, que só pode ser interpretado a partir da cultura a qual pertence.

Fundamental para compreender essa dinâmica é a abordagem trazida por Claude Lévi-Strauss em sua obra *O Pensamento Selvagem* (1976), onde refuta a abordagem evolucionista de que as sociedades simples dispõem de um pensamento mágico que antecede o científico e que, portanto, lhe é inferior. “O pensamento mágico- diz Lévi-Strauss- não é um começo, um esboço, uma iniciação, a parte de um todo que não se completou; forma um sistema bem articulado e independente deste outro sistema que constituirá a ciência”.

Logo, essa relação dos viventes com o sobrenatural, com as divindades e ancestrais mortos se configura como outra concepção epistemológica a respeito do universo e das interfaces entre o real e o imaginário obviamente diferente da nossa, configurando-se, portanto, em um saber que durante séculos tem ordenado e imprimido coerência a esse sistema cultural.

Figura 15 Jovens dançando no último dia do Ritual



Fonte: Arquivo do fotógrafo Gilberto Mendonça (2013)

2.2.2- Os Saberes Ambientais

Os saberes do meio ambiente estão presentes na relação com os elementos da natureza e envolve uma grande variedade de práticas que passa pela caça aos animais, que animais devem ser caçados, o trato com a carne e na confecção do moqueado.

O relato do indígena Sergio Muxí Tembé esclarece a razão da escolha de determinados animais para serem caçados:

A caça principal é o Nambú, então porque que é o Nambú, porque o Nambú, porque é uma caça exclusivamente da natureza, porque queixada, porque o porco do mato ela cava e come vários frutos então ela limpa, serve pra limpar o organismo, porque o macaco, porque o macaco é uma espécie de animal que tem a característica do homem, tem o dom de andar pelos galhos e anda a noite (SERGIO MUXÍ TEMBÉ, 2014).

Todo o processo começa quinze dias antes do Ritual quando os homens adultos adentram a mata para a caça aos animais, que, no retorno para a aldeia, são tratados, apenas suas entranhas são retiradas, e colocados no fogo para moquear. O espaço onde é preparado o fogo para o moqueado é especialmente construído para essa finalidade com madeira, cipó e palha retirados da mata que circunda a aldeia.

As carnes dos animais caçados permanecem em fogo lento por uma semana cozinhando lentamente até o ultimo dia do ritual quando são desfiados, pilados junto com farinha de mandioca, transformados em pequenos bolinhos amassados com a mão e distribuídos pelas meninas a todos os presentes no ritual.

O tempo certo de moquear a carne, a temperatura adequada do fogo, as ferramentas utilizadas para o trato da carne dos animais, as formas de usar o pilão e o tempo adequado de pilagem, o momento certo de juntar a farinha de mandioca à carne, os movimentos necessários para transformar essa mistura em bolinhos, configuram um universo de saberes cujo domínio faz parte do arcabouço epistemológico do povo Tembé.

Como se prepara o moqueado. Você joga fora só a tripa, mas a caça você não tem que comer um pedaço dela, tem que moquear toda ela e botar ela em cima sem nenhum bicho tocar nela, pode ser mulher ou homem, aquelas

peessoas que tem aquele cuidado, aquelas pessoas que tem aquele cuidado, que tem aquele carinho, que sempre preparam, botar em cima do fogo na hora certa (SERGIO MUXÍ TEMBÉ, 2014).

Nesse arcabouço epistêmico a relação entre natureza e cultura parte de outro paradigma e determina a escolha dos animais. O nambú, porque é exclusivamente da natureza, não domesticado, puramente selvagem; o porco do mato porque come vários frutos e sua carne, ao ser consumida, limpa o organismo, evitando doenças; o macaco porque se assemelha ao homem, tem a habilidade de andar pelos galhos e caminha com tranquilidade a noite. Essas características podem ser incorporadas por quem consome a carne desses animais.

Para melhor compreender essa cosmologia vamos nos reportar ao pensamento de Viveiros de Castro (1987, p. 19), que se referindo a essa relação natureza e cultura diz que do mesmo modo como concebemos o substrato animal da nossa humanidade, o pensamento indígena concebe o substrato humano dos seres do cosmos, como condição universal, ainda que esta não possa ser percebida de maneira imediata.

Assim, para compreender essas cosmologias não se pode, segundo Viveiros de Castro (1987, p. 20), partir da distinção clássica entre natureza e cultura que pressupõe duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade e outros tantos.

Logo, pode-se supor que, ao consumir a carne dos animais, transformadas em moqueado, distribuídas ao final do Ritual em forma de pequenas porções, de modo que todos os presentes possam ser contemplados, os indígenas estão, na verdade, buscando uma comunhão homem-natureza, numa clara tendência a cosmologizar o humano.

2.2.3- Os Saberes Artísticos

Outra dimensão dos saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado são os contidos nas manifestações artísticas presentes durante todo o Ritual. As pinturas corporais, sejam com grafismos, sejam simplesmente “lambuzadas”; as plumagens

presentes nos colares e cocares, a musica e os instrumentos musicais; o canto e as danças são:

não uma elaboração tediosa de costumes exóticos que competem com a verdadeira - experiência estética -, e sim um meio de expandir a experiência estética para além de nosso próprio campo de visão estreitamente limitado por nossa cultura. Tendo aceito as obras da arte primitiva como merecedoras de representação lado a lado com as obras dos artistas mais reputados das nossas próprias sociedades [...] nossa próxima tarefa é reconhecer a existência e a legitimidade dos referenciais estéticos dentro dos quais elas foram produzidas (PRICE 1989, p. 92).

As meninas e os meninos, protagonistas do Ritual, durante toda a semana, ao raiar do dia, tem seus corpos “lambuzados” com tinta produzida a partir do jenipapo, no caso das meninas, e os meninos pintados com grafismos.

A tinta utilizada é a do jenipapo, cuja cor escura se acentua com o passar dos dias de modo que no último dia do Ritual as meninas estão com os corpos totalmente negros e o grafismo dos meninos bem visível e é complementado com uma pintura no rosto imitando uma barba.

A música é tocada e cantada por um grupo de homens adultos coordenados pelo Pajé juntamente com o cacique da aldeia e com a participação de outros caciques de diversas aldeias na condição de convidados. Sentam-se na Ramada formando uma coluna com as mulheres posicionadas atrás, cujo canto se caracteriza como uma segunda voz.

Na mitologia Tenetehara a música ritual resultou de uma troca com o mundo sobrenatural. Um jovem guerreiro foi entregue aos deuses para que o grupo se apropriasse do canto (ZANNONI, 1999, p. 32). Consta que antes o povo Tenetehara era triste, não sabia cantar, o som que produzia era monótono. Depois da troca o povo aprendeu a cantar e canta durante os rituais.

O instrumento utilizado para marcar o ritmo do canto é o maracá, do Tupí, mbara-ká, instrumento ideofônico, de forma arredondada feito com o fruto da cabaceira, fabricado na própria aldeia. Algumas mulheres também tocam o maracá, em tempos passados havia uma interdição a esse tipo de prática, e o canto entoado, ora mais alegre, ora em forma de lamento, segue por todo o Ritual.

A dança começa sempre com os rapazes e as moças organizados em pares, em disposição circular, numa sincronia de passos e pequenos pulos tão coesos e ritmados, que em determinado momento aparentam serem um só. Aos

poucos, com muita alegria e disposição os caciques, as lideranças, crianças, jovens, adultos, indígenas de outras etnias e não indígenas presentes se juntam aos jovens e participam cantando e dançando em um ritmo único.

A dimensão estética do Ritual, revelada através das várias modalidades artísticas que podem ser observadas durante seu desenvolvimento: as pinturas corporais, a dança, a música, o canto, a confecção do maracá, os adornos corporais causam admiração e estranhamento nos presentes, em especial os não indígenas, demonstrando que a recepção não é uma dimensão individual, mas um fenômeno coletivo, resultante das manifestações advindas das interpretações individuais ou grupais.

Para melhor compreender como os espectadores presentes compreendem a produção e a circulação desses saberes artísticos indígenas, nos apoiamos na teoria da estética da recepção que parte do pressuposto que a arte é um fazer, uma construção e, como tal, infunde uma dada relação com o leitor/expectador. Para Regina Zilberman:

as teorias da recepção, que, após as manifestações da linguagem verbal terem adotado a escrita enquanto seu principal veículo de transmissão, mesclam-se as teorias da leitura, alternam-se entre essas posições, *privilegiando, de uma parte, o exame das relações entre obra e seu destinatário, encarado individual ou coletivamente* (ZILBERMAN, 2008, p. 49, grifo nosso).

Figura 16 As meninas sendo preparadas para a dança final.



Fonte: Arquivo de Gilberto Mendonça (2013)

Para compreender essa dimensão artística do Ritual recorremos a uma teoria antropológica que se preocupa com a simbologia e formas estéticas dos atos comunicativos. É a antropologia da performance que busca refinar a compreensão sobre rituais.

De acordo com Turner (2005, p. 49) o ritual indígena pode ser compreendido como o modo pelo qual um complexo universo de ações performáticas e meios de comunicação sensorial, visual e sonora, de grande variabilidade, faz emergir significados que permeiam o exercício da reflexividade sobre a experiência social.

Essa elaboração teórica nos auxilia a compreender o Ritual como manifestação artística que constituem experiências estéticas através das quais essa sociedade realiza a formação de indivíduos, a transmissão de saberes, o conhecimento da cosmologia e a possibilidade da apreensão de conteúdos da cultura.

SEÇÃO III – O RITUAL COMO PROCESSO EDUCATIVO

A educação, enquanto um processo de produção, circulação e apropriação de saberes sempre esteve presente na história da humanidade desde tempos idos até os atuais, se configurando o espaço privilegiado onde os seres humanos podem criar formas de convivência e interação que vão muito além da simples sobrevivência ou da perpetuação da espécie.

Anuncia Hannah Arendt (1990, p. 223) que “a essência da educação é a natalidade”, ou seja, educamos as crianças porque elas nascem e precisam ser introduzidas num mundo que já existia antes delas e que continuará existindo depois que se forem. Esses novos seres humanos precisam se apropriar desse espaço comum que logo estará sob sua responsabilidade, construído num constante entrelaçamento de histórias singulares com histórias coletivas.

Este cenário nos remete à reflexão de Brandão (2002), quando afirma que o mundo relacional do dia a dia e, ao mesmo tempo, o complexo cenário histórico de experiências interpessoais só pode existir através dos gestos de intercomunicação entre pessoas socializadas ou em socialização. O autor considera que:

somos, seres humanos, o que aprendemos na e da cultura de quem somos e de que participamos. Algo que cerca e enreda e vai da língua que falamos ao amor que praticamos, e da comida que comemos à filosofia de vida com que atribuímos sentidos ao mundo, à fala, ao amor, à comida, ao saber, à educação e a nós próprios (BRANDÃO, 2002, p. 141).

Corroborando com o pensamento do autor podemos afirmar que a educação está imbricada na cultura e o contrário também acontece, logo, todo acontecimento cultural pode se traduzir em acontecimento educativo, partindo do suposto que o processo educativo pode se desenrolar e se desenvolver em qualquer espaço de uma sociedade ou de uma cultura, sejam eles ambientes escolares ou não escolares.

Encontra-se nessa premissa o argumento teórico necessário que subsidia o estudo do Ritual da Festa do Moqueado enquanto um processo educativo, um espaço de produção, circulação e apropriação de múltiplos saberes, que nessa perspectiva, contribui para a construção da identidade e da cultura indígena Tembétenehara. Ainda enquanto suporte teórico, nos reportamos a McLaren (1991, p.

125) quando afirma que a vida social é ritualizada, e, sendo a educação parte da vida social, podemos considerar que esse processo educativo também se desenvolva através de um ritual tradicional. O pensamento de Carlos Rodrigues Brandão, traduzido neste excerto também corrobora com essa premissa:

Esparreadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza – situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo – têm, em menor ou maior escala a sua dimensão pedagógica. Ali, todos os que convivem aprendem, aprendem da sabedoria do grupo social e da força da norma dos costumes da tribo, o saber que torna todos e cada um, pessoalmente aptos, socialmente reconhecidos e legitimados para a convivência social, o trabalho, as artes da guerra e os ofícios do amor (BRANDÃO, 2002, p.20).

Nas sociedades indígenas o processo de educação tem como objetivo último a formação de adultos, homens e mulheres plenamente integrados ao ambiente social e cultural, logo, a formação deste adulto requer um conjunto de práticas sociais e educativas baseadas nos referenciais culturais vigentes naquela sociedade, o que influencia diretamente no perfil do indivíduo que se quer formar, referendado em uma harmoniosa correspondência entre os ciclos da vida e as funções e papéis exercidos pelos indígenas.

O ritual encerra algumas características que possibilitam as condições adequadas para que nele e através dele o processo educativo se desenvolva. Nas palavras de Gauthier (2007) o ritual tem por características:

a construção política da igualdade, respeito e elaboração das diferenças. Daí, é um florescer, uma construção de pontes, um aprender juntos prazeroso, até erotizado. Esse florescer é ritmado por passagens obrigatórias e aberturas ao inesperado, a outros valores, [...], desperta, equilibra e integra razão, emoção, intuição e sensação enquanto faculdades que cada indivíduo tem, desenvolvendo as mais fracas graças à troca com o outro, [...] é, ao mesmo tempo, o mais terrestre e mais espiritual. A integração das faculdades de conhecer e a crítica coletiva das rotinas reificadas, da história como fatalidade, têm um lado cuidador e, muitas vezes, curador. É uma forma iniciática da aprendizagem (GAUTHIER, 2007, p. 3 e 4).

Estas características peculiares contribuem para que o Ritual da Festa do Moqueado se configure um processo educativo permeado por evidente intencionalidade onde se destacam claramente três momentos relevantes, distintos, porém entrelaçados: o primeiro momento é o da preparação do Ritual, quando semanas antes da cerimônia os jovens passam por algumas interdições alimentares

e espaciais, desenvolvendo sua capacidade de paciência, disciplina e determinação. É um período de produção de múltiplos saberes.

O segundo momento é o desenvolvimento do Ritual, a cerimonia propriamente dita onde os jovens são apresentados a sociedade, repleto de danças, cantos e festas, onde os jovens são submetidos a uma atividade física ritmada que os leva até a exaustão. Durante o desenvolvimento do Ritual os saberes circulam e o processo de apropriação desses saberes começa a se desenrolar, numa teia que envolve à priori os jovens protagonistas e a posteriori todos os presentes, tanto indígenas quanto não-indígenas.

O terceiro momento podemos denominar de pós-Ritual, quando os saberes que circularam durante o Ritual e foram apropriados pelos jovens indígenas são aprofundados, resignificados e repercutem por longo tempo, por vezes pela vida toda pois:

a educação praticada e vivenciada pelos povos indígenas possibilita que o modo de ser e a cultura venham a ser reproduzidas pelas novas gerações, mas também dão a essas sociedades o poder de encararem com relativo sucesso situações novas, o que faz com que eles não se sintam “perdidos” diante de acontecimentos para eles inteiramente inéditos (LUCIANO. 2006, p. 130).

A partir do Ritual os jovens protagonistas assumem a etapa etária de homens e mulheres adultos, prontos para as responsabilidades e exigências que o novo status lhes imprime: casamento e procriação, em tempos idos era comum que os pares que participavam juntos do ritual casassem e tivessem filhos, na atualidade essa obrigatoriedade não mais existe e os jovens são livres para escolher seus futuros maridos ou esposas.

Outro papel definido para os adultos é a produção para sobrevivência da família e da aldeia. Geralmente aos homens são responsáveis pela caça e pesca, a produção da farinha, a construção das casas, a derrubada do mato e a limpeza do terreno para o plantio das roças. As mulheres cuidam das roças, das casas, preparam os alimentos e tomam as providências para o bem-estar da família.

Atualmente essas tarefas são desenvolvidas concomitantemente com outras adquiridas no processo de transformação sociocultural, inclua-se aí os estudos, pois muitos frequentam a escola da aldeia e alguns os cursos superiores, e o trabalho

como servidores públicos, no posto de saúde, como agentes de saúde, ou na escola, como pessoal de apoio ou professores.

Figura 17 Alunos da Licenciatura Intercultural Indígena.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

3.1- AS PRÁTICAS EDUCATIVAS DO RITUAL

Inúmeros e diversificados são os saberes contidos no Ritual, o que o torna um momento rico de aprendizagem e pródigo de situações investigativas, mas para efeito desta pesquisa, com a finalidade de torna-la exequível e didaticamente compreensível, estes saberes foram categorizados em três modalidades: saberes espirituais, saberes ambientais e saberes artísticos.

Este capítulo objetiva explicitar como esses saberes, aqui considerados os conteúdos ou objetos de conhecimento, se configuram em um processo educativo, que, iniciando com o Ritual, se prolonga por toda vida dos jovens protagonistas.

Ainda objetivando uma análise mais acurada, estabelecemos uma necessária e dialógica relação entre estes saberes, na qualidade de conteúdos ou objetos de conhecimento e o processo educativo desenvolvido no Ritual. Esta

relação se configura fundamental a medida que os saberes contidos no Ritual, por si só, não se traduzem em um processo educativo. Para isso se faz necessário que esses saberes sejam apropriados, assimilados e ressignificados pelos jovens protagonistas e contribuam para a construção de sua identidade étnica e afirmação de sua cultura diferenciada. Considerando que:

a transmissão em várias sociedades indígenas envolve um laço entre pessoas, seja pacífico de mestre a discípulo, de pai para filho, mas também pelo roubo, pelo saque e pela sedução [...] o que assim se transmite – e isso chamou muito a atenção já que são povos que não praticam a propriedade da terra nem a herança de bens materiais endógenos – são essencialmente bens que chamamos imateriais: coisas como conhecimentos, técnicas, narrativas, nomes, cantos, rituais, padrões gráficos... Coisas que constituem a riqueza por excelência (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 15).

Como mencionado acima, inúmeros são os saberes contidos no Ritual, o que proporciona um amplo e diversificado processo educativo. Logo se faz necessária uma categorização deste universo educativo com a finalidade de tornar a análise compreensível e sistematizada. Sendo assim categorizamos o processo educativo em três modalidades: educação para a espiritualidade, baseada na relação entre os indígenas e o sobrenatural; educação para o respeito a natureza, baseada na relação entre os indígenas e natureza a partir de uma lógica diferenciada; e, educação para a arte, expressada nas relações entre os indígenas tendo como suporte suas tradições culturais, num intercâmbio que também inclui os sujeitos não indígenas.

A reflexão sobre estas modalidades educativa aqui empreendida se ancora, além da epistemologia produzida na área, nas falas dos protagonistas, amealhadas em entrevistas e conversas informais produzidas no mês de fevereiro e março de 2015 com os jovens participantes do Ritual no ano de 2013. As circunstâncias nas quais as entrevistas foram concedidas ocorreram durante a minha permanência na Aldeia Frasqueira, vizinha da Aldeia Itaputyr, na condição de professora do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade do Estado do Pará-UEPA, a convite da Prof.^a. Dr.^a. Joelma Alencar, coordenadora do curso.

Nesta condição, durante uma semana, nos horários de intervalo das aulas, caminhava até a Aldeia Itaputyr para conversar e interagir com os moradores, tendo como mediadora para estes encontros a Prof.^a. Isabel Cadete, moradora da aldeia e

coordenadora da escola. Estes relatos traduzem a impressão individual, fundamental para a esta análise pois:

ao mesmo tempo em que socialmente a educação, um domínio da cultura entre outros, é condição da permanente recriação da própria cultura, individualmente a educação, uma relação de saber entre trocas de pessoas, é condição da criação da própria pessoa. Aprender significa tornar-se, sobre o organismo, uma pessoa, ou seja, realizar em cada experiência humana individual a passagem da natureza à cultura (BRANDÃO, 2002, p. 10).

A “natureza testemunhal” (Freire, 1996, p. 118) destas falas nos permite compreender o que foi apreendido durante o Ritual e como este aprendizado influenciou em sua existência, em suas relações dentro de sua aldeia e na sociedade do entorno confirmando que “a educação existe onde não há a escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra” (Brandão, 1995, p.7).

Refletir sobre um processo educativo intencional desenvolvido durante um ritual ancestral nos remete a discussão sobre a existência de um outro conhecimento, não apoiado na civilização ocidental e que foi, historicamente, “silenciado”, “desqualificado” e “subalternizado” como manifestação de “superstição”, estático, exótico, ou, na melhor das hipóteses, como um saber prático e local (SANTOS, 2005, p. 104).

Este saber desqualificado e invisibilizado, produzido como não existente, sofreu um processo de “epistemicídio”, no sentido de assassinato do conhecimento, pois:

as trocas desiguais entre culturas têm sempre acarretado a morte do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais e seus titulares. Nos casos mais extremos, como o da expansão europeia o epistemicídio foi uma das condições do genocídio. A perda de confiança epistemológica porque passa atualmente a ciência moderna torna possível identificar o âmbito e a gravidade dos epistemicídios cometidos pela modernidade hegemônica eurocêntrica (SANTOS, 2005, p. 87).

De acordo com Quijano (2005), os mecanismos de genocídio e silenciamento dos falantes indígenas e de seus conhecimentos são resultantes do processo colonial iniciado com uma nova rota marítima, o circuito Atlântico, que trouxe alguns países da Europa para a América Latina dando início ao processo de colonização.

Este processo descrito por Quijano (2005) tem quatro etapas que atuaram no contato entre colonizador e colonizado: 1) há uma classificação e reclassificação de sujeitos – indígenas e europeus são construídos em discursos políticos/científicos como pertencentes a sociedades distintas hierarquicamente; 2) ocorre a criação de estruturas institucionais que articulam e administram essa classificação – Estado, governos, escolas, igrejas, universidades dentre outras; 3) ocorre também a criação de espaços em que essa classificação se institucionaliza: os indígenas vivem em áreas indígenas e os não indígenas constituem a sociedade nacional *stricto sensu*; 4) e desse processo surge a formulação de perspectivas epistemológicas que canalizam uma nova matriz de poder – a nova produção de conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 227, 278).

E a despeito de todo este processo de colonização violenta e forçado silenciamento, a reflexão empreendida neste estudo pressupõe a existência de uma outra epistemologia pautada em um conhecimento solidário, construtor de coletividades, pois:

o saber é construído em uma história coletiva que é a da mente humana e das atividades do homem e está submetido a processos coletivos de validação, capitalização e transmissão. Como tal, é o produto de relações epistemológicas entre os homens. Não obstante, os homens mantêm com o mundo e com os homens entre si (inclusive quando são 'homens de ciência') relações que não são apenas epistemológicas. Assim sendo, as relações de saber são, mais amplamente, relações sociais. Essas relações de saber são necessárias para constituir o saber, mas, também, para apoiá-lo após sua construção: [...] enquanto uma sociedade continuar considerando que se trata de um saber que tem valor e merece ser transmitido. (CHARLOT, 2000, p. 63).

Os saberes produzidos no Ritual, que por ele circulam e são apropriados pelos jovens protagonistas configurando assim um processo educativo que perdura por toda a vida, para a sociedade Tembé-Tenete-hara tem significado e valor, o que é plenamente revelado nas palavras de Manoela Tembé, jovem que participou do Ritual em 2013, entrevistada em 2015: *“A gente aprende, e o que a gente aprende ajuda pro resto da vida”*.

A priori, a educação desenvolvida no Ritual pode parecer meramente reprodutora, na qual são assimilados saberes estáticos e ancestrais. Leitura com influência do materialismo histórico onde:

Os antropólogos influenciados por Marx e Foucault enfatizam o controle das faixas etárias jovens pelas gerações anteriores através dos mitos e das suas encarnações nos rituais. Mas pensamos necessário equilibrar essa visão *de fora* das sociedades abertamente ritualizadas (visão oriunda do ocidente capitalista, vergonhosamente ritualizado) por uma visão *de dentro*, que enfatize o aspecto de iniciação individual, de formação espiritual não totalmente previsível e controlável (GAUTHIER, 2007, p. 7).

O Ritual não é estático e previsível, ele se transforma, se atualiza e se mobiliza em direção ao novo, permite aflorar condições pré-reflexivas de aprendizado, possibilita a descoberta de sentidos novos, inéditos. É como uma energia sutil que contagia todos os envolvidos.

Daí seu poder de ressoar, de favorecer o nascimento, em nós, do pensar. Mas não de qualquer pensar: de um pensar ainda ligado ao inconsciente (que se torna assim nosso aliado), diferente do pensar consciente, o qual resolve a problemática escura do devir histórico (GAUTHIER, 2007, p. 7).

O esforço teórico para conhecer, compreender e sistematizar o processo educativo contido no Ritual da Festa do Moqueado é grande considerando que cada cultura tem sua forma própria de produzir e socializar conhecimentos. Além disso:

os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livres de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano” (LUCIANO, 2006 p. 171).

3.1.1- Educação Para a Espiritualidade

Figura 18 Os caminhos da Aldeia Itaputy.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

“Dizem os antigos que tudo é uma coisa só, tudo está em ligação com tudo e que nada escapa a trama da vida. Segundo o conhecimento tradicional, cada coisa existente- seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano- é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva e nada escapa disso”

(Daniel Munduruku, 2000, p.31)

A espiritualidade perpassa por todo o Ritual, é seu pano de fundo e se revela em todos os momentos. Desde os dias que o antecedem, sua preparação, passando pelo desenvolvimento e para além, quando o Ritual se encerra, os espíritos invocados estarão presentes durante todo o percurso de vida dos jovens protagonistas.

A dimensão espiritual do ritual é personificada na figura do Pajé. É ele quem direciona e coordena o Ritual, iniciando as músicas e determinando seu término sempre utilizando o maracá para dele fazer emanar a música que imediatamente todos seguem. Ele é o responsável pela invocação dos espíritos que vem de cima, dos espíritos dos antepassados mortos e dos espíritos dos animais caçados, assim como dos espíritos advindos da mata.

Durante os dias em que o Ritual se desenvolve estes espíritos estão circulando pela aldeia e podem se manifestar em qualquer dos presentes, que estando desprotegidos tornam-se suscetíveis as investidas do sobrenatural. Estes espíritos, entidades sobrenaturais podem ser boas ou maus, as boas são acolhidos e participam do Ritual, os maus são afastados e para isso os indígenas fazem uso de diversas práticas.

Um deles é o uso do Tauarí, cigarro de tabaco preparado especialmente para a ocasião. O tabaco é para os indígenas, uma dádiva divina que permite os transe extáticos capaz de transportá-los ao próprio mundo dos deuses. Viveiros de Castro afirma ser o tabaco, na sociedade xinguana, “a substância xamanística por excelência” (1987, p.38), mediando o mundo real com o espiritual, abrindo-lhes ou fechando-lhes tal porta de contato entre os dois mundos.

E a defumação, que conjuga em seu preparo vários ingredientes cuja fumaça ajuda a espantar os maus espíritos: *“A defumação afugenta os espíritos maus, é feita com resina de madeira, pó de pedreira e resina de um sapo, serve para proteger a dar segurança pro Ritual”* (Txina’i Tembé, 2015).

Outra prática utilizada, especialmente pelas meninas, é o uso de um lenço na cabeça durante os dias que antecedem o Ritual. Segundo Manoela Tembé (2015), *“para proteger das coisas ruins que vem de cima”*. Assim como a exigência das meninas que vão participar do Ritual sempre andarem acompanhadas, nunca caminhar pela aldeia sozinha e jamais tomar banho de rio desacompanhadas.

O contato entre humanos e espíritos realiza-se, mas às vezes é ameaçador. Há muitos conflitos e ambiguidades nas relações entre espíritos e humanos. Para os não indígenas presentes, a participação no Ritual é perigosa, mas inevitável.

Essa convivência tranquila ou não com o sobrenatural não causa estranhamente aos indígenas, essas práticas de relacionamento com os espíritos, que está presente no cotidiano e que se torna mais exacerbada durante o desenvolvimento do Ritual, pode ser assimilada considerando sua lógica cosmológica diferenciada.

De outro lado, as almas dos mortos e os espíritos que habitam o universo não são entidades imateriais, mas outros tantos tipos de corpo dotados de propriedades — afecções — *sui generis*. A distinção ameríndia entre alma e corpo não é uma distinção substantiva, [...]. Com efeito, corpo e alma, assim como natureza e cultura, não correspondem a substantivos, entidades auto-subsistentes ou províncias ontológicas, mas a pronomes ou perspectivas fenomenológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.132).

Compreendendo o mundo nesta perspectiva, à partir deste olhar diferenciado, podemos perceber que a realidade exterior, palpável, este ambiente no qual nos movimentamos, vivemos e produzimos, modificamos, criamos e inovamos, não se resume apenas ao que está ao alcance de nossos olhos, aquilo que podemos ver e ouvir, mas que, em outro plano, existe uma continuidade, uma outra dimensão que não podemos visualizar, mas que se faz presente e influencia, por vezes determina, esta realidade palpável e sendo assim:

o mundo que nos rodeia, o mundo no qual são sentidas a presença e a ação do homem — as montanhas que ele escala, as regiões povoadas e cultivadas, os rios navegáveis, as cidades, os santuários —, tudo isso tem um arquétipo extraterreno, seja ele concebido como um plano, como uma forma, ou pura e simplesmente como uma "cópia", que existe em um nível cósmico mais elevado (ELIADE, 1992. p. 16).

Os jovens protagonistas que participam do Ritual da Festa do Moqueado e são submetidos a todas as práticas inerentes ao processo ritualístico, assimilam muitos aprendizados. É nesse momento que o (a) jovem demonstra que está preparado para assumir suas responsabilidades individuais e coletivas. Para Luciano (2006), em termos de caráter o jovem precisa chegar a vida adulta maduro e completo, pois a partir daí dificilmente conseguirá mudar seus comportamentos e atitudes.

Alguns conhecimentos são fundantes para sua formação enquanto adultos plenos e conscientes de seu papel na sociedade a qual pertence. A educação para a espiritualidade é uma parte constitutiva fundamental do sistema cultural do povo Temb -Tenetehara. Desenvolvida ao longo da vida,   reafirmada e aprofundada durante o Ritual e vivenciada pelos jovens ao longo de sua trajetória no mundo. *“No Ritual a gente aprende a se proteger dos espíritos maus e os espíritos bons nos acompanham para nos ajudar nas dificuldades da vida”* (STEFANI TEMB , 2015).

Fato revelador desta dimensão educativa aconteceu durante minha estadia na Aldeia Frasqueira, vizinha da Aldeia Itaputyr, em março de 2015, na condi o de professora do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade do Estado do Pará-UEPA, ocasião em que foram realizadas as entrevistas que subsidiam a constru o deste capítulo.

Uma das alunas do curso, Silvana Temb , conhecida como Vila,   casada com um jovem que participou como seu par no Ritual do ano de 2003. Esse rapaz foi aprovado no vestibular da Universidade Federal do Pará- UFPA e por necessidade de cursar a universidade mudou-se para Belém, juntamente com outros indígenas também aprovados. Ocorre que, durante minha permanência na Aldeia, Vila recebeu vários telefonemas do marido reclamando da saudade que sentia de casa e das dificuldades que tinha que enfrentar na capital, desde questões financeiras até as de adapta o a nova vida.

Vila relatou o que respondeu para o marido: *“Você tem que ser forte, você passou pelo Ritual, os espíritos bons estão com você. Pense nisso e aguente firme, nada de querer voltar pra c . Seu lugar agora   aí”*. O que se aprende no Ritual? A encarar a vida de maneira destemida, pois os espíritos bons estão do teu lado, te protegendo, te dando a força e a energia necessárias para caminhar pela vida, com coragem e determina o.

Por certo, durante sua permanência na universidade, uma outra epistemologia lhe será apresentada e confrontada com seus conhecimentos e/ou saberes construídos a partir de outras visões de mundo, em especial, de outro entendimento sobre o espaço do homem no contexto dos demais seres que compõem o universo.

O Ritual, com seus ensinamentos lhe deu “régua e compasso”¹⁷, confiança na sua energia vital, proteção e possibilidades de criar o novo, de inventar o cotidiano, o desafio está em se manter coerente a sua matriz epistêmica.

3.1.2- Educação Para o Respeito a Natureza

Figura 19 Igarapé na Terra Indígena do Alto Rio Guamá.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2015)

“Nascemos, por assim falar, provisoriamente, em algum lugar: é pouco a pouco que compomos, em nós, o lugar da nossa origem, para nascer fora de tempo e cada dia mais definitivamente”.

Rainer-Maria RILKE

¹⁷ Excerto da música “Aquele abraço” de Gilberto Gil, composta em 1969.

Para iniciar essa reflexão se faz necessário empreender uma reflexão a respeito da lógica que os não indígenas percebem e compreendem a natureza. Para nós a natureza é algo exterior, que não faz parte de nós e por isso passível de ser explorada e dominada. Essa lógica dualista foi construída ao longo da história da humanidade e pode ser ilustrada com propriedade no excerto retirado de Lévi-Strauss em sua escrita em homenagem a Rousseau:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos. Nunca como agora, ao cabo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito ((Lévi-Strauss, 1973, p. 49).

A lógica ameríndia está pautada no paradigma da totalidade, homem e natureza fazem parte de um mesmo todo e, portanto, em constante interação.

O método preferencial das ciências indígenas é a visão da totalidade do mundo. O indivíduo deve buscar compreender e conhecer ao máximo o funcionamento da natureza, não para dominá-la e controlá-la, mas para seguir e respeitar a sua lógica, seus limites e potencialidades em benefício da sua própria vida enquanto ser preferencial e privilegiado na criação (LUCIANO, 2006, p. 171).

Para melhor compreender essa lógica diferenciada nos reportarmos a uma teoria indígena, com inúmeras referências na etnografia amazônica, assim descrita por Eduardo Viveiros de Castro:

A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.119).

Esta reflexão nos auxilia na compreensão de algumas práticas desenvolvidas durante o Ritual: a caça a animais específicos, o consumo desses animais depois de moqueados, a esfregação da carne dos animais no corpo dos jovens protagonistas. São práticas que demonstram o reconhecimento da unidade homem/natureza.

Ao consumir a carne dos animais suas propriedades e capacidades também são consumidas e internalizadas por aquele que consome, aproximando-o das características do animal consumido e diminuindo a distancia que os separa. E nesse caso “a nutrição não representa uma simples operação fisiológica; ela renova uma comunhão” (ELIADE, 1992, p. 12).

Além do consumo da carne dos animais, as pequenas porções do moqueado também são esfregadas no corpo das meninas, nos braços e pernas. Essa prática tem como finalidade a proteção contra males e doenças e auxilia na aquisição das propriedades do animal, tornando-os fortes e resistentes: “O bolinho de moqueado a gente come e esfrega na pele para se proteger e ficar mais forte e enfrentar as dificuldades da vida” (STEFANI TEMBÉ, 2015).

O que se aprende com essas práticas? Que homens, plantas e animais integram o mesmo mundo, distinguindo-se dos primeiros, em muitos casos, apenas pela diversidade de aparências e pela falta de linguagem (Carneiro da Cunha, 1987, p. 56). Para Descola (1988, p. 132), os conceitos que vêm da tradição grega sempre levam a ver na natureza uma “*realidad exterior al hombre que éste ordena, transforma y transfigura*”. Para os povos indígenas, essas diversas realidades interagem e se intercomunicam constante e ininterruptamente.

E embora em seu percurso de vida e no contato com os não indígenas, na educação escolar e em outros espaços de relacionamento e em outros contextos, possam interagir com outras lógicas, o conhecimento fundante sobre a unicidade homem/natureza estará subjacente a todas as suas práticas, imprimindo-lhe uma visão distinta de mundo e conseqüentemente distintas historicidades serão construídas.

3.1.3- Educação Para a Arte

Figura 20 Os jovens adornados dançando durante o Ritual.



Fonte: Arquivo do fotógrafo Gilberto Mendonça (2013)

O Ritual da Festa do Moqueado é uma manifestação artística por excelência. A dança ritmada, a música tocada e cantada e as pinturas corporais juntamente com os adornos usados pelos jovens protagonistas configuram um todo harmonioso, colorido e com padrões próprios, que se aplicam unicamente a ele.

Esta dimensão artística do Ritual não se coaduna com o conceito estético ocidental de arte. A nossa concepção de arte desde Kant, valora aquilo que se distingue, o gosto refinado, o difícil, o que não se deixa levar pelo prazer fácil que satisfaz os sentidos, aquilo que requer esforço intelectual ou técnico, que se sobressai, se distingue. No livro "O Julgamento Estético", Kant (1978), define o "belo" como aquilo que é objeto de um juízo capaz de requerer validade universal. Kant acredita que assim valoriza a arte quando, entre as características do belo, ele

põe em evidência aquelas que realçam o conhecimento, ou seja, a impessoalidade e a universalidade.

Para Kant, os elementos de uma obra de arte que produzem sensações, tais como os tons ou as cores, podem acrescentar encanto à obra ou provocar emoções, mas nada acrescentam à sua beleza. Quando se fala, impropriamente, de uma bela nota musical, trata-se de algo do "domínio do deleite que se quer impor à forma" (KANT, 1978, p. 65).

Partindo deste conceito, as manifestações artísticas do Ritual, por serem produções, em sua maioria, que fazem parte do cotidiano do povo Tembétenehara e retratam suas vivências representadas por objetos de sua cultura material, não se encaixam neste conceito e assim sendo, para o paradigma ocidental, não são consideradas manifestações artísticas. As pinturas corporais, a música e a dança, assim como os adornos causam sensações, mas não possuem forma de arte.

É preciso considerar, portanto, outros valores para se compreender as manifestações artísticas do Ritual considerando:

que por meio deles, uma memória pode ser reativada, salvando uma cosmologia que corria o risco de ser apagada pelos reveses de uma ocidentalização marcada pela violência das injustiças sociais. Mitos e ritos, para os quais esses objetos reivindicavam a sua contextualização, poderiam ser os meios de acesso a essa cosmologia, expressão única de uma dada cultura (SILVA, in MONTERO, 2006. p. 352).

Considerando que a produção artística inerente ao Ritual é uma arte das margens coloniais e pós-coloniais, que representa uma cultura específica, exprimindo valores daquela cultura, vamos corroborar com Price quando diz que a tarefa da antropologia da arte é definir características estéticas inerentes aquela cultura de modo que, as contribuições estéticas de artistas não-ocidentais possam ser avaliadas corretamente. Eis o que a autora escreve:

O xis do problema, tal como o vejo, é que a apreciação da arte primitiva quase sempre é expressa em termos de uma escolha falaciosa: uma opção é deixar que o olho esteticamente discriminador seja nosso guia com base em algum conceito de beleza universal jamais definido [...] Um dos princípios é que o - olho - até mesmo do especialista mais dotado de talentos naturais não é nu, porém enxerga a arte através da lente de uma formação cultural ocidental (PRICE 1989. p. 92).

Interessante também é ressaltar que nas sociedades modernas ocidentais a arte tem um fim em si mesma, está desligada do contexto, é “a arte pela arte” (VAN VELTHEM, 1994, p. 37). Nas sociedades indígenas a produção artística tem uma função prática e utilitária, pode ser utilizada para atingir outros fins não artísticos. Especialmente sobre a produção artística do Ritual cada um dos elementos estéticos presentes tem uma função determinada. As manifestações artísticas perpassam por todo o Ritual configurando um universo visual e auditivo coeso e harmonioso onde os Tembé-Tenetejara “fundem os vários domínios de sua experiência em um todo gigantesco” (GEERTZ, 1997, p. 154).

E uma das principais características desse todo gigantesco é a produção coletiva, pois, diferente das sociedades modernas ocidentais onde a produção artística é quase sempre individual, nas sociedades indígenas esta produção é empreendida a diversas mãos e mentes e retratam um saber cultural milenarmente acumulado, pois:

a participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema geral de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro sistema nada mais é que um setor do segundo. Uma teoria da arte, portanto, é, ao mesmo tempo, uma teoria da cultura e não um empreendimento autônomo (GEERTZ, 1997, p. 156).

Nessa perspectiva as manifestações artísticas presentes no Ritual, como a pintura e as ornamentações corporais, a música e a dança podem ser consideradas “fontes de informações sobre as relações entre grupos, entre indivíduos, com o sobrenatural, com o meio ambiente [...] sobre status, processos, atitudes e comportamentos” (VIDAL e SILVA, 2000, p. 283).

É importante destacar que as intensas relações interétnicas com as sociedades do entorno, não indígenas, acarretaram mudanças no Ritual como um todo e que também reverberaram na dimensão artística e estética, introduzindo algumas transformações que refletem a necessidade de adequação e aceitação pelas sociedades ocidentais.

O exemplo são as pinturas corporais dos jovens protagonistas do sexo masculino, cujos rostos retratam, a grosso modo, um grafismo que imita claramente a barba que os não indígenas possuem. Uma explicação para esse fato podemos encontrar em Anthony Giddens quando afirma que "com a globalização dos últimos cinquenta anos, a experiência social se modificou de tal maneira que o que há de

mais íntimo e de mais distante estão agora, de súbito, diretamente conectados" (GIDDENS, 2002, p. 123).

Figura 21 A pintura corporal dos meninos.



Fonte: Arquivo do fotógrafo Gilberto Mendonça (2013)

Embora com a adoção desta característica, o Ritual, preserva a maior parte de suas manifestações artísticas originárias e na atualidade pode ser considerado uma prática de resistência no jogo da cena contemporânea, pois, se por um lado dialoga com a sociedade do entorno, por outro, afirma a identidade e a cultura Tembé-Tenetejara, conspirando para que:

desse modo, a continuidade de uma etnia dependerá da capacidade de um determinado grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, ou, dito de outra maneira, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos (MONTERO, 2012, p. 63).

Outra importante característica das manifestações artísticas do Ritual é que elas não são percebidas enquanto arte pelos seus produtores, pelos indígenas que dançam, cantam, tocam, fazem os ornamentos e as pinturas corporais. Para eles estas práticas são naturalizadas e refletem suas vivências cotidianas e só adquirem valores artísticos quando observados, admirados, interpretados e partilhados com outros sujeitos, pois:

para melhor considerar a dimensão social da experiência estética, a primeira coisa a observar, é que o que nós chamamos de *experiência* não se reduz à vivência subjetiva, psicológica, íntima, de um sujeito. O que merece a designação de uma “experiência” é toda vivência partilhável e partilhada (VALVERDE, 2008, p.6).

Desta forma podemos assegurar que a dimensão artística revelada no Ritual é parte integrante do cotidiano dos indígenas e que esses valores estéticos estão de tal forma imbricados e conectados com suas vivências e possuem uma articulação dinâmica com seu cotidiano, que podemos definir o Ritual como um momento de culminância de uma educação para a arte desenvolvida ao longo da vida e que obedece determinados padrões estéticos inerentes aquela sociedade.

As palavras de Manoela Tembé revelam esse cenário e ilustram com propriedade essa dinâmica educativa: *“Essa dança nós já sabemos de muito tempo, nossos pais dançavam também e quando dançamos ficamos mais bonitos e mais fortes”* (MANOELA TEMBÉ, 2015). Em suma, eles sempre dançam e cantam e no que fazem isso sua finalidade não é mostrar aos outros que são bonitos e fortes, mas sim *se tornarem* bonitos e fortes. Daí a riqueza do aprendizado e a beleza da educação.

A educação para a arte presente no Ritual da Festa do Moqueado apresenta uma dimensão de complexidade e exerce um papel importante de afirmação e divulgação dos formatos expressivos secularmente elaborados pelos Tembé-Tenetehara e pode ser considerado “um conhecimento pertinente” porque “é capaz de contextualizar, isto é, religar, globalizar” (MORIN, 1998, p. 19).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da escritura deste texto estive empenhada em mostrar que a educação pode acontecer nos mais diversos e variados ambientes, sejam eles escolares ou não-escolares. Nesta pesquisa identifiquei o processo educativo que se desenvolve durante o Ritual da Festa do Moqueado da sociedade indígena Tembétenehara.

Para isso categorizei os saberes presentes no ritual identificando-os enquanto os objetos de conhecimento do processo educativo e procurei organizá-los de forma que cada um deles correspondesse a uma categoria de educação, que, integradas e conectadas se configuram em um processo educativo amplo, organizado, intencional e eficaz.

Como todo processo educativo também inclui o momento onde sua eficácia pode ser comprovada ou avaliada e isso é plenamente possível através da análise da fala dos jovens protagonistas do Ritual. Esses relatos revelam um aprendizado comum a todos os jovens: o Ritual ensina a ser forte, a enfrentar a vida com coragem e de maneira destemida. Esse é o principal objetivo a ser alcançado quando os jovens são submetidos a sete dias exaustivos dançando na Ramada, com poucos períodos de descanso.

Esse movimento ritmado e incessante, que deixa o corpo cansado e os pés feridos, proporciona uma educação integral e integrada, do corpo e do espírito, desencadeia o amadurecimento necessário para o enfrentamento das responsabilidades da vida adulta e inaugura nova fase e novas sociabilidades na existência dos jovens. Resumindo: para ser Tembétenehara nos dias de hoje é necessário força e coragem para enfrentar os desafios de uma sociedade contemporânea globalizada e em constantes mudanças sem deixar de ser indígena respeitando sua cultura, sua ancestralidade e sua origem étnica.

Os Tembétenehara vivem um momento especial de sua história com a revalorização de suas tradições culturais e reavivamento de sua língua que é reaprendida e praticada na aldeia, na escola e na cidade; existe um processo de autonomia econômica em curso e estão cada vez mais articulados e organizados politicamente na defesa de suas terras e de sua identidade.

Este novo momento histórico tem como força motriz principal o intercâmbio com outros indígenas, especialmente os Tembétene do Gurupí e os Guajajara do estado

do Maranhão, também descendentes dos Tenetehara. Estas trocas culturais proporcionam o fortalecimento identitário necessário para o enfrentamento de questões sociais, políticas e econômicas inerentes à convivência com a sociedade globalizada.

O Ritual da Festa do Moqueado, é um destes momentos de fortalecimento de sua matriz identitária, onde uma constelação de saberes está reunida e encadeada. Durante os sete dias de desenvolvimento do Ritual esses saberes vão se desenrolando e se misturando, tudo ao mesmo tempo agora, resultando numa imensa e diversificada teia educativa, envolvendo a priori os jovens protagonistas e a posteriori todos os espectadores.

O Ritual é um processo educativo intencional, com objetivos e objetos de conhecimentos bem definidos e articulados. Neste estudo foram categorizados esses objetos em três modalidades para melhor organização didática da pesquisa e compreensão por parte dos leitores e da comunidade científica, porém, durante o ritual esses saberes, enquanto objetos de conhecimento estão totalmente integrados e esta articulação é que constitui a educação indígena enquanto um processo próprio de transmissão e apropriação de conhecimentos.

Embora os indígenas não percebam a natureza educativa do Ritual, pois com o advento da escola convencionou-se que educação são os processos desenvolvidos no ambiente escolar, minha intenção é socializar com os indígenas da aldeia Itaputyr e das aldeias vizinhas os resultados deste trabalho, com o claro intuito de desvelar a rica e diversificada produção educativa contida no Ritual e como esse processo educativo contribui para o fortalecimento da cultura e da identidade Tembé-Tenetherara.

Muitos estudos em torno do Ritual foram desenvolvidos considerando diversas dimensões, a maioria de cunho antropológico, algumas pelo viés sociológico e poucos de dimensão política. Esta pesquisa é pioneira por abordar uma dimensão do Ritual ainda não estudada, que é a dimensão educativa. Por esta razão, outra importante ação que pode ser viabilizada a partir dos resultados desta pesquisa é a divulgação deste trabalho nas escolas de educação básica, fornecendo subsídios teóricos-metodológicos para os professores na abordagem da temática indígena em sala de aula.

Esse diálogo entre a educação indígena e a educação escolar possivelmente possibilitará a superação de preconceitos e estereótipos e ideias

equivocadas ainda muito presentes na sociedade. Para superação desta realidade é necessário um conhecimento correto sobre a história indígena, no sentido de que ao conhecer a história indígena estamos conhecendo e refletindo sobre a própria sociedade em que vivemos e somos educados.

Por fim, esta é uma discussão epistemológica, todo nosso esforço teórico é com o objetivo de demonstrar que nas sociedades indígenas, e na Tembétenehara em particular, existe uma produção epistemológica qualificada, que apesar do processo secular de marginalização e silenciamento, continua viva, presente e formando gerações de indígenas com seu modo de ser e sua cultura, suas línguas e saberes próprios.

Esta epistemologia, esse conhecimento produzido e socializado através de gerações, tem proporcionado também as ferramentas necessárias para a elaboração de estratégias de sobrevivência para subsistirem no mundo atual e encararem com relativo sucesso as novas situações que lhes são apresentadas, se posicionando com relativa segurança diante de acontecimentos para eles inteiramente inéditos.

O processo educativo do Ritual, que acontece na passagem da infância para a vida adulta, também é processual e se caracteriza pela continuidade, os jovens protagonistas não saem sujeitos prontos e acabados dos sete dias de Ritual. Eles vão se completando, se fazendo e refazendo na convivência e no diálogo com a sociedade, indígena e não-indígena, tecendo uma grande teia epistemológica de dimensão infinita.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo, Perspectiva, 1990.
- ASSIS, Eneida; DIAS, Claudionor. Diagnóstico para Implantação do Levantamento preliminar das Referências Culturais do Povo Indígena Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá. **Relatório Técnico**. Instituto do Patrimônio Histórico Nacional-IPHAN/ 2ª Superintendência Regional do Pará e Amapá, 2009.
- BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- BECKER, Bertha K. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BOURDIER, Pierre. **A Miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como Cultura**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1995.
- CARLOS ALBERTO. **Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 69-88.
- CLAVAL, Paul. A Contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Abordagem na Geografia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução a Geografia Cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 147-166.
- CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**. Trad. Bruno Magne. – Porto Alegre: Artemed, 2000.
- CHIZZOTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.
- COULON, Alain. **Etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niermeyer (orgs). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- DAMATA, Roberto. **Relativizando** - Uma introdução à Antropologia Social, Rio de Janeiro: ROCCO, 1991.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.** Trad. de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito: Abya-Yala, 1988.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia.** São Paulo: Melhoramentos, 1975.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano;** trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNADES, J. G. S. **Saberes das populações tradicionais e periféricas.** Revista Cocar (UEPA), v. 1, p. 49-60, 2009.

FERNANDES, Edmar Antônio; SILVA, Almir Vital; BELTRÃO, Jane. Associação Indígena Tembê de Santa Maria do Pará (AITESAMPA): Um relato sobre a luta por direitos étnicos. **Amazônia 3**, p. 392-406, 2011.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa.** 2ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GALVÃO, Eduardo; WEGLEY, Charles. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição.** Rio de Janeiro: Vida Brasileira, 1961.

GARFINKEL, H. **Studios en etnometodología.** Barcelona: Anthropos, 2006.

GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ação", in MONTERO, Paula (org.), **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural,** São Paulo, Globo, pp. 67-109, 2006.

GAUTHIER, J. Rituais na escola: um olhar sociopoético. **Revista entreideias: educação, cultura e sociedade,** América do Norte, 4, mai. 2007. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/entreideias/article/view/2918/2085>. Acesso em: 24 Abr. 2015.

GEERTZ, Clifford. **O saber local.** Petrópolis: Vozes, 2007.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIL, Antônio Carlos. **Metodologia e Técnicas de Pesquisa.** São Paulo: Atlas, 2010.

GINZBURG, Carlos. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** 3. ed. São Paulo: Record, 1998.

GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na História**: o povo tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

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

JAPIASSU, Hilton. **Introdução ao Pensamento Epistemológico**. 4ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

KANT, I. **O Julgamento Estético**. Textos seletos de Crítica da Faculdade de Julgar. Paris: PUF, 1978.

LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa**. 3ª edição. São Paulo: Editora Atlas, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LUCIANO, Gersen dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD/Museu Nacional, 2006.

LUDKE, Menga e ANDRÉ, Marli. **A Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTINIC, Sérgio. Saber popular y identidad. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos Alberto. **Educação Popular**: utopia latino-americana. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 69-88.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: Uma introdução**. São Paulo: Atlas. 2002.

MENEGON, Vera Mincoff. Por que jogar conversa fora? Pesquisando no cotidiano. In: SPINK, Mary Jane (Org.) **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. 3ed. São Paulo: Cortez, 2004.

MINDLIN, Betty. A Questão Indígena em Sala de Aula. In: MARFAN, Marilda Almeida (Org.). **Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação**: Formação de Professores: Educação Indígena. Brasília: MEC, SEF, 2002.

MOORE, Denny; GABAS, N. O Futuro das Línguas Indígenas Brasileiras. In: Louis Forline; Ima Vieira; Rui Murrieta. (Org.). **Amazônia além dos 500 Anos**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006, v., p. 433-454.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 1998.

MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. **Sociologia&Antropologia**, v. 02.04: 81 –101, 2012.

MCLAREN, Peter. **Rituais na escola**: em direção a uma escola política de símbolos e gestos na educação. Petrópolis/RJ: Vozes, 1991.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Editora Angra, 2000.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de (Org.). **Cartografias Ribeirinhas**: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas. Belém: EDUEPA, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

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

PEIRANO, Mariza. **Rituais e eventos**. In: O Dito e o feito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. P. 17-40.

PRICE, S. **Primitive art in civilized places**. Chicago: Chicago University Press, 1989.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**: A representação de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, M. **Por Uma Geografia Nova**. 2. ed. São Paulo: EDUSP. 2002.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SELLTIZ, Claire. **Métodos de pesquisa nas relações sociais**. Tradução de Maria Martha Hubner de Oliveira. 2ª edição. São Paulo: EPU, 1987.

SILVA, Aramis Luís. **A cultura como um caminho para as almas**. São Paulo: Edusp, 1972. Montero, Paula (org.) *Deus na aldeia*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: na perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2007.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. 1961. **Os Tenetehara. Uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação.

WILLIAMS. Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALVERDE, Monclar. "**Experiência Estética e Recepção**." Bahia: Sentido e Plasticidade. Disponível em: < <http://www.facom.ufba.br/pos/monclar/sentid3.html> > Acesso em 6 (2008).

VAN GENNEP, Arnold, **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. **Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos**. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

VIDAL, Lux B.; SILVA, Aracy Lopes da. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: VIDAL, Lux B. (Org.). **Grafismo indígena: estudos de Antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP/USP, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, 1996, v. 2, n. 2, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sociedades indígenas e natureza na Amazônia. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana e alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações. In: OLIVEIRA FILHO (Org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

ZANNONI, Cláudio. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara**. Conselho Indigenista Missionário, Brasília, 1999.

ZILBERMAN, Regina. **Recepção e Leitura no Horizonte da Literatura**. ALEA Volume 10, Nº 1, Janeiro -Junho, São Paulo: 2008 p. 85-97

ANEXOS

ANEXO A- INSTRUMENTAL DAS ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS CACIQUES E LIDERANÇAS

I. Identificação

1. Nome:
2. Endereço:
3. Idade:
4. Sexo:
5. Qual a sua etnia?
6. Que aldeia você pertence?
7. Quem você é na aldeia?

II. Elementos da História do Ritual

8. Quais as origens do Ritual?
9. Quem coordena o Ritual?
10. Quais os espíritos que se fazem presentes no Ritual?
11. Como eles se manifestam?
12. Que animais podem ser caçados?
13. Como se prepara o moqueado
14. Quem prepara o moqueado?
15. O que representa a figura do macaco assado?
16. Quais músicas são cantadas no Ritual?
17. Quem canta?
18. Quem toca?
19. Que instrumentos musicais são usados?
20. Como e por quem são fabricados?
21. Qual o significado da pintura corporal nos meninos e meninas?

III. Concepções/Representações

22. Para você, o que é o Ritual da Festa do Moqueado?

23. Qual o significado do ritual para sua aldeia?

24. Do que você mais gosta no Ritual?

25. Do que você não gosta no Ritual?

26. Para você, o que é educação?

27. Acha que existe educação ou formas de ensinamentos no Ritual? Sim () Não ()

Se sim, de que forma?

Se não, por quê?

28. O que você já aprendeu no Ritual?

29. Como aprendeu?

30. Essas aprendizagens lhe foram importantes no seu dia-a-dia?

31. Que tipo de saberes/conhecimentos se aprende no Ritual?

32. Quais os valores presentes no Ritual?

ANEXO B- INSTRUMENTAL DAS ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS JOVENS PROTAGONISTAS DO RITUAL EM 2013

I. Identificação

1. Nome:
2. Endereço:
3. Idade:
4. Sexo:
5. Qual a sua etnia?
6. Que aldeia você pertence?
7. Quem você é na aldeia?

II. Concepções/Representações

8. Para você, o que é o Ritual da Festa do Moqueado?
9. Qual o significado do ritual para sua aldeia?
10. Do que você mais gosta no Ritual?
11. Do que você não gosta no Ritual?
12. Para você, o que é educação?
13. Acha que existe educação ou formas de ensinamentos no Ritual? Sim () Não ()
Se sim, de que forma?

Se não, por quê?
14. O que você já aprendeu no Ritual?
15. Como aprendeu?
16. Essas aprendizagens lhe foram importantes no seu dia-a-dia?
17. Que tipo de saberes/conhecimentos se aprende no Ritual?
18. Quais os valores presentes no Ritual?

ANEXO C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



Universidade do Estado do Pará
 Centro de Ciências Sociais e da Educação
 Programa da Pós-Graduação em Mestrado em Educação

O RITUAL DA FESTA DO MOQUEADO: EDUCAÇÃO, CULTURA E IDENTIDADE
 NA SOCIEDADE INDÍGENA TEMBÉ-TENETEHARA

Vimos, por meio deste Termo, convidá-lo (a) a participar da pesquisa de dissertação de mestrado, intitulada “O Ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena tembé-tenetehara”, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA), tendo como orientadora a Prof.^ª Dra. DENISE DE SOUZA SIMÕES RODRIGUES. Esta pesquisa tem como objetivo geral analisar como o Ritual da Festa do Moqueado configura-se em um processo educativo no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes e sua contribuição para a cultura e a identidade indígena.

Esclarecemos que sua participação será por meio de entrevista, cujo instrumento foi elaborado por nós a respeito do tema em estudo. Para o registro das respostas, utilizaremos anotação direta ou, se você concordar, um gravador com fita cassete. Poderemos utilizar, também, imagens fotográficas suas tiradas durante o Ritual, a fim de evidenciar aspectos sobre a educação e a cultura.

Informamos que os nomes verdadeiros dos sujeitos entrevistados serão utilizados na dissertação. Vale ressaltar que sua participação poderá ser interrompida a qualquer momento, quando iremos devolver-lhe todos os depoimentos anotados e/ou gravados em fita cassete, bem como as imagens fotografadas, sem que haja nenhum prejuízo para si.

 Pesquisadora
 JÚLIA CLEIDE TEIXEIRA DE MIRANDA
 Contato: 91-983040450

 Orientadora
 DENISE DE SOUZA SIMÕES RODRIGUES
 Contato: 91-999893505

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu,, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto perfeitamente esclarecido (a) sobre o conteúdo da mesma. Declaro, ainda, por minha livre vontade, que aceito participar, cooperando com a coleta de informações para a mesma.

Belém, ____/____/____

 ASSINATURA DO SUJEITO DA PESQUISA

ANEXO D – DECLARAÇÃO DE ACEITE DA ORIENTADORA



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e da Educação
Programa da Pós-Graduação em Mestrado em Educação

Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado**Linha de pesquisa – Saberes Culturais e Educação na Amazônia**

Eu, Prof.^a. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues, aceito orientar a dissertação intitulada “O Ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara”, de autoria da mestranda Júlia Cleide Teixeira de Miranda, declarando ter total conhecimento das normas para a realização de trabalhos científicos vigentes, estando inclusive ciente da necessidade de minha participação na banca examinadora por ocasião da defesa da dissertação. Declaro ainda ter conhecimento do conteúdo da pesquisa ora entregue para o qual dou meu aceite pela rubrica das páginas.

Belém, 30 de setembro de 2013.

Prof.^a. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues

ANEXO E – Solicitação de Autorização ao Representante da FUNAI

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e da Educação
Programa da Pós-Graduação em Mestrado em Educação

Título da pesquisa: “O Ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara”,

Orientadora: Prof.^a. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues

Pesquisadora: Júlia Cleide Teixeira de Miranda

A acadêmica Júlia Cleide Teixeira de Miranda, estudante matriculada no Mestrado em Educação, turma 2013 – Universidade Estadual do Pará – Campus Universitário de Belém, solicita ao responsável pela Funai, permissão para executar pesquisa de campo na comunidade Tembé-Tenetehara, localizada no município de Capitão Poço/Pará. A pesquisa se encontra em desenvolvimento e tem como título: “O Ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara”. A pesquisa de campo será realizada no período de maio a junho de 2015. A referida pesquisa está sob a orientação da Prof.^a. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues, professora-pesquisadora da UEPA – Campus Universitário de Belém.

Belém, 14 de abril de 2015.

Prof.^a. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues
(Orientadora)



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado
Travessa Djalma Dutra, s/n – Telégrafo
66113-200 – Belém – Pará – Brasil
www.uepa.br