



**Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
Museu Amazônico  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**JOSÉ RONDINELLE LIMA COELHO**

**Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e  
alteridade no Alto Rio Guamá – PA**

**Manaus - Amazonas  
2014**

JOSÉ RONDINELLE LIMA COELHO

**Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e  
alteridade no Alto Rio Guamá**

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

Orientador: Prof. Dr. Odair Giraldin

Manaus - Amazonas  
2014

**Cosmologia Tenetehara Temb **  
(Re) pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá

Disserta o de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-Gradua o em  
Antropologia Social, da Universidade  
Federal do Amazonas, como requisito    
obten o do título de Mestre em  
Antropologia Social.

Data de aprova o: 30 de abril de 2014

---

Professor Dr. Odair Giralдин PPGAS/UFAM-UFT  
(Orientador/presidente)

---

Profa. Dra. Deise Lucy Montardo – PPGAS/UFAM  
(Membro interno)

---

Prof. Dr. João Dal Poz Neto - PPGCSO/UFJF  
(Membro externo)

---

Dra. Thereza Cristina Cardoso Menezes PPGAS/UFAM  
(Suplente)

---

Dra. Maria Helena Ortolan PPGAS/UFAM  
(Suplente)

Manaus, 2014.

## Ficha Catalográfica

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

C672c Coelho, José Rondinelle Lima  
Cosmologia Tenetehara Tembé : (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA / José Rondinelle Lima Coelho. 2014  
174 f.: il. color; 7 cm.

Orientador: Odair Giralдин  
Tese (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Cosmologia. 2. Tembé. 3. Narrativas. 4. Ritos. 5. Alteridade. I. Giralдин, Odair II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

*Para Aline e Sophia, minhas companheiras,  
pois me ensinam o que é amor.*

*“Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe:  
pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está  
em toda a parte.”*

*Guimarães Rosa. Grande Sertão: Veredas*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecer é reconhecer em palavras o que de bom nos foi dado com os atos. E muitos atos foram responsáveis pela difícil tarefa de execução desta pesquisa. Por isso quero expressar os sinceros agradecimentos a todos que puderam de alguma forma auxiliar a produção desse trabalho.

Inicialmente quero agradecer a Deus em suas múltiplas formas de se apresentar, possibilitando a vida a cada momento, me ensinando a importância do relacionamento com familiares, amigos e/ou qualquer outra pessoa que contribuíram/contribuem em minha formação pessoal e/ou profissional.

Ao povo Tembé, cujas pessoas foram os grandes responsáveis pela execução dessa pesquisa e com quem eu aprendi que a simplicidade e a vida em comunidade representam esse grupo. Em especial Piná Tembé, Lourdes Tembé, Pedro Tembé, Kamirã, Zé Preto, dona Francisca, dona Fátima, Taynara Tembé, Bente, Antônio Tembé, Pedro Teófilo, Bewãri, Naldo Tembé, seu Diquinho, seu Pelé, Dona Dedé e dona Nazaré.

No período em que fiquei em Manaus deixei uma parte de mim no Pará, minha companheira e filha, Aline e Sophia da Silva Coelho, pelo intenso apoio, aconchego, carinho e amor em todos os momentos, meus amores.

Ao restante da minha família, José Pires Coelho (pai), Francisca Ribeiro de Lima (mãe), Valéria Coelho (irmã), Ricardo Coelho (irmão), Rodrigo Coelho (irmão), Renato Coelho (irmão), Rosângela Coelho (irmã) e aos sobrinhos. Além de tia Lenir, tia Léia, tio André, tio Luis, tio Ronaldo, Vitor e os demais familiares que me ensinaram que as dificuldades não são o fim e sim o começo do trabalho.

Aos amigos que sempre me acolheram nos momentos de necessidade, estes terão sempre minha estima: Josias, Luciana e Socorro Batalha, João Jackson, Ruti, Lígia e Irepti, Fernando Sebastião, Agnaldo, Conceição Sodré, Robinho e Jack, PC Reis, Manú e Macleno, Francisca, Romeu, Márcio e Anna, Mônica, Angélica, Claudemir e Isabel. Com eles aprendi que amigos são também família.

Aos companheiros de curso com quem pude dividir a sala de aula: Daniel, Valéria, Kalinda, Dênis, Miguel, Genoveva, Magela, Consuelena, Lilian, Rosseline, Ana Luiza, Emmanuel, Gláucia, Andres e Flávio, obrigado pelos dias agradáveis.

Aos professores Miriam Mesquita, Edvan e Elane Costa, Ana Renata, Sheila

Evangelista, Maurício Costa, Agenor Sarraf, Deise Montardo, Gilton Mendes, José Basini, Maria Helena, Almir Diniz, Thereza Menezes, Ana Carla Bruno, Sidnei Silva, Márcia Calderipe e demais professores que puderam de alguma maneira ajudar-me na formação acadêmica.

Sem poder esquecer os membros do PPGAS/UFAM, Franceane e Keise, além das pessoas que fazem a segurança e as meninas que zelam a Casa Kabila, meus sinceros agradecimentos.

A Secretaria Executiva de Educação/PA, que financiou o período em que necessitei ficar afastado a fim de produzir esta pesquisa.

Ao professor Odair Giraldin que com muito empenho e profissionalismo me propôs esse desafio de escrever sobre cosmologia Tembé, me mostrando os melhores caminhos a seguir na Antropologia, a você minha admiração e muito obrigado.

A todos vocês, o meu apreço.



## RESUMO

Esta pesquisa é uma reflexão sobre os Tembé do Alto rio Guamá-PA. O debate que proponho acerca do referido grupo se dá a partir de sua cosmologia, pois pouco ou quase nada foi retratado sobre este campo de pesquisa nas literaturas que estudaram o referido povo. Dessa forma busco considerar a cosmologia do grupo pensando suas narrativas, seus ritos e a relação com entes de seu universo simbólico. Para isso busquei suporte em leituras de outros grupos que pudessem me ajudar a pensar a cosmologia dos Tembé, além de pesquisas que me auxiliassem a considerar a produção do corpo e da pessoa, posto que todos os momentos específicos Tembé de certa forma possuem intenção de se produzir indivíduo. Somem-se a esses, clássicos estudos sobre os Guajajara e Tembé. Estes estudos foram importantes para concluir que as narrativas, ritos de nascimento, adoecimento, passagem, morte e *post-mortem*, relação com caça e grupos que circundam os Tembé. Considerando assim uma postura que é vivida a partir de uma lógica particular, ou melhor, uma (cosmo)lógica essencialmente indígena na região nordeste da Amazônia brasileira.

**Palavras Chaves:** Cosmologia, Tembé, Narrativas, Ritos, Alteridade

## ABSTRACT

This research is a reflection on the High Tembe River Guama - PA. The discussion about the propose that this group takes from his cosmology, since little or nothing was portrayed on this field of research in the literature that studied the people said. Thus I seek to consider the group's cosmology thinking their narratives, their rites and loved the relationship with their symbolic universe. For this I sought support in readings of other groups that could help me think of cosmology Tembe, and research that should assist me to consider the production of body and person, since all specific moments Temb  somehow have intention to producing individual. Throw in these, classic studies on the Guajajara and Tembe. These studies were important to complete the narratives, rituals of birth, illness, transition, death and post-mortem, compared with hunting and groups surrounding the Tembe are thought and experienced from a particular logic, or rather a (cosmo)logic essentially indigenous in the northeastern region of the Brazilian Amazon.

**Keywords:** Cosmology, Tembe, Narratives, Rites, Alterity

**LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

TI - Terra Indígena

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

SEDUC – Secretaria Executiva de Educação

**LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Figura 1 - Localização da Terra Indígena Alto Rio Guamá.....	16
Figura 2 - Localização de Terras Indígenas ocupadas pelos Tembé.....	18
Figura 3 - Localização das aldeias Tembé no Alto Rio Guamá e na margem do rio Gurupi.....	19
Desenho 1 - Explica a narrativa de criação da Lua.....	33
Tabela 1 - Animais que podem e não podem ser consumido pela mãe no período de gravidez e/ou resguardo.....	71
Desenho 2 - Croqui da aldeia <i>Itaputyr</i> .....	85

## GLOSSÁRIO

*Karawia*: categoria nativa para se referir ao indivíduo não indígena e não quilombola.

*Karuwara*: categoria nativa que representa entes, ou seja, qualquer ente não-humano que possa apresentar características sociais.

*Pinakapememek*: festa do mingau, segunda fase do rito de iniciação Tembé.

*Wira'u-haw*: refere-se a festa do moqueado, terceira fase de iniciação Tembé

*Itaputyr*: nome da aldeia que atualmente sedia a Festa da Moça. A palavra significa “flor da pedra”.

*Zawar'hú*: nome de aldeia no Alto Rio Guamá. A tradução significa “onça grande”.

## Sumário

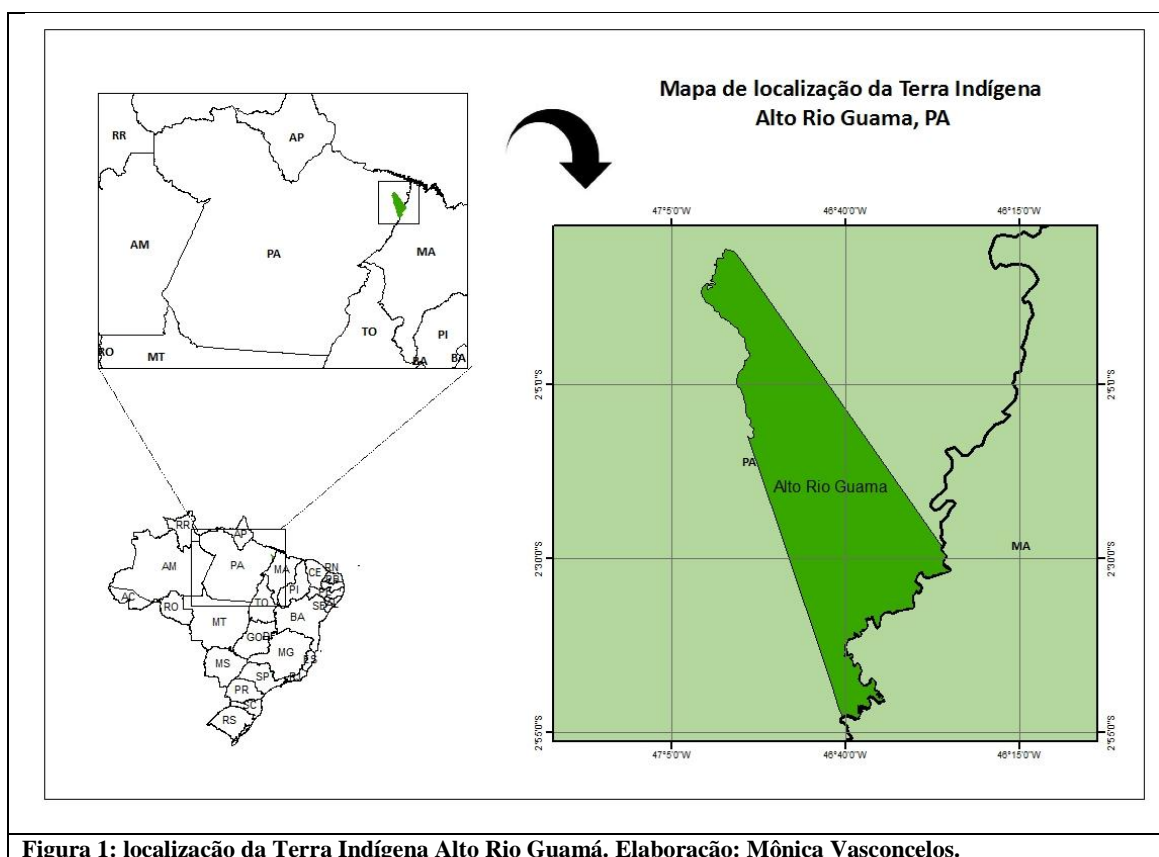
RESUMO .....	9
ABSTRACT .....	10
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS .....	11
LISTA DE ILUSTRAÇÕES .....	12
GLOSSÁRIO .....	13
INTRODUÇÃO .....	16
CAPÍTULO I: COSMOLOGIA TEMBÉ .....	28
1.1. NARRADORES E AS NARRATIVAS TEMBÉ TENETEHARA.....	30
1.1.1. NARRADORES.....	30
1.1.2. NARRATIVA.....	31
NARRATIVA 1: A) CRIAÇÃO DA LUA .....	31
NARRATIVA 1: B) CRIAÇÃO DA LUA.....	31
NARRATIVA 1: C) CRIAÇÃO DA LUA.....	32
NARRATIVA 2: CRIAÇÃO DO SURUBIM.....	32
NARRATIVA 3: A) O GRANDE INCÊNDIO .....	33
NARRATIVA 3: B) O GRANDE INCÊNDIO .....	34
NARRATIVA 4: A) A SUBIDA DO CÉU TEMBÉ.....	34
NARRATIVA 4: B) A SUBIDA DO CÉU .....	34
NARRATIVA 5: A) OS FILHOS DE MAÍRA E MUCURA .....	34
NARRATIVA 5: B) OS FILHOS DE MAÍRA E MUCURA .....	37
<i>NARRATIVA 6: O FIM DE TUDO</i> .....	39
1.2. KARUWARA .....	39
1.3. REFLETINDO SOBRE COSMOLOGIA .....	45
CAPÍTULO II: NASCIMENTO, VIDA E MORTE: RITUAIS E COSMOLOGIA TENETEHARA ...	62
2.1. GRAVIDEZ E PARTO.....	63
2.2. A FESTA DA MOÇA .....	72
TOCAIA E A FESTA DO MINGAU.....	72
<i>O WIRA 'U-HAW</i> .....	83
O BARRACÃO .....	85
O TERREIRO .....	87
OUTROS ESPAÇOS .....	89

OS INICIADOS: MENINAS E MENINOS E O CARÁTER ÊMICO DAS PINTURAS .....	97
2.3. MORTE E <i>POST-MORTEN</i> .....	100
CAPÍTULO III: OS TENETEHARA TEMBÉ NA RELAÇÃO COM OS OUTROS .....	107
3.1. A CAÇADA .....	107
REFLETINDO SOBRE CAÇA .....	117
CURUPIRA E MATIM .....	122
TIPOS DE CAÇADA .....	127
TARRAFA .....	133
TAPAGEM.....	133
ARRASTO .....	134
CABACINHA .....	136
CABOQUINHO E ESPINHEL .....	137
PEIXES .....	137
PONTOS BONS E RUINS.....	138
MÃE D'ÁGUA .....	140
3.3. RELAÇÃO COM AS PLANTAS .....	142
DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DAS ROÇAS .....	145
ROÇAS COLETIVAS .....	147
MANDIOCA E A FARINHA .....	148
3.4. PAJÉS/REZADEIRAS: DONA FRANCISCA E AS CURAS .....	149
3.5. RELAÇÃO: QUILOMBOLAS, KARAWIA E TEMBÉ.....	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	160
BIBLIOGRAFIA .....	162
ANEXOS .....	167

## INTRODUÇÃO

A Terra Indígena (doravante, TI) Alto Rio Guamá foi homologada pelo Estado brasileiro na década de 1940 e naquele período o Serviço de Proteção ao Índio era responsável pela política indigenista no Brasil (ARNAUD, 1984). Das aldeias que ficam situadas à margem do Alto Rio Guamá (figura 3) a aldeia Sede é a mais antiga, pois data da época da homologação desta terra. A aldeia funcionava como posto de apoio para fiscalização da TI e auxílio ao povo indígena Tembé, daí explica-se o nome Sede.

A referida Terra Indígena está distribuída por entre três municípios do Nordeste paraense: Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas (figura 2).



**Figura 1: localização da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Elaboração: Mônica Vasconcelos.**

A aldeia Sede fica em uma região pertencente ao município de Santa Luzia do Pará. Ela faz parte de um grupo de aldeias que estão situadas às margens do Rio Guamá, a 16 (dezesesseis) quilômetros da área urbana do município de Capitão Poço, sendo que o limite entre esses municípios, Santa Luzia e Capitão Poço, é o rio Guamá. Assim, podemos observar a presença de aldeias Tembé em cinco grupos.

O primeiro grupo, que são os Tembé do Gurupi, está localizado atualmente na margem Oeste do Rio Gurupi, por isso constitui-se no território pertencente à Terra Indígena Alto Rio Guamá, mas que já estiveram nos dois lados do referido rio e por isso



subdividiem-se em duas Terras Indígenas. As aldeias que estavam na margem Leste do rio Gurupi ocupavam a Terra Indígena Alto Turiaçu, a qual é uma área ocupada, atualmente, pelos Guajajara, Awá-Guajá e Urubu Ka'apor. O segundo grupo são os Tembé do Guamá. Esse grupo está localizado na extremidade Oeste da TI Alto Rio Guamá, cujas aldeias ficam às margens desse rio.

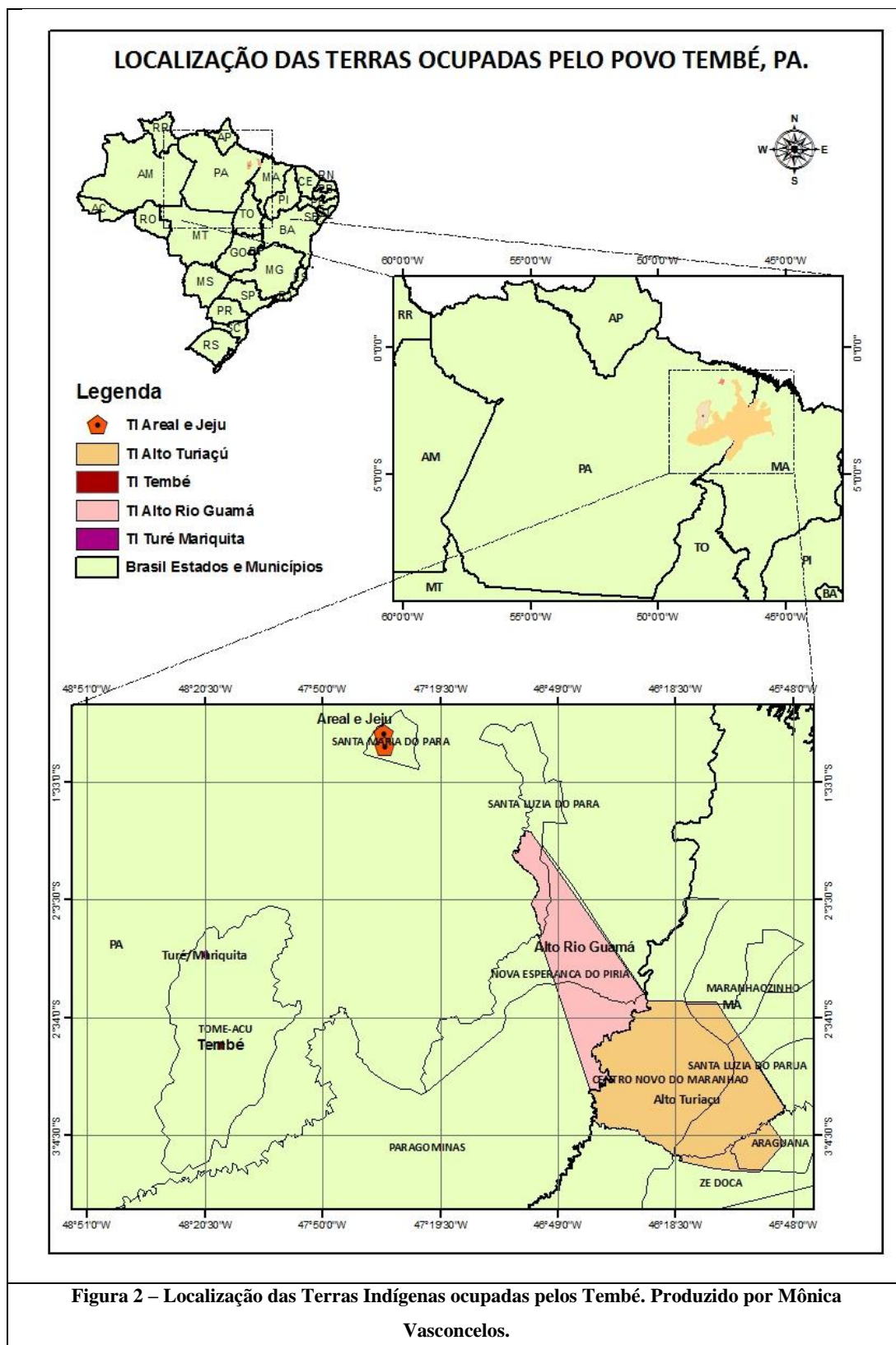
Um terceiro grupo está na Terra Indígena Turé-Mariquita, no município de Tomé-Açu (PA) (ver figura 02). Um quarto grupo fica sobre o antigo território dos Turiwara<sup>1</sup> (ver figura 02). O quinto grupo, ocupante da área do Jeju, está localizado nas proximidades do município de Santa Maria do Pará. Nessa área, o grupo busca a homologação de sua Terra junto à Fundação Nacional do Índio. Este último, os Tembé de Santa Maria (verificar figura 02), aparece de forma muito incipiente em trabalhos antropológicos, pois há pouco tempo passaram a reivindicar seus direitos enquanto indígenas, como afirma Fernandes et al. (2011)

Da família lingüística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi, os Tembé de Santa Maria do Pará são pouco conhecidos na literatura indigenista nacional, pois integram o grupo que viveu, muitos anos, acossado pelo mundo não-indígena e “oculto” pela impossibilidade de apresentar-se como indígena. (FERNANDES et al., 2011, p. 398).

Há aproximadamente dois anos tive a oportunidade de conhecer membros do grupo Tembé de Santa Maria, e a partir de algumas conversas informais tive a oportunidade de conhecer um pouco sobre sua trajetória histórica. A partir de muitas elucidacões constatei que a condição atual das aldeias estão relacionadas à criação, naquela área, de aldeamentos religiosos organizados para indígenas no século XIX pela Ordem dos Capuchinhos (SALES, 1999). Portanto, ao verificar o trânsito dos Tembé na região do Nordeste do Pará é que pude concluir que esse tráfego se estendeu por uma vasta área que ainda necessita de pesquisas que auxiliem nos estudos sobre esse processo de migração.

---

<sup>1</sup> O grupo Tembé migrou para a terra que pertencia aos Turiwara, passando assim a controlar a referida TI., que hoje é oficialmente TI Tembé. Os Turiwara remanescentes estão incorporados no grupo Tembé.



Em rela o às aldeias da Terra Indígena Alto Rio Guamá o município de Capitão Poço tem importância devido ao abastecimento do grupo, pois fornece produtos que lhes são atualmente indispensáveis, tais como: remédios, combustível, tecidos,

ferramentas e máquinas. Além disso, serve como via de escoamento para a venda da produção de farinha de mandioca e venda de açaí *in natura*. Assim, cotidianamente os Tembés estão na cidade de Capitão Poço, seja para comprar ou vender, o que permite o estabelecimento implícito de uma relação comercial recíproca com a cidade.

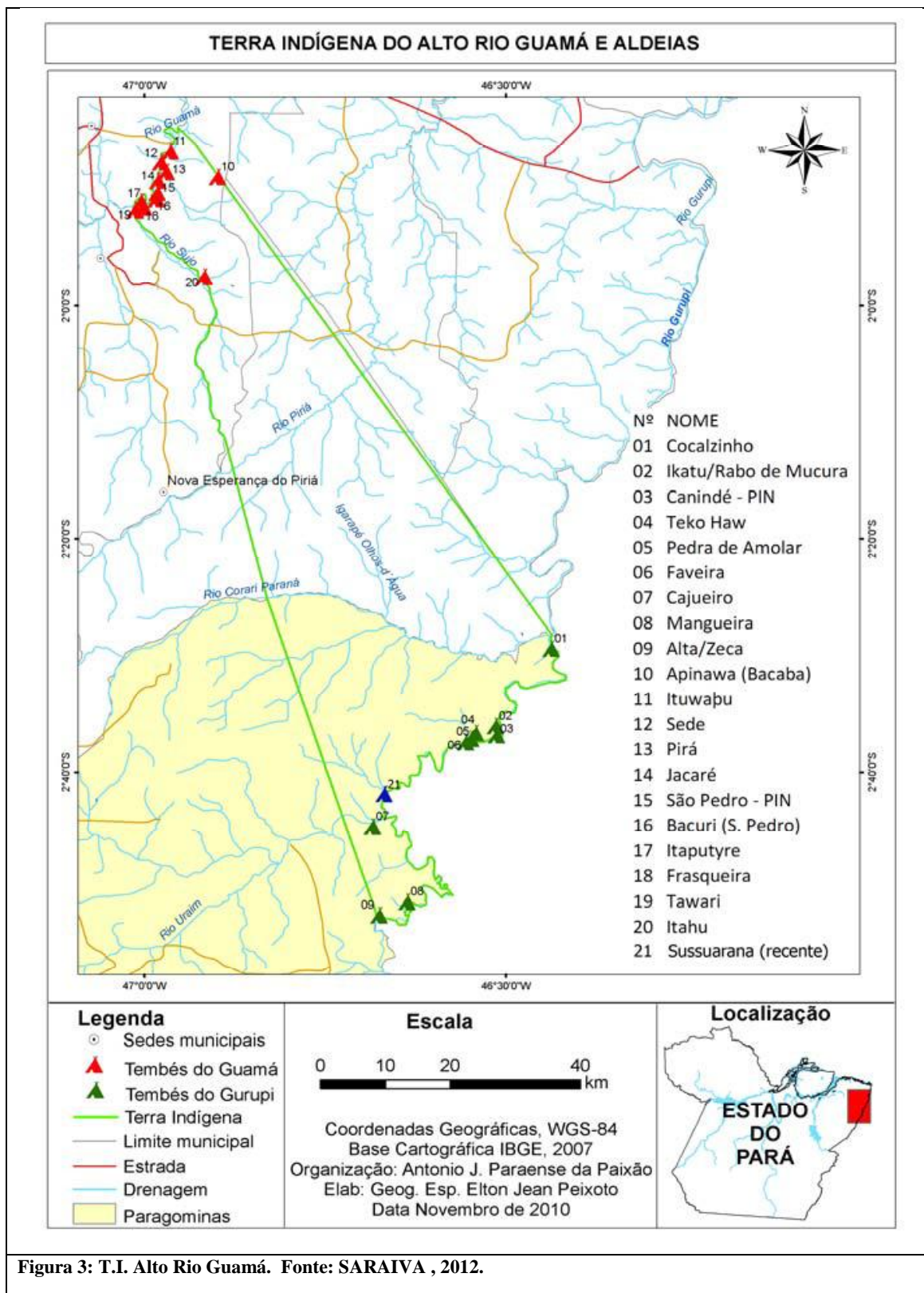


Figura 3: T.I. Alto Rio Guamá. Fonte: SARAIVA, 2012.

Por outro lado, o grupo Tembé Tenetehara<sup>2</sup> faz parte da família lingüística Tupi-Guarani do subconjunto IV da referente família lingüística (CAMARGOS E DUARTE, 2009). Os Tembé estão inseridos no contexto de fortalecimento do movimento indígena e que tomou consistência diante da criação da Constituição de 1988 devido à promulgação de leis que garantiram seus direitos à terra, assim como o respeito à sua diferença (SANTOS, 1995). Diante dessa situação surgiram associações indígenas que, de certa maneira, foram se organizando em consonância com a existência de famílias extensas no Alto Rio Guamá e, para além de sua relação com a sociedade ocidental, isso pode ser associado a uma maneira de pensar o mundo a partir de uma cosmologia particularmente Tenetehara.

Dessa forma pode constatar que o grupo apresenta uma organização social compreensível também a partir das suas narrativas, seus rituais e sua relação com a terra e demais seres que ocupam o espaço indígena. Tal afirmativa pode ser verificada no principal ritual de passagem do grupo Tembé, a *Festa da Moça*, constituído por três fases: a) a fase da tocaia; b) a fase do mingau - que na língua Tembé se chama *pinakapememeke*; c) e o *wira'u-haw*, conhecido como festa do moqueado. Esse complexo rito já representou um momento de formação de famílias, pois ao fim do ritual os iniciados casavam com seus pares, tal como afirma Diniz (1984) sobre os Guajajara, mostrando que na festa da moça muitos casais eram formados.

A família nuclear representa a primeira unidade social. Pois se revela nas suas habitações individualizadas e no plantio de roças. Porém, as casas das famílias nucleares estão reunidas em espaços comuns, configurando a família extensa, as quais também plantam suas roças próximas umas às outras, situação que permite a interação permanente entre seus membros.

O fortalecimento das famílias extensas, no geral, dá-se quando um líder familiar atrai jovens trabalhadores, aumentando o seu grupo por meio do casamento destes com suas próprias filhas ou com as filhas de seus irmãos e, de alguma maneira, a mulher pode ocupar cargos de importância política.

Em consonância, nas aldeias do Rio Gurupi, no período referente à década de 1980, Verônica Tembé<sup>3</sup> exerceu relevante posição no processo de fortalecimento dos Tembé, assumindo posição de liderança na região.

---

<sup>2</sup> Adoto a grafia Tenetehara em respeito à prática mantida pelos Tembé do Alto Rio Guamá que escrevem Tenetehara sem o acento agudo no primeiro A.

<sup>3</sup>D. Verônica Tembé faleceu no ano de 2013.

O casamento geralmente acontece entre primos cruzados e paralelos que residem na mesma aldeia. Entretanto, durante a pesquisa não foi encontrado nenhum casamento entre tios e sobrinhos, porém outros casamentos com *karawias*<sup>4</sup> e quilombolas são possíveis, o que se permite ainda entre os grupos.

A monogamia predomina entre os Tembé do Guamá, no entanto, segundo Antônio Tembé, que me relatou a respeito das aldeias da região do Gurupi sobre a ocorrência de casos em que um indivíduo se casou com uma mulher e a filha desta. Casamentos desse tipo ocorrem entre os Guajajara. Por isso, ao discutir as relações de parentesco entre os Guajajara Tenetehara, Diniz (1984) afirma que

Há casos de um indivíduo primeiramente casar com uma viúva e, posteriormente, casar também com sua filha desta ou alguma sua parente próxima. Na aldeia São Pedro há um indivíduo casado com uma viúva, com a filha dela e com outra mulher vinda de outra aldeia. (DINIZ, 1984, p.349)

Outra constatação também foi a de que há a formação de determinadas facções unindo as famílias extensas em determinados momentos, como nos processos de formação de associações comunitárias, visando à elaboração de projetos e a disputa por empregos públicos.

A luta pela terra é um dos principais fatores que levam o grupo Tembé do Guamá a se unir, pois é em momentos como este que os conflitos internos são momentaneamente superados por uma causa comum, que é a manutenção e segurança da terra enquanto espaço pertencente ao povo. Nesse sentido, mesmo havendo a formação de facções que se confrontam por questões de benefícios para suas aldeias específicas, elas são esquecidas quando o território étnico está em discussão. Constatou-se também que as *missões*<sup>5</sup> são importantes eventos para se pensar essa união entre as famílias extensas. No caso, a categoria missão está relacionada à mobilização do grupo em atividades de conflitos, seja na retirada de posseiros, madeireiros ou até em viagens para visitar instituições governamentais a fim de reivindicar direitos.

A importância dessas lutas pela terra aponta para a necessidade de se refletir sobre a cosmologia Tenetehara do Alto Rio Guamá, pois é um caminho para o entendimento da visão de mundo na qual está assentada a sociedade Tembé. Esta

---

<sup>4</sup> Categoria utilizada para referir-se a indivíduo não indígena e não quilombola.

<sup>5</sup> A categoria missão remete a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pois as atividades de “retirada de posseiros da Terra era chamada de missão pelos chefes” (Naldo Tembé, entrevista realizada em maio de 2013). Portanto, não se deve relacionar a categoria com a atuação religiosa em relação aos índios.

sociedade deve ser observada também a partir das relações que se dão em determinadas situações entre indígenas e os diversos agentes que interagem com o grupo, que são eles: os *karawias*, os quilombolas, os *karuwaras*<sup>6</sup>, as plantas e animais.

As pesquisas que tratam diretamente sobre os Tembés do Guamá limitam o debate sobre a cosmologia em notas de rodapé ou então em observações que apenas falam sobre a necessidade de conhecer o assunto. Essa constatação pode ser verificada nas pesquisas de Sales (1999), quando fala da importância de se conhecer espaços habitados por seres encantados; ou mesmo quando Saraiva (2012) fala sobre a cachoeira do *Ituwaçu* enquanto local de morada da Mãe D'água.

Desde meus treze anos de idade, quando ainda estava na educação básica em uma escola pública no município de Capitão Poço, ouço muitas histórias sobre os índios que viviam em aldeias nas proximidades da cidade. Histórias tecidas em narrativas permeadas de questões cosmológicas, políticas e territoriais.

Aos enredos responsáveis pela construção imagética de índios fantásticos que enlouqueciam os não indígenas ao deslocassem-se para trabalhar nas escolas da Terra Indígena, somam-se os conflitos pela posse da terra onde residem atualmente. Confesso que minhas inquietudes, no início da adolescência despertaram a curiosidade em conhecer as aldeias da Terra Indígena Alto Rio Guamá, o que iria acontecer anos mais tarde.

Em 1998 conheci membros do Conselho Indigenista Missionário que se hospedaram no dormitório que, na época, pertencia aos meus pais, Zeca e Francisca. O local, com o tempo, tornou-se ponto de apoio aos membros do Conselho Indigenista Missionário – CIMI que buscavam chegar às aldeias do Alto Rio Guamá.

Foi nesse período que conheci Claudemir, o primeiro coordenador do CIMI na região Norte, e Dona Isabel, a segunda coordenadora e professora nas aldeias desde o fim da década de 1970. Ambos iriam, tempos depois, me apresentar algumas lideranças indígenas ainda na cidade de Capitão Poço.

Além desses agentes, outros dois foram relevantes para que eu pudesse conhecer as aldeias: Kershe Ribeiro e Agnaldo Pinheiro. Eles eram professores na aldeia São Pedro, sendo que o primeiro foi quem me levou pela primeira vez a aldeia São Pedro, no ano de 2000. Kershe Ribeiro convidou-me para fazer-lhe companhia em uma viagem até a aldeia, pois teria que resolver um problema na escola.

---

<sup>6</sup> Categoria nativa para referir-se aquilo que chamamos de espírito, alma ou duplo do corpo.

Quando ingressei no curso de licenciatura em História<sup>7</sup> visitei algumas vezes a aldeia São Pedro com a turma da qual eu fazia parte, mas sempre com a finalidade de fazer trabalhos de campo para conclusão de disciplinas. Foi nesse contexto que decidi realizar pesquisas entre os Tembé. Cheguei a ir com o intuito de utilizar os dados coletados para a produção do trabalho de conclusão de curso. No entanto, acabei sendo levado a escrever sobre a Umbanda<sup>8</sup> no município de Capitão Poço. Mas, apesar de não escrever sobre o grupo, considero que esse foi um momento que me aproximou da pesquisa de campo, já que o orientador da graduação, Dr. Maurício Costa, antropólogo, me mostrou interessantes possibilidades de enveredar pelo trabalho etnográfico. No final do ano de 2007 tive uma oportunidade de conhecer ainda mais o povo Tembé, quando fui convidado para trabalhar como professor em uma escola de educação básica na aldeia Sede.

Assim, no ano de 2008 fiquei entre Fevereiro e Agosto trabalhando na escola Félix Tembé, na aldeia Sede (ver fotografia 01). Naquela ocasião somávamos dez professores, não-indígenas e indígenas. Eu lecionava Cultura e Identidade, disciplina que me permitiu buscar e trabalhar assuntos mais específicos sobre os Tembé e demais populações indígenas, além de História, cujo conteúdo me mantinha mais preso à grade curricular repassada pela Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará – SEDUC/PA.

A disciplina de Geografia era lecionada por Robson Siqueira, que também era professor de Estudos Amazônicos. Ambos trabalhávamos tanto no ensino fundamental maior, quanto em uma turma de segunda etapa do ensino médio, que equivale ao segundo e terceiro ano do ensino médio.

Porém, as disciplinas de Cultura e Identidade e Estudos Amazônicos eram oferecidas apenas ao ensino fundamental, o que me permitia então, na última modalidade de ensino oferecida – o ensino médio - lecionar apenas História. Fernando Kalil era o professor de Língua Portuguesa e Redação. Alex era professor de Biologia e Educação Física, enquanto Elane lecionava Matemática e Física. Acrescente-se a esses o professor de Educação Artística, que na ocasião era Raimundo Tembé. Bem como Dhon, que lecionava Inglês, disciplina muito contestada por partes dos indígenas, pois atualmente o grupo busca fortalecer a língua Tembé, que é pouco falada nas aldeias do Alto Rio Guamá.

---

<sup>7</sup> Universidade Estadual Vale do Acaraú.

<sup>8</sup> Religião afrobrasileira.





**Fotografias 1 – A fotografia da esquerda é o prédio da Escola Estadual Félix Tembé que fica na aldeia Sede. A fotografia da direita é a casa de Nivaldo Tembé, local em que funcionava, no de 2008, sala de aula. Fotografias: Dhon. Acervo pessoal do autor.**

No período que atuei na escola da Terra Indígena tive conversas informais sobre uma diversidade de assuntos: a luta do povo pela terra, as crenças, os rituais, o conhecimento dos recursos naturais da Terra Indígena e a relação com quilombolas e *karawia*. Essas possibilidades sempre me deixavam indeciso quando pensava em realizar pesquisa sobre o grupo. A partir daí comecei a pesquisar e ler com mais intensidade estudos sobre o grupo.

Da bibliografia sobre os Tenetehara elegi algumas obras para minha abordagem em relação aos Tembé, aquelas consideradas clássicas seguindo uma ordem cronológica: Nimuendaju (1915), Wagley & Galvão (1961), Gomes ([1977]2002), Alonso (1996) e Zannoni (1999; 2002). Essas obras me possibilitaram conhecer o universo desses indígenas em momentos diferentes da pesquisa antropológica, com informações que me proporcionaram reflexões acerca de sua trajetória.

Além das referências acima deve-se reconhecer a contribuição de outras pesquisas, as quais foram salutares para as reflexões apresentadas nos capítulos dessa dissertação. Considerei o trabalho de Arnaud (1984) no debate sobre os conflitos entre fazendeiros, posseiros e indígenas na região do Guamá, enquanto que em Sales (1999) pude refletir sobre o modo de vida Tembé.

Mas, é no estudo da cosmologia Tembé Tenetehara que visualizo a lógica simbólica que rege esse povo indígena, como podemos observar nas narrativas Tembé, que falam do processo de surgimento do grupo o qual está relacionado à criação dos seres por Tupã e Maíra.



Maíra representa o herói Tembé que também é o criador de animais perigosos como a cobra, arraia e piranhas. Já Tupã foi criador das árvores, do céu, dos rios, das plantas e dos animais, todos com características culturais, dentre elas a habilidade de falar. Esses desdobramentos serão tratados no Capítulo I.

Para pensar as narrativas que versam sobre o surgimento dos Tembé foram buscados embasamentos nos textos de Nimuendajú (1915), que esteve entre os Tembé do Gurupi; Wagley e Galvão (1961), que desenvolveram pesquisas entre os Guajajara Tenetehara no Maranhão; Gomes ([1977]2002), que em seus textos faz uma breve análise das narrativas Guajajara em sua extensa pesquisa de doutorado, e de Zannoni (2002), coletor de narrativas entre os Guajajara. A construção dessa pesquisa organiza-se dessa maneira devido a proximidade lingüística e de trajetória que os Guajajara possuem em relação aos Tembé. Somam-se a isto as reflexões acerca dos Awá-Guajá feitas por Garcia (2010). Com isso, penso que estas e demais pesquisas sobre grupos diferentes dos Tembé podem possibilitar releituras de categorias e momentos específicos do grupo Tembé.

Diante dessas observações sobre o povo Tembé Tenetehara, esta pesquisa centra-se principalmente nas aldeias Sede, *Ituwaçu* e *Pinawa*. E também pesquisas de campo foram realizadas em aldeias como *Itaputyr* e, em menor escala, a aldeia São Pedro, as quais estão localizadas na região do rio Guamá. A distribuição geográfica atual das aldeias correspondem a momentos históricos de conflitos pela terra, além da atuação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI e Fundação Nacional do Índio - FUNAI, como é o caso da aldeia Pinawa, que passou a ser ocupada pelos indígenas após a retirada de posseiros fundadores da *Vila do Bacaba*, no início da década de 1990.

Ainda que os Tembé não possuam narrativas míticas que representem sua cosmogonia<sup>9</sup> e que simplesmente remetam à criação das aldeias supracitadas, a relação destes com o espaço onde vivem tem uma ligação pela forma como compreendem o seu mundo. Por isso, ter-se-á em consideração o convívio estabelecido com os diversos espaços e seres da cosmologia Tenetehara. É a partir daí que me proponho a refletir sobre os Tembé da região do Guamá, verificando suas categorias. Tais categorias me ajudaram a pensar as narrativas, pois explicitam possíveis causas que, a princípio são decisivas para se interpretar a relação dos Tembé com a alteridade.

---

<sup>9</sup> Cosmogonia se refere ao conjunto de narrativas que explicam a origem do universo.

Sendo assim, nas cidades, nas aldeias, nos quilombos e nos mais diversos aglomerados sociais podem ser encontrados os Tenetehara. Os mecanismos de sobrevivência são múltiplos e desde 1613, quando os Franceses mantiveram contato com esse povo (GOMES, [1977] 2002), o grupo busca sobreviver frente às ameaças das mais diversas naturezas, sejam elas: os vários governos que se instalaram no Brasil desde o contato no século XVII e suas políticas, como a implementada por Marquês de Pombal em 1755, que tinha como prioridade levar o indígena à condição de colono dentro do projeto colonizador de Portugal (ALVES FILHO et al., 1999); e invasões de suas terras, quando da formação da Reserva Indígena na década de 1940 (ARNAUD, 1984). Porém, quero enfatizar que tenho a lucidez de que os Tembé do Alto Rio Guamá provavelmente em pouco se assemelham com o grupo indígena citado na pesquisa de GOMES ([1977]2002) no século XVII.

Esta pesquisa não tem a presunção de dar conta da totalidade Tembé, mas sim(re) iniciar uma reflexão sobre a cosmologia desse povo, tendo em consideração as lacunas observadas nas pesquisas produzidas sobre o grupo, pois o debate sobre território, identidade e organização política acabou sendo muito mais explorado pela literatura, relegando os aspectos cosmológicos a um espaço muito limitado nos textos.

A antropologia feita pelos pós-modernos está em voga atualmente, principalmente no que concerne a crítica à maneira ocidental de se tratar a dicotomia natureza/cultura. Latour (2004) afirma que essa dicotomia não se mostrou eficaz nem mesmo em interpretações da própria sociedade ocidental, visto que, diante de elementos híbridos, como produtos transgênicos, vê-se a possibilidade do não enquadramento destes em apenas uma grandeza, nem só natureza, ou apenas cultura, mas as duas ao mesmo tempo. Essa proposta acabou por mostrar um caminho interessante para se pensar as sociedades ameríndias em sua diversidade social.

No caso Tembé, o debate acima pode contribuir na reflexão sobre a relação com o espaço da água, o qual é local de morada da Mãe D'água<sup>10</sup>, que por sua vez controla seus segredos e é percebida pelo pesquisador quando a natureza passa a ser vista não como meio, mas como problemática. Assim, espero contribuir para a verificação da complexidade relacional do grupo. Outro exemplo dá-se quando plantas atuam como protetoras de casas, sendo que o grupo afirma que estas protegem suas residências.

---

<sup>10</sup> Na obra “Os Índios Tenetehara” de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961), a Mãe D'água aparece como *Ywán*(Espírito da água).

Portanto verifico, a partir das informações acima sobre os Tembé e o exemplo da Mãe D'água e das plantas, elementos dicotômicos, mas mostram respectivamente, como se dão as relações de reciprocidade e predação, recorrendo ao debate de Descola ([1996] 2001) sobre o assunto que tratarei no Capítulo III. Esses mesmos tipos de relações se apresentam nas situações de caça, quando os caçadores evitam imitar o canto de pássaros para que não sejam transformados nestes ou quando não permitem que os ossos de suas caças sejam comidos por porcos, para não ficarem “ruins” de caça (panema). Some-se a esses, a reciprocidade que se dá quando os indígenas pedem permissão aos donos do mato para caçar.

Esses momentos de relações sociocósmicas, ao serem acessados, me mostraram um mundo novo, escondido dos olhos ocidentais. No caso Tembé fica evidente uma diversidade que pode e deve ser respeitada por todos que objetivem estudá-los. Pois os Tembé Tenetehara, apesar de séculos de contato com culturas diferentes, não são e provavelmente nunca serão entendidos em sua totalidade por qualquer que seja o pesquisador, mesmo que assumam a difícil tarefa de realizar pesquisa de campo entre o grupo Tembé Tenetehara do Guamá.

## CAPÍTULO I: COSMOLOGIA TEMBÉ

*“No início tudo era gente, todos eram humanos.  
Animais, pássaros, lua e plantas.”  
Taynara Tembé*

Em reunião realizada para relembrar a importância de Félix Tembé<sup>11</sup>, o então cacique Naldo Tembé, da aldeia Sede, ao palestrar a respeito da cultura do seu povo deixou indícios de como o grupo entende a construção de sua trajetória, mostrando que a lógica dá-se inicialmente pela compreensão do seu modo de viver, pois, quando o ele afirmou que, para tentar entender os Tembé era necessário conviver entre eles e assim conhecer seus *causos* que, em sua forma de expressão, seria conhecer sua história. Naquela ocasião, compreendi que entender seus *causos* vislumbrava o caminho mais seguro para compreender a construção cosmológica própria do grupo.

O contato dos Tembé com as comunidades não-indígenas são constantes por motivos diversos, representando a necessidade das transações comerciais, os acordos políticos, as atividades desportivas, dentre outras. Diante desse contato, os referidos indígenas muitas vezes não explicitam nesse contexto aspectos referentes à sua cultura, a fim de evitar violência (física ou simbólica) da sociedade não-indígena. Por isso, acredito que o termo *causo* seja utilizado para se referir tanto a relacionamentos com elementos ligados a ontologia do grupo, como às narrativas mitológicas, além dos processos relacionados às situações de adoecimentos e curas. Essa denominação, na perspectiva indígena, assume um valor semântico semelhante à palavra história, mantendo seu mundo visível apenas aos olhares não superficiais. Ao refletir sobre a categoria *causo* entre a população da região da fronteira no Brasil com Argentina e Uruguai Hartmann (2012) afirma que

Causo é o gênero narrativo que designa, para a população local, toda e qualquer narrativa oral, com começo, meio e fim. No entanto, há diversos subgêneros êmicos, como os causos de guerra, os causos de assombro, os causos de enterro de dinheiro, os causos “picantes” (obscenos) e as anedotas, entre outros. Todos esses causos podem ser apontados pela audiência, antes ou durante a narração, como uma mentira. (HARTMANN, 2012, p. 02)

Diferentemente das populações não-indígenas da região de fronteira do Brasil com Argentina e Uruguai, os Tembé que ouvem/aprendem os *causos* não os consideram

---

<sup>11</sup> Importante liderança falecida no início da década de 1990. A reunião aconteceu em maio de 2013.

mentira. No caso Temb , o termo *causo* funciona como uma tentativa de repassar seu conjunto simbólico, mantendo este conjunto “protegido” dos conflitos com os demais grupos culturais do entorno das aldeias, visto que estas pessoas moradoras no entorno das aldeias, consideram os *causos*, como histórias mentirosas, assim como os interlocutores de Hartmann (2012), citado anteriormente.

Portanto, no que se refere aos Temb , *causo* pode ser considerado também uma forma de transmissão de suas narrativas, mas estas representam a “verdadeira” forma de entender esse povo indígena. Dessa maneira, as respostas para resolver algumas problemáticas em torno do conhecimento sobre os Temb  do Guamá estão também no reconhecimento das narrativas como meios de formular posicionamentos sobre as interpreta es nativas, as quais, por sua vez, revelam a (cosmo)lógica Tenetehara. Entretanto, essa não   uma tarefa fácil aos que são de fora da realidade do grupo (como eu) e que buscam conhecê-las (narrativas). Assim, para conhecer o mundo Temb    necessário que a aproxima o seja bastante cautelosa.

Enfatizar o estudo dos mitos   tentar entender o grupo no seu  timo. E ainda, conscientizar-se de que no estudo da mitologia, da maneira que se encontra e no tempo que temos para essa realiza o, não se consegue atingir, em sua totalidade, as interpreta es sobre conjuntos de narrativas de qualquer grupo que seja. Lévi-Strauss ([1964]2004) chama a aten o para o fato de que se deve ficar satisfeito com pondera es que apresentem resultados parciais. Dessa forma, pode-se pensar que “O mito   uma forma particular da literatura oral, cujo sujeito   parcialmente cosmológico” (GOODY, 2012, p 52).

A narrativa dos “Filhos de Maíra e de Mucura” possui grande relevância entre os Temb  do Guamá, pois ao registrar tal narrativa oral, conversando com pessoas da aldeia, notei que muitas delas não tinham conhecimento sobre os detalhes desse excerto, o mínimo que puderam dizer   que pelos menos haviam escutado falar em algum momento de suas vidas. Esta   considerada a narrativa por excelência dos Tenetehara (ZANNONI, 2002). As pesquisas de Wagley e Galvão (1961), Gomes ([1977] 2002) e Zannoni (2002) apresentam versões da mesma narrativa mitológica, as quais têm desfechos semelhantes.

As narrativas recolhidas mostram uma diversidade de situa es explicativas e, de certa forma, remetem   no o Temb  de cria o de astros, seres e a presença de heróis, além de oferecer uma versão para a destrui o do mundo sobre o prisma Temb . Por esse motivo, começarei com “*A narrativa da cria o da Lua*”, “*A cria o do*

*surubim*”, para, em seguida, descrever “*A subida do Céu dos Tembé*”, “*O grande Incêndio*”, “*Os Filhos de Maira e Mucura*” e o “*Fim de tudo*” - que é um esboço do que foi narrado em relação à uma destruição do mundo na concepção Tembé. Quanto a esta última, a percepção concebida por eles é de que há certa semelhança com a versão cristã descrita no Evangelho Bíblico, apesar de que esta trama inclui elementos e realidades sociais caracterizadores do universo Tembé.

Os motivos pelos quais escolhi tais narrativas me permitem uma tentativa de inversão na construção de ponderações acerca da cosmologia do grupo, buscando assim enfatizar antropologia dos outros (WAGNER, [1975]2012). Portanto as narrativas abaixo emergem com a função de apresentar o elemento nativo para que as reflexõesousem partir de categorias forjadas no interior desse povo indígena.

## 1.1. NARRADORES E AS NARRATIVAS TEMBÉ TENETEHARA

### 1.1.1. NARRADORES

O primeiro interlocutor do qual recebi auxílio para recolher a narrativa foi Bewãri Tembé. Ele é filho de Edir Tembé. Já Edir Tembé é irmão de uma das mais importantes lideranças indígenas das aldeias do Guamá, Naldo Tembé. Bewãri atualmente é um dos falantes da língua Tembé na região do Guamá. Cantador na festa da moça, ele faz parte de um grupo de jovens que buscam aprender os detalhes do ritual junto a outros jovens do Alto Rio Guamá. Este morou dois anos entre os Tembé do rio Gurupi, lugar onde sua esposa nasceu. Bewãri e a esposa revezam períodos de tempo entre o Guamá e o Gurupi, mas passam maior parte do tempo na aldeia Sede, que fica na margem do Rio Guamá. Outra pessoa que me ajudou a ter acesso às narrativas foi Taynara Tembé. Esta havia sido minha aluna em uma escola no município de Capitão Poço, no Estado do Pará, razão pela qual me permitiu conhecer ainda mais sua cultura, no ano de 2011, e também o restante de sua família.

Taynara Tembé passou pelo ritual de iniciação da moça no alto Rio Guamá. Ela é falante da língua Tembé e conhece as narrativas do grupo. Apesar de morar na cidade, ela mantém intenso contato com sua família que está dividida entre a região do Guamá e a outra parte na região do Rio Gurupi.

Atualmente Taynara Temb     discente no curso de medicina na Universidade Federal do Pará. Ela   neta de Pedro Teófilo, que   o cacique da aldeia *Itaputyr*. Este também foi importante para que eu pudesse ter acesso às narrativas. O Senhor. Pedro Teófilo atualmente   a *liderança* responsável pela organiza o da Festa da Moça, ritual que ocorre na aldeia a qual Pedro Teófilo   o cacique. Nesta ocasião conhecê-lo através de sua neta, Taynara Temb .

As demais versões de narrativas indígenas são apresentadas a partir de trabalhos publicados por autores que tratam do assunto. Por isso, minha inten o   apresentar possibilidades diversas de interpreta es para tais narrativas. De outro lado, verificou-se que estas narrativas apresentam o mesmo conteúdo quando têm por objetivo verificar sua simbologia cosmológica, fato que pode ser observado através de narrativas sobre a cria o da lua.

### 1.1.2. NARRATIVA

#### NARRATIVA 1: A) CRIA O DA LUA

A Lua queria namorar com o Sol, mas o Sol era tia da Lua, porque o Sol eles falam que   fêmea n ? Por isso não podia namorar, e a av  do Sol falou: ‘rala jenipapo e bota debaixo da tua rede, na hora que ele vem de noite tu bota a mão na vasilha de jenipapo e bate na cara dele’. Aí foi assim que fez e quando foi de noite ele fez... Aí foi, foi, foi e quando tava pra se deitar o Sol meteu a mão dentro da água e deu-lhe na cara dele, e quando foi no outro dia ele descobriu quem queria namorar com ele. (Bew ri Temb , junho de 2013)

#### NARRATIVA 1: B) CRIA O DA LUA

H  muito tempo nasceu um menino que se chamava Zahy, ele era o filho de um cacique. O pai dele tinha uma mulher, e ela (esposa do cacique) tinha uma irmã. O menino cismou que queria namorar com a tia, irmã da mãe dele. Mas ele não podia, porque ela era tia dele. Mas o Zahy ia toda noite na rede da tia mexer com ela. E todo dia ele ia lá, mas a tia dele não sabia quem era que ia mexer com ela. E aí ela foi falar com uma  ndia mais velha para saber o que ela tinha que fazer.

A  ndia mais velha disse: ‘tu coloca uma vasilha com jenipapo debaixo da tua rede, quando chegar para mexer contigo tu passa jenipapo na cara quando for pela manhã a gente vê quem ta melado de jenipapo vai ser que vai mexer contigo toda noite’. E quando foi na noite lá vem ele de novo e aí ela passou jenipapo na cara dele. Quando foi no outro dia todo mundo viu que foi o Zahy. Aí ele foi embora e virou a lua, por isso que alua tem aquelas manchas,   o sujo de jenipapo na cara do Zahy e em Temb  lua se chama Zahy. (Taynara Temb , janeiro de 2014)

## NARRATIVA 1: C) CRIAÇÃO DA LUA

Há muito tempo, quando nossa nação ainda vivia nas margens de outro rio, nasceu Zahy, o filho do mais respeitado cacique que nosso povo tivera. Seu pai era um velho índio e, embora já tivesse dormido com muitas mulheres, nunca abandonara sua primeira esposa.

O casal, para tristeza de toda nação Tembé, por muito tempo não conseguiu ter um filho. Quando seus pais já nem acreditavam ser possível este sonho, sob a bênção de todos os deuses, o indiozinho Zahy nasceu.

Mas aquele que nascera para dar continuidade à honra de seu pai, muito cedo quebrou seu destino e as leis de nossa tribo.

Muito jovem, o índio desejou uma mulher proibida, sua tia. Seu pai já havia determinado outro destino para a irmã de sua mulher. E, mesmo sabendo disso, Zahy não controlou seu amor. Sempre que a noite chegava, o índio tateava no escuro para ir até a casa de sua tia, dormir com ela.

Isso aconteceu noite após noite até que a jovem, sem saber quem se deitava com ela, pediu conselhos à índia mais velha da tribo. A índia mais velha lhe sugeriu uma armadilha: para saber quem a visitava, a tia de Zahy deveria lambuzar os dedos com jenipapo e aguardar a partida de Kwarahy (sol).

Naquela noite, novamente, o jovem índio foi ao encontro de sua tia. Ela então afagou, várias vezes, o rosto do desconhecido, seguindo os conselhos da velha índia.

No dia seguinte, quando acordou, Zahy foi lavar seu rosto no rio. Viu as manchas do jenipapo deixadas pelos afagos de sua tia. Lavava insistentemente a face, mas as manchas não saíam. Quando voltou para a aldeia, os deuses, a índia mais velha e sua tia descobriram quem era o amante misterioso. Zahy foi por isso expulso da Terra.

Transformado em Lua, foi condenado a viver eternamente no céu. Olhem, pequenos! É por isso que ainda hoje, quando olhamos para Lua, vemos aquelas manchas. São as marcas deixadas na face de Zahy por sua tia, mulher que ele mais desejou quando era um jovem índio e de quem ele teve que se afastar para sempre.

Por isso há um período (a Lua Nova) em que não podemos ver Zahy no céu à noite. É quando ele está lavando o seu rosto. Depois a seu tempo, quando ele reaparece (da Lua Crescente à Cheia) podemos ver seu rosto inteiro, ainda com as manchas de jenipapo. É por isso que Zahy traz chuva quando aparece. A água que lavava seu rosto escorre do céu e faz chover...

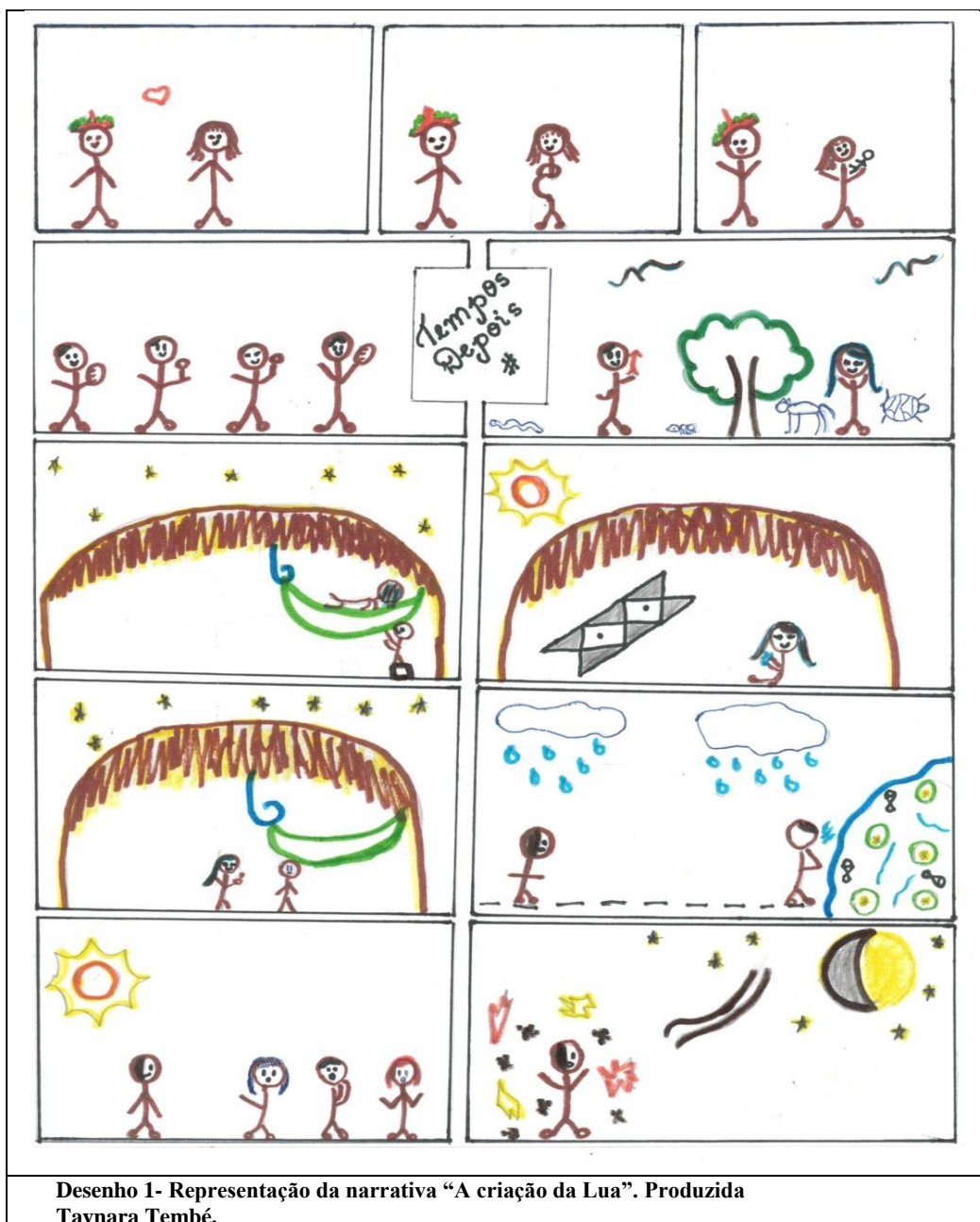
Narrador: Chico Rico. (CORRÊA, 1999)

## NARRATIVA 2: CRIAÇÃO DO SURUBIM

Uma menina estava na fase do ritual que corresponde ao mingau e quando ela ta pintada não pode ir tomar banho no rio, na verdade quando ela ta na festa não pode tomar banho no rio, porque a Mãe D'água pode levar, aí foi quando uma menina foi tomar banho sozinha e a Mãe D'água viu e levou ela e transformou em surubim, por isso que no período da festa não pode comer surubim, porque não pode comer parente e por isso que o surubim é pintadinho, porque a menina estava com a pintura da onça pintada.<sup>12</sup> (Taynara Tembé, junho de 2013)

<sup>12</sup> Não encontrei esta narrativa nas referências bibliográficas que tive acesso.





Desenho 1- Representação da narrativa “A criação da Lua”. Produzida Taynara Tembê.

### NARRATIVA 3: A) O GRANDE INCÊNDIO

O primeiro homem foi Tupã, aí antigamente todo bicho falava, folha, pedaço de pau, casca de pau, formiga, tudo. Tudo que tinha individual falava. Aí Tupã fez nós, viu que tava muito solitário e fez nós, aí como a guariba, o macaco foram mais avexado, começaram a plantar pimenta, cheiro verde, tomate para preparar nós, porque nós era para eles animal, nós era bicho para ele (para o guariba).

Aí Maíra falou assim: ‘não, não pode ser assim, então como vocês tão muito avexado vocês vão virar animais e eles vão virar gente’. Aí foi que surgiu nós, que agora nós que come os animais, ele (Maíra) viu que já tava saindo fora do ritmo né.

Maíra falou assim: “vou queimar a terra”. E tocou fogo na terra e sempre tem aqueles pau-d’arqueiro grande, aí os Tembê subia lá encima e fogo passava debaixo, aqueles que não dava conta de subir morria no fogo

queimado, aí foi indo até que começou a acabar tudo mesmo, os Tembê ficaram subindo nos pau-d'arquivo até que eles sobreviveram e de lá pra cá que começaram a aumentar o povo. (Bewãry Tembê, julho de 2013)

### NARRATIVA 3: B) O GRANDE INCÊNDIO

A mata incendiou-se. Os campos, as capoeiras, as palmeiras, tudo ficou em chamas. Os Tenetehara<sup>13</sup> fugiam em todas as direções; desorientados, muitos morreram queimados pelo fogo. Poucos lograram alcançar a casa das preguiças, único local salvo do incêndio. As preguiças assistiam ao incêndio que se aproximava e destruía a mata.

Quando as suas casas estavam ameaçada, as preguiças começaram a cantar, e as canções dominaram o fogo. Um guariba escapou refugiado na casa das preguiças. Como ninguém cuidasse dele, ganhou o mundo a procura dos parentes cujo paradeiro desconhecia. Encontrou um macaco a quem perguntou: “como é a cantiga de meu pai?”

O macaco em resposta assobiou. O pequeno guariba, não reconhecendo a cantiga que os pais haviam ensinado, continuou a viagem. Quando atravessaram um campo queimado encontrou um veado, a quem repetiu a pergunta. O veado cantou qualquer coisa desconhecida ao guariba, que logo percebeu não ser aquele bicho a sua gente.

Durante a caminhada encontrou muitos bichos e sempre lhe repetia a pergunta. Nenhum deles foi capaz de cantar a canção de seus pais. Afinal, voltou à casa das preguiças que, em resposta a sua pergunta, cantaram mesmo como guariba. O pequeno guariba ficou morando com as preguiças, de quem aprendeu inúmeras canções. Somente quando já estava criado é que abandonou as preguiças para ir viver com outros guaribas. (WAGLEY e GALVÃO, 1961, p.147).

### NARRATIVA 4: A) A SUBIDA DO CÉU TEMBÉ

O céu não era desse jeito que a gente conhece, ele era bem baixinho, aí um dia os bichos resolveram levantar o céu para poderem voar mais alto. O nambu, a aracuã o gavião levantaram o céu que ficou lá encima. O morcego não quis ajudar e tupã fez com que ele ficasse de cabeça para baixo, agora é assim ele dorme de cabeça para baixo porque não quis ajudar os parceiros a levantar o céu. (Taynara Tembê, julho de 2013)

### NARRATIVA 4: B) A SUBIDA DO CÉU

Na época tudo falava, pássaro falava, animal falava e o céu era baixinho. Então se reuniram todos os pássaros para levar o céu lá pra cima, mas precisou muita força. Nesse tempo aí, Tenetehara e todos já falavam apesar de que era só uma pessoa com poder da natureza. (ZANNONI, 2002, p.286)

### NARRATIVA 5: A) OS FILHOS DE MAÍRA E MUCURA

Maíra engravidou uma mulher e foi embora, deixou uma mulher grávida, aí que veio o filho dele, de Maíra, Maíra, ele era pajé (Maíra). E ele foi atrás do

<sup>13</sup> Escrita tal qual se encontra no texto de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961).

pai dele, que o pai dele tinha ido e mãe dele tava grávida. E dentro da barriga da mãe ele dizia que queria conhecer o pai dele, mas a mãe dele não sabia pra aonde ele tinha ido, mas Maíra de dentro da barriga amostrava o rumo, ela podia ir que ele ia dizendo o caminho, ia dizendo tudinho para onde ela deveria ir.

Aí Maíra disse: “tu vai pra cá e pode ir embora”.

E quando chegou na frente o Maíra via flor e pedia para mãe colher a flor né? Aí tinha uma flor no meio do cerrado e ele pediu para a mãe dele pegar, quando chegou lá, quando foi pegar a flor a caua<sup>14</sup> deu nela, ela caiu lá de cima buchuda, ela ficou braba começou a bater na barriga dela, porque ela subiu e fez foi apanhar de cauã.

Aí Maíra falou: “não vou te ensinar mais o caminho”. Ela (a mãe) pelejou, pelejou, mas ele não ensinou, quando ela chegou mais na frente chegou numa casa, era a casa do mucura. Ela (mãe de Maíra) pediu agasalho e ele (mucura) deu, aí quando foi na noite se armou muita chuva, aí deu uma rede para ela e ficou com uma.

Mucura disse: “tu arta tua rede aqui que arto a minha aqui” e deixa está que ele pegava um pau e fazia uma goteira encima da rede dele.

E dizia: “na minha rede ta pingando muito”.

A mãe falava: “chega mais pra cá”, Mucura chegava mais pra perto da rede dela, e furava de novo e dizia: “ah! Ta pingando muito na minha rede”, nessa arrumação de chega mais pra cá foi e deitou na rede dela e lá fizeram mais outro de novo, ela (mãe de Maíra) já tinha um na barriga, aí ficou dois, o filho do Mucura e o filho do Maíra. Ela chegou na casa das onças.

Lá a velha falou (onça mãe): “olha você tem que se esconder que meus filhos vão te matar, eles tão quase pra chegar, chegam meio dia”. A mãe de Maíra se escondeu debaixo de um tachoão grande e foi aí que chegaram os gatos do mato, aí eles (os gatos, mas que podem ser também entendidos como onça) chegou e falou assim: “e ta fedendo sangue, eita que ta fedendo sangue”.

Foi aí que a velhinha falou assim: “não ta vendo que não ta fedendo nada, que ta só eu aqui, vocês chegaram do mato agora”, aí os gato se acomodaram e demorou muito as onças vieram, e chegou lá e falaram: “ah! Ta fedendo muito sangue aqui, porque tem sangue” e começaram a caçar, caçar e acharam ela (mãe de Maíra) e mataram ela para comer, aí a velha que tinha colocado ela lá embaixo falou assim: “ah! Eu quero os filhotes, eu quero comer daqui a pouco vou comer” e ela (a avó das onças) botava encima da pedra e quando ela ia cortar eles escorregavam, arriavam pra o lado e aí ela botou eles em um panela, e quando foi no outro dia apareceu dois filhos de passarinho e disse: “ah! Vou criar meus filho de passarinho”, aí dava comer pra eles (filho de Maíra e filho de Mucura) e amanhecia outro bicho, amanhecia paca, amanhecia tatu, amanhecia veado, de todo jeito amanhecia, até que foi crescendo, crescendo e virou menino né? Assim ela (avó das onças) pediu pra fazer arco e flecha pra eles e fizeram. Sempre eles tinha um limite pra eles andar, pra matar passarinho pra velha, ia e voltava ia e voltava, e quando foi um dia eles encontraram com o Mutum.

O Mutum disse: “olha vocês tão sustentando quem matou a mãe de vocês”.

Eles (Maíra e Mucura) ficaram assim assustados né e perguntaram: “como assim?”

O Mutum disse: “quem matou a mãe de vocês foi a família da onça”.

Eles (Maíra e Mucura) disseram: “foi mesmo?”

E o Mutum disse: “foi”!

E eles voltaram de lá, aí voltaram, mataram a anta e fizeram uma pupequinha miudinha, porque eles eram pajé né, o filho do Mucura e o filho do Maíra

E quando chegaram na casa falaram: ‘vovozinha olha aqui a anta que eu matei’.

E a onça disse: ‘que nada não tem é nada aí.’

Ele respondeu: ‘então bote na sua costa aí.’

---

<sup>14</sup> Referindo-se a abelha.

Ela (avó das onças) botou e eles cortaram o fio e a velha caiu no outro canto, porque a anta é grande né?

Aí caiu com ela e disse: ‘a foi mesmo meu netinho.’

Aí eles (Mucura e Maíra) perguntou pela mãe deles (Mucura e Maíra) e ela disse (avó das onças): ‘não, foi nós que achamos vocês no mato por aí’. Aí sempre iam pra o mato né e faziam paneiro, tipiti, abano e faziam muitas coisas né, lá no mato, porque, eles eram pajé, e vinham e traziam só passarinho.

Aí velha falou: ‘nós vamos embora’.

O filho do Mucura: ‘Então o que é que nós vão fazer?’

Mucura: ‘Maíra tu vai na frente aí faz o rio e eu fico desse e tu fica do outro lado rio e eles vão passar pela ponte’.

Aí eles foram e chegaram lá, eles fizeram o rio e jogaram tipiti, jogaram paneiro, jogaram abano, jogaram tudo na água e abano virou piranha, paneiro virou arraia, aí saiu virando um monte de bicho, aí tipiti virou jacaré com cobra, aí quando foi eles (as onças) vieram, vieram andando e quando foi passaram bem no meio e quando foram passando bem no meio eles (Mucura e Maíra) cortaram a corda e o último que vinham passando de um pulo e se salvou o resto foi comido pelos bicho que tava dentro da água, morreram tudo, só sobrou um e deles.

E disseram (Mucura e Maíra): ‘não, deixa esse para contar a história, deixa pra viver’!

Aí andaram mais pra frente e encontraram a casa do pai dele, e disseram: ‘nós somos seu filho’.

Maíra disse: ‘não, eu não deixei filho, mas pra você mostrar se são meus filhos tem que matar o zurupari que tá sentado em tal canto’!

Aí eles foram né e chegando lá eles viram um velho, disque era um velho com a barbona longa.

E quando o velho (zurupari) viu disse: ‘olha vocês não vão tocar fogo, se não vocês vão me matar’.

E disque eles judiaram e tocaram fogo na barba dele e veio de longe queimando e tocaram fogo no velho.

Eles disseram: ‘olha matamos ele (zurupari)’!

Aí ele (Maíra) disse: ‘tem uma, mais uma coisa, tu vai lá no lago tem um velho pescando, é o zurupari também, vocês vão lá e mata ele(zurupari)’

Aí eles eram moleque e foram e se viraram em um peixe, primeiro o filho do Maíra mesmo, e ele (filho de Maíra) foi e entrou na água e lá puxava no anzol e o velho puxava e errava, aí o filho do Mucura foi e meteu a boca no anzol e puxou, disque era um surubinzão e ele tava se virado num peixe né...aí o velho levou tratou ele, cozinhou tudo, e filho do Maíra chegou lá.

O velho disse: ‘ah! Chegou no fim da janta’.

O filho do Maíra disse: ‘ah! Não precisa não, eu quero que o senhor me dê só as espinha’.

Aí o velho disse: ‘ah! Então as espinha tá aqui ó’. Aí juntou deu as espinha pra ele (Maíra), quando ele (Maíra) chegou mais na frente pegou tudinho, colou tudinho.

Ele (Maíra) disse: ‘levanta’! E ele (filho de Mucura) nasceu de novo, aí eles colocaram veneno na água do velho e mataram.

Aí quando eles(Maíra e filho de mucura) chegaram (casa de Maíra) disseram: ‘matamos ele’.

Maíra disse: ‘ainda tem mais um, o último teste, vocês vão numa cacimba que tem um velho que toma banho todo dia, vocês tem que matar ele’. Aí eles (Maíra e filho de Mucura) foram pra lá e colocaram pimenta dentro da cacimba e mataram ele (zurupari) e aí foram para lá.

Ele(Maíra) disse: ‘vocês são meus filhos mesmo. (Bewãri Tembê, junho de 2013)

## NARRATIVA 5: B) OS FILHOS DE MAÍRA E MUCURA

Maíra, o pai de estava doente, novinho, aí ele adoeceu; tinha uma visagem que o visitava. Achava um farelo de farinha por lá. Nem mandioca não tinha, nem sabia da mandioca na época. Mas tinha farelo de farinha por baixo do doente, viu. Aí eles disseram: ‘vamos vigiar aquele doente, vamos vigiar o Maíra, que ele está doente e não tem mandioca, não tem farinha’. Então eles vigiaram. Pegaram ele assim, de repente, de surpresa, com invisível. Aqui está o doente: ‘como é, aqui tem a farinha, tem o feijão, tem tudo?’

Então disse: ‘você querem essas coisas?’ Aí Maíra Falou: ‘você vão plantar isso aqui, isso aqui e isso.No outro dia vocês vão colher, fazer farinha, viu?’

Aí a mulher atrasou: era pra ter colhido. Ele foi lá: ‘você não foi colher a mandioca na roça não?’ ‘Não, vou no outro dia’. Ele disse: “era pra já ter colhido e estar fazendo a farinha, viu. Agora, desse jeito aí, você espera, você vai esperar a produção crescer. Eu queria que plantasse logo e dava naquele mesmo dia. Mas como você esperou, agora vão esperar! Todo tempo vão esperar a produção’. Maíra se incomodou com aquilo. Aí deixou a mulher e foi embora.

Maíra ficou na barriga da mãe. De dentro dela, pediu que queria acompanhar o pai. Mas a mãe não queria porque não sabia onde ele tinha ido: ‘eu não sei pra aonde ir atrás do teu pai’. Mas Maíra, na barriga da mãe, disse: ‘mãe, eu sei pra aonde ele foi’. ‘Então você indica o caminho’, e foram atrás dele arrastando a criação do pai, um pássaro grande que ia acompanhando-os.

Quando chegaram num certo ponto, ele pediu para a mãe umas flores. Ele ia pedindo a mãe para colher flores, até que chegou numas aonde havia marimbondos que a esporaram toda. Ela se enraivou e bateu na barriga. Ele se calou. Aí pediu que Maíra informasse da barriga, pelo roteiro do pai, mas ele não falou mais, se incomodou, e a mãe ficou perdida.

Até que se encontrou, de tardezinha, na casa do Mucura. Mucura é um animal, nessa época também falava. Aí Mucura disse pra ela: ‘tu vai se hospedar aqui viu, mas a casa é muito ruim, gotejando de noite, aí a chuva está vindo, vai anoitecer agora, e eu vou agasalhar a casa aqui, viu!’ Ao invés de agasalhar estava furando mais o telhado de palha no rumo da rede dela para que levasse sua rede debaixo da de Mucura. Até que os dois dormiram junto, fizeram sexo. Aí a mãe ganhou outro Mucura, Maíra saiu de lá gêmeo de Mucura. Aí disse: ‘tu fica aí separado’, viu!. A mãe tornou indo sem rumo caçando o pai de Maíra.

Chegaram na morada das pessoas que comem gente. Na época era muito sério isto, que essas onças comiam gente. Aí o pajé, o guerreiro pajé, adivinhava tudo. Assim ele já sabia, mas perguntou: ‘quem chegou aqui?’ ‘Não chegou ninguém não’. Aí Maíra escondeu a mãe. Eles foram com a faca e a acharam. Maíra transformou a mãe em um veado e os cachorros pegaram logo ela. Aí essas pessoas que comiam gente, comeram a mãe de Maíra.

Aí a velha, que era essa pessoa, foi assar os filhotes e não conseguiu fazer o preparo do alimento. Botava no fogo, e essa velha colocava mão nele e se queimava toda, botava no pilão e pisava sua mão, cortava para botar no espeto e assar, mas não acertava e cortava sua mão. Assim Maíra estava fazendo e inventando. Aí disse: ‘vou colocar a carne na vasilha e deixar esses filhotes aí no jirau, e botou eles dentro de uma cuia’. Aí colocou eles lá e por cima uma esteira para cobri-los. Depois de pouco foi olhar e havia dois pássaros. Eles se transformaram em pássaros. ‘Ah!, agora vou criar os passarinhos, dizia’. Aí cobriu de novo. Deixava lá um tempinho e olhava de novo e se tinha transformado em papagaio. ‘Ah, agora já tenho os netinhos, que vou criar’. Assim os Guajajara vinham nascendo por aí, a geração veio daí. O Maíra velho, nós o vamos encontrar ainda.

Ai os Maíra cresceram. Essa velha cuidou deles até crescer. Depois que cresceram eles diziam: ‘vamos inventar as coisas, agora’. Maíra inventou marimbondos e todo tipo de coisas. aí toda vez que inventaram coisas, caça, anta, diziam: ‘nos matamos a anta’. E as onças diziam: ‘aqui não tem anta’. ‘Mas nós matemos, olhe aqui’. ‘Ah tem mesmo!’ E comiam a anta. E

continuavam trazendo as coisas. Chegavam com cotia e iam abastecendo esse lugar. Aí diziam: ‘não, aqui não tem maribondo’. ‘Não? Olhem aqui a casa dele, nos inventamos’. ‘Ah! é mesmo!’ E assim andavam convencendo.

Aí queriam brincar com essa velha, porque estavam já sabidos, e Maíra tirou o pescoço e transformou a cabeça em abacaxi e estava brincando com ela, depois emendaram de novo. ‘O que foi que aconteceu?’ ‘Não tem acontecido nada, não’.

Então eles cresciam, mas as onças não deixavam a eles liberdade pra andar lá fora, lá longe, assim. Vocês não vão pra longe não, meninos, porque vocês vão encontrar coisas que não estão certas pra nós. Então por isso, ‘não saiam pra longe’. Este conselho que a velha dava.

O som da natureza já tinha contado tudo pra eles, já estavam sabendo de tudo. O jacu falava: kan kan kan kan e eles já entendiam. ‘Ah, por isso é que nós estava inocente, nós vivemos junto com as pessoa que comeram nossa mãe’. Aí Maíra disse: ‘sabe o que vamos fazer agora? Vamos fazer vingança, viu’.

‘Como é que nós vamos fazer essa vingança agora?’ ‘Nós vamos inventar um cocal grande só de anajá, lá pro outro lado, e aí nós leva um de mostra’. Nós faz um rio grande e inventa toda fera dentro dele. Vamos fazer uma ponte bem no meio dela, e nos combinar. Vamos fazer um cocal lá pro outro lado e nós como para buscar a produção de anajá, aí vamos aproveitar. Quero que você fique segurando bem aqui e eu seguro bem aí’, combinado junto com Mucura.

Aí foram lá pra aldeia, e já estava feita a armadilha. Aí levaram os anajá na morada das feras. ‘Aqui não tem essas coisas’. ‘Não? Já tem lá, nós já fizemos tudo. Nós descobrimos tudo, lá tem’. Aí inventaram peixe elétrico. Fizeram muitos abanos de olho de palha para formar peixe. Faziam fogo, atiravam a brasa dentro da água para formar peixe. Aí essas feras que comem gente, foram buscar todas animadas o anajá pro outro lado. Então Maíra segurou aqui e pediu pra o Mucura segurar lá na outra ponta. Todo mundo pode atravessar agora que nós vamos segurar para ir buscar anajá. Aí quando coube todo mundo em cima da lagoa, eles balançaram a ponte que todo mundo caiu dentro da água. Maíra cortou uma taquara e colocou o negócio dentro aí que ele não roncou mais. Acabou.

Aí depois que mataram todas essas feras, foram atrás do pai. Já o tinham encontrado, mas o pai não os reconheceu mais. Quando o encontraram, este falou: ‘oh, meu filho (ecunumi), se vocês são bons adivinhadores, vocês vão entrar uma coisa que eu vou dizer pra vocês ir buscar lá’.

‘Se você for bom adivinhador, vai me encontrar uma pessoa que está pescando’. ‘Éh mesmo?! Nós vamos encontrar’. Ele estava pescando lá. Eles se transformaram em peixe e ficavam puxando a linha do anzol. Aí ele puxava e nada. Aí foram embora. Vieram lá outra vez, o Maíra que é mais esperto. O Mucura não era bem esperto não. Aí o Mucura foi puxar o anzol dele e esse pescador o puxou para fora da água. Aí pronto, ele o vai comer. Como vou fazer agora? Ele juntou todo e pediu para a filha fazer fogo pra assar e comer o peixe. Aí Maíra ficou olhando. Novamente se transformou numa pessoa e foi pedir a ele: ‘estou precisando de umas ossadas pra fazer o gancho de flecha. Junta todos eles pra mim’. Também obedeceu e juntou os ossos todos. Mas faltou um ossinho. Assim ele se transformou numa formiga, num formigão e foi caçando aí até achá-lo. Embrulhou com folha de bananeira brava e soprou. Mucura se transformou de novo em uma pessoa perfeita.

Aí o pai disse: ‘se você é bom adivinhador, você vai me encontrar uma pessoa do cabelo grande, um bicho da cabeça grande e de cabelo grande’. ‘Nós vamos achar’. Aí acharam uma pessoa com o cabelo longo, e começaram a tocar fogo ao redor dos cabelos grandes que, quando foi encostando perto do cabelo, este pegou fogo. Aí o bicho correu caçando água para apagar o fogo. Foi na lagoa mais não tinha água e por isso a cabeça espocou.

Mas daí já acabou a História. Foi daí que nós somos pessoas, viu. Aí tem muita história de Maíra contada, mas eu não sei contar mais. (Wagley e Galvão, 1961, p. 144)

#### NARRATIVA 6: O FIM DE TUDO

A gente acredita aqui que o Deus do Karawia é o mesmo que a gente chama de Tupã. Então o nosso fim vai ser parecido, vai vim Tupã levar os índio bom e vão para o céu dos índios, que um lugar de mata e floresta onde ta as almas dos parentes mortos que conseguiram chegar lá e o resto vai ser levado pelo fogo. (Cacique Pedro Teófilo<sup>15</sup>, julho de 2013)

#### 1.2. KARUWARA

A categoria *karuwara* não é utilizada por todos os Tembé, mas aparece nas falas dos mais velhos e nos escritos de autores como Wagley e Galvão (1961), e Zannoni (2002). Ressalte-se Garcia (2010), que fez uma pesquisa sobre a cosmologia dos Awá-Guajá. Alguns Tembé utilizam categorias como assombração, espíritos e/ou bicho em suas narrativas, porém os sentidos desses termos se assemelham ao significado da categoria *karuwara*.

Nas aldeias que ficam rio acima<sup>16</sup>, pensando-se em relação aos Tembé do Guamá (aldeias Frasqueira, *Itaputyr* e *Zawar'hú*, por exemplo), o conhecimento da população sobre a categoria *karuwara* é bem maior. Todavia, nas aldeias onde essa pesquisa se constituiu apenas os mais velhos dominam bem tal entendimento do termo. Os mais jovens sabem que existe a palavra *karuwara* e que ela é utilizada para definir ontologias, mas dificilmente lançam mão do termo. Pelos menos durante o período em que tive a oportunidade de intensificar minhas idas a essas aldeias (refiro-me a Sede, *Ituwaçu* e *Pinawa*) poucas vezes ouvi alguém utilizando o termo.

Entretanto, em conversas sobre o assunto percebi que a categoria dada pelas pessoas em relação a estes não humanos acabavam sendo similar ao entendimento sobre os *karuwaras*, explicação idêntica a que me foi dada pelos Tembé das aldeias de cima e pelos velhos da Sede, *Ytuwaçu* e *Pinawa*.

No geral, as *karuwaras* são espíritos que residem em espaços controlados pelos não-humanos, fato que será abordado com maiores minúcias adiante). Existem quatro

<sup>15</sup> Não há na bibliografia nenhuma narrativa que trate do fim do mundo.

<sup>16</sup> Quando me referir às aldeias rio acima estarei sempre tomando por base os locais onde concentrei a pesquisa, isto é, Sede, *Ituwaçu* e *Bacaba*.

espaços na cosmologia Tembé, sendo que três são controlados pelas *karuwaras*. Estes seres em seus espaços caçam, pescam e se organizam como os Tembé fazem nas aldeias e cidades.

A interação entre *karuwara* e Tembé é constante. O ente mantém relações com os humanos principalmente no espaço da água, no mato e no espaço da terra. A observância de que as *karuwaras* são quatro tipos, distribuídos em espíritos de pessoas mortas, o dos animais, os espíritos dos donos do mato e água e Maíra.

Os Tembé afirmam que quando o indivíduo morre sua *karuwara* (espírito) pode ter dois lugares de morada. O céu de Maíra, tido como espaço de desejo de todos os Tembé, ou no céu que fica próximo ao céu de Maíra, nas alturas das estrelas. As *karuwaras* que não alcançam o espaço de Maíra são as mais perigosas, pois quando voltam para as festas que tem cantorias atacam as pessoas que estão desprotegidas, geralmente crianças, grávidas e demais que estejam no *Wira'u-haw*<sup>17</sup>. Os preferidos são os jovens iniciados.

Para os Tembé, a *karuwara* volta muitas vezes para dançar nas festas e se alimentar junto com os pajés nos ritos de iniciação, depois volta para seu local de morada. Porém, antes de alcançar este espaço, momento em que fica vagando pelo espaço terreno, ele pode atacar os humanos devido o seu desejo de se relacionar com estes, ou mesmo pela saudade causada devido à perda da vida no corpo. Wagley e Galvão (1961) afirmam que os Guajajara Tenetehara assim vêem a *karuwara*:

homens e animais, tem espíritos que sobrevivem a morte do corpo. (...) Ambos após a morte do indivíduo tornam-se perigosos e malignos aos Tenetehara, que para controlá-los necessitam da interferência do pajé. (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p.110)

Em diversos rituais o pajé invoca a *karuwara* em suas ações de cura e ataque. O adoecimento de crianças pode ser causado por pajé que invoca *karuwaras*. Estes entes causam adoecimento nos indivíduos, ou seja, a força do pajé está também concentrada em sua habilidade de manter contato com as *karuwaras*, seja através de seus cantos, do uso de cigarro de *Tawari*, das rezas ou através do maracá. Ressalte-se que, no caso do adoecimento, o pajé mantém contato a Mãe D'água, Curupira e Matim. Todavia, é necessário enfatizar que, no caso do Matim há duas classes, uma originária do espaço do mato e a outra que se formou a partir de quebras de algum tabu durante o parto, configurando a origem humana. Dessa forma, constata-se que alguns humanos, de

<sup>17</sup> Categoria utilizada para se referir ao terceiro momento do ritual da moça, a festa do moqueado.



acordo com as narrativas, transformam-se em Matim, mas estas possuem menos poder que o Matim originário do mato, que são as mais perigosas.

A *karuwara* Mãe D'água (*Ywán*) também é perigosa aos humanos, sendo responsável por grande parte do adoecimento de crianças que tomam banho nos rios e igarapés. Ela rouba a sombra dos humanos e leva para o fundo das águas. O pajé pode se comunicar com este ser - a Mãe D'água - e ir até o espaço da aldeia desse encantado, e então trazer a sombra para seu dono. Nesse contexto a sombra é entendida como uma categoria que se refere à *karuwara* do humano.

Assim, a vida humana é a combinação de *karuwara* mais sua parte física. Nesse caso, a ação da Mãe D'água (*Ywán*) transforma o bebê em outro e, assim, o corpo se configura como a sede da perspectiva (GONÇALVES, 2001). Vale ressaltar que quando me refiro ao corpo estou me baseando na noção de corpo como aquela apresentada no clássico artigo de Seeger et al. (1979), onde eles argumentam que

Não se trata de uma oposição entre homem e animal realizada longe do corpo e ao longo de categorias individualizantes, onde o natural e o social se auto-repelem por definição, mas de uma dialética onde os elementos naturais são domesticadas pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais), são naturalizados no mundo dos animais. O corpo é a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda a mitologia sulamericana que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a idéia fundamental de corporalidade. (SEEGER et al., 1979, p. 13)

A assertiva mostra a existência de similaridade entre a reflexão de SEEGER et al. (1979) e a noção Tembé, visto que as *karuwaras* se apresentam em uma diversidade de espíritos que podem transitar nos espaços humanos e não-humanos. Por isso, quando o pajé faz suas pajelanças ele mantém contato com as demais *karuwaras*, tanto no espaço terreno quanto em outros espaços. Porém, o que vai do pajé é sua *karuwara*. Dona Fátima afirma sobre a habilidade do pajé de que “se for do bom ele vai lá e trás, ou então ele tem uns poder que faz ela devolver a sombra da criança” (entrevista, julho de 2013).

Dessa forma, tanto a Mãe D'água, dona do espaço da água, quanto o Curupira e o Matim, donos do espaço do mato, são *karuwaras* que mantém contato com os humanos. Outro aspecto importante é a representação do momento da morte, isto é, quando o indivíduo morre há uma separação entre o corpo material e a *karuwara*. Friso interessante é o fato de que os animais também possuem *karuwaras*. Estas são intensamente perigosas para os humanos, uma vez que animais encontrados mortos são

sinais de mau presságio. Geralmente respeita-se o corpo do animal, visto que a *karuwara* deste pode vir a atacar.

Entre os Guajajara Tenetehara algumas pessoas relataram que tropeçar em corpos de animais mortos pode fazer suas *karuwaras* seguirem e atacarem aquele que tocou no corpo ou familiares deste, e que alguns pajés podem controlar as *karuwaras* de animais como a do sapo cururu, que é umas das *karuwaras* mais fortes (WAGLEY E GALVÃO, 1961). Some-se a isso o fato de Maíra ser considerado a mais forte das *karuwaras* e viver no seu local de morada eterna. Por vezes percebi que alguns Tembê chamaram *Maíra* de Tupã e, até, na tentativa de ilustrar ainda mais suas explicações, compararam com o Deus cristão. Wagley e Galvão (1961) definiram *karuwara* da seguinte forma

Os Tenetehara se referem aos sobrenaturais pela designação genérica de *karowara*, porém distinguem pelo menos quatro categorias: criadores ou heróis culturais, a quem atribuem a criação e transformação do mundo: os donos da florestas e das águas dos rios; os azang, espíritos errantes dos mortos, espíritos de animais. Na mitologia são descritos como homens de imenso poder sobrenatural. Viveram algum tempo na terra, que abandonaram pela residência eterna na ‘aldeia dos sobrenaturais’ (*karowara-nekwahawo*). (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p 107)

Na tese de doutoramento de Garcia (2010) sobre os Awá-Guajá, a categoria *karawaras* recebe destaque

são seres ou forças que vivem nos patamares celestes e atuam na terra de diversas maneiras. São caçadores infalíveis ao mesmo tempo que espíritos auxiliares no xamanismo; são destino de todo ser humano (awá) após a morte, ao mesmo tempo que possuem uma existência independente, desvinculada da morte terrena. São também caça (pois estão relacionados diretamente á essa atividade), canto (por serem cantores magníficos), e cura (por serem a própria substância do xamanismo). Passo aqui, a me referir aos *karawara* enquanto seres, pois assim aparecem na maior parte das definições das pessoas com quem conversei, embora tal idéia (como outras do mundo awá-Guajá) logre polissemia. (GARCIA, 2010, p.384)

Já Zannoni (2002) afirma que a *Karuwar* é

o lugar de excelência de todo indivíduo Tenetehara: o *karuwar*, ou o lugar dos encantados, que fica em alguma lagoa. O espírito das pessoas que morreram violentamente (têko-kwêr) precisa purificar-se antes de chegar nesse lugar sonhado por todos. Até sua purificação, este vagueia inconformado aparecendo às pessoas e pedindo ajuda. Os espíritos maus são chamados de azang. (ZANNONI, 2002, p. 182)

Os três autores acima fazem reflexões sobre a categoria *karuwara*. Wagley e Galvão (1961) e Garcia (2010) estudaram, respectivamente, os Guajajara na década de 1940 e os Awá-Guajá nos anos 2000. Esses grupos se aproximam culturalmente dos

Tembé, do Pará, situados a Leste da Amazônia, geralmente encontrados entre os estados do Pará e Maranhão. Mesmo em períodos distintos e grupos diferentes os autores apresentam propostas semelhantes ao que penso sobre as *karuwaras*.

Ao refletir sobre a proposta de Zannoni (2002) vê-se que as reflexões feitas em relação à categoria *karuwara* mostra-se divergente em relação aos demais autores que elegi para pensar o sentido da categoria *karuwara* entre os Tembé do Alto Rio Guamá. Resolvi também levar em consideração os apontamentos de Nimuendaju (1915) em uma transcrição de texto que aparece na pesquisa de Zannoni (2002)<sup>18</sup>, visto que Nimuendajú (1915) esteve entre os Tembé do Gurupi no início do século XX.

A interpretação do texto de Nimuendajú (1915) me permitiu refletir sobre sentido da categoria *karuwara*. Retomando Garcia (2010) para fortalecer as reflexões sobre a noção que os Awá-Guajá possuem sobre *karowara* percebo que

De certa maneira, a partir desses pequenos exemplos acima, podemos afirmar que a literatura etnológica, a depender do contexto etnográfico, sempre apresentou a idéia do *karowara* (para utilizarmos os termos de Laraia) a partir de duas definições, ora associados ao feitiço e agentes patogênicos nocivos à saúde humana, causadores de doenças, ora associados à entidades do tipo ‘xamã míticos’, especialista em cura e de uma vida celeste magnífica, tal como o caso Asurini do Xingu. Entre os Awá, os *karawara* parecem ser uma ação (nesse caso de cura, e não de ataque maligno), ao mesmo tempo que possuem uma existência enquanto entidades tipo ‘xamãs míticos’. Eles são *karawara* e eles fazem *karawara*. (GARCIA, 2010, p. 388)

<sup>18</sup> “Maíra vive hoje me dia, na grande planície de Ikaiwéra. Inteiramente desprovida de arvores. Ela está situada a oeste das antigas moradas dos Tembé, atrás das cabeceiras do Gurupí e do Pindaré, mas uma única versão afirma que esta a leste. Aí vive Maíra inteiramente só em uma grande casa. Ele parece branco e usa veste comprida. Ao redor da casa só crescem flores. Os pássaros aí falam com voz humana e chamam pelo nome as pessoas que chegam. A jandaia e a maracanã fazem seu ninho no chão porque não existem árvores e pela mesma razão o mel está nos cupins. Perto da casa de Maíra está uma grande aldeia. Seus habitantes vivem magnificamente, para seu sustento diário necessitam apenas de umas pequenas frutas semelhantes a cuia; sua plantação não necessita cuidados: ela se planta e se colhe sozinha. Maíra e seus companheiros no campo de Ikawéra têm o nome de ‘Karuwára’. Quando envelhecem, não morrem mas tornam-se novamente jovens. Cantam dançam e celebram festa sem cessar. Da última aldeia Tembé no cajuapara até os *karuwara* a viagem dura -dizem- um mês. Antigamente os Tembé procuravam muitas vezes chegar a Ikawéra, mas todas as alternativas falharam. Os que já tiveram contato com o outro sexo nunca mais poderão chegar lá. Ou não bastam os meios de sustento ou no inverno o campo pelo qual fazem a viagem, fica inundado ou no verão o solo é de tal modo aquecido pelo sol que não podem pisar. Muitos viajantes que queriam alcançar os *karuwára* levaram de repente pedras no lugar de sua rede ou cupins nas costas ou toda sua bagagem desaparecia subitamente ou deviam sempre voltar novamente para procurá-la. Dizem, porém, que em tempos muito remotos, várias pessoas foram bem sucedidas nessa viagem. Uma vez, um grupo de Tembé se dirigiu para a terra dos *Karuwára* apenas para aí aprender a cantar, naquele tempo eles não sabiam. Pintado, enfeitado com penas, chocalho e cetro (araruwaia) ele subiu ao mais alto galho de um pau d’arco da aldeia e começou a cantar. Os Tembé derrubaram a floresta à volta do pau d’arco, limpavam o lugar e se reuniram novamente para aprender o canto. Antes, porém, deixou cair na terra seus enfeites. Os Tembé pegaram-nos tomando-os por modelo dos enfeites de dança que ainda hoje usam” (NIMUENDAJÚ, 1915, apud. ZANNONI, 2002)

Nas festas de iniciação as *karuwaras* são atraídas pela fumaça do cigarro de *Tawari* (veremos melhor no trecho em que busco discutir sobre este aspecto), ou pelo som do maracá, que por sua vez é instrumento usado pelos xamãs na intermediação com os diversos espaços. Os homens e mulheres não podem utilizá-lo (ZANNONI, 2010), pois servem como principal instrumento em dias de realização das cantorias. Em conversa com Antonio Tembé sobre a festa do *Wira'u-haw*, o mesmo fala do trânsito das *karuwaras* e de como são atraídas.

Quando o cara ta na festa não pode ficar saindo para lá e para cá não, é toda hora indo e vindo *karuwara*. Depois que a festa começa, e os parente começa a cantar a gente se ficar saindo, pode pegar uma peitada de bicho que ta chegando. O rio, vishi, é perigoso principalmente para criança, as *karuwaras* carrega mesmo, elas vêm por causa das cantoria e do som do maracá. (Antonio Tembé, julho de 2013)

Os Tembé consideram Maíra uma *karuwara*. Porém esta seria o herói criador, mas para pessoas como seu Pelé Tembé “é um espírito mal e forte, a gente sabe que ela pode fazer mal” (Seu Pelé, outubro de 2013).

Apesar de ser um herói nos *causos* Tembé, sua condição de outro a põe em situação de inimigo. Assim mesmo, Maíra é considerada diferente dos humanos. É um não-humano, e como o restante, considerada perigosa. De certa forma, Maíra está inserida nesta reflexão sobre a categoria *karuwara* devido a sua subjetividade. Nas narrativas Tenetehara as *karuwaras* aparecem como homens dotados de imenso poder (WAGLEY E GALVÃO, 1961). Quando um indivíduo morre sua *karuwara* é liberada da parte física e vai para o céu de Maíra, se este tiver sido um guerreiro forte. Do contrário fica na altura das estrelas, esperando para retornar à Terra e atacar os humanos quando invocada. Constantemente são chamadas pelo pajé, pelas rezadeiras e pelos cantos para interagirem com os humanos.

Mesmo reconhecendo que a categoria *karuwara* permite interpretações diversas e, por isso, sentidos que, no geral apresentam polissemia, assim a semântica da palavra entre os Tembé do Guamá assemelha-se ao espírito, considerando a concepção ocidental. Em muitos casos as *karuwaras* atacam os humanos por conta de transgressões como pescar em horários inapropriados. Isso pode ser considerado perigoso devido à intersubjetividade<sup>19</sup> presente nos corpos de animais, encantados e humanos.

---

<sup>19</sup>Levo em conta a categoria de análise proposta por Castro (1991) que considera intersubjetividade em que o Eu e o Outro como conteúdo da forma-Sujeito.

Portanto *karuwara* pode ser a subjetividade que perde sua moradia terrena (corpo) e por isso não mora no espaço dos humanos. Da mesma forma pode-se então considerar que o Curupira, o Matim (as duas espécies tanto a do mato, quanto a que também tem origem humana) e animais que podem virar gente, como os pássaros (nambu é um dos principais) que por conta de suas “forças” - habilidade antropomórfica, transformar humanos em animais, além de causar adoecimentos – são considerados encantados. O termo *karuwara* aparece entre os Awá-Guajá da seguinte forma

Se perguntarmos a qualquer pessoa da aldeia Jurití sobre ‘o que é’ um karawara, provavelmente teremos respostas como: awa parãhy(‘são humanos belos’); ou awá eté (‘são humanos verdadeiros’); ou awá katy (‘são humanos bons’); ou ainda, karawara watê (os karawara estão lá acima). E mesmo em português, quando queriam me fazer entender falavam: ‘mesminho eu, mesminho eu!’ algo como ‘são exatamente como nós somos!’. Além disso os karawara são sempre referidos como ‘parentes’(quando falam em português), uma ideia que se englobaria todas as acima. Ao mesmo tempo (...) os karawara são também, mais do que ‘entidades celestes’, mas princípios de ação (xamânica e cinérgica), que desafiam a lógica do nosso entendimento metafísico. (GARCIA, 2010, p. 376)

Assim, para os Awá-Guajá a categoria *karuwara* se refere a entes, ou seja, a *karuwara* pode ser entendida genericamente como um espírito, assim como para os Tembé. Dessa maneira, os Tembé da região do Guamá apresentam essa categoria nativa para se referirem a espírito. Esse pode ser de parentes que morreram (refiro-me aos que alcançaram o céu de Tupã e Maíra, ou os que ficaram no nível abaixo do céu de Maíra, além dos que foram levados para o espaço das águas e os levados para o espaço da mata), de espíritos Mestres<sup>20</sup> e espíritos de animais, tal como mencionado anteriormente e/ou como estão presentes nas narrativas.

### 1.3. REFLETINDO SOBRE COSMOLOGIA

A ideia de mito-praxe, na qual se discute como os mitos são recriados em circunstâncias contemporâneas (SAHLINS, 1985), pode ser pensada nas reflexões sobre a cosmologia Tembé. Segundo Sahlins (1985), a história é cultural (porque as ações históricas dos sujeitos são informadas pela cultura) tanto quanto a cultura é histórica (pois que o acervo cultural é transformado pelos eventos históricos). Foi a partir daí que Giraldin (2000, p.91) afirmou que a “nova condição provocada pelo contato provoca

<sup>20</sup> Verificar Viveiros de Castro (2002).

mudanças também ao nível do código cultural” ao tecer reflexões sobre as narrativas Apinajé. Pode-se então propor que a descrição da cosmologia Tenetehara, pelos Tembé, é uma *Invenção da Cultura*. Segundo Wagner ([1975]2012)

Uma vez que nem significante nem significado pertencem a ordem estabelecida das coisas, o ato de simbolização só pode ser referido a um evento: o ato de invenção no qual forma e inspiração passam a figurar uma á outra. (...)

Uma vez que, dada a natureza da simbolização convencional, o coletivo sempre precisa ‘significar’ o diferenciante e vice-versa, e uma vez que, dada a natureza da simbolização diferenciante, a ação de um modo simbólico sobre o outro é sempre reflexiva, todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer simbolização dada. (WAGNER,([1975]2012), p. 123 e 125)

Dessa forma, as narrativas são percebidas como importante no que tange à cosmovisão do grupo, considerando que elas permitem reflexões sobre a própria comunidade, empregando-lhes sentidos lógicos para sua sociedade, que (re)formulam sua dinâmicas, partindo de reflexividades. A partir daí, o contar *causo* significa repassar a cosmologia do grupo, contribuindo dessa maneira para a descrição da própria visão cosmo(lógica) dos Tembé do Guamá.

As “narrativas mitológicas Tenetehara em consonância com os acontecimentos suscitados pela chegada dos portugueses, se desdobram em narrativas históricas.” (GOMES, 2002, p.53)<sup>21</sup>. Portanto, os Tembé passam a apresentar um conjunto de narrativas que foram se (re)significando durante o decorrer da história do grupo, considerando seus contatos com agentes estrangeiros, que surgem e ressurgem em narrativas representantes do ser Tenetehara. Mas é preciso atentar-se para a seguinte questão

É importante distinguir aqui entre contribuições para mitologia, isto é, relatos de visões do mundo construído por observadores, e os mitos em um sentido mais restrito, que são as próprias recitações ao redor de um tema cosmológico (por exemplo, mitos sobre a origem ou sobre a criação). Os últimos são relativamente raros e distribuídos irregularmente pelo mundo, sendo recitados em circunstâncias específicas e restritas, muitas vezes em ocasiões de rituais, como parte, por exemplo, dos rituais de iniciação de sociedades secretas. (GOODY, 2012, p. 53)

---

<sup>21</sup>Nesse caso o autor se refere especificamente aos Guajajara. Mércio Gomes apresenta uma versão complexa da narrativa de Maíra, em que o mesmo chama de mito de origem, personagens europeus nas narrativa Tenetehara. Um exemplo será o uso pelo autor da fala de um velho chamado Cipriano de 76 anos, um Guajajara de uma aldeia chamada Canudal. Isso pode ser verificado no trecho a seguir: “O lugar onde isso acontece é o Rio de Janeiro. Daí começam a chegar *osmàzàn* (portugueses) de Portugal” (GOMES,1977, p.57). O próprio termo Rio de Janeiro e a presença dos portugueses no enredo do texto.

Os Tembé do Alto Rio Guamá são enfáticos em relação à criação dos seres e demais elementos do mundo por Maíra pai, que pode estar relacionado à Tupã. Mas o grupo não apresenta detalhes sobre o processo da cosmogonia, apenas relatam que Tupã criou tudo que se tem hoje, o sol, as estrelas, o céu, as árvores, rios e animais. Em seguida, criou os Tembé. Porém esse processo de antropogonia<sup>22</sup> remete ao tempo em que os homens e animais não se diferenciavam, visto que ambos apresentavam cultura, morando em casas, formando aldeias e caçando outros animais para se alimentar.

A separação do homem dos outros animais ocorreu no mesmo período da elevação do céu para o lugar onde se encontra atualmente, pois devido à falta de espaço para que os pássaros pudessem voar mais alto, fez-se com que os pássaros-humanos se reunissem e elevassem o céu (ver narrativa N4A). Assim, os Tembé explicam o processo que levou o céu até onde se encontra atualmente. Percebe-se que, semelhante aos Araweté, os Tembé falam da separação dos níveis cósmicos em um “(...)‘tempo da dispersão’ ou ‘tempo da divisão’. Isto se refere tanto à separação dos homens (...)” (CASTRO, 1986) dos seres não-humanos que possuíam cultura, quanto da elevação dos heróis míticos que, após lutarem por sua mãe e sobreviverem a desafios, por isso foram morar com Maíra pai.

Essa separação é contada em narrativas que também apresentam momentos de destruição através de queimada (ver narrativa N3), situação em que os Tembé teriam sobrevivido subindo para a casa das preguiças, na copa das grandes árvores. Dessa maneira, percebem-se possibilidades de se observar como o grupo baseia sua noção de tempo através da alusão à acontecimentos, ou seja, sua temporalidade é apresentada tomando por base marcos ligados a períodos nos quais ocorreram acontecimentos que provocaram efeitos intensos sobre o grupo, como uma grande cheia do rio, conflitos com outros grupos, etc. Um exemplo disso pode ser notado a partir de uma conversa que tive com Dona Maria Tembé<sup>23</sup>. Ela não lembrava o ano da mudança da aldeia *Ituwaçu*<sup>24</sup>, mas sabia que a aldeia foi reorganizada onde se encontra atualmente após uma grande cheia que os isolou do contato por terra com as demais comunidades, mostrando que a temporalidade e sua organização respondem a acontecimentos ligados

---

<sup>22</sup> Refere-se à criação do homem.

<sup>23</sup> Esposa de seu Caripé que é chefe de uma das famílias extensas da Aldeia Ituwaçu. A conversa ocorreu no mês de julho de 2013.

<sup>24</sup> A mais nova das quatro aldeias que formam a Associação controlada por Naldo Tembé.

ao grupo, e não a um calendário ocidental, o que de certa forma reforça ainda mais uma lógica social específica. Mas retornemos a questão das narrativas.

A separação dos homens-animais, “sem cultura, que foram transformados em seres culturais através das ações de Maíra, O Divino, o Encantado, o coadjuvado por seu filho, *Maíra-yra*, junto com seu irmão gêmeo, *Mukura-ýr*, o filho de Gambá” (Gomes, [1977] 2002), mostra animais, como as onças, com habilidades xamânicas em momentos em que estas se confundem a caçadores, ou seja, animais, vegetais e *karuwaras* podem ser vistas como “pessoas” e ocupar a posição de sujeitos na relação entre estes e humanos na sociedade Tenetehara, situação que leva-me a pensar sobre a noção de pessoa entre o grupo.

Entre os Tembé a noção de pessoa está relacionada ao pertencimento e cumprimento de obrigações às quais irão tornar o indivíduo completo. Ao refletir sobre a percepção de pessoa entre grupos indígenas, Seeger et al. (1979) propõem que a noção de pessoa entre grupos tribais ameríndios necessita ser pensada a partir de uma lógica que considere que a categoria pessoa é construída a partir de experiências coletivas. Portanto, proponho que, no caso Tembé, a concepção de pessoa está ligada a corpos que são construídos em uma dinâmica sociocósmica do grupo, como afirmaram os autores supracitados. Para os Tembé, assim como,

Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram a mitologia, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiologia dos fluidos corporais – sangue, sêmem – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos. (SEEGER et al., 1979, p.11)

Partindo dessa premissa, é de se considerar que determinados animais podem assumir características sociais. Esses momentos de indiferenciação ontológica decorrem de diversificadas questões etnográficas que podem ser visualizadas em momentos como a caça. Nesse caso percebem-se elementos que apontam para determinadas semelhanças com outros grupos Tupis e também de povos classificados por outros troncos lingüísticos, os quais possuem relações multifacetadas com as diversas possibilidades ontológicas, ou seja, permite a relação do humano com o Outro. Esse Outro como pessoa, porém em outro espaço diferente do espaço habitado pelos humanos. Debatendo sobre essa cosmo(lógica), Castro (2002) afirma que



Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, em uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. (CASTRO, 2002, p.117)

Dessa forma, há a possibilidade de considerar, nas narrativas apresentadas, problematizações de questões ligadas a cosmologia Tembé. Dentre estas transparecem a existência, na lógica do grupo, de três níveis, sendo que a terceira é composta por três espaços. Os níveis são os seguintes: 1) O céu mais alto, que é o lugar de Maíra pai e Maíra filho; 2) o espaço das estrelas, da lua, do sol e local onde ficam espíritos que não alcançam a habitação de Maíra; 3) o nível terreno, onde os humanos ficam nas aldeias e roças, ainda existe o espaço do mato, que é controlado pelos donos do mato (Curupira e Matim), plantas e animais e por fim o espaço da água, controlado pela Mãe D'água e demais seres aquáticos.

A proposta contida nessa assertiva é fazer uma descrição, partindo do primeiro nível, local por excelência dos guerreiros Tembé. Este é o nível mais alto, até o espaço da água que fica no terceiro e último espaço.

Quando o Senhor Pelé Tembé<sup>25</sup>, ao dizer que seu pai já falecido “tá em um lugar para onde vão os índios que lutaram e ajudaram nosso povo” (Entrevista. Agosto de 2013), revelou um nível alcançável apenas pelos guerreiros que ajudaram os Tenetehara e que se dedicaram ao bem do grupo. Na sua tese de doutoramento, Castro (1986) apresentou a cosmologia Araweté, mostrando que na cosmologia desse povo, o universo possui camadas. Naquela ocasião o autor afirmou que os Araweté têm um nível celeste, onde vivem os deuses chamados *Mai* para onde vão os membros do povo, mortos em combate, que passam a viver como igual a eles.

Esse local - Céu de Tupã e Maíra - para os Tembé possui abundância de alimentos, florestas habitadas pelos parentes que morreram, além de muitos peixes nos rios. Todavia, os seres que lá estão e que alcançaram esse nível devido sua atitude de bravura no mundo humano podem retornar em momentos de cantos, ou seja, não há um caminho de mão única e de situação estanque ao se pensar o trânsito para as *karuwaras*, sejam elas originárias de uma cultura humana e/ou espíritos como a Mãe D'água ou Matim do mato<sup>26</sup>.

<sup>25</sup>Filho de Félix Tembé. Avô de Naldo Tembé, que atualmente é cacique da aldeia Sede.

<sup>26</sup>Seria um ser dono do mato, a qual pode ser considerada uma *karuwara*. Mas ainda existe a matim que tem origem humana.

Portanto, o céu de Tupã e Maíra será alcançado apenas por aqueles Tembé que lutarem bravamente pelo seu povo. Para os Tembé, valores como sabedoria, vigor, jovialidade, astúcia e coragem, são apresentados como características psicossociais relevantes aos que desejam morar no céu de Maíra e voltar para as festas da cultura<sup>27</sup>, com o balanço dos maracás e a voz dos cantadores.

Os cantos Tembé assumem papel importante para se pensar a atração das *karuwaras*, considerando que estes são meios de ligação que podem ser entendidos como comunicação entre humanos e não-humanos, pelos quais estes últimos são atraídos de seus espaços (mato e da água) ou níveis não-humanos, para manterem relacionamentos sociais no nível terrestre. Os cantos podem então ser pensados como elemento necessário para estabelecer contato entre os indígenas e as *karuwaras*. Tais momentos de invocação são considerados, comuns entre os Tembé.

A função da música em rituais recebeu atenção nos escritos de Montardo (2004) ao estudar o povo Guaraní. Para essa autora

Os guaranis têm, nos rituais xamanísticos realizados cotidianamente, o centro da manutenção de sua cultura. Nestes rituais estão, através da condução do xamã, percorrendo caminhos que os levam ao encontro dos ancestrais míticos. A música executada com os instrumentos recebidos do herói criador, cantada com a alma vinda das regiões divinas e dançada com o corpo adornado, tem um papel de invocação, em um dos gêneros identificados, e de superação de obstáculos, em outro. Os instrumentos, principalmente, têm o papel de atingir a escuta dos deuses "lá" em sua morada. A essa manifestação sonora eles respondem com o envio de seus batedores ou mensageiros (*yvyra'ija kuéra outembiguáiskuéra*), que vêm assistir aos cantos e às danças e retomam para informá-las de quão alegres (*ovy'a*) estão os habitantes da Terra. (MONTARDO, 2004, p. 78)

Percebi, com isso, que a invocação através da música é uma prática relevante para o grupo, visto que permite o contato entre entes de diferentes níveis e espaços. Dessa forma entende-se que é através dos cantos e maracás que o velho<sup>28</sup> Livino Tembé

<sup>27</sup> Categoria nativa referente à Festa da Moça.

<sup>28</sup> A categoria nativa “velhos” remete a autoridade, estes são considerados os que “sabem da cultura”, sua posição social é de destaque dentro da comunidade Tenetehara, seja como pajé, contador, cantador ou como lideranças políticas frente ao povo, assim achei importante dar ênfase a dois grupos de velhos, que são eles: lideranças políticas e os conhecedores da cultura (esses últimos subdividem-se em: caçadores, pajés, cantadores e contadores). As lideranças políticas velhas estão constantemente informados sobre aos debates que envolvem a questão indígena (demarcação de terras, saúde indígena, educação escolar indígena, conflitos e etc.). Velhos que são lideranças políticas podem se enquadrar na categoria de conhecedores da cultura, no entanto considero estes especialmente raros. Os pajés e cantadores apresentam uma característica em comum, lidar com o sobrenatural, mas os caminhos trilhados para o estabelecimento dessa relação não são os mesmos. Enquanto um caminho é a reza/pajelança, que também tem como fim a cura de adoecimentos ou a causa destas e são segredos aprendidos no decorrer de suas vidas, por isso apenas o passar do tempo e a idade lhe põe em uma situação de destaque (pajé), o outro (cantador) mantém o contato com o sobrenatural em momentos de ritos e festas, visto que, “os cantos

invoca os habitantes de outros espaços/níveis, percebendo a semelhança no debate proposto por Gonçalves (2001). Esse autor afirma que os Pirahã consideram que os xamãs se deslocam até a floresta e ficam no lugar do morto e o morto no lugar deles. Assim, o xamã é visto como mediador entre humanos e animais.

Os Tembé consideram que apenas o experiente cantador possui preparo para transitar nos espaços e se relacionar com as *karuwaras* sem que seja acometido por algum mal. Por isso, as crianças são proibidas de tocar o maracá no período da festa, a não ser que algum pajé lhe acompanhe. A fotografia adiante (fotografia 02) mostra seu Livino Tembé “brigando” (termo utilizado por Félix Tembé, considerado um dos conhecedores da cultura Tembé no Alto Rio Guamá) com uma *karuwará* na Festa da Moça enquanto toca o maracá e canta o *kae-kae*<sup>29</sup>, além de crianças (à esquerda, na foto) tocando e sendo acompanhadas de perto por um cantador. Sobre os cantos e maracá entre os Tenetehara afirma Zannoni (2011)

Nos rituais o canto desempenha simultaneamente funções variadas e depende, em parte, do grau de conhecimento, do tempo vivido por cada participante. Para os mais velhos certas séries de cantos podem ser comparadas a um roteiro para a realização do ritual; para os novíços, algo a ser compreendido e apreendido. Contudo, o canto não é algo que se limita a uma moldura, mesmo porque até aquilo que está circunscrito a uma moldura ganha asas e voa na imaginação do espectador. Porém, o canto, sobretudo no ritual tem o propósito mesmo de transcender. Ao mesmo tempo em que se dirige à comunidade, se orienta também para o mundo paralelo, em busca de comunhão com esse. (ZANNONI, 2011, p12)

No *Wira'u-haw* (termo da língua Tembé referente ao ritual do moqueado), o período da noite é especialmente perigoso, pois os espíritos são atraídos pelo som do maracá e pelas letras das músicas que invocam as *karuwaras*. Por esse motivo os Tembé consideram que as cantorias dão o clímax necessário para a entrada e saída das *karuwaras*, que podem “aparecer” a qualquer hora do dia, com ou sem cantorias, mas principalmente quando as cantorias estão sendo executadas.

---

atraem os encantados” (Pelé Tembé). O tornar-se pajé entre os Tembé é um acontecimento que dispensa “formalidades” como ritos e festas, mas não é uma posição alcançável por qualquer indivíduo, segundo dona Francisca “agente nasce assim, aprende as ervas, aprende a vê quando é uma doença de reza, aprende a tratar. Não é qualquer um não” (Entrevista, junho de 2013).

<sup>29</sup> Categoria nativa que se refere à dança e/ou modo de dançar. Em algumas aldeias é chamado de he’e mas preferi manter *kae-kae* por ser o termo mais utilizado entre os Tembé do Guamá.



Fotografia 1: Seu Livino Tembê no Wira'u-haw na aldeia Itaputyr. Fotografia: Rondinelle Coelho, agosto de 2012. Acervo pessoal do autor.

Com isso, foi possível refletir sobre a noção de humanidade para os Tembê, mas considerando primeiramente a não humanidade. Por isso que o grupo reconhece a existência do Outro, que é definido a partir do referencial da própria humanidade Tembê, ou seja, a não humanidade é o limite para o começo da humanidade e vice-versa.

Retomando o debate sobre o alcance do Céu de Tupã e Maíra como elemento ilustrativo, pode-se verificar que se apenas aqueles que perdem a humanidade chegam ao primeiro nível, o retorno destes ao nível terreno lhes dá vida e, automaticamente, coloca os humanos em situação de perigo, pois estes (humanos) passam a ser vistos como presas diante da forma “humana”, visto que as *karuwaras* já não possuem a humanidade necessária para sua permanência nesse plano terreno.

Essa humanidade auto-assumida pelas *karuwaras* lhes põe também em uma situação perigosa quando invadem o mundo terreno, pois estão expostas aos ataques dos pajés. Essa constatação fica clara se pensarmos a mesma situação para os humanos, pois se o humano – nesse caso sua *karuwara* - atravessa para outro nível sem que esteja preparado, perde sua humanidade sendo então visto como presa. Assim, pode-se observar algo semelhante nas reflexões feitas por Castro (2002) sobre a perspectiva dos outros em sociedades indígenas. Em que

(...) os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como

cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (...). (CASTRO, 2002, p. 350)

Reside neste ponto a importância do pajé como o único capaz de curar adoecimentos causados pela atuação das *karuwaras* ou por invasões indevidas de humanos despreparados ao transitarem em mundos estranhos (fora do nível terreno), assumindo uma forma que não tem habilidade para assumir, pois apenas pessoas preparadas possuem a força e conhecimento para o contato com aquela alteridade. Em situação semelhante, Descola (1997) afirma que o caçador Achuar precisa dominar a habilidade de gerar uma forma intersubjetiva de se relacionar com a caça, em que a comunicação seja semelhante à que ocorre entre pessoa e pessoa, que nesse caso pode se dar também entre caçador e dono da caça. Já as mulheres mantêm relações sociais com plantas, nos lugares de cultivo, e na floresta, tornando simbolicamente esses espaços em mais que um local onde se produzem e coletam-se alimentos. Descola (1998) afirma que

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. Os Achuar da Amazônia equatoriana, por exemplo, dizem que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma (*wakan*) similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as “pessoas” (*aents*), torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, e, assim, com os homens. (DESCOLA, 1998, p. 3)

Considerando a reflexão acima, observou-se que há a possibilidade de se interpretar os Tembé e sua relação com plantas, *karuwaras* e animais, pensando a relação entre eles em diferença de grau e não de natureza, pois os seres mantêm uma interação social e ao mesmo tempo natural. Portanto, o apoio nas idéias desses autores é salutar para pensar essa cosmologia Tembé, pelo fato de que suas propostas levam em consideração o saber construído pelo nativo e não apenas aquelas posturas que permitem ratificar a proposta que considera a existência da separação entre natureza e cultura.

Nesse caso, a humanidade torna-se dinâmica para os preparados (pajé), pois são os únicos que possuem habilidades para ultrapassar as barreiras humanas e adentrar no nível/espço não-humano. Segundo Castro (2002), na cosmologia Yanomami, o xamã aparece em “momentos de indiscernibilidade entre o humano e não humano”

(CASTRO, 2002, p.321). Os Pajés Tembé agem preparado para a manipulação das relações sociais aí estabelecidas (entre humanos e não-humanos), contra-atacando o Outro nos momentos ritualísticos, quando estes caçam suas “presas” humanas, ação mais comum aos espíritos do segundo nível, que são considerados inimigos. Nesse caso, assim como os Cinta-Larga, os Tembé podem também considerar seus inimigos animais e espíritos, como afirma Neto (2004) em estudo sobre parentesco realizado entre os Cinta-Larga.

O segundo nível é o local de morada do sol, da lua, das estrelas e espíritos que, ao buscar alcançar o nível de Tupã e Maíra foram proibidos por não terem ajudado o grupo quando eram humanos. Assim como *Zahy* (N1) não conseguiu ascender devido ter copulado com sua tia, que lhe era proibida, por isso que, para este nível irão os espíritos que não foram guerreiros destemidos o suficiente para alcançar o ápice celeste. Ficar ao lado de Maíra e Tupã é, nesse caso, exclusividade de guerreiros que lutaram pelo povo bravamente. Esse destino *post-mortené* semelhante ao destino do guerreiro Tupinambá, o qual alcançava o paraíso (CASTRO, 2002)

A presença do sol faz com que seu nível se torne importante, visto que, na cosmologia do grupo, esse é um importante ser (sol), que controla o segundo nível. As *karuwaras* que habitam esse nível são consideradas mais perigosas, pois não alcançaram o paraíso Tembé, local desejado por elas, e ficaram com raiva.

Pode-se pensar, com isso, a própria noção de morte do grupo, pois quando a humanidade cessa - e aí a noção Tembé para a condição de morte está para além de sinais biológicos (como veremos em detalhes no Capítulo II) – e os espíritos conseguem deixar o corpo, para entrar em seu novo nível, constituem-se, conseqüentemente, em um novo ser. Para o Timbira, assim como para os Tenetehara, a morte é compreendida como a mudança de perspectiva possível pela personificação a partir de um corpo outro. Dessa maneira, a morte significa a passagem de um sujeito para um sujeito Outro (GIRALDIN, 2012), abandonando automaticamente o espaço terreno como morada fixa natural, o que não livra de possíveis ataques do agora indivíduo morto, que pode voltar em momentos específicos ao espaço dos vivos. Situação semelhante verificada nas reflexões de Maízza (2009) ao estudar os Jarawara. Em sua pesquisa sobre a cosmografia Jarawara, essa autora afirma que

o único lugar construído e tido como seguro, apesar de instável, é a aldeia, onde todos se consideram ‘parentes’. Como todos os outros com quem co-habitam no espaço terrestre e celeste, os Jarawara participam ativamente da predação generalizada do mundo em que vivem. Porém, o maior perigo

parece vir deles mesmo, mas precisamente os Jarawara transformados em Outros, ou seja, os mortos. (MAÍZZA, 2009, p.17)

Esse mundo terreno do qual se refere Maizza (2009), assemelha-se ao terceiro nível Tembé, que compreende o espaço da aldeia e seu entorno, o qual pode-se incluir áreas próxima às casas e demais espaços ocupados definitivamente por humanos. Adicione-se a este o próprio espaço urbano (das cidades). A humanidade é a condição principal para morada no espaço terreno, sendo que esse nível também é ocupado por animais sem cultura (animais domésticos) e quanto menor o número de casas, menor é o espaço do nível em determinados lugares.

Na narrativa de criação do surubim (N2), ao deixar o espaço da aldeia a jovem iniciada acabou por ser levada para o espaço das águas, o que mostra que o espaço da aldeia se mostra relativamente seguro para a humanidade, pois a presença de caça morta, pessoas em períodos de gravidez e resguardos, além de dias de cantorias e festa da moça, permitem que este seja facilmente invadido por *karuwaras* das mais diversas categorias. Portanto, o perigo é uma situação determinada por acontecimentos específicos que podem estar ligados (in) diretamente à aldeia, causando um clima de instabilidade.

O espaço das águas é um dos mais temidos pelos humanos Tembé, pois todo igarapé, lago, poço, cacimba e/ou espaço que contenha água é dominado pela Mãe D'água. Ela controla o espaço da água, que por sua vez possui aldeias. A Mãe D'água foi identificada nos escritos de Wagley e Galvão (1961)<sup>30</sup> como *Ywán* (termo da língua Tenetehara) que foi morto pelo homem em uma das narrativas. Zannoni (1999) afirma

---

<sup>30</sup>A narrativa que segue não foi incluída no conjunto que selecionei, pois não consegui ouvir de nenhum contador das aldeias que pesquisei menção ao *causo*. Porém posso relacionar o personagem *Ywán* com a Mãe D'água que é importante ser da cosmologia Tembé. Diante disso resolvi transcrever essa narrativa esperando proporcionar a narrativa como sendo importante para pensar a presença da Mãe D'água, segue a narrativa: “Maíra andava pela terra. Queria fazer gente. Ao encontrar a terra bonita (ywy porang), achou o lugar ideal para criar a humanidade. Fez um homem e uma mulher. Tupã proibiu-lhes o coito. Sem saber porque, o homem tinha o pênis sempre ereto. A mulher foi lavar a roupa de Maíra no igarapé, quando lhe apareceu o Espírito da água (*ywán*) que a cortejou e a atraiu para copular. A mulher achou aquilo bom e, daí por diante, voltava todos os dias para o igarapé. Batendo numa cuia que emborcava na água, chamava *Ywán* e com ele ia deitar-se. Maíra, que tudo sabia, foi contar ao homem e lhe ensinou como atrair *Ywán*. O homem foi para o igarapé e chamou *Ywán* que logo apareceu, mostrando o pênis de *Ywán* e o matou. No dia seguinte, quando voltou ao igarapé, a mulher, ignorante do que acontecera, esperou em vão por *Ywán*.”

Durante todo esse tempo o homem, querendo relaxar a ereção do pênis, derramava mingau sobre o pênis. Ela disse que o ensinaria como amortecê-lo. Sentou-se encima dele para ao coito. Mais tarde, quando Maíra chegou e viu que o rapaz já não tinha o pênis ereto, indagou o que acontecera. O rapaz tudo contou. Maíra falou-lhe: “De agora em diante o seu pênis ficará mole, você fará um filho e morrerá, mais tarde, quando seu filho crescer fará outro e morrerá”. (Wagley e Galvão, 1961, p136)

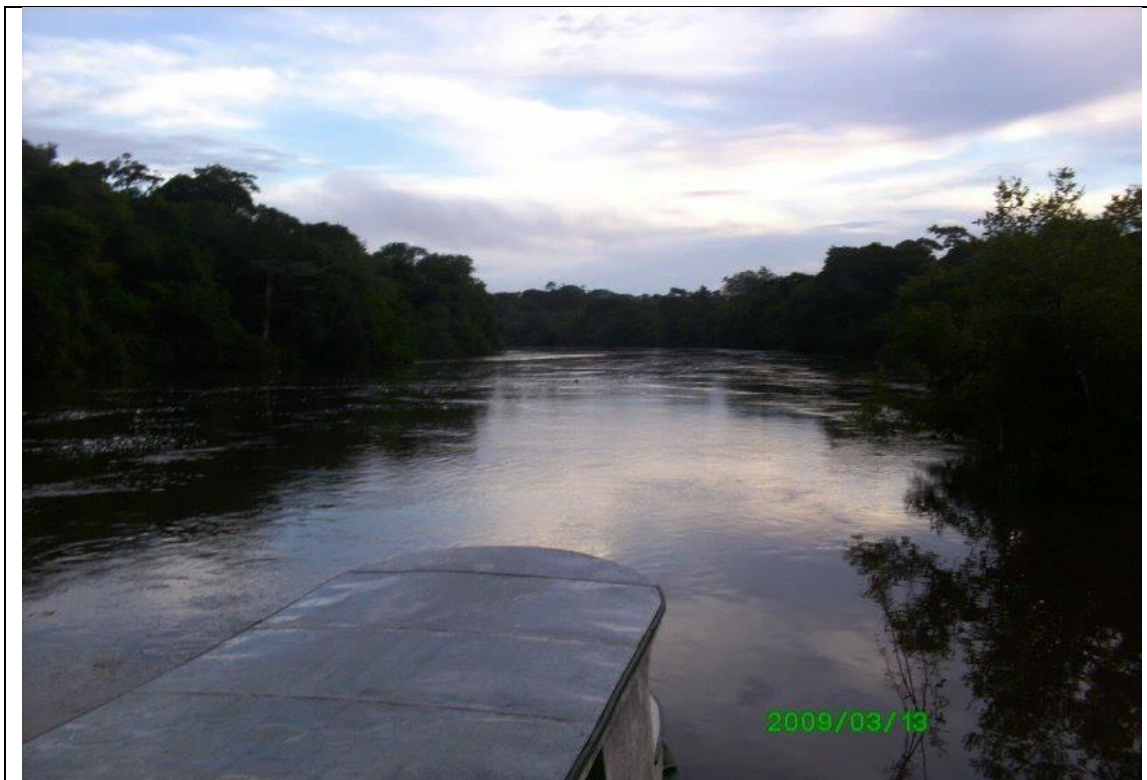
que na fase da Tocaia, uma das fases da Festa da Moça, momento em que a menina está especialmente frágil,

(...) ela não pode tomar banho, porque o espírito da água, *Iwá*, gosta particularmente de moça pintada e pode levá-la. Assim, a partir do segundo dia, ela é asseada pela avó, da cintura para baixo, com água morna. Desse modo a água colhida do riacho é ‘amornada’ colocando nela um tição de fogo, uma brasa, a fim de matar-lhe a força. (ZANNONI, 1999,p. 65)

A situação de liminaridade que a jovem está vivendo a coloca em uma indeterminação de estado (TURNER, [1967] 2005), facilitando que a *karuwara* possa tomá-la, “roubando sua sombra”, como dizem os Tembé, ação que pode levá-la à morte. Pois esse “roubar a sombra” equivale a ter seu espírito levado para um espaço não-humano.

Ainda sobre o espaço das águas, atualmente o grupo vive momentos delicados, pois em um igarapé que fica na estrada localizada entre a aldeia *Ituwaçu* e a aldeia Sede, - porém mais próximo do conjunto de casas que formam a aldeia Sede, e que por isso alguns jovens vêm banhando-se no local com mais frequência – os jovens estão sendo acometidos por processos de adoecimentos, causados pelo contato com a dona das águas, que no dizer de seu Pelé “é que naquele lugar é morada de bicho, acho que ela mora lá, a Mãe D’água sabe?” (Entrevista. Agosto, 2013). Estes sentem dores de cabeça, tonturas e febres que “se não forem curados por quem sabe dessas doenças, eles podem morrer” (Francisca. Entrevista. Maio, 2013).





**Fotografia 2: Rio Guamá na frente da aldeia Sede. Fotografia: José Rondinelle Lima Coelho. Arcevo pessoal do autor.**

Considerando as elucidações no parágrafo anterior sobre adoecimento entre os Tembé pode-se constatar certa semelhança com a pesquisa de Vianna (2012) sobre os Baniwa. O referido autor recorre à explicações Baniwa para afirmar que os adoecimentos assemelham-se aos resultados do contato de índios Baniwa com os Yóopinai (seres sobrenaturais da cosmologia Baniwa) depois que o Estado construiu uma escola indígena em cima da casa destes seres, levando-os (Yoopinai) a atacarem os humanos, o que permite uma situação que o mesmo chama de corpos duplos, ou seja, momento em que o corpo deixa de ser um e passa a ocupar dois mundos ao mesmo tempo. No caso Tembé, a permanência de humanos em horários inadequados na casa da Mãe D'água acarreta em inevitáveis ataques, pois estes atravessam um espaço que não lhes pertence, assim como o espaço do mato.

O espaço do mato é habitado por *karuwaras* (Curupira e Matim) e animais. Este é espaço muito frequentado por caçadores, pois a caça é, antes de qualquer coisa, uma atividade xamânica na realidade ameríndia (CASTRO, 2002).

Segundo Antonio Tembé “quem manda lá é a vovozinha. É para ela que a gente pede para caçar, pede licença. Ela é que manda lá no mato, a gente vai, mas, só se ela deixar. Se assobiar na tua frente, não adianta nem ir, o cara vai apanhar”

(Entrevista. Junho, 2013). Portanto, no espaço da mata o controle é de responsabilidade do Curupira.

Em 2008, quando lecionava a disciplina de História na aldeia *Pinawa*, presenciei conversas em tons de reunião para tratar de situações que ocorreram em uma noite quando Robson (então professor de Geografia), Joel (neto de Pedro Tembê), Dodô (filho de Avelino Tembê), Ítalo (neto de Caboco Nito) e eu resolvemos dormir fora da aldeia. Estávamos abrigados por uma noite em um retiro, pois resolvemos preparar pupunha<sup>31</sup> que havíamos colhido nas proximidades da aldeia e pescar. Por conta dessas atividades levamos nossas redes para o local, visto que adentrar pela noite seria algo iminente. Ficamos pescando até a madrugada. Logo após a pesca resolvemos preparar um jantar e comer as pupunhas, em seguida fomos dormir. Porém, um tempo depois fomos “visitados” pelo espírito de um cavaleiro. Na madrugada do acontecido, Robson ouviu o barulho de um cavalo se aproximando da casa de farinha, onde estávamos, bem como todo o restante do grupo, dormindo. Segundo o professor, rememorando o que aconteceu naquela noite, ele afirma que

Uma “pessoa” desceu do cavalo lentamente caminhou por entre as redes que estavam lá, armadas no retiro, encostou na minha rede, assim se esfregando sabe? Andou pelo meio de todo mundo, saiu e só ouvi foi cavalo saindo. (Robson, 0agosto de 2013).

Quando o sol nasceu, Robson começou a acordar todos que se encontravam na casa de farinha e a perguntar se alguém sabia quem havia entrado no retiro pela madrugada. Ninguém, inclusive eu, ouviu nem viu algo. O *causo* foi narrado pela manhã enquanto todos conversavam na frente da casa de caboclo Nito. Nessa ocasião João Tembê falou que

um dia tinha um trabalhador aqui e ele me disse que já era umas seis horas da tarde quando estava sentado aqui na frente de casa sozinho, a gente estava para a Sede, tava tendo reunião lá. Aí ele disse que ouviu um cavalo passar correndo aqui, o barulho era como se tivesse na frente dele, mas ele não viu nada. Eu mesmo nunca vi nada, mas vocês estão conversando que ouviram a um negócio desse, é parecido. Aqui nessa aldeia, quando era vila do Bacaba, quando os posseiros moravam, só morreu uma pessoa de doença, o resto foi tudo morta de tiro, faca, briga. (João Tembê, primeiro semestre de 2008).

Na madrugada após o acontecido, quando Robson e eu estávamos acomodados em redes na sala da enfermaria - pois naquele período não havia alojamento para professores -, em uma escuridão que não enxergávamos nem ao menos meio metro a

<sup>31</sup> Fruta típica da região e que é servida cozida.

nossa frente, apenas os grilos e sapos eram ouvidos. Estávamos em uma sala com duas janelas e na frente do prédio havia uma árvore. Quando chegou a madrugada acordei com um barulho próximo à janela da sala onde estávamos dormindo. Era barulho de uma pessoa caminhando lentamente, arrastando algo. A impressão que tive foi a de que o ruído rodeava a enfermaria. Naquele momento achei que seria uma das pessoas caminhando, pois a impressão que tive era de que estava indo para o igarapé<sup>32</sup>, pois imaginei que já estava amanhecendo. Foi então que Robson pegou forte na minha rede e perguntou: está ouvindo agora? Acorda! Acorda! Vai dizer que é mentira? Ouve, está dando voltas na casa e tá arrastando alguma coisa. Respondi que já estava acordado e falei para ele dormir e deixar essas coisas para lá. Tempos depois não ouvi mais barulho algum, pedi que Robson verificasse a hora, e ele me disse que eram duas horas da manhã.



**Fotografia 3: Indígenas e professores na frente da enfermaria na aldeia Pinawa. Encerramento das aulas no ano de 2012 . Fotografia: Eliete Andrade. Arcevo pessoal do autor.**

Essa situação, contada no dia seguinte, me pareceu em primeiro momento ser levada em tom de gozação, mas fez emergir conversas que me possibilitaram pensar atualmente esse espaço do mato. Em uma das falas de Caboco Nito<sup>33</sup> sobre o

<sup>32</sup> Existe um igarapé que o caminho fica atrás da enfermaria.

<sup>33</sup> Pai do cacique Naldo Tembê e liderança na aldeia Pinawa.

acontecido, ficou claro que os espaços Tembé não eram de acessos para qualquer indivíduo. Segundo Caboco Nito “posso até não ver nada, mas quando a gente entra no mato pede licença. O mato tem dono, todo lugar tem dono” (Entrevista. Primeiro Semestre de 2008).

Resolvi referir-me ao episódio diante da possibilidade de refletir sobre os limites entre o espaço da aldeia e o espaço do mato, pois, considerando que o local onde estávamos dormindo fica ao lado de um igarapé, afastado da aldeia aproximadamente uns quatrocentos metros, portanto fora do espaço da aldeia e próximo ao mato, nossa presença no local significou a invasão do espaço do mato. Soma-se a isso o fato de o retiro servir apenas como local de trabalho, por isso não habitado permanentemente por humanos. Além disso, passamos a tarde pescando, entrando no mato para apanhar pupunha<sup>34</sup> e por isso transitando por lugares não permitidos.

Diante da assertiva, posso refletir sobre como os Tembé mostram-se ligados ao sobrenatural, considerando uma diversidade de situações, como suas caçadas, pois as caçadas revelam a possibilidade de se considerar a subjetivação animal, ao afirmarem que, por exemplo, deve-se tomar cuidado ao ir para o mato, ou imitar um determinado pássaro, visto que pode se perder na mata, pois conhecer é tornar-se o Outro, “é tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (CASTRO, 2002, p 358).

O valor êmico da afirmação acima explicita relações ameríndias que se explicam nos mitos, mas se indagado sobre uma explicação mais detalhada em relação à atitude, por exemplo, de imitar pássaros, Seu Pedro Tembé não me revelou nenhuma narrativa que explicasse essa situação, embora não seja necessário estar relacionada a narrativas. Sobre a relação entre humanos e não-humanos nas narrativas, Castro (2002) aduz que

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja a forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é o mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece a si mesma – como humana-, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva animal, planta ou espírito. (CASTRO, 2002, p. 354)

---

<sup>34</sup>Fruta que nasce em uma palmeira.

Portanto, verifico que a cosmografia dos diversos espaços e níveis Tembé são complexas, pois envolvem animais, *karuwaras*, plantas e humanos, e a todos são atribuídos uma mesma característica espiritual, permitindo que os espaços possam apresentar variedades de relações sociais entre os seres desse espaço específico Tembé.

Mas, pode-se perceber que na narrativa (N6) Tembé, o segundo nível (habitado pelo sol, estrelas, lua e espíritos Tembé que não alcançaram o nível de Tupã), o terceiro nível, o Terrestre, formado pelo espaço humano, o espaço da mata e o espaço das águas serão destruídos e apenas os Tembé guerreiros que ajudaram seu povo irão alcançar o nível de Tupã e Maíra Filho. Dessa maneira, os indivíduos do grupo lutam incessantemente pela proteção do povo.

Portanto, as reflexões etnológicas apontadas em minha pesquisa constataam que a cosmologia Tembé, da região do Guamá, se mostra relevante para pensar noções conceituais de humanidade, níveis, espaços e processos ontológicos, visto que a diferenciação aparece na cosmologia Tenetehara como fator decisivo nas relações estabelecidas entre os Tembé e os Outros. Afinal, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”. (CASTRO, 2002, p. 356).

A afirmativa acima mostra a coerente relação dos Tembé, pois estes apresentam não uma inconstância em relação ao corpo, mas uma essência humana constante, o que fica claro nos diversos ritos Tenetehara, os quais, por sua vez representam para os Tembé importantes momentos em suas vidas, pois desde o nascimento, passando pelos ritos da juventude até os rituais fúnebres e *post-mortem* todos estessão percebidos como relevantes para a formação do ser Tembé.

## CAPÍTULO II: NASCIMENTO, VIDA E MORTE: RITUAIS E COSMOLOGIA TENETEHARA

Os Tembé apresentam momentos importantes para sua formação social. São períodos ritualísticos necessários para criar processos que desencadearão uma boa condição física, saúde e, conseqüentemente, uma longevidade dentro de seu universo material e simbólico. Por isso destacam-se o nascimento (pensando este em relação às regras a serem seguidas desde os momentos em que se desconfia que a mulher esteja grávida); o *Wira'u-haw* (importante para preparar o indivíduo, tanto homem quanto mulher às responsabilidades de uma vida adulta), além de ser o ponto alto das festas rituais dos Tembé do Guamá. Acrescente-se a esses os ritos funerários, que se mostram determinantes no que diz respeito ao destino da *karuwara*, que sai da parte física do Tembé falecido. Essa situação de saída do ente permite pensar intersubjetivações no mundo Tembé. Assim, esses momentos específicos são relevantes para a manutenção do equilíbrio no interior dessa sociedade e são responsáveis pela construção do ser Tembé.

Ao considerar-se esse aspecto da vida social dos Tembé, podemos ressaltar a assertiva de Wagner ([1975] 2012), tratando sobre a Invenção da Cultura. Ele afirma que

se a cultura se torna paradoxal e desafiante quando aplicada aos significados de sociedades tribais, podemos especular se uma ‘antropologia reversa’ é possível, literalizando as metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista das sociedades tribais. Certamente não temos o direito de esperar por um esforço teórico análogo, pois a preocupação ideológica desses povos não lhes impõe nenhuma obrigação de se especializar dessa maneira, ou de propor filosofias para a sala de conferência. Em outras palavras, nossa antropologia reversa não terá nada a ver com a ‘cultura’, com a produção pela produção, embora possa ter muito a ver com a qualidade de vida. (WAGNER, [1975] 2012, p. 99)

Por isso, faz-se necessário conscientizar-se de que pensar a cosmologia Tembé possibilita diversas reflexões sobre posturas e noções que ficam claras apenas para esta sociedade construída à esteira da interação entre elementos de mundos “materiais” e “abstratos”, assim organizados devido à presença de narrativas e ritos explicadores de um significativo conjunto de ações sociais em meio ao grupo. Dessa forma, os mitos e ritos Tembé podem ser pensados a partir do que Giraldin (2000) argumenta baseado em Leach e Eliade. Pensando sobre o momento fúnebre entre os Apinajé:

Entendo que o mito de Mýúti(Sol) e Mýwrýre(Lua) pode ser compreendido como uma afirmação em palavras, e que, neste caso, pode ser entendido como um modelo exemplar que dá significado ao comportamento humano no mundo. O rito, por sua vez, pode ser compreendido como uma afirmação em ação, mas, no caso Apinaje, voltado tanto para a realidade material quanto para a cosmologia. Por estar relacionada também a cosmologia, é que entendo a entrega dos enfeites, por parte dos amigos formais, como um processo ritual que recria, simbolicamente, a relação primordial entre Mýúti (Sol) e Mýwrýre (Lua). Por estar relacionada à realidade material, este ritual abre possibilidades de ser manipulado para gerar relações de alianças matrimonial (...). (GIRALDIN, 2000, p. 168).

Partindo dessa perspectiva que versa sobre mito e rito, penso as fases rituais como períodos que representam a geração de relações para o repasse de elementos necessários a uma boa vida Tembé. Portanto, os ritos e mitos, são, respectivamente, a representação em ações e palavras da cosmologia que se organizou em meio aos Tembé do Guamá, como veremos nas reflexões a seguir sobre gravidez e parto.

## 2.1. GRAVIDEZ E PARTO

Quando a mulher descobre que está grávida dá-se início aos tratamentos e resguardos para a boa saúde da criança e dos pais. Logo há a suspensão de atividades pesadas para ambos, como caçar (para o homem), lavar roupa sozinha no rio (para a mulher), ir à roça, entre outras. No geral, a mãe realiza apenas atividades domésticas até momentos próximos à data do parto, enquanto que o marido envolve-se, em algumas parcas, com atividades na aldeia, como ajudar na construção de casas e na limpeza da aldeia, mas sempre tendo cuidado com sua integridade física.

O companheiro da grávida não pode realizar grandes viagens e/ou matar uma diversidade de animais, evitando o perigo de que a criança e a esposa venham a adoecer e/ou morrer. Entre os Guajajara os animais (dentre estes destaco paca, anta, porco, surubim) que não podem ser consumidos nesse período e são perigosos, recebem o nome de *Tapiwara*, que são os portadores de espíritos fortes (WAGLEY E GALVÃO, 1961). Já os restantes dos animais têm o espírito mais fraco.

Engravidar entre os Tembé é sinônimo de fortalecimento da família nuclear e, conseqüentemente, fortalecimento da família extensa. Os pais do homem tentam mantê-lo junto à sua família, todavia é comum que o casal vá residir com a família da esposa, o que de certa forma configura-se como uma prática de uxorilocalidade. Zannoni (1999) aduz sobre os Tenetehara do Maranhão que

Os Tenetehara acreditam que a gravidez não pode ser consequência de uma simples relação sexual entre o casal, mas é fruto da vontade explícita dos dois de ter um filho. Para isso são necessários vários dias contínuos de relações sexuais entre o casal, a fim de que o feto possa se formar dentro do útero. Nesse contexto, as relações sexuais esporádicas entre os jovens, são permitidas, pois se admite que não podem levar a gravidez, a não ser que os dois jovens mantenham relações continuadas por vários dias. (ZANNONI, 1999, p. 51)

Além do pai, mãe e bebê estarem envolvidos em uma diversidade de tabus e resguardos, pude verificar que os caçadores da aldeia também participam dessa rede, pois se parentes da criança se envolverem em caças, eles pode adoecer. Por isso, procurei conversar principalmente com Dona Francisca, pelo fato de ela ser a pessoa mais indicada na aldeia *Ituwaçu* para falar sobre o assunto, por possuir habilidades e experiências necessárias no cuidado com as grávidas e todos os agentes ligados a esse momento.

Pelo que foi observado, esse evento envolve não apenas a família do casal, mas toda a aldeia de uma forma ou de outra. Todos na aldeia agem com atitudes que visam evitar o contato dos pais e da criança com não-humanos. Além de Dona Francisca, uma importante interlocutora foi Dona Fátima, que durante trinta anos realizou partos entre os Tembê do Gurupi.

As atividades executadas (aqui me refiro ao preparo de banhos, chás e até mesmo benzeduras) por mulheres como Dona Francisca e Dona Fátima durante a gravidez podem ser consideradas de cunho xamânico, ampliando para além da caça, benzeduras e pesca como o momento de intenso contato com seres não-humanos. Some-se também os ritos de iniciação e ritos fúnebres. Por isso a atuação da parteira durante toda a gravidez é constante.

Tornar-se uma parteira é antes de tudo ter experiências adquiridas no acompanhamento de partos e na cura de doenças. Dona Francisca afirmou existirem dois grupos de doenças: a doença do médico, que no geral pode e é tratada no hospital, e as doenças do mato, as quais são causadas por bicho<sup>35</sup> do mato.

A maioria das parteiras herdou de suas avós e mães essa habilidade, tanto de parto, quanto de cura. Uma parteira deve saber o segredo das ervas, pois podem curar doenças que não apresentam os mesmos sintomas patológicos diagnosticados pelos médicos, como dores de cabeça após ir ao mato ou ao rio, dores no peito, febre

---

<sup>35</sup> Essa é uma categoria muito utilizada para se referirem a *karuwara*.



inesperada e atitudes consideradas insanas (correr pelo mato, falar sozinho). Dona Francisca afirma que

Sempre que o pessoal adoce o pessoal vem aqui me buscar. Aí eu olho e digo que quando é para médico eu falo para levar que eu não dou jeito, mas quando não eu faço remédio caseiro. A doença que eu digo que é para médico é quando é uma pneumonia, que eu não sei qual é o remédio. Quando é uma apendicite, uma tuberculose. Mas outros problemas negócio de barriga inchada, um vômito, eu faço o remédio que é pra atalhar, quando da uma gripe eu faço xarope, curo uma doença... não sei se vocês já viram a criança fica tudo encarangadinho, tipo uma convulsão. Essas doenças eu curo com remédio do mato mesmo, não levo pra médico. (D. Francisca, abril de 2013)

Com as parteiras que tive a oportunidade de conversar, foi perceptível a sua capacidade de curar adoecimentos causados pelas *karuwaras*, o que faz com que seja de suma importância a presença de uma parteira na aldeia. No mais, quando não se tem parteiras na aldeia, trata-se logo de conseguir ajuda de alguma parteira que resida mais próximo à aldeia da grávida no momento em que a mulher está sentindo as dores.

Nas aldeias do Alto Rio Guamá existem pelos menos cinco mulheres capazes de auxiliar no parto dos índios naquela região. Atualmente, grande parte das mulheres Tembé do Guamá têm seus filhos em hospitais, principalmente as das aldeias *Ituwaçu*, *Sede* e *Pinawa*, mas ao retornarem às suas casas logo conversam com a parteira ou rezadeira sobre o parto.

Quando a criança apresenta qualquer problema no período pós-parto as pessoas afirmam que se o parto tivesse ocorrido na aldeia a rezadeira/parteira saberia cuidar para que a criança não apresentasse qualquer problema. Segundo a pesquisa sobre parto feita Ferreira (2010) entre os Kaxinawa,

A dimensão sociocosmológica que organiza a interação entre parentes durante o empreendimento gestacional e no momento do nascimento informou as falas dos participantes da reunião. Os discursos veiculados por eles demonstraram o quanto as práticas de auto-atenção empregadas durante a gestação e o parto não só possuem a virtude de preservar a saúde da gestante e da criança em formação, tratar certos agravos e preparar um bom parto (no sentido estrito), mas também de fabricar corpos e produzir pessoas nos contextos comunitários organizados pelas redes de parentesco indígena (no sentido amplo). (FERREIRA, 2010, p.133).

Entre os Tembé há uma intencionalidade no que concerne à construção da pessoa durante todo o período da gravidez, ou seja, quando a criança ainda está no útero e sua humanidade não possui uma formação concreta, tem-se todo o cuidado para que ela não venha a ser afetada pela ação de um indivíduo próximo, que pode ser um pajé ou

um não-humano. Durante o estudo, percebi que existem vínculos de co-substancialidades, seja pelo compartilhamento de elementos corporais (sangue e sêmen), seja pelo compartilhamento de alimento como nos Kaxinawa (FERREIRA, 2010), ou laços de afetividade, no caso da sociedade Tembé. Por isso as ações do pai refletem na saúde da criança, visto que a criança é uma extensão do pai dentro da mãe<sup>36</sup>.

Outro ponto importante é a ligação física do casal, pois seu condicionamento tem relação conjunta. Se o homem comer a caça em período que a mulher estiver grávida pode até matar seu próprio filho e esposa, já que a gravidez é um momento em que o pai, mãe e filho estão interligados. Segundo Dona Fátima, inclusive se a “criança for pequena e o pai matar algum animal ou comer de imbiara<sup>37</sup> de caça sem falar para o caçador, o filho pode vir a morrer ou adoecer” (Entrevista. Junho de 2013).

Em caso de adoecimentos é indispensável que o caçador prepare remédio para curar a mãe e o bebê<sup>38</sup>. Geralmente um caldo da lavagem do cano da espingarda do caçador para a grávida tomar, evitando que mãe e caçador fiquem doentes. E quando a criança passa a comer produtos diferentes do leite materno, a mãe passa a ter menos cuidado com sua dieta, já que seu leite não é a única fonte de alimento da criança.

O conhecimento dos alimentos é de grande relevância para a segurança da mulher grávida e da criança, pois identificar aqueles que são perniciosos e aqueles que não fazem mal à grávida pode garantir uma gravidez segura para todos. A mulher em situação de gravidez apresenta-se em condição de extrema sensibilidade, visto que é um ser em transformação, cuja mudança de estado é iminente.

Ao pensar sobre as referidas informações tem-se que a vida dos Tembé Tenetehara pode ser pensada de forma semelhante à dos Guajajara Tenetehara, devido ao rígido complexo de ritos. Segundo Zannoni (1999)

A vida do Tenetehara é marcada por fases bem definidas dentro de seu universo social ao qual cada família extensa pertence. Podem ser definidas como algo determinante da personalidade, que é a estrutura a partir de etapas relacionadas com cerimônias próprias, a fim de permitir a inserção do indivíduo na sociedade. (ZANNONI, 1999, p.49)

<sup>36</sup> Afirmação compreensível uma vez que a relação de parentesco desse grupo Tupi é patrilinear.

<sup>37</sup> Carne de caça. Geralmente a imbiara se refere ao um montante de caça de um dia de trabalho. Geralmente esta vem no jacá, que é um trançado feito de palha. Os Tembé do Guamá utilizam as folhas do açazeiro para produzir o jacá que fica pendurado as costas e serve como suporte para transportar a caça.

<sup>38</sup> Animais como macacos, peixes de couro, caititu são considerados extremamente perigosos à mãe e bebê.

Por isso a relação do caçador e da grávida é muito instável, considerando que pode mudar no momento em que o caçador está em perigo. Pois, se um caçador der carne para a mulher grávida sem que ela lhe avise da gravidez, este pode ser acometido por um tipo de adoecimento causado pelo consumo de sua caça, a panema<sup>39</sup>. Os Tembés do Guamá caracterizam essa condição como um momento de forte azar, ou como se diz na língua “*reco-panêm-haw*” (BOUDIN, 1978). Quando isso ocorre, o caçador e o pescador geralmente não obtêm sucesso em suas empreitadas.

O mesmo foi observado em relação ao pescador. Ele geralmente não leva a mulher grávida em suas pescarias, pois esta pode lhe causar panema. Acrescente-se a isso o fato de essas mulheres não manusearem os instrumentos de pesca, pois se feito isso o pescador corre o risco de ser afetado e ficar empanemado.

Eduardo Galvão assim definiu panema

Não é apenas uma falta de sorte ou infelicidade ocasional, porém uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto, um processo cujas causas e sintomas podem ser determinados e são conhecidos. (...) As fontes de panema são variadas, as mais comuns são: mulher grávida que se alimenta de caça ou peixe apresados por um indivíduo. (GALVÃO, 1979, p.59)

Portanto, foi perceptível que, assim como ocorre com o caçador, a relação entre o pescador e a grávida pode ser perigosa, e mesmo a relação com alguns peixes, como o surubim, que são de extremo perigo para a grávida. Essa relação se explica devido a um grande número de peixes serem considerados *tapiwara*<sup>40</sup>. O surubim aparece nas narrativas como sendo criado pela Mãe D’água (ou *Ywán* na língua Tembés), após levar uma moça que estava sendo iniciada na fase da festa do mingau (verificar capítulo I).

A relação ser humano e *tapiwara* se assemelham à descrição de Dona Fátima, quando afirmou que seu filho Antônio “ficava com preguiça, não matava nada, não via bicho no mato e quando atirava não acertava, foi uma mulher que empanemou ele.” (Entrevista. Julho de 2013). Nesse caso, a mulher transgrediu regras que colocaram o caçador em conflito com uma *tapiwara*. E assim como todo homem adulto pode ser

---

<sup>39</sup>A palavra panema está ligada a azar, se me permito especular no campo da gramática vem da palavra “ipànem” Tenetehara, como exemplo: i-po-nem, i-pà-nem; panem(a), 3-mão-estragado. (BOUDIN, 1978). Quesler Carmargos, lingüista, me explicou como o seguinte exemplo que é muito comum ouvir entre os Tenetehara Guajajara: “ipànemawaa’e”. Traduzindo para português ficará da seguinte forma “O homem sem sorte”, e pode ser pensado popularmente como o homem com mão estragada. Colocando no contexto: “Ele foi caçar e não teve sorte na caçada”.

<sup>40</sup> Refere-se a um animal portador de um espírito forte (Wagley e Galvão, 1961).

considerado um caçador e pescador, as chances de ocorrerem conflitos com *tapiwaras* são constantes.

O perigo está no consumo da caça ou da pesca, pois como a gravidez acaba por ser responsabilidade do casal, tanto o marido quanto a mulher não podem consumir qualquer tipo de animal que lhe é servido, pois ambos podem prejudicar a criança. Sobre o assunto Dona Fátima diz que

Quando um fica sarú<sup>41</sup> os dois fica (...) o resguardo da mãe é o resguardo do pai (...), as vezes não sai nem de casa, quando é do quarto, mas fica dentro de casa, com pano amarrado na cabeça. (D. Fátima, julho de 2013)

Por esses fatos, entendo que os Tembê percebem na gravidez uma situação em que o processo de adoecimento se dá por conta das quebras de resguardos que permitem que as *karuwaras* dos animais mortos possam passar à criança características que anteriormente estavam presentes na forma animal, esta abatida pelo caçador. Isso fica claro quando Dona Francisca afirma que “quando a mulher tá grávida o marido não pode matar cobra, porque a criança fica mole igual à cobra” (Entrevista. Julho de 2013). Essa mesma observação foi ratificada por Dona Fátima que afirmou: “em algumas situações o menino morre se retorcendo, igual uma cobra” (entrevista, julho de 2013). Diante disso, é interessante considerar que a criança pode tornar-se *Outro*, por conta de sua situação de liminaridade, condição que lhe mantém ainda indefinida dentro da barriga da mãe.

O centro de consciência passa a ser visto como algo não restrito apenas ao ser humano. E assim, o humano pode tomar a perspectiva do *Outro*. Na fala de Dona Francisca, o “igual” pode ser entendido como transformar-se. Pude notar aí que o período em que a criança está na barriga da mãe é um momento de definição de seu estado, onde sua condição humana está ligada tanto às ações da mãe quanto à do pai. Dessa forma, o cuidado resguarda o bebê que está no ventre. Porém, mesmo depois de nascido é necessário o cuidado com a criança. E, se transgredida alguma dessas fases a criança pode ser acometida por algum adoecimento. Sobre essa mudança de Estado afirma Turner ([1967]2005)

[...] devemos encarar o período de margem ou ‘liminaridade’ como uma situação interestrutural. (...) Tais ritos indicam e constituem transições entre estados. Por “estado” entendo aqui, “uma condição relativamente fixa ou

<sup>41</sup> Segundo dona Fátima ficar sarú “é quase igual ficar com preguiça, não tem força para nada, fica fraco, não consegue ir caçar.” (Entrevista, julho de 2013)

estável”, e tenderia a incluir, no seu significado, certas constantes sociais, como estatuto legal, profissão, cargo público ou ocupação habitual, posição ou categoria. Considero que o termo designa, também, a condição de uma pessoa tal como é determinada pelo seu grau de maturidade culturalmente reconhecido, como quando se fala do “estado de casado ou solteiro” ou do “estado de infância. (TURNER, [1967]2005, p. 137)

Nesse caso o ritual ligado ao período de gestação é longo e repleto de proibições que devem ser respeitadas minuciosamente pelos que estão passando por essa condição temporária e liminar. Em todas as fases e/ou rituais aparecem mudanças diacrônicas de “status” dos indivíduos na sociedade Tenetehara (ZANNONI, 1999).

O perigo repousa, portanto, na condição de que a criança na barriga da mãe é uma parte do pai, mas ainda com sua humanidade por ser construída, e dessa maneira se o pai mata um animal, este se vinga, por ser um *tapiwara*, um portador do espírito forte (Wagley e Galvão, 1961), atacando dessa forma a criança. Esse ataque leva o bebê a assumir algumas das características da *tapiwara*, visto que ela (criança) se encontra em uma condição de liminaridade. Por outro lado, o caçador corre o risco de adquirir fraquezas e chegar até a morrer pelo mato.

O local em que se dá o parto atualmente é restrito à presença das mulheres, que são elas: a parteira, a sogra da grávida, a mãe da parturiente, irmãs, cunhadas e avós, ou seja, o momento do parto é estritamente feminino. Não tive conhecimento de homens realizarem trabalhos como o das parteiras nas aldeias. Se necessário, durante o parto, os pajés podem atuar com benzedura. Estes podem evitar que as *karuwaras* se aproximem do bebê (ZANNONI, 1999). Mas, em muitos casos as parteiras são consideradas pajés. Portanto, no geral elas são responsáveis pelo parto e proteção da criança no momento do nascimento e, mesmo depois quando o bebê começar a transitar pelos diversos espaços, seja levado por membros da família ou em momentos de descuidos dos adultos. Frequentar o rio, por exemplo, pode ser considerado um dos atos perigosos para a criança.

Entre os Guajajara Tenetehara, além da participação do pajé, na ausência de parentas próxima, o marido pode participar, apoiando a esposa no momento do parto, segurando-a por entre os braços e possibilitando que ela fique em uma boa posição para parir (ZANNONI, 1999). Mas, no caso dos Tembé do Guamá os homens ficam do lado de fora do local onde o parto é realizado, esperando que seja anunciado o nascimento da criança. Inquietos, eles ficam conversando sobre vários assuntos para aliviar a ansiedade diante das condições de perigo pelo qual a mãe e o bebê passam no momento do nascimento. Na hora do nascimento, há o perigo de uma *karuwara* tomar o corpo da

criança. Segundo dona Fátima, nos Tembé “o parto é feito dentro do quarto, às vezes as mulheres tinham filho em cima do *tupé*<sup>42</sup>, quando eu morava no Gurupi elas ficavam sentadas em um banquinho bem baixinho para ter a criança.” (Entrevista Julho de 2013)

Depois que o bebê nasce geralmente o casal fica de resguardo durante sete dias. Nesse período o pai retoma algumas atividades dentro da aldeia, porém a mãe fica aproximadamente quarenta dias até poder sair, de forma que não corra riscos. Mas os cuidados perduram durante seis meses, recebendo durante esse período atenção especial, principalmente em relação à alimentação. A partir de então o bebê passa a consumir alimentos que não sejam apenas o leite materno. Entretanto a criança ainda encontra-se em condições físicas vulneráveis, podendo ser atacada caso haja transgressões de pais ou de parentes. Portanto, o cuidado da família em relação à criança é constante. Dona Fátima afirma que

o mesmo resguardo da mãe é o resguardo do pai, fica os sete dias, se sai só se for do quarto, mas não de dentro de casa, tem que ficar com um pano amarrado na cabeça, estão todos dois de resguardo, quando um fica sarú os dois fica, a mesma coisa que ela sente o homem sente (...) até os desejos é o mesmo. (D. Fátima, junho de 2013)

Depois que o filho nasce, os pais ainda precisam ter o cuidado com os lugares frequentados pela criança. A Mãe D’água é um dos seres mais perigosos para o bebê recém-nascido, inclusive já foi responsável por ter roubado de mulheres o bebê que ainda o tinham na barriga, como foi o caso de Dona Fátima. Ela afirmou ter seu bebê levado quando ainda estava com poucos meses de gravidez, sobre isso dona Fátima afirma que: “ela levou o meu bebê, me acharam desmaiada na beira do rio, hoje ele é um encantado no fundo do rio” (Entrevista Julho de 2013).

Dessa forma as mulheres evitam ir ao rio em horários desapropriados, geralmente às seis horas, doze horas e dezoito horas. As crianças, ao serem levadas ao igarapé portam um dente de alho no bolso. Em alguns casos a mãe prepara um colar com alho para espantar as *karuwaras* da água. “Os bichos não gostam de alho”, afirmou um experiente caçador (Pedro Tembé Agosto de 2013).

Mesmo um parente não deve cometer exageros quanto a admirar a criança, pois pode acabar por adoecê-la. Nesse caso, a criança pega o quebranto, que é caracterizado por moleza no corpo, falta de apetite, diarreia e febre. Nessa situação, recorre-se geralmente ao pajé ou às rezadeiras que se encontram na aldeia. Era muito comum ouvir

---

<sup>42</sup> Esteira de feita com um tipo de planta típica da região, o guarimã.

relatos de pais que tiveram seus filhos adoecidos por “quebranto”, o que apenas poderia ser curado com a atuação do pajé. Na tabela abaixo mostro os animais e suas restrições aos pais.

**TABELA DE ANIMAIS QUE SÃO PERMITIDOS E ANIMAIS QUE NÃO SÃO PERMITIDOS PARA O CONSUMO DURANTE A GRAVIDEZ E/OU RESGUARDO**

<b>Espécie</b>	<b>Animal</b>	<b>Permitido</b>	<b>O que acontece caso seja consumido</b>	<b>Animal Par</b>	<b>Permitido</b>	<b>O que acontece caso seja consumido</b>
<b>Peixes</b>	<b>Aracu</b>	Sim	Não apresenta reima	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Cará</b>	Sim	Não apresenta reima	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Piaba</b>	Sim	Não apresenta reima	<b>Piaba preta</b>	Não	Remoso
	<b>Piranha branca</b>	Sim	Não apresenta reima	<b>Piranha preta</b>	Não	A criança fica doente
	<b>Surubim</b>	Não	Remoso	<b>Não possui par</b>	X	X
<b>Mamíferos</b>	<b>Anta</b>	Não	Cólica	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Paca branca da barriga pintada</b>	Sim	A carne é fraca	<b>Paca Vermelha</b>	Não	A carne é forte
	<b>Tatu peba</b>	Não	Remoso	<b>Todos os outros Tatus</b>	Sim	A carne é fraca
	<b>Cotia</b>	Sim	A carne não é forte	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Veado branco</b>	Sim	É um animal mais fraco	<b>Veado vermelho</b>	Não	A criança fica danada
<b>Aves</b>	<b>Aracuã</b>	Não	Fica doído ou chorão	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Franguinho ainda crescendo as penas</b>	Sim	É um bicho que não faz mal	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Jacu</b>	Não	Fica doído ou chorão	<b>Não possui par</b>	X	X
	<b>Mutum</b>	Não	Fica doído ou chorão	<b>Não possui par</b>	X	X

Fonte: Pesquisa de campo.

Pensar as categorias humanos e não-humanos em detrimento das relações estabelecidas entre criança e os seres dos espaços não-humanos, permitiu-me trazer a tona questões complexas de relacionamentos possíveis nessa lógica ameríndia, pois a fronteira que distingue tais categorias é turva e por isso torna-se difícil entender tal relacionamento. Dessa forma os agrupamentos sociais passam a ser vistos em sua diversidade, composta também de não-humanos, de modo que ambos devem ser igualmente considerados. Essas reflexões são relevantes no que tange enxergar o mundo ameríndio em sua diversidade de indivíduos, pois considera-se a existência de seres como o Matim, que de certo habita uma lógica Tembé, e essa lógica reflete em ações no interior das aldeias.

A partir disso, vejo a possibilidade de verificar a cosmologia na reflexão sobre fundamentos ontológicos, ou seja, a não separação dos construtos subjetivos e objetivos, em que um seria o mundo interno da mente e o seguinte o mundo externo da matéria e da substância respectivamente (INGOLD, 1991). Assim, o “estar grávida” permite desdobramentos sociocósmicos que envolvem tanto a mãe, a criança e o pai, quanto os membros que formam determinadas aldeias do Alto Rio Guamá, algo semelhante é verificado no rito de passagem do grupo.

## 2.2. A FESTA DA MOÇA

### TOCAIA E A FESTA DO MINGAU

Os Tembé do Guamá tem como principal rito a Festa da Moça ou *Wira 'ú-haw*<sup>43</sup>, como eles próprios o chamam. Entendo, então, que esse rito de passagem é sinônimo de festa para o povo. O ritual de passagem da moça é o momento importante para a menina e o menino Tembé no tocante à sua transição de criança até a fase adulta. Atualmente, o ritual marca a iniciação principalmente da mulher, mas também marca a passagem para fase adulta dos homens. Entre os Guajajara os homens possuem um ritual específico.

---

<sup>43</sup>Segundo Boudin (1978) os sinônimos da palavra festa traduzido para a língua Tembé são vários: “minik-haw (idem: minikaw); Zé-mwaraytaw; (... da iniciação) mwira'u-haw (idem: wira'u-haw); (... das abelhas) Zé-um-iti-háw; (... de iniciação dos meninos, geralmente aos treze anos) wira'u-haw;(dia de ...) 'ar-turi-paw – araori (BC) - 'ar-rori(G)”(BOUDIN, 1978, p.164).



Na pesquisa de Wagley e Galvão (1961) e Zannoni (1999) o ritual de iniciação masculino entre os Guajajara recebe destaque, e consiste basicamente na preparação dos jovens para serem cantores e/ou assumirem funções importantes enquanto homens adultos. Os iniciados recebem pinturas específicas e são preparadas esteiras para o ritual<sup>44</sup>. As esteiras formam os caminhos em que os jovens podem caminhar durante o ritual. Estas, inclusive, são postas em um formato circular dentro de uma casa e/ou barracão onde ocorre o ritual, que também forma um caminho para o mato com o intuito de oferecer uma maneira segura de os iniciados realizarem suas necessidades fisiológicas. Os cantos são entoados com auxílio do som do maracá. Cada rapaz realiza um canto individualmente, sendo que o fim da cantoria marca o fim do ritual (ZANNONI, 1999).

Na região do Guamá não me foi dado a saber de outro ritual que não o de iniciação feminina sendo praticado atualmente. Porém, já houve o ritual para as crianças na aldeia *Itaputyr*, no início dos anos dois mil. Este consiste em iniciar as crianças com o intuito de prepará-las para consumir alimentos considerados mais fortes, como a carne de veado vermelho. Esse evento ritualístico durava um dia e era presidido pelo(a) Pajé da aldeia.

O ritual da Festa da Moça possui três etapas distintas e ao mesmo tempo interligadas. A menarca é o marco inicial para esse rito de passagem. Por volta dos doze anos de idade a menina tem sua primeira menstruação. No primeiro dia da menstruação ela é posta na tocaia. Anteriormente, isso era feito em uma casa de palha ao lado da casa dos pais, ou até afastada da aldeia. Esse momento é conhecido como “Tocaiá”, uma referência à sua condição de estar escondida dos olhos estranhos. Wagley e Galvão (1961), ao falarem dessa fase do rito afirmam que em determinados situações estes espaços ficavam a aproximadamente cinquenta metros da aldeia.

Nesse sentido, uma vez que tanto animais da floresta quanto *karuwaras* interagem na dinâmica da aldeia, há uma aproximação dos seres humanos e não-humanos durante todas as fases do ritual. Assim, pensar o ritual da moça é visualizar o intenso trânsito dos diversos agentes que vem até a aldeia para participar. Esse ritual amplia as possibilidades de intersubjetivações, seja na primeira fase, a tocaia, na segunda fase do mingau, que na língua Tembé é conhecido como “*Pinakapememek*” ou no ponto alto que é o *Wira’u-haw*, este último também chamado Festa do Moqueado.

---

<sup>44</sup> Cujo o nome em Tembé é tupé.

Atualmente, o momento de reclusão, a tocaia, se dá dentro da casa dos pais, em um quarto em que o acesso é restrito apenas aos familiares mais íntimos, pois apenas o pajé e mulheres da família podem visitá-la. Entre os Tembé, a visita geralmente é permitida no caso das tias e avós, além do pajé, em caso de algum problema de adoecimento. É importante frisar que nesse momento o cuidado é crucial. A integridade física da jovem deve ser mantida, pois ela não pode ser vista por qualquer pessoa. Dona Fátima<sup>45</sup> afirma que seu

filho um dia furou tocaia de uma sobrinha minha e que a moça foi obrigada a dançar com dois rapazes, o menino que tinha sido escolhido e meu filho que furou, aí a menina morreu no parto do segundo filho, então é assim, quando um rapaz fura a tocaia a menina morre do segundo parto. (D. Fátima, julho de 2012)

A condição de transgressão das leis estabelecidas pela sociedade Tembé pode desencadear a morte. Nesse caso, verifiquei que a menina foi acometida por adoecimento causado por um não-humano, o que lhe levou ao falecimento tempos depois. O mesmo é afirmado em relação à sua alimentação, cujos resguardos, se quebrados, “podem fazer as meninas adoecerem”, como afirma Taynara Tembé (Entrevista em 08 de outubro de 2012).

As regras de alimentação são rígidas e importantes para que a moça se mantenha fisicamente bem, diante de sua condição de extrema fraqueza em relação à atuação das *karuwaras*. Assim, estas se alimentam de algumas plantas como milho, mandioca na forma de farinha e mingaus (WAGLEY E GALVÃO, 1961). Zannoni (1999) enfatiza que entre os Guajajara

ao entrar na tocaia, só pode comer farinha de puba sem água e milho. Após o segundo dia, pode comer caranguejo do brejo. Depois de quatro dias pode comer arroz, sendo que antes esse pode provocar coceira. Não pode comer galinha nem pato nem galinha d’angola para que quando estiver grávida não tenha eclampsia, e para não ficar louca. (ZANNONI, 1999, p. 65)

Na fase da tocaia, a jovem permanece até o fim do período menstrual que dura entre três e seis dias. No caso dos Guajajara que ficam no Estado do Maranhão as iniciadas permaneciam durante seis dias (ZANNONI, 1999). Wagley e Galvão (1961) afirmam que este era um período que antecedia os ritos da puberdade, porém considero que esta é também uma fase do ritual que

---

<sup>45</sup>Karawia que se casou com um indígena e viveu durante trinta anos na área do Gurupi, esta foi parteira dos Tembé e também realizou partos do outro lado do Rio Gurupi junto aos Ka’apor.

Antigamente, tanto rapazes como meninas submetiam-se a um período de isolamento que antecedia os ritos da puberdade. Pequenas 'tocaia's individuais eram construídas com folhas de palmeira Jussara (*Euterper* sp.), afastadas da aldeia cerca de cinqüenta metros. Serviam como habitação dos jovens durante esse período de isolamento. As jovens eram isoladas logo após a menstruação e os rapazes desde o momento em que eram considerados fisicamente adultos. Os adolescentes permaneciam na tocaia cerca de dez dias. A jovem tinha o corpo pintado de preto o suco de jenipapo. O mesmo era feito para os rapazes; esse tempo de reclusão só jovens permaneciam deitados na rede. Não podiam deixar a tocaia. As mães levavam alimentos e para defecar ou urinar serviam-se de uma cabaça que as mães se encarregavam de limpar ou substituir. Dizem os Tenetehara que, além de permanecer deitado na rede, os jovens não devem olhar senão direto para a frente, pois se olharem para os lados podem ficar loucos. Somente podem falar com as mães ou outro parente muito próximo que atenda as necessidades. Normalmente, ninguém se aproxima da tocaia em que se encontram reclusos. 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. (Wagley e Galvão, 1961, p. 88)

Provavelmente o ritual sofreu transformações durante o passar dos tempos entre esses grupos, mas suas características centrais ainda permanecem de forma não latente, pois a organização sociocósmica dos Tenetehara apresenta objetivos de lutas, predação e coesão entre humanos e não-humanos. É comum entre os Tembé ouvir sobre a necessidade do cuidado com a alma, ou com a sombra. Entendo essa última categoria como simétrica em relação à alma, ou até com a *karuwaras* do corpo, que é a substância de todos os seres.

A *karuwara* da pessoa pode ser levada para outros espaços, principalmente nos momentos de liminaridade, ou seja, ocasião em que a pessoa está em situações indefinidas de estado, podendo assumir então a perspectiva do outro (CASTRO, 2002). Segundo Dona Fátima, transgredir regras no ritual pode levar à morte, como fica claro na fala que segue

O Antonio e o Luiz foram com uma menina, ela pulou com dois homens e o Capara'í com duas meninas. Ele foi com a Livramento e a filha da Maria Duarte, e ainda teve tanto azar que foi mordido pelo cachorro lá no meio da salão, o cachorro veio e mordeu na perna dele. É por causo que esse não é o certo né. Então até nisso o índios é castigado, porque o certo e um rapaz com uma moça e Capara'í tava com duas. Porque já tava certo eram três meninas e três meninos, mas como uma já tinha sido furado a tocaia dela aí ela pulou com dois meninos, ela ficou bem no meio um do lado e outro do outro. Porque era pra mostrar que ela era danada, ela já morreu. O cacique fez foi me dizer que ela não ia durar porque ela discriminou os índios e morreu do filho do segundo parto e o filho dela já foi também. E os meninos que pularam com ela não tem sorte no amor, mas não pode fazer nada a festa era com ela. (D. Fátima, julho de 2013)

A Tocaia reclama para si regras sociais determinantes à vida dos Tembé em momentos ritualísticos diferentes, mas necessários a essa sociedade. Gennepep ([1909]2011) diferenciou uma tríplice estrutura do ritual: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Já Turner ([1967]2005) fala da necessidade de pensar a vida social em processos dialéticos, em que a passagem, a qual o autor define como “liminaridade”, deve ser feita com o abandono de seu “status” anterior para que haja uma mudança de estado.

No último dia da fase da Tocaia<sup>46</sup> é decidido e marcado quando irá acontecer a festa do mingau (*Pinakapememek*). Segundo Taynara Tembé, as meninas iniciadas passam um dia preparando a mandiocaba e ao fim deste servem-na para os convidados. O mingau da mandiocaba passa por um cozimento intenso, mas antes é ralado para retirar o suco e só após ele é levado ao fogo para cozer até virar um mingau. Este é um período em que os níveis e/ou espaços dos espíritos permitem que seus habitantes passem e interagir com os moradores do espaço da aldeia, pois os cantos e o som do maracá atraem os não-humanos.

Entre os Guajajara, quando acaba o período da tocaia, os pais colocam intestinos de cotia na saída do local em que a iniciada está resguardada. Assim, espera-se que esta possa rompê-la para que os perigos que venham a enfrentar na sua vida sejam superados. No fim do período da tocaia a iniciada é esperada pela avó a fim de receber um banho de água que havia sido preparado uma noite antes com folhas de mandioca, esperando que esta seja fortalecida contra adoecimentos (Wagley e Galvão, 1961; ZANNONI, 1999). Entre os Tembé a iniciada não rompe nenhum tipo de intestino, mas é esperada por uma mulher, geralmente a avó, que dá um banho com água morna na iniciada. Este banho não necessariamente possui algum tipo de planta.

Após a iniciada sair da Tocaia, acontece a festa do mingau. Porém não é necessário que a festa ocorra logo em seguida à saída da menina da primeira fase. Pode-se esperar alguns dias para que a família, junto aos moradores da aldeia, possam organizar esse momento. No geral, participam apenas os parentes mais próximos da família da moça e os moradores que se encontram no local. A fotografia adiante mostra

---

<sup>46</sup>Certo dia fui informado que uma menina estava na Tocaia na aldeia *Itaputyr*, até então não sabia que essa fase estava acontecendo na região, mas mesmo morando na aldeia, as coisas acontecem sem que saibamos. Percebi que esse povo é extremamente discreto na organização de seus ritos mais íntimos, os quais posso destacar a gravidez e a festa do mingau que seria a segunda fase do ritual da moça.

um grupo de pessoas na fase do mingau de duas jovens, realizado no período de chuva, no ano 2013.



**Fotografia 5 - Festa do mingau, em destaque Paxico Tembé, importante pajé responsável pelos ritos de passagem do povo Tembé no Alto Rio Guamá. Do seu lado direito o cacique Pedro Teófilo da Aldeia Itaputy. Local onde ocorre o Wira'u-haw. Fotografia de Taynara Tembé, primeiro semestre de 2013. Arcevo pessoal do autor.**

É nessa fase que seu corpo será preparado para assumir as responsabilidades de uma mulher adulta. Mais uma vez os Tembé colocam o indivíduo em condição de produção, ou seja, a humanidade está se fortalecendo, o nascimento foi o início de construção da humanidade, a qual ficou em constante mudança até a fase de reconstrução na época da transição para a idade adulta. Dessa forma, a vida dos Tembé pode ser caracterizada pela constante reafirmação, incluindo-se o momento da morte, da fluidez da condição de humanidade. Apenas quem pode ir e vir nas barreiras corporais sem perder sua humanidade é o xamã. O perigo que o ser humano passa ao realizar tais ações que podem levá-lo a assumir a perspectiva do inimigo constitui a *karuwara*. Taynara Tembé afirma que foi iniciada também para a vida que leva fora da aldeia,

Ah! Para estudar, trabalhar. Essa festa que aconteceu comigo serviu para essas coisas também. Por isso que a gente aguenta, é muita coisa. Mas na aldeia a gente também fica preparada para ser liderança, para casar. A preparação é completa. (Taynara, abril de 2012)

Dessa forma, constata-se que entre os Tembé do Guamá há a necessidade do preparo do corpo para as atividades que ainda não estão preparados para executar, seja no “simples” ato de banhar no rio, ou até assumir responsabilidades ligadas a decisões políticas que possam a ser vir tomadas na aldeia, necessitando de um processo de (re)construção do corpo e preparo deste para executar tais tarefas, como a fotografia abaixo, em que a iniciada pisa na mandiocaba para fortalecer suas pernas.



Fotografia 6 - Jovem pisando na mandiocaba (*mani-akaw*). Festa do Mingau em setembro de 2012. Fotografia: Tainá Tembé. Acervo pessoal do autor.

No período do mingau, as meninas têm o corpo pintado com jenipapo, utilizando-se de uma taboca para fazer desenhos que representam a lua. A pintura apresenta formas que mostram uma parábola e por isso recebe o nome de “pintura da lua”. Porém, no rosto, a pintura é da onça pintada. Em outra explicação sobre essa pintura Antonio Tembé afirma que “essa é a pintura do surubim, porque elas ficam toda pintadinha no rosto igual o surubim” (Entrevista em Julho de 2013).





**Fotografia 7 - Moças na festa do Mingau na aldeia Itaputyr. Fotografia: Taynara Tembé. Acervo pessoal do autor.**

A narrativa de criação do surubim fala que foi nessa fase (a fase retratada na fotografia acima) que a menina havia sido roubada por *Ywán*, a Mãe D'água. Diante da necessidade de refletir sobre essa pintura, pintura da lua, procurei conversar com Dona Fátima e Antônio Tembé. Este, ao ser indagado sobre o motivo pelo qual não comem o surubim na festa, me falou que “não pode comer muitos bichos, é como se ele tivesse sido a menina roubada no moqueado. E a gente vai bem comer os parente?!” (Entrevista Julho de 2013). Da mesma forma entendo que a pintura da lua evoca uma reflexão baseada na essência humana que este astro teve em algum momento da história Tembé, pois, na narrativa Tenetehara que fala sobre a lua, esta aparece como sendo um ente forte na cosmológica Tenetehara.

Segundo Jorge Hurley, que esteve entre os Tembé do Guamá em janeiro de 1918, nas noites iluminadas pela lua os Tembé cantam, devido Tupã purificar o grupo nas noites em que *Zarry* está no céu. Segundo este pesquisador, essa devoção pode ser observada principalmente em relação às mulheres. Portanto, apesar das mudanças notei que a lua ainda aparece nas pinturas dos rituais e nas narrativas. Ao escrever sobre as narrativas de criação da lua entre grupos indígenas, Corrêa (1999) destaca a narrativa de Chico Rico, um dos principais líderes Tembé responsável pela festa da Moça na região do Guamá. Segue trecho de sua narrativa



Por isso há um período (a Lua Nova) em que não podemos ver *Zahy* no céu à noite. É quando ele está lavando o seu rosto. Depois a seu tempo, quando ele reaparece (da Lua Crescente à Cheia) podemos ver seu rosto inteiro, ainda com as manchas de jenipapo. É por isso que *Zahy* traz chuva quando aparece. A água que lavava seu rosto escorre do céu e faz chover...  
Narrador: Chico Rico. (CORRÊA,1999; Apud NEVES, 2011)

Se o mito pode ser entendido como uma das formas de refletir sobre a visão do grupo, então se verifica que a lua é dotada de práticas culturais, denunciando sua essência humana. O debate sobre a fase do mingau também foi destacado por Zannoni (1999) e, no que concerne a esse assunto, o autor afirma que

“A moça é pintada com o jenipapo através de um carimbo, preparado pela avó, com o pecíolo da folha de buriti. Enquanto isso, a mandiocaba está fumegando, pronta para ser servida” (ZANNONI, 1999, p.68)

Os cantores se reúnem no fim da tarde para começar as cantorias que perdurarão durante toda a noite. A mandiocaba já havia sido retirada da roça na manhã que teve início a cantoria. Os cantadores revezam nas cantorias, mas o Pajé Paxico Tembê e o cacique Pedro Teófilo ficam a noite toda, sem descanso. As jovens nesse momento permanecem em redes que se encontram no barracão ao lado do terreiro onde os cantadores entoam as cantorias.

As *karuwaras* estão nesse momento pulando, cantando e balançando seus maracás junto aos cantadores. Estes últimos consomem café para suportar a noite de cantorias, além de cigarro de *tawari*. Somem-se a isso as poucas pessoas que pulam e dançam na frente dos cantadores, em movimentos circulares. Quanto mais pessoas dançam, mais os cantos são entoados. A intermediação entre *karuwarase* e o pajé é constante nesses rituais. As *karuwaras* são tratadas com bastante cuidado em relação aos participantes. Veremos a seguir que na fase final da festa o perigo é uma constante e que as *karuwaras* são atraídas dos vários espaços Tembê.

O público presente é formado por mulheres, crianças e os cantadores. Pela manhã seguinte as jovens são chamadas para preparar o mingau. Uma parte da mandiocaba foi retirada para o mingau dos cantadores, já que a parte que é preparada pelas moças iniciadas apenas será utilizada para passar no corpo destas. Após um dia todo revezando no preparo do mingau elas terão seus corpos fortalecidos, como mostra a Fotografia 08, em que a moça recebe a fumaça que sai da panela em seus seios, a fim de fortalecê-la para ser uma boa mãe. O evento dura pelo menos um minuto e meio.



**Fotografia 8 - Moça recebendo fumaça que sai da mandiocaba a fim de fortalecer seu corpo. Fotografia: Taynara Temb . Acervo pessoal do autor**

Além dos seus seios, a mandiocaba<sup>47</sup>   passada nas juntas (articula es), a fim de que tenham “forças e não adoe am facilmente” (Taynara Temb . Entrevista. Julho de 2013). Esse momento de constru o do corpo   simbolicamente representado pela rela o entre a mandiocaba e as indígenas, portanto de valor  mico e  tico, pois a mulher aí   associada ao alimento, mostrando sua posi o social como responsáveis pela prepara o dos mesmos.

O ritual do mingau   mediado pelos xamãs. Eles atuam para fortalecer as iniciadas no preparo dos corpos diante das possibilidades de adoecimentos causados pelo contato com *karuwaras*. Sobre o contato de humanos e não-humanos, vale ressaltar a observa o de Fausto (2002)

Guerra e doença podem prestar-se a significar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento: o que   doença para os olhos humanos pode ser guerra

<sup>47</sup> Espécie de mandioca.

para os animais. Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas das perspectivas dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura. (FAUSTO, 2002, p.13)

Com isso, o agente patógeno foge à construção ocidental de adoecimento e, assim, pensar a predação das *karuwaras* em relação aos humanos será visualizar seus processos de adoecimentos, nem sempre claro às perspectivas não ameríndias. Por esse motivo, a ação de construção e reconstrução do ser humano nessa fase do ritual provoca fortalecimento e preparo do corpo para os possíveis contatos com tais elementos nocivos aos transgressores.

Essa fase do ritual acaba quando as meninas passam por todo esse processo de produção do corpo, uma produção constante na sociedade Tenetehara, como entre os Pirahã. Nesse último grupo a “ação constrói e comunica as diferenças. (...) Nada é feito de uma só vez, tudo passa por etapas, processos e experimentações” (GONÇALVES, 2001, p. 33). Segundo Taynara Tembê “é no fim do mingau que geralmente marcam o moqueado, que tem que acontecer no verão quando tem fartura.” (Entrevista. Setembro de 2012). Assim, a moça prepara-se para a fase final do ritual que acontece no verão. A maioria das festas do mingau dá-se no período de chuva e o *wira'u-haw* acontece no verão, tempo relativamente suficiente para que a festa ocorra.

#### *O WIRA 'U-HAW*

Esse é o ponto alto do ritual da Festa da Moça. Ele é considerado como a expressão máxima do povo no que tange ao fortalecimento de suas crenças. Grande parte do que ocorre nessa fase do ritual é representação do cotidiano das famílias no interior de suas casas, na reconstrução constante da humanidade, na perda da humanidade e nas relações estabelecidas entre humanos e não-humanos.

Uma das festas a que tive oportunidade de participar<sup>48</sup> contou com cinco moças e cinco rapazes sendo iniciados, no mês de Agosto de 2012, porém apenas uma delas era a dona da festa. Entretanto, na prática, todos contribuem da forma como podem para que o rito aconteça. Os convidados levam arroz, feijão, peixe, caça, café<sup>49</sup> e farinha, sendo este último item importante para o chibé<sup>50</sup>, que fica durante toda a festa na cozinha coletiva em uma bacia na mesa. Todos os convidados possuem permissão para

<sup>48</sup> Festa Moça na Aldeia *Itaputyr* que aconteceu de 6 a 12 de agosto 2012.

<sup>49</sup> Principalmente na madrugada este é servido aos cantores.

<sup>50</sup> Água e farinha.

se servir do chibé, porém acompanhado por Dona Sueli Tembê<sup>51</sup>, que foi uma das que contribuiu para a compra da munição das armas dos caçadores que levaram a caça consumida no último dia da festa.

Este acontecimento, para além de um momento ritual de passagem, é uma oportunidade de formação de alianças internas e externas e reforça antigos laços de parentesco. Por isso, receber os convidados é também estabelecer “acordos” com agentes estranhos, sejam eles humanos ou não-humanos. De certa forma, os convidados recebiam um tratamento semelhante ao dado aos membros do grupo, inclusive se não estivessem se comportando para o bom andamento do ritual.

O primeiro dia de festa foi o momento em que os homens iniciaram a reforma das barracas já existentes, além da construção de barracas para receber parentes vindos de outras aldeias e até de outras áreas. A Aldeia *Itaputyr* recebeu parentes da Terra Indígena Turé-Mariquita<sup>52</sup>. Além de aldeias Tembê que ficam na margem do Rio Gurupi, parentes que residem no meio urbano de Capitão Poço, além de *karawias* advindos de diversas áreas, como das cidades de Garrafão do Norte e Ourém.

Esta última cidade foi de onde vieram aproximadamente cinquenta alunos da educação básica, jovens entre quinze e dezenove anos, mais seis professores de duas escolas de Ensino Médio<sup>53</sup>. A aldeia passa então a ser um local de acomodação de diversos grupos, sejam eles indígenas Tenetehara ou membros de outras etnias, quilombolas e *karawias*. Alguns índios falam que até as *karuwaras* ficam na aldeia. Por isso são preparados ainda barracas com lonas para abrigar aqueles que irão ficar durante sete dias participando do ritual.

Existem várias aldeias próximas da aldeia *Itaputyr* e, no geral, apenas aqueles que moram distante se alojam no local. Os alunos *karawias* que vieram da cidade de Ourém ficaram alojados em um barracão na aldeia Frasqueira, distante menos de um quilômetro do local da festa. Ali próximo também ficam as aldeias *Zawa'hu* e *Tawari*, locais de onde vêm bastante cantadores, sejam homens ou mulheres.

---

<sup>51</sup> Indígena responsável pela organização da cozinha e que geralmente coordenava as atividades nesse espaço.

<sup>52</sup> Localizada no município de Tomé Açu, que por sua vez fica na região Nordeste do Pará.

<sup>53</sup> A presença destes foi resultado de um intercâmbio da elaboração de um projeto escolar que foi posto em prática por meio de uma exposição indígena na festa do Sete de Setembro na cidade de Ourém, que fica a aproximadamente 35 quilômetros da aldeia.

## O BARRACÃO

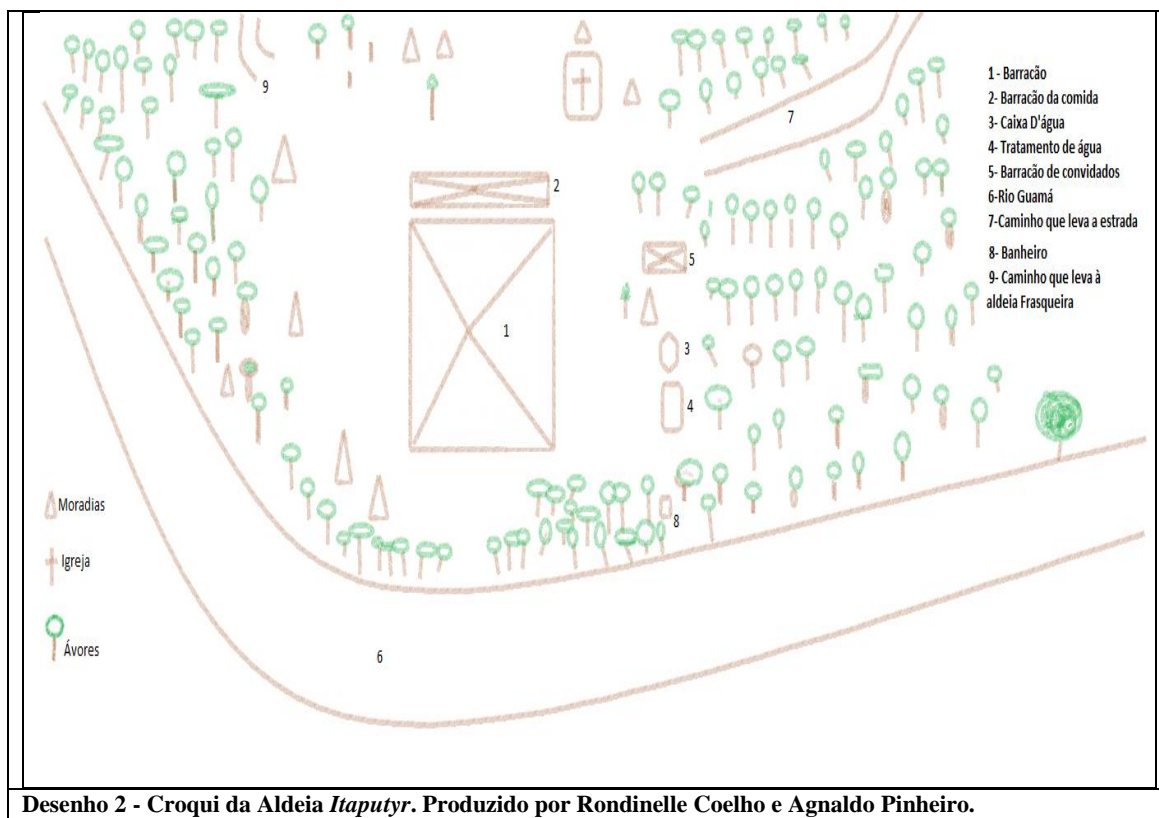


**Fotografia 9 - Barracão cultural. Fotografia: Rondinelle Coelho. Agosto de 2012. Acervo pessoal do autor.**

A aldeia tem um barracão central denominado Barracão Cultural. Este é o principal espaço onde ocorre a festa. Possui um formato quadrangular, coberto com palha de ubin<sup>54</sup>, além de lonas para auxiliar na qualidade da cobertura. Possui bancos feitos com tábuas em três lados: um destinado às meninas e rapazes e aos parentes que geralmente estão cantando, no lado direito da fotografia 09. Do lado esquerdo o banco é exclusivo para os visitantes, e ao fundo fica o banco dos cantadores. Entretanto, constatei a ausência de bancos na parte do barracão que se localiza à frente dos cantadores, pois este é o local de entrada dos que participam da festa, sejam eles humanos ou não-humanos. Vale acentuar que a entrada do barracão está direcionada ao rio, verificar o desenho 02 logo adiante.

---

<sup>54</sup> Folha de um tipo de palmeira.



Ainda sobre o Barracão, notei que as cantorias no interior deste ocorrem durante a parte da manhã e tarde, com intervalos que variavam de uma hora a uma hora e meia para a alimentação. Este espaço é enfeitado com objetos produzidos na aldeia<sup>55</sup>. Os cigarros de *tawari*<sup>56</sup> ficam pendurados em fios próximos aos cantadores. O chão do salão é de terra batida.

No período da noite o Barracão Cultural serve de local de dormir. Vários parentes, geralmente as mulheres, crianças e as jovens iniciadas, ali dormem e descansam. Nesse momento o espaço se torna um redário. O local pode ser entendido também como sendo de conversas em que vários assuntos são travados. É aí que mulheres reforçam os ensinamentos relacionados ao ritual e tiram conclusões do andamento da festa. Isso no período da noite, pois nesse horário o *kae-kae* acontece na parte da frente do Barracão, no terreiro.

<sup>55</sup> Maracás, paneiros e saias de malva.

<sup>56</sup> Casca da árvore *Tawari*. Para os Tembé a sua fumaça tem o poder de afastar os espíritos ruins. Percebi que alguns indígenas estavam com cascas adornando o corpo “com a finalidade de espantar os espíritos ruins/*karuwará*”, segundo Taynara Tembé.

## O TERREIRO

O terreiro é considerado o local de trânsito das *karuwaras* e dos demais seres que estão na festa. Por diversas vezes presenciei os adultos retirando cães<sup>57</sup> e crianças do local, mesmo durante o dia, quando a festa estava acontecendo no interior do barracão. Não era comum ver pessoas ficarem paradas na entrada que ligava o terreiro ao barracão, pois poderiam ser acometidas por ataque de *karuwaras*.

É no terreiro que as cantorias ocorrem durante a noite. Este é um espaço que também é, assim como no interior do barracão, intensamente frequentado pelas *karuwaras*. O terreiro fica mais próximo do rio e a cosmografia deste espaço se estende para além da frente do barracão, ou seja, a frente do barracão é o principal local, mas qualquer espaço que não esteja dentro das habitações e/ou abrigos construídos permite que os não-humanos possam atacar mais facilmente os participantes da festa.

É comum ouvir relatos sobre crianças que brincavam em lugares afastados do barracão e foram atacadas por alguma *karuwara*. Atacadas da mesma forma que foi um professor que trabalha na aldeia Pirá. Quando estava fazendo uma filmagem no meio da roda dos cantadores, caiu desmaiado no meio do salão. Segundo os que se encontravam no local este foi atacado por uma *karuwara*. O pajé logo tratou de pega-lo e curá-lo à base de água esquentada com um tição de fogo, pois a água fria é de domínio da Mãe D'água (ZANNONI, 1999). Sobre esses ataques Dona Dedé afirma que

Quando teve a festa moça eu tenho uma netinha que tava só pintada, e então ela tava andando longe de onde eles tavam cantando, da casa onde tavam cantando. Ela saiu um pedacinho, tava brincando por lá, sozinha e ela caiu pra lá. Foram lá e juntaram ela e levaram pro hospital acharam que era uma dor que tinha dado nela, não falou mais. Chegando lá a médica olhou e ela melhorou um pouquinho, só um momento mesmo, ela passou um remédio e a mãe perguntou se podia levar ou se ia ficar e a médica disse não, pode levar sim. E aí foi quando ela chegou que foi fica melhor, porque o pajé disse que não era para ter levado, era sim pra ter trazido pra ele, e não se lembraram, colocaram a menina no braço e levaram foi pra o hospital. No caso era pra o pajé, porque ela tava na festa e deixaram a menina sozinha, e quando a menina ta pintada não pode ficar sozinha, e não é só a menina, é as moça, quando ta na festa não pode ficar sozinha. E lá é assim não pode, não pode ficar tocando maracá, mas quando ta fazendo uma festinha até pode, mas tem que vê, não pode ficar brincando com ele a toa não. (Dona Dedé, 10 de setembro de 2013)

O perigo é constante para qualquer um que se encontre no local, pois as *karuwaras* podem a qualquer momento entrar no corpo do humano, ou tentar roubar sua

---

<sup>57</sup> Os cães são tidos como seres que atraem *karuwaras*, segundo FélixTembé.

sombra. São duas situações diferentes, visto que ambos estão acondicionados em roupas diferentes. Nesse caso, roupa pode ser pensada não apenas como disfarce, mas também como um conjunto de afecções e capacidades específicas a cada animal (CASTRO, 2002). Ao adentrar-se, sem preparo, na roda dos cantores, lugar não permitido para aqueles que não possuem os conhecimentos e preparos necessários ao corpo para se relacionar com a *karuwara*, o indivíduo corre o risco de ser adoecido pelo contato. Nesse caso o ataque seria uma tentativa de matar um animal, considerando a perspectiva da *karuwara*. Sobre isso Fausto (2002) afirma que

A proposição de base que norteia essa reflexão é a de que, nas ontologias ameríndias, a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas, potencialmente, de todos os seres do cosmos. Em outras palavras, animais, vegetais, deuses e monstros podem também ser “pessoas” e ocupar a posição de sujeito na relação com os seres humanos. Dessa indistinção ontológica decorre uma série de problemas teórico-etnográficos, sendo que, aqui, nos interessa aquele que diz respeito ao estatuto da caça. Se pregar animais equivale a matar pessoas, a caça resvala imediatamente na guerra; se ambos os fenômenos inscrevem-se no campo das relações sociais entre sujeitos dotados de intenção, o consumo alimentar resvala imediatamente no canibalismo. Pode-se, pois, perguntar, parafraseando Clastres, se o horizonte da caça não é o canibalismo generalizado, se a caça não é de fato uma guerra aos animais? Essas questões foram postas, nestes ou em outros termos, pela literatura recente sobre sistemas ditos animistas, um conceito renascido das cinzas tylorianas na esteira da revisão das noções de natureza e cultura. Alguns desses estudos estabeleceram uma ruptura forte entre caça e guerra. Autores como Bird-David e Ingold, por exemplo, caracterizaram as relações entre humanos e não-humanos nas sociedades caçadoras coletoras como sendo essencialmente não-violentas. (FAUSTO, 2002)

Portanto, a *karuwara* vê no humano uma presa passível de ser caçada. Dessa maneira, a *karuwara* possui uma essência humana, visto que de sua parte o ataque pode soar também como um ato de guerra. Verifica-se, então, que as relações estabelecidas entre humanos e não-humanos são intencionalmente violentas, mas em alguns casos verifiquei uma troca de perspectiva.

Em relação à neta de Dona Dedé, citada na última entrevista (página anterior), pode-se observar que por ser criança, e conseqüentemente sem o conhecimento e habilidades para a lida com seres não-humanos, ela é colocada em uma condição mais favorável à perda de sua sombra e assim assumir a perspectiva do Outro. Dessa forma, considerando que já não falava mais, estava adoecida, condição causada pelo contato com o Outro, já que o falar é uma das características inerentes ao agenciamento. Esse tipo de relação também é verificada entre humano e animais que possuem *tapiwara*



forte. Segundo Bewāri Tembé, quando um porco vê um índio com uma espingarda apontada para ele

eles pensam que a gente é outro tipo de bicho também né. Nós somos tipo assim mesmo que onça pra eles né. Porque nós comemos eles né. Ai eles já ficam logo, porque antes eles já foram gente. Então pra eles tem essa história pra eles lá, só entre eles lá. Acho eles enxergam nós como bicho também né. Ah esse bicho aqui vai matar nós então a gente não vai por aqui. (Entrevista em Março de 2013)

Portanto, as relações sociocósmicas que existem entre os Tembé podem se estabelecer tanto entre humanos e humanos quanto entre humanos e *karuwaras*. Sejam estas *karuwaras* de humanos que morreram, ou animais que possuem *tapiwaras*, permitindo, dessa forma, que determinados animais e *karuwaras* vejam estes como Outros e a si mesmo como humanos.

## OUTROS ESPAÇOS

O barracão da comida, de formato retangular, fica atrás do Barracão Cultural e possui em um dos lados uma mesa improvisada com varas, que haviam sido retiradas da mata, um fogão de barro, com o fogo sempre aceso e um moquém, que é uma espécie de jirau de varas e é importante item para preparar as caças. Dona Sueli coordenava as atividades. Ela era, nessa festa, uma das responsáveis pela organização, já que é a mãe da dona da festa, a primeira menina a menstruar. Ela era ajudada por mulheres que, em determinados momentos, auxiliavam-na em atividades específicas, como na preparação do alimento do horário da manhã, almoço e jantar.

A ordem de alimentação geralmente respeitava a ordem de chegada, ou seja, quem estava por perto e tivesse de posse de prato poderia ir até as mulheres que serviam o arroz, feijão, farinha e a carne. Por isso homens, mulheres e crianças alimentam-se de maneira aleatória, sem distinção de sexo. A limpeza desse espaço é de responsabilidade das mulheres, mas geralmente as pessoas que acabavam de se alimentar lavavam os seus pratos/vasilhas que utilizavam na tentativa de ajudar. O fogo era abastecido com lenhas cortadas pelos homens, sem que precisassem destacar alguém para o serviço. Qualquer homem que percebesse que a lenha estava acabando prontamente poderia cortar a madeira reservada para essa finalidade. Uma bacia com farinha e água era mantida sempre em cima do jirau de varas que ficava na cozinha. Lá, todos podiam se servir a

qualquer hora. O chibé também aparece nas descrições de Wagley e Galvão (1961) e Zannoni (1999) sobre os Guajajara Tetehara.

As casas dos moradores ficam em volta do Barracão Cultural. Estas também são importantes, pois abrigam os parentes que não pretendem ficar no frio, visto que a noite da aldeia, pelo menos no período em questão, foi marcada por neblinas que, para os menos acostumados com a curuviana<sup>58</sup> podem vim a adoecer. Outro espaço era o barracão improvisado com lonas para abrigar parentes que não escolhessem ficar nas casas, ou para aqueles que não possuíam tanta proximidade com os moradores destas.

A casa do Cacique Pedro Teófilo abrigava um número muito grande de pessoas, as quais se alojavam nos quartos e, principalmente, na varanda. A rede era um artigo indispensável para a maioria dos participantes da festa. Atei minha rede embaixo de umas árvores que ficava ao lado da casa do cacique, e pude conversar no local com várias pessoas que também iriam dormir por ali. Por isso o momento do descanso era também um ótimo período para estreitar relações com os indígenas que se encontravam ali, os quais eu não tinha tanta proximidade.

A festa possui uma dona, ou seja, toda festa da moça, mesmo com participação de várias meninas, tem uma que é considerada a dona da festa. Segundo Antonio Tembé, “antigamente os Tenetehara saiam casados da festa, era um casamento e quem falava era o cacique. Depois que ele falava não tinha jeito” (Caderno de campo. Julho de 2013). Sobre isso afirma Wagley e Galvão (1961), ao descrever rito entre os Guajajara, que “observadores casuais e a grande maioria dos moradores da região confundem essa cerimônia com uma festa de casamento, e isto se explica porque, logo após os ritos de puberdade, é comum as meninas se casarem.” (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 95)

Atualmente o ritual deve possuir uma dona. Alguém que seja o/a principal responsável pela organização da caçada e da comida a ser servida durante os dias de festa, que geralmente é a avó ou a mãe de uma das moças. Isso se explica devido à função matrimonial que em outros tempos já possuiu o ritual. Apesar disso, não ouvi relatos de moças que saíram casadas da festa.

Durante o ritual, alguns rapazes me falaram de moças solteiras com idade de se casar e que foram de outros locais para arranjar e/ou encontrarem possíveis maridos e levar para suas aldeias. Essa situação inclusive já havia causado brigas entre mulheres.

---

<sup>58</sup> Categoria nativa para se referir ao frio da madrugada na aldeia.

Ainda sobre o casamento, as moças iniciadas apenas podem pular a festa com um rapaz que não seja seu parente próximo, e por isso, visto como um esposo em potencial para a jovem. As relações sociais que se dão no interior desse ritual se apresentam permeadas de conflitos e harmonias, significantes dentro da simbologia Tenetehara. Essa afirmação pode ser verificada quando os rapazes estão representados na pintura da guariba no período da festa. A guariba pode ser entendida como presa no ritual. Entre os Awá-Guajá o guariba pode interagir com os humanos, como mostra Garcia (2010) em sua pesquisa de doutorado

Os Awá explicam que os Guariba (*wari*) enxergam os Awá como *Karai caboclos*, termo pelo qual os próprios Awá se referem aos *karai* invasores. Devido às formas de caça aos guariba (...) – que consiste basicamente em uma emboscada aérea, em que os homens sobem nas árvores onde os animais se escondem e lá travam uma pequena batalha -, os caçadores são percebidos pelos guariba tal como os Awá percebem os *karai* que, por exemplo, abrem estradas nas áreas dos Awá: ‘são madeireiros que vieram nos matar’, pensam (*imarikwá*) os guaribas. (GARCIA, 2010, p.69)

Porém, entre os Tembé a presença da guariba no *Wira'u-haw* pode ser observada como uma troca simbólica de posições socialmente definidas, em que o homem com a pintura da guariba passa a ser a presa e a mulher assume a posição de predador, pois esta é pintada de onça preta no rito final, ou mesmo de onça pintada/surubim na fase do mingau. Deste modo a festa da moça, a qual representa a passagem da mulher para fase adulta, permite que se verifique uma representação do papel social da mulher no momento em que esta caça/procura seu futuro marido, levando-o para a casa paterna, o que se configura como um casamento uxorilocal. Assim, num plano simbólico, homens e mulheres são posicionados enquanto presas e predadores, respectivamente, em um jogo matrimonial.

A reflexão acima sobre o caráter ético da presença de animais como onça e guariba em representações de predação me permitem especular sobre o nome da primeira fase do ritual, em que a tocaia (nome de uma modalidade de caça, verificar na página 127), momento que a moça se encontra “escondida” dos olhares masculinos, pode ser pensada como uma espera da melhor oportunidade para capturar o homem, ou um preparo para a captura dos futuros maridos, assim como o caçador espera o melhor momento para capturar o animal caçado.

Além disso, as mulheres também possuem outras funções na festa, pensando não apenas as meninas que estão passando pelo rito, mas também em relação às demais mulheres que estão na festa. Estas mulheres geralmente acompanham os cantos, como

em um coro de vozes mais altas, dando o contraste agudo na voz grave dos homens, porém mantendo a harmonia. A sua participação é obrigatória, apesar de que não podem tocar o maracá. Sobre isso afirma Zanonni (2011) ao parafrasear Boudin (1978) que o

Maracá, do tupi, *mbara-ká*(BODIN, 1978) instrumento idiofônico, de forma globular ou ovoide feito com o fruto da cabaceira. Ele é usado para marcar o ritmo dos cantos nas cerimônias indígenas em geral. Sua confecção e uso são privativos de homens iniciados. A razão para isso é que sendo instrumento usado por pajés na mediação com o mundo paralelo e também por chefes de ritos, função essa exclusiva de homens iniciados, as mulheres e os homens não iniciados não podem manipulá-lo. Não por acaso, o termo *temirikó* significa *maracá, língua de pajé*. (BOUDIN, 1978; apud ZANONNI, 2011; p. 4)”

Podemos ver esta restrição também para jovens prometidos às meninas que irão ser iniciadas em outra Festa da Moça. Segundo Félix Tembé<sup>59</sup> “os meninos precisam ser homens e cantadores para tocar o maracá, assim eles aguentam”. Ou seja, para que o instrumento seja manipulado se faz necessário uma preparação do cantador, em que este tem de ser iniciado, do contrário poderá adoecer ao manter contato com um não-humano, este último atraído pelo som do maracá e as letras das músicas.

Antes mesmo da semana da festa é escolhido o condutor da guariba. Na festa a presença da guariba moqueada é indispensável. Ela é enfeitada com um pequeno capacete (cocá), além de uma saia. A guariba será a responsável por testar a seriedade da moça, a fim de provar que a iniciada está pronta para trocar de estado, passando da infância a idade adulta.

A seriedade, nesse caso, representa que a moça está preparada para assumir sua posição de esposa e mãe, executando suas tarefas da maneira exigida pelo grupo. No caso de esposa, sendo fiel; no caso de mãe, criando os filhos de forma correta. Atualmente a mulher também é exigida em conselhos e atua como liderança. No geral os Tembé casam-se entre os quinze e vinte anos, assim que podem colocar suas roças e logo após a primeira menstruação da menina.

Voltando a falar do condutor da guariba, é principalmente no domingo, último dia de festa, que a seriedade da moça é testada várias vezes. Quando estas estão pulando o homem passa “fazendo graça, mostrando a guariba, fazendo macacada mesmo para elas rirem. Mas elas não riem não”, certifica Taynara Tembé (Entrevista. Julho de 2013). Além de alvos dos testes feitos pelo condutor da guariba, os jovens também eram alvos de ataques da *karuwaras*.

---

<sup>59</sup> Liderança da Aldeia Itarputyr.



**Fotografia 10 - Acendendo o cigarro de *Tawari* para a guariba fumar. Agosto de 2012. Fotografia: Taynara Temb . Acervo pessoal do autor.**

Em diversas ocasiões pude presenciar os jovens que estavam no processo de iniciação, sendo acometidos por dores no abdome e dores na cabeça provocadas pelas *karuwaras*. Por isso a presença do Pajé era crucial. Em dado momento uma das moças deixou o centro do salão onde estava pulando e foi meio atordoada até o lugar dos iniciados<sup>60</sup>, cabeça baixa e mãos na altura do estômago. Pediram ajuda e veio o Paxico Temb , o pajé na ocasião, com um pedaço de tição de fogo<sup>61</sup> e uma colher e soprou uma fumaça no local em que a garota afirmava estar doendo. Segundo F elix Temb , sobre a atuação do pajé, “ele t  fazendo um remédio para espantar a *karuwaras* que t  atacando os meninos” (Entrevista em 07 de Agosto de 2012).

A partir do exposto podemos perceber uma rede de relações estabelecidas entre os diversos agentes na festa, na qual o pajé possui uma posição relevante, tanto como cantor principal, visto que este inicia as cantorias, quanto curador e/ou chamando/expulsando as *karuwaras* que se fazem presentes no momento do ritual. De certa forma o ritual da moça mostra de que forma os Temb  percebem sua relação com os múltiplos entes de sua cultura.

Nesse caso proponho que se considere essa relação sociocósmica de alteridades, entre humanos e não-humanos, de forma que ambos se equivalem (LATOUR, 1994). A

<sup>60</sup> Um dos lados do Barracão   restrito para que os casais jovens sentem em momentos esporádicos de descanso.

<sup>61</sup> Pedaço de carvão ainda queimando.

relação pode ser constatada na fala de Antônio Tembê, no que refere ao perigo da proximidade dos indivíduos, humanos e não-humanos

*Causo* assim acontecido mesmo, real... quando você for. É porque o Paxico já faleceu, mas ainda tem gente lá que sabe dos antigos. Acho que o cunhado Tina'í sabe que eu sei e sou mais novo do que ele. Foi o Paxico que me contou. Dentro do Gurupiuna na beira do rio Gurupi tem um igarapé chamado Gurupiuna que ele fica pra o lado do Maranhão. Lá tem um local que se chama Mucazal. Então lá era uma aldeia Tembê. Quando foi um dia tinha um pessoal torrando farinha, aí o marido da mulher foi e pediu pra mulher dele ir fazer um chibé na la na beira do rio. Sempre as índia gosta de andar com um facão velho na mão, chegou na beira do garapé assim no porto quando ela olhou uma traíra, não tinha nada o que comer, só o chibé mesmo que ela ia fazer. Então ela deu de sorte de cortar a cabeça da traíra, e ela tirou a escama tratou cortou os pedaços e botou na panela, quando ela chegou lá o marido dele tava brabo com ela já. Porque ela tinha ido fazer a farinha ou só ido preparar um chibé mesmo? Agora que ta voltando, não é porque eu vi uma traíra lá beira e matei e tava tratando pra botar pra cozinhar e preparar um caldo. Aí ele disse ah então cuida logo. Ela pegou a panela colocou lá encima do fogo e quando tava subindo aquela mimingazinha pra ferver né? uma mimimga fininha, quando tava levantando aquela mimga pra ferver a traíra saltou da panela inteirinha ó. E aí deram o alarme, pessoal gritaram lá, se espantaram e a aldeia afundou todinha, só escapou uma senhora uma velhinha lá do final da aldeia que ficou pra contar a história. Por *causo* que a traíra não era traíra, era um negocio de encanto, afundou até hoje ta lá o lagão. E pião não tem coragem de entrar lá dentro só não. E lá nesse mucasal quando é tempo da festa das moça cachorro latia, os animal fazia barulho galo cantava, a gente escutava o outro parente ta cantando lá embaixo lá. (Entrevista. Julho de 2013)

A narrativa mostra que a festa ritual da moça é um momento onde se permite que os diversos espaços sejam mais facilmente visitados tanto por humanos quanto por não-humanos. Nesse momento apresenta-se o perigo devido às possibilidades de tais relações sociocósmicas mostrarem-se mais dinâmicas, o que pode resultar em adoecimentos. Ao analisar a construção das diferenças a partir dos modelos nativos sobre a humanidade, Gallois (2007), refletindo sobre as representações entre humanos e não-humanos, aduz que

é evidente que as classificações que dizem respeito à diferença entre os seres do cosmo, assim como as reclassificações da passagem de uma posição para a outra – de “gente” para “bicho” ou de “parente” para “inimigo” –, passam pela avaliação das substâncias que lhes dão origem ou das que as fazem crescer e que podem ser compartilhadas entre todos os seres. Não é possível, inclusive, abstrair de qualquer análise sobre o uso de categorias referentes à diferença a lógica da transformação, ou seja, a teoria indígena que estabelece capacidade dos seres passarem de um estado a outro, exigindo, desse modo, a mudança de uma perspectiva para a outra. (GALLOIS, 2007, p.53)

Considero de suma importância a festa do moqueado para se refletir sobre a cosmologia Tembê. Por isso, este momento deve ser percebido como uma representação simbólica das regras existentes no cotidiano da aldeia, estas regras mostram o grupo

considerando uma diversidade de seres os quais podem assumir características culturais, mesmo em um mundo tão afetado por elementos ocidentais.

No sexto dia de festa a cantoria não para. Nos dias anteriores percebi que as cantorias eram executadas de forma que os intervalos e paradas para descanso eram sempre mais estendidos. O cansaço tomava conta de todos, mas o salão não ficou vazio. Os cinco casais se mostraram firmes e pularam o *kae* em um ritmo acelerado. Um velho índio chamado Livino pulava em meio a todos, porém de uma forma diferente, entoando outros cantos. Este possuía uma energia que segundo os demais observadores, é regrada pela quantidade de *tawari* fumado e pelas *karuwaras* que recebe em seu corpo. Em diversas vezes presenciei Livino em transe. Wagley e Galvão (1961) falam que entre os Guajajara no ritual da moça

a tarde, em meio a 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, invocavam os sobrenaturais. Dois pajés e vários noviços do xamanismo estiveram em franca atividade durante esse correr de tempo, sendo possuídos por vários sobrenaturais. Um deles, Inácio, tombou ao chão em pleno transe sobre a influência do espírito do veado (*arapohaazang*). O mesmo aconteceu a André, quando possuído pelo espírito do Gavião, um dos mais perigosos. Tanto pajés como noviços do xamanismo somente interrompem as atividades ao pôr-do-sol. As canções, a dança em círculo e as atividades xamanísticas foram as mesmas que registramos para a festa do milho, não nos parecendo essa fase da cerimônia da puberdade mais que uma sessão desse festival da estação chuvosa. (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p.93)

Entendi que o xamã possui a habilidade de transitar em meio a humanos e não-humanos. A situação de transe é um momento em que a *karuwara*, que não possui corpo, tenta pegar o corpo do humano, já que o pajé a invoca. Portanto, transe aqui é uma definição de condição imposta pela relação de contato estabelecido entre humano e não-humano, entre pajé e *karuwara*.

Quando a noite chegou à aldeia *Itaputyr*, a cantoria embalava todos que por ali se encontravam. *Karawias* e parentes revezavam na dança, havendo a necessidade de deixar sempre o terreiro ocupado devido “os cantores precisarem estar animados”, afirma o cacique Pedro Teófilo.

O dia amanhece e as meninas recebem o *waza 'i*<sup>62</sup>. Este é um adorno de cabeça preparado com pena de tucano, que mantém seus rostos semi-escondidos. Mantendo um

---

<sup>62</sup> Adorno de cabeça, que apenas as meninas podem utilizar.

olhar sempre sério, as meninas não esboçam nenhum sorriso, mostrando para seu grupo que são mulheres prontas para assumirem suas responsabilidades.

Além de as iniciadas terem seus cabelos cortados pelo cacique da aldeia, são adornadas com penas de nambu, que em outros tempos já foi pena de Gavião Real (WAGLEY E GALVÃO, 1961; ZANNONI, 1999). As penas do gavião reforçam ainda mais a ideia da mulher enquanto predadora no ritual, pois tanto o gavião quanto a onça e surubim são predadores no ar, na terra e na água respectivamente, o que será discutido com mais profundidade adiante. As moças vestem uma saia branca com detalhes vermelhos nas laterais. Segundo dona Firmina<sup>63</sup> “antes a saia que hoje é de tecido era de pena de garça e as laterais vermelhas eram de arara, mas com a falta desses foi substituído por tecido” (fotografia 11); Elas também recebem colares.

A carne conseguida na caçada é moqueada durante a festa. O moqué que foi preparado no barraco da comida foi utilizado para o preparo da carne dos animais abatidos. Alguns homens e mulheres assumem a responsabilidade de misturar a carne e a farinha que depois são piladas para ser preparado o bolinho da carne moqueada.

A avó da dona da festa, dona Dedé, prepara os bolinhos com uma mistura de farinha, carne de caça moqueada e água. Após, preparados são postos em uma vasilha, enquanto a dona da Festa os pega e distribui um a um aos convidados que se encontram no local. Entre os Guajajara cada moça que participa da festa tem uma vasilha com seus bolinhos (WAGLEY E GALVÃO, 1961), mas por conta da pequena quantidade de caça na região os bolinhos foram colocados em uma só vasilha para as cinco moças.



**Fotografia 11 - Meninas sendo adornadas para o momento final do rito de passagem Wira'u-haw. Agosto de 2012. Fotografia: José Rondinelle. Acervo pessoal do autor.**

<sup>63</sup> Esposa de Seu Pedro Teófilo.



Os rapazes esperam sua vez, sentados em um banco atrás das meninas. E então recebem seus adornos de cabeça. Além de plumas de nambu que são coladas no corpo com uma resina retirada do mato, a pluma de nambu no corpo dos rapazes se mostra mais coerente que no corpo das moças, pois esta ave é muito apreciada pelo grupo, portanto uma presa, que é uma função representada pelo homem no ritual. Depois de todos vestidos, volta-se ao salão e a dança continua, mas agora ninguém fica de fora. Todos pulam embalados por um clima de êxtase que toma conta do ambiente.

A partir deste ponto a festa do Moqueado irá encerrar às dezessete horas, com o “rabo de arraia<sup>64</sup>”, que segundo *Tina’i* Tembé na “verdade tem o formato da lua nova”. Diante disso, pode-se retornar a um mito narrado no Capítulo I e pensar a presença da lua também no encerramento da festa.

Não obstante, em todas as fases há uma reafirmação da participação e, conseqüentemente importância dos seres interagindo na construção de uma sociedade indígena em que os agentes sociais possuem formas e corpos que não podem ser vistos a partir de um olhar ocidental, posto que as categorias empregadas pelos *karawias* a essas ontologias não dão conta do significado simbólico Tembé, por isso o esforço nas considerações feitas por mim acerca do assunto, diante das interpretações que mostram o interesse dos indígenas na construção de possibilidades de intersubjetivações para a formação de corpos nesse complexo ritual.

## OS INICIADOS: MENINAS E MENINOS E O CARÁTER ÊMICO DAS PINTURAS

A importância do ritual na vida do Tembé pode ser pensada a partir dos três momentos, conforme Van Gennep ([1909]2011): separação, margem e agregação, representados respectivamente pela tocaia (momento de reclusão), *Pinakapememek* (fase do mingau) e *wira’u-haw* (moqueado), cada momento com suas regras e períodos específicos. Assim, o ritual está dividido em três fases: rito preliminar (a fase de tocaia), rito liminar (a festa do mingau) e rito pós-liminar (*wira’u-haw*). A fase inicial é o

---

<sup>64</sup> Momento do ritual em que os iniciados, pajé, cantadores e demais indígenas presentes dão as mãos, de maneira a formar uma corrente, e dão início a um giro de trezentos e sessenta graus, a cada passo a velocidade aumenta e aqueles que estão no lado oposto ao dos iniciados geralmente são arremessados ao chão devido não agüentarem. Em conversas com indígenas sobre esse momento eles me afirmaram que esse é o momento do teste em relação a força dos jovens.

afastamento que deve ser representado simbolicamente pelo ato de ficar na tocaia, pois a moça afasta-se do grupo e passa a dar início à perda de elementos que a coloca à margem de sua sociedade, nessa fase a humanidade começa a ser perdida, mas não a ponto de tornar-se outro.

O segundo ato é marcado por uma indefinição assumida, seja considerando a vida enquanto indivíduo, ou enfatizando seu pertencimento a determinada sociedade. Essa situação lhe coloca em condição indeterminada, pois esse sujeito indeterminado assume propriedades dúbias, por possuir incipientes elementos sociais que nem permitem caracterizá-lo como indivíduo com passado e menos ainda enquadrá-lo em um estado futuro. Por isso, nessa fase os elementos para considerar a iniciada definitivamente pertencente a uma posição dentro do universo humano Tembé não se mostram suficientes.

De fato, o indivíduo iniciado precisa cumprir com todas as regras do Ritual, pois tais regras auxiliam para que o corpo fique pronto, ou seja, em harmonia entre *karuwara* e corpo. Diante disso, o iniciado precisa passar por todos os momentos no ritual. Os Tembé que já participaram como iniciados e se encontram no ritual geralmente ensinam ações que possam facilitar a aceitação das moças no grupo, para assumir, com isso, uma posição definida. Cumprida essa etapa o ritual de inserção é concluído. A necessidade de cumprimento de cada etapa garante uma vida plena ao iniciado, tanto do ponto de vista de sucesso nas exigências dessa sociedade, quanto da formação de seu corpo humano, agora definido dentro do universo simbólico Tembé.

Outro elemento que permite uma reflexão são as pinturas. De certa forma elas são simbolicamente responsáveis por representar seres importantes na cosmovisão Tembé. Na fase do mingau as iniciadas recebem uma pintura corporal que mistura a lua e a onça pintada, tanto uma quanto outra representam seres que possuem força.

Sobre a categoria força, enfatizada acima, verifiquei que essa se refere ao poder dos seres em relação a adoecimento, tanto do corpo quanto da *karuwara* humana. Assim, o contato da *karuwara*-Outro com a *karuwara* e corpo do humano pode causar adoecimento ao humano. Essa afirmativa é constatada no dia-a-dia dos Tembé, em roubos de sombra – entenda-se como alma, que pode ser considerado substantivo próximo a *karuwara* - por parte da *karuwara*-Outro, em momentos de andanças pelo mato, ou banhos em horários inapropriados. Tais conflitos e coesões são verificados também em outros tipos de relações, como a estabelecida com animais de caça e a lua.

A lua está relacionada à grande parte dos *causos* de pescadores e caçadores e foi considerada por Hurley (1920) importante elemento para entender a sociedade Tembé, pois segundo ele os Tembé do Guamá, no início do século XX “(...) rendem a *Zarry* (lua) uma espécie de devoção, especialmente às mulheres. É uma lenda remotíssima.” (1920, p. 287). É muito comum ouvir os indígenas falando da lua como um ser forte e como essa força interfere na plantação, na caça e na pesca. Também verifiquei relação semelhante no que concerne à onça, que é o predador por excelência da floresta, inclusive na principal narrativa Tenetehara as onças são responsáveis por matar a mãe dos gêmeos *Mukura-yra e Maíra-yra*.

Se considerar que a pintura corporal que se faz nas moças na fase do mingau é do surubim (espécie de peixe), e não da onça, este animal ainda assim é considerado como perigoso e forte, visto que sua pele o coloca em um grupo de peixes que não deve ser consumido por mulheres grávidas, menstruadas, pessoas feridas e/ou doente, com pena de ser acometido por algum adoecimento. Some-se a isso o fato de esse ser, o surubim, ter uma narrativa explicativa sobre sua origem. Tal narrativa apresenta o referido peixe como uma índia que foi transformada e, por isso, na festa da moça ele pode ser considerado um parente.

O terceiro momento do ritual é marcado pela pintura corporal das meninas representando a onça preta<sup>65</sup>, e dos meninos representando o macaco guariba. Se o ritual é um momento de preparação do corpo para o novo estado a ser assumido pela moça, as pinturas possuem o objetivo de passar aos iniciados a força dos animais e, nesse caso estaria revelando-se o sentido êmico das pinturas.

Portanto, se na cosmovisão Tembé há o animal que pode se ver como humano, então quando a jovem é pintada assume, pelo menos para a onça, uma perspectiva semelhante a da própria onça. Por isso a onça passa a acompanhá-la e permite que adquira sua força.

E assim, os iniciados, estando em situação de liminaridade, são tomados por uma relação em que o animal o qual representam virá para dar-lhes, enquanto semelhantes, características que apenas poderiam ser passadas aos iguais. Porém, esse é um momento perigoso, justificando um ritual tão complexo e cheio de regras. O não cumprimento de cada etapa pode resultar a tomada da perspectiva animal pelo iniciado, que durante o ritual não possui uma perspectiva humana e nem não humana, mas está transitando nos

---

<sup>65</sup> Existem versões dessa pintura que falam da moça como está representando na pintura também o macaco guariba.

dois pólos e ao mesmo tempo em nenhum, o que pode levá-lo a tornar-se Outro e assim morrer para o mundo humano, já que o que vai é sua *karuwara*. Portanto, esse período de margem pelo qual os jovens atravessam permite que sejam levados a pegar a força dos animais, os quais são representados na produção de seus corpos.

Vale ressaltar que a reflexão acima merece mais atenção devido a questões que foram debatidas anteriormente, especificamente sobre a representação das pinturas e sua função de ajudar a pensar o social. A substancialidade nos argumentos do parágrafo acima sobre as pinturas não marginaliza/exclui o caráter simbólico que revela questões sociais na representação de animais no ritual. As mulheres trazem para junto de suas famílias extensas homens que serão futuros maridos/ genros e/ou trabalhadores/ guerreiros.

Pode-se perceber que as mulheres, ao assumirem uma posição de predadoras se mostram como caçadoras, condição tipicamente masculinas. As mulheres assumem o lugar do homem, o devir-Outro das mulheres Tembé em atividades de caça ao homem. Ao refletir sobre as relações estabelecidas entre o matador e sua vítima nas guerras Araweté e Tupinambá, nos escritos de Eduardo Viveiros de Castro, Pansica (2012) afirma que o

Matador e vítima ligam-se e separam-se em dois momentos articulados por uma transformação estrutural: a interação guerreira dada em um tempo- dois-corpos se transforma em uma interação dada em um-corpo-dois tempos. (PANSICA, 2012, p.94)

Assim, a mulher e o homem trocam de lugar, e este momento revela o quanto essa sociedade tupi é dinâmica em relação às funções dos pólos masculino e feminino, pois a mulher, no ritual, pratica uma atividade que é do homem no cotidiano, a caça, e aquela que é cotidianamente caçada – o que pode ser entendido como procurada -, passa a caçar e/ ou procurar aquele que antes apenas caçava, mostrando, como falado anteriormente, a uxorilocalidade como regra social do grupo.

### 2.3. MORTE E *POST-MORTEN*

*“rapaz vocês vão caçar? Cuidado, de repente vocês estão no mato e ela vem e pega vocês. Tem que ter cuidado, deixa passar mais um tempo” (Antônio Tembé)*

O morrer, no caso Tembé, pode ser pensado como continuação da vida em outro nível. O ato de morrer é considerado um momento perigoso em que o corpo perde seus

sinais vitais, o que por sua vez só pode existir se a *karuwara* continuar junta dele. O perigo está no contato do vivo com a *karuwara* do indivíduo morto. Depois que a alma perde seu corpo de pessoa, ou seja, a carne, ela precisa ser levada a aceitar sua condição de outro, pois se caso isso não se der de forma correta, pode atacar o humano.

Ouvi muitos relatos de pessoas que tiveram contato com seres não-humanos e perderam sua sombra (entendo como *karuwara*), ou seja, se tornaram outros. Um dos casos mais relatados foi de um jovem índio que ao ir até o mato, fugido, manteve contato com uma piaba<sup>66</sup>. O relato abaixo foi uma conversa que tive com Dona Francisca e seu esposo, seu Pedro Tembê

**Eu:** “a senhora sabe algum *causo* de pessoa que foi atacada por bicho do mato?”

**Francisca:** “Eu tive um sobrinho que não teve quem escapasse ele, morreu mesmo. Foi bicho do mato que matou ele. Quando existe uma coisa dessa a gente tem que ter um meio de se defender, pra defender a criança, defender a gente. Esse um ninguém não defendeu não.”

**Seu Pedro:** “aconteceu lá pra o mato, não teve jeito não!”

**Francisca:** “Foi lá pra o velho Marco, no igarapé do velho Marco.”

**Eu:** “Mas o que aconteceu?”

**Pedro:** “Foi na cachoeira do bacaba.”

**Francisca:** “Ele saltou na água e viu uma piaba muito bonita e foi tentar pegar, ele pelejou muito com essa piaba, não conseguiu, mas quando ele saiu de lá já saiu doido. Era correndo, e o pessoal que tava com ele viram que ele não tava certo começaram a correr atrás dele, correr atrás dele, vai... e ele correndo no meio do mato. Agarraram ele, mas quando agarraram ele já tava ruim. Botaram na rede trouxeram ele, quando chegou na Sede já tava morto. Olha, pode perguntar aí, de noite a gente gostava de ver Curupira assobiar, Mãe D’água. Era os menino dentro da casa e aquele enjôo ao redor” (entrevista, novembro de 2013)

Na conversa acima Dona Francisca traça o processo que leva do adoecimento à morte. A mesma mostra que, para o grupo o contato com seres não-humanos pode ocasionar na morte. Assim, o ir ao mato é uma ação que pode revelar uma situação perigosa, pois nesse caso acarretou na transformação/perda dos caracteres humanos e a assimilação da perspectiva do não-humano. Essa situação pode ser pensada quando o animal (nesse caso a piaba) percebe o humano como uma presa, mas vale ressaltar que na fala o peixe não é por si só um peixe, mas uma Mãe D’água com “vestida” de peixe. Então, como o jovem indígena não tinha preparo e conhecimento suficiente para andar no mato, este respondeu a isca da *karuwara*. Dessa forma o ente vê o humano como caça (CASTRO, 2002). Um caçador experiente não cai nessas armadilhas, pois conhece a maneira correta de agir nessa situação. Seu Pedro relatou que certa vez havia ido

---

<sup>66</sup> Espécie de peixe pequeno.

caçar aqui perto da aldeia, e já era umas oito da noite, quando eu tava na espera em uma árvore, e senti a árvore balançar, aí parou e balançou de novo, fiquei só pensando, não falei nada, chamei meu parceiro e pegamos nossas coisas em voltamos pra aldeia. (Entrevista. Novembro de 2013)

Tanto no *causo* do jovem índio morto quanto da caça de seu Pedro o importante é conhecer os sinais e segredos da relação a ser estabelecida com o não-humano. Geralmente, ir ao mato é uma atividade que se faz acompanhado por aqueles que conhecem seus segredos, os quais apenas os experientes caçadores dominam. Em ambas as situações o que fez diferença foi a atitude do humano em relação ao chamado da *karuwara*. No primeiro *causo* o rapaz é encantado pela piaba e, no segundo, o caçador fica calado. Não responder foi uma ação de conhecimento para não se tornar outro.

Quando a *karuwara* assume a forma de peixe rouba a sombra do jovem rapaz. Esse processo de adoecimento foi consumado ainda no local do encontro, pois ao chegar à aldeia a *karuwara* do jovem já havia sido levada. As ponderações de Giralдин (2012) sobre a morte entre os Apinajé mostram que, de certa maneira, entre esse grupo Jê e os Tembê do tronco linguístico Tupi há uma simetria no tocante à morte. Isso pode ser confirmado no trecho a seguir

Para os Timbira, assim como para a maioria dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, a morte não é interpretada apenas e somente como um fato bio-físicoquímico, como na concepção científica ocidental, que implica na aceitação da morte como a cessação dos sinais vitais do corpo físico de uma determinada pessoa. Para eles, aquilo que podemos denominar de morte ocorre quando o(s) espírito(s) ([me]karõ) abandonam definitivamente o corpo e passa a morar entre (e a se comportar como) os seus pares, no mundo dos mortos. Esse comportamento é relatado como o ato discursivo de comunicar-se com os *mekarõ*, aceitando manter uma interlocução, sobretudo respondendo às apelações deles ou o ato (também comunicativo) de aceitar comida ou bebida dos *mekarõ*. Com isso, aceita-se o agenciamento do Outro e ocorre a transformação do sujeito de fala pela interlocução estabelecida. (GIRALDIN, 2012, p. 3)

Perceber essas posturas diante da morte entre os Tembê pode se tornar um árduo exercício, visto que pensar construtos nativos de morte é algo que na maioria das vezes aparece apenas nos *causos*. Dona Francisca<sup>67</sup>, durante conversa sobre o assunto me alertou que *causos* de morte não devem vir à tona, pois isso pode ocasionar adoecimento. De certa maneira, na observação de dona Francisca me foi apresentado mais um elemento da noção Tembê o qual considera que o ato de relembrar pode atrair

---

<sup>67</sup> A pajé/rezadeira que vive na aldeia Ituwaga.

espíritos, ou seja, nessa situação o próprio ato de suprimir o *causo* revela a cosmologia do grupo.

Os ritos fúnebres são considerados pelo grupo como importantes para a completa transformação e convencimento de que a *karuwara* que estava ligada ao corpo deve ficar no lugar dos não-humanos. Diante da morte se faz necessária a presença de parentes e amigos para a proteção, seja para os que residam na mesma casa do morto, ou então aos que conviviam com o mesmo, por mais que não resida na mesma casa. A presença dos parentes nos ritos fúnebres dará o tempo necessário para que a *karuwara* seja convencida de que já não faz mais parte no espaço da aldeia, que fica no nível terreno, mas sim de um nível outro.

A morte entre os Tembé é momento de lamentações e tristeza. Os rituais fúnebres não apresentam tantas diferenças dos rituais cristãos. Contudo é perceptível que nos velórios as conversas tomam o lugar do choro, pois assim como entre os Timbira, que apresentam choros rituais (GIRALDIN, 2012) geralmente a avó, mãe ou uma parenta próxima chora a morte em alto tom. Acrescentem-se ainda mulheres parentas e alguns homens que apenas lacrimejam. Este é um momento extremamente forte, entretanto outros parentes não mostram sentimentos de desespero (ZANNONI, 1999), mas o respeito e a tristeza são visíveis.

A urna fúnebre é semelhante às utilizadas nos enterros cristãos. Todos da aldeia, no caso Tembé ajudam na compra quando a família do morto não possui condições financeiras, ou a urna então é produzida na aldeia, mas esses são casos mais raros atualmente. Segundo Cláudio Zannoni (1999)

antigamente, ele era envolto na casaca de *Tawari*. Para isto, era tirado quatro cascas um pouco maiores que o finado: duas para as laterais, uma para se posta embaixo do corpo, que era a mais comprida, porque devia ser dobrada sobre a cabeça e os pés; e a outra e uma para ser posta encima do morto. Após isto amarrava-se com cipó . Desse modo, ele era enterrado. (ZANNONI, 1999, p.79)

A informação acima não se aplica aos Tembé atualmente, porém a narrativa pode apontar para a própria relação dos Tenetehara com espaços ou níveis outros, visto que, esse processo levará a *karuwara* para seu lugar não-humano (ZANNONI, 1999).

Para os Tembé a transformação em não-humano necessita de um tempo de pelo menos sete dias, período necessário para que a *karuwara* possa perceber a condição de morto, e assim passar a ficar junto de seus pares, comportando-se como estes. Nos velórios não há um desespero exacerbado constante dos parentes que não residem na

casa, havendo, no mais, choros contidos, contudo este choro se apresenta-se no momento em o corpo chega. Segundo Claudemir<sup>68</sup> “um momento difícil é quando chega o corpo, a gente ouve aquele choro alto” (Novembro de 2013). Refletindo sobre a morte entre os Guajajra, Zannoni (1999) afirma que

A morte causa medo, sendo que a pessoa tem duas almas, uma boa, que vai para o reino de Maíra, e outra, que fica vagando até se acalmar. Essa última pode fazer mal aos vivos. Por isso, quando uma pessoa morre, providencia-se logo o enterro. (ZANNONI, 1999, p.79)

Não confirmei em meu trabalho de campo a crença em duas almas, assim como Zannoni (1999) afirma existir entre os Guajajara, mas o medo do morto é constante. Antigamente, entre os Guajajara era construído um pequeno abrigo em cima do túmulo, pois a *karuwara* do morto ficaria ali (ZANNONI, 1999). Entre os Tembé, os parentes que vêm para o velório ficam alojados em um barraco feito de lona na frente da casa do morto, e os demais ficam em casas de parentes na aldeia onde o falecido residia. Algumas pessoas ainda podem ficar em aldeias próximas. No momento de saída da urna funerária que leva o corpo do morto para o local de sepultamento a família mais próxima, ou melhor, os que residem na casa a qual o morto morava não devem ir ao cemitério. Acredita-se que de certa maneira esse não é um bom momento para acompanhá-lo, devido à saudade que o morto sente de seus parentes.

O medo do morto é uma constante após seu sepultamento, visto que, ele pode aparecer vagando pelos caminhos ou pelo mato. Certamente ele pode voltar nos rituais e participar da festa junto às demais *karuwaras*. Portanto, os rituais de nascimento, de passagem e fúnebres dão sentido à vida dos Tembé Tenetehara. Tais rituais Tembé permitem que a construção da pessoa tenha fim com a morte, considerando as fases em que a pessoa já foi criança, adulto e chefe de família e por fim, um velho dono de uma bagagem cultural que lhe permite gozar certa autoridade em meio ao grupo. E dessa maneira completa o ciclo da vida humana no nível terreno, pois a vida inteira dos Tenetehara é um processo de construção e preparo da pessoa.

As pessoas adultas são enterradas com os pés na direção oeste, onde o sol se põe, pois elas passaram por uma vida praticamente completa, assim como um dia ensolarado em que o sol nasce pela manhã e se põe no fim da tarde. O contrário é feito com crianças que são enterradas na direção leste, onde o sol nasce. Simbolicamente representando sua vida interrompida ainda no início, quando são enterradas.

---

<sup>68</sup> Coordenador na escola Félix Tembé.



A fartura de comida marca os dias seguintes após o enterro. As pessoas vão à casa da família do morto e passam a noite conversando sobre diversos assuntos. O café fortalece o corpo para a noite de rezas. Orações cristãs são feitas dentro da casa, enquanto que geralmente os homens ficam conversando sobre diversos assuntos.

Em narrativa sobre os Tembé, coletada por Nimuendaju (1951) e presente na pesquisa de Zannoni (2002), fica claro que para chegar ao lugar do não-humano é necessário que a *karuwara* esteja desligada de sua condição humana. Podemos verificar quando o autor descreve um *causo* registrado entre os Tembé no início do século passado. Inicialmente o autor se refere à *karuwara* e seu local de morada,

Quando envelhecem, não morrem, mas tornam-se novamente jovens. Cantam dançam e celebram festa sem cessar. Da última aldeia Tembé no cajuapara até os *karuwara* a viagem dura -dizem- um mês. Antigamente os Tembé procuravam muitas vezes chegar a Ikawéra, mas todas as alternativas falharam. Os que já tiveram contato com o outro sexo nunca mais poderão chegar lá. Ou não bastam os meios de sustento ou no inverno o campo pelo qual fazem a viagem, fica inundado ou no verão o solo é de tal modo aquecido pelo sol que não podem pisar. Muitos viajantes que queriam alcançar os *karuwára* levaram de repente pedras no lugar de sua rede ou cupins nas costas ou toda sua bagagem desaparecia subitamente ou deviam sempre voltar novamente para procurá-la. Dizem, porém, que em tempos muito remotos, várias pessoas foram bem sucedidas nessa viagem. Uma vez, um grupo de Tembé se dirigiu para a terra dos *Karuwára* apenas para aí aprender a cantar, naquele tempo eles não sabiam. Pintado, enfeitado com penas, chocalho e cetro (*araruwaia*) ele subiu ao mais alto galho de um pau d'arco da aldeia e começou a cantar. Os Tembé derrubaram a floresta à volta do pau d'arco, limpavam o lugar e se reuniram novamente para aprender o canto. Antes, porém, deixou cair na terra seus enfeites. Os Tembé pegaram-nos tomando-os por modelo dos enfeites de dança que ainda hoje usam. (NIMUENDAJU, 1951, apud. ZANNONI, p. 183, 2002)

Na narrativa as *karuwaras* possuem vida eterna, pois após ficarem jovens morrem novamente, mas quando os Tembé buscam alcançá-la não conseguem. Proponho então considerar que ambos, vivos e mortos, humano e não-humano não podem ocupar o mesmo espaço de maneira harmônica em condições normais. Os Tembé humanos que tentaram chegar até Maíra não conseguiram alcançá-la. Da mesma forma não podem se relacionar com estes sem que sejam acometidos por adoecimentos. Apenas o pajé possui esta habilidade. Assim os pajés/xamãs, ao se dirigirem ao mundo não-humano lidam com entes, trazendo-os frequentemente à terra para participar de festas, ou simplesmente para se relacionarem com os vivos (CASTRO, 2002).

Portanto, essa reflexão sobre a representação da morte para o grupo me permite considerar que esse é um ritual de mudança de estado no qual o Tembé passa a um espaço habitado pelas *karuwaras*. A formação deste último a partir de um humano não

significa que ainda é humano, mas que apesar de ser outro é passível de relacionar-se com os humanos, devido sua ex-humanidade. Dessa maneira, o perigo da situação repousa nessa possibilidade que, se consumada, pode resultar em situações de adoecimentos.

## CAPÍTULO III: OS TENETEHARA TEMBÉ NA RELAÇÃO COM OS OUTROS

*“Ser índio é nós viver unido com nossos parente” (Francisca Tembé)*

*“Quando eu to no mato não gosto nem de imitar bicho nenhum, pois é danado para se perder. Quando vejo um nambu eu meto bala e não falo nada. Imitar ele é pedir para se perder” (Pedro Tembé)*

Os construtos que se referem a seres entre os Tembé possibilitam visualizar uma essência que é simbolicamente semelhante a dos demais índios das terras baixas sulamericanas. Tal essência, no caso Tembé, deve ser pensada devido a cosmologia do grupo, a qual permiti interpretações que consideram a relação entre não-humanos e humanos. Os não-humanos surgem em sua maioria, como portadores de consciência reflexiva e intencionalidade, alargando assim as possibilidades de relações, já que tais atributos não são unicamente humanos e sim, potencialmente, de todos os seres do cosmos (FAUSTO, 2002), os que por sua vez são construídos e reconstruídos na cosmovisão Tembé.

Apesar da abrangência desta cosmovisão, neste capítulo abordarei cinco formas de interação com o Outro, nas atividades rotineiras dos Tembé. A caçada é uma atividade que coloca em interação os humanos com os seres da mata, como Curupira, Matim além dos próprios animais. Na pescaria, além dos peixes, os humanos interagem com a Mãe D’água. Na roça, a relação com as plantas também envolve a relação com as alteridades. As rezadeiras e os pajés são colocados neste capítulo com o intuito de apresentar mais uma forma diante das demais interações através destes a gentes. Finalmente, mostro também como os Tembé se relacionam com os outros humanos com os quais interagem: quilombolas e *karawias*.

### 3.1. A CAÇADA

Primeiramente vou me ater aos momentos de caça no intuito de traçar reflexões acerca das relações estabelecidas no espaço do mato com os seres que lá habitam, que são eles: o Curupira, Matim e os animais. Seres considerados bastante perigosos na relação com os humanos e assim passíveis de um tratamento específico no que tange o

resultado do contato entre ambos, humano e não-humano, que na maioria dos casos é o adoecimento.

Essa característica “multinaturalista”, considerando a proposta de Castro (2002), propõe que a prática da caça possui uma ideologia de xamãs. Dessa forma “ir ao mato” deve ser uma ação praticada primordialmente por pessoas habilidosas e preparadas; especialistas, que por sua vez são capazes de não cair nas “armadilhas” dessa interação e conseguir escapar às caçadas dos não-humanos em relação aos caçadores. No mais já que esses seres, não-humanos, são percebidos em suas subjetividades alo-específicos, os caçadores humanos são capazes de perceber como estes se vêem, podendo então manter uma interação com tais seres, sem que sejam acometidos por algum adoecimento.

Tive a oportunidade de participar de algumas caçadas entre os Tembé, porém elas se davam em um período relativamente curto, um dia no máximo. Mas em 2013, entre três a dezessete de março, pude passar quinze dias com indígenas nas matas da T.I. Alto Rio Guamá. Nesse período nos alimentamos basicamente da caça conseguida em empreitadas de cinco caçadores. Fui convidado a participar da caçada por Cleber<sup>69</sup>, porém só após a autorização de seu Pedro, cacique da aldeia *Ituwaçu*, foi que pude me juntar ao grupo. Partimos de caminhonete por uma estrada que corta a terra indígena até um local onde iríamos entrar na mata. Dalí, seguimos a pé até o ponto escolhido, e só então podemos armar o acampamento, essa caminhada era de aproximadamente três quilômetros.

O primeiro dia foi gasto para organizar o acampamento: duas barracas, uma ao lado da outra. Em um dos barracos se instalou um índio chamado Dragão, e no outro os demais. As redes foram colocadas de forma aleatória.

Apenas eu não possuía uma espingarda, as quais ficavam “dependuradas” em uma forquilha ao lado da rede do dono. O facão era outro instrumento de grande utilidade. O que eu tinha emprestei a um dos caçadores que não possuía facão. Além disso, levei anzóis e linhas, que poderiam me servir para ajudar na alimentação.

Estavam no grupo, Ganso, Dragão e Edvaldo, os dois primeiros genros de seu Pedro e este último sobrinho de Pedro. Além de Cleber, que é genro de Caripé<sup>70</sup>, estavam ainda Pedro e eu. Todos eles residem em uma mesma aldeia e representam um conjunto social de duas famílias extensas, as quais caçam juntas, assim como plantam as

---

<sup>69</sup>Karawia (verificar definição da categoria na página 22) que vive entre os Tembé a pelo menos dez anos. Cleber é casado com Mino'á, com quem tem uma filha de aproximadamente cinco anos de idade, chamada Nere Inire. Este é meu amigo desde que residia na cidade de Capitão Poço.

<sup>70</sup> Quilombola citado anteriormente no texto.

roças coletivas e individuais. Trabalhavam juntos também em dias de limpeza coletiva na aldeia.

Para armar o barraco foi retirada uma árvore de espessura relativamente fina a fim de pô-la de travessa. Os esteios foram aproveitados a partir de duas árvores que ficavam uma de frente para outra, em um raio de aproximadamente sete metros. As redes foram armadas embaixo da barraca. Os arrimos destas foram feitos com madeira retirada na mata e enfiadas no chão, visto que o solo do local onde nos encontrávamos era relativamente mole, devido à influência do igarapé, que ficava próximo.

Cada um fincou os arrimos de suas redes. O cacique Pedro, se prontificou em preparar o “rabo de jacu”, que era o abrigo do fogo, feito com folhas de açazeiro, enfiados ao chão e apoiado em uma pequena travessa que lhe mantinha em posição suficientemente boa para proteger a fogueira de possíveis chuvas. O fogo (fotografia 12) pode significar a proteção também contra qualquer tipo de “bicho” do mato. Os Tembê têm no fogo um elemento purificador, considerando que em locais onde a fogueira se mantenha acesa dificilmente uma *karuwara* possa se aproximar.



Fotografia 12 – Rabo de Jacú. Março de 2013. Fotografia: José Rondinelle. Acervo pessoal do autor.

Ficamos ao lado de um igarapé, onde fazíamos a limpeza do material utilizado para tratar as caças, lavar as louças, tomar banhos e escovar os dentes.

Para mim, muitas vezes foi difícil ficar na barraca, os insetos incomodavam muito. Não conseguia agüentar e lidar com estes, que me deixavam irritado. Fui

responsabilizado de levar uma unidade de carne enlatada, a qual foi dividida entre os seis no primeiro dia de caça. Segundo seu Pedro a gente só traz uma latinha pra todo mundo comer no primeiro dia, porque se não tiver comida tem que matar caça, se tiver comida ninguém caça (Seu Pedro Temb , tr s de março de 2013),

A carne enlatada foi consumida com farinha, que por sinal era o único acompanhamento do prato principal, que variava entre caititu, cotias, tracajá<sup>71</sup>, veado e até um macaco macaco-de-cheiro. A farinha, assim como o restante da bagagem que não podia estar no chão, foi colocada em cima de um jirau feito de varas finas.

Quando cheguei ao acampamento com o grupo minhas conversas geralmente eram com Dragão e Cleber, não tinha muito contato com seu Pedro, Ganso e Edvaldo. Já no primeiro dia ao perceberem que eu comia as caças sem nenhuma obje o, consegui me interagir com o restante do grupo mais facilmente.

Portar-se como o grupo, alimentando-se da mesma comida, ir para a caça e/ou pescar são a es necessárias para que uma pessoa não Temb  seja aceita entre eles. Nesse caso a forma o da pessoa precisa de elementos variados, que considera parentesco e práticas culturais, o que será mais discutido adiante. Fui alertado de que ao p  de uma das árvores utilizada como esteio do barraco, tinha um formigueiro de tucandeiras e que se essa por acaso me picasse ficaria vinte quatro horas com dor e que eu teria que ir embora sozinho. Apesar de achar que isso foi falado para que eu tivesse mais cuidado, preferi não arriscar e me mantive em alerta.

O local em que estávamos acampados era cercado por um igarapé (Igarapé do Poço). Na verdade estávamos acampados dentro de uma parábola formados pelo igarapé e o risco de a chuva inundar o acampamento era constante. Por isso a aten o no nível da água tornou-se uma das atividades, visto que o mesmo grupo há alguns meses havia ficado em um acampamento que foi tomado pela água na madrugada, obrigando-os a abandonarem o local por volta das duas da manhã, o que lhes exigiu um trabalho cansativo. Tiveram que transferir toda sua bagagem, desarmar a lona, desenterrar a caça e ter o cuidado em não deixar molhar espingardas, bufetes<sup>72</sup> e muni o.

Apesar de o nível da água do igarapé ter subido consideravelmente não tivemos problemas desta vez. Foram feitos dois caminhos que levavam do acampamento a partes

---

<sup>71</sup> Um tipo de quelônio semelhante ao cágado.

<sup>72</sup> Os bufetes são armas de fogo de fabrica o caseira. Uma base de madeira sustenta uma barra de ferro carregado com espoleta, pólvora e chumbo, estes geralmente apresentam uma diversidade de calibres. Como   colocada a beira do caminho o mesmo acerta o lado da face do animal. Seu gatilho   amarrado com uma liga de borracha para dar a força necessária ao disparo.

consideradas boas para a captura do tracajá e pescaria. Essa última na maioria do tempo foi atividade exclusivamente minha, já que não precisava me distanciar do acampamento.

Em um dia de caça mal sucedida minhas pescarias renderam ao grupo o almoço, o que me deixou intimamente feliz, pois apesar da insatisfação coletiva de os caçadores não terem tido êxito com a caça pude me sentir útil. O regime de alimentação não seguia um horário específico, qualquer hora se podia comer, da mesma forma que podíamos passar um dia todo com apenas uma refeição, ou nenhuma.

Relataram-me que das outras vezes as caçadas foram expressivamente proveitosas já que mataram muitos animais. Após três dias estes haviam matado um caititu, três cotias e um tatu. Quantidade relativamente inexpressiva se considerar as outras caçadas.

Os índios me falaram que a região onde estávamos é conhecida pela abundância de animais. Mas falam que os *karawia* não respeitam os limites da terra indígena e caçam intensamente na região, além de retirarem açaí, cipós e frutos do mato sem a permissão destes.

No caminho até o local em que ficamos acampados percebi ruínas de moradias abandonadas no processo da desocupação dos posseiros na área, que ocorreu na primeira metade da década de noventa (ALONSO, 1996). Quando o assunto da terra emergia em meio às conversas, logo o clima se tornava tenso, mas era rapidamente criado algo para que este assumisse uma função de descontração, pois as lembranças do período eram recentes<sup>73</sup>.

Foram trazidos um machado e uma enxada, ambos sem cabo. Edvaldo retirou uma madeira para colocar na enxada. Já o machado ficou no barraco. Fui até o mato e peguei uma madeira que considerei boa para o cabo do machado. Apesar de todos terem visto que eu havia colocado perguntaram quem o fez, e falei que havia sido eu.

Realmente reconheço que o cabo ficou errado, pois não mantinha firmeza e após ser utilizado algumas vezes mostrou-se deficiente, mas apesar disso não foi trocado, no mais algumas batidas com ele em um pedaço de madeira e lá estava para reafirmá-lo. O exemplo citado ilustra de forma simplista o que percebi no cotidiano durante o tempo em que tive a oportunidade de viver entre o grupo. Assim fui levado a reconhecer que o

---

<sup>73</sup>O último momento tenso na região foi quando posseiros raptaram filho de uma liderança e os índios pegaram filho de um posseiro, houve a intervenção da Polícia Federal para que a situação fosse apaziguada, mas o medo de possíveis conflitos é constante da parte dos indígenas.

processo educacional acontece de forma lenta e gradual. A organização dentro do barraco, apesar de considerada errada por seu Pedro não foi refeita, o cabo do machado apenas foi trocado quando quebrou. Raramente me deparei com situações em que o cacique precisou ter atitude mais enérgica para definir algo em relação ao grupo (não falo especificamente a caçada). Geralmente este mantém a calma para servir de exemplos aos mais jovens. Além disso, os erros ensinam os mais jovens a tomar as decisões certas, ou seja, há a espera de uma atitude para que o restante do grupo decida o que fazer. Esse mesmo tipo de comportamento foi verificado entre os Araweté por Castro (1986), sobre esse fato o pesquisador afirma

As pessoas sempre me respondiam, toda vez que eu perguntava se, e quando, iriam fazer essas coisas: ‘o tenetãmõ é quem sabe’, ‘esperemos yiriñato-ro decidir’. Isso significava, não a espera de uma ordem, mas um ‘estímulo’, de um movimento que colocasse a atividade em causa dentro do horizonte coletivo de escolha. Não se tratava de esperar que ele comesse; aí, todos, i.e. cada um, decidiriam o que fazer...(CASTRO, 1986, p. 308)

Verifiquei que as saídas para a caçada pela manhã eram sempre iniciadas pelo seu Pedro, com expressões como: “Já estou indo rapaziada”, e assim o restante dos caçadores partiu para a caçada, em que houvesse uma ordem clara. Se me permito refletir sobre esse tipo de liderança, recorro às reflexões feitas por Clastres (1974), onde o mesmo fala de grupos nativos da América em que o autor mostra que os chefes de alguns grupos nativos não possuem poderes a ponto de governarem os outros membros de suas comunidades, pois o bom chefe então é aquele que sabe lidar com os membros de seu grupo através da conversa e da generosidade. Marcas presentes nas atitudes de Pedro Tembé. Sobre essas sociedades fala Clastres (1974)

Portanto e, sobretudo a ausência de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como trago pertinente da organização política do maior número das sociedades índias: algumas de entre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra de Fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se dos Jivaro que a sua língua não possuía termo algum para designar O chefe. (CLASTRES, 1974, p. 26-27)

Dessa forma, verifiquei emergir questões ligadas, também sobre o papel da liderança entre o grupo, pois nesse caso seu Pedro, enquanto liderança da caçada, não teve nenhuma atitude coercitiva, autoritária ou algo do gênero. Pelo contrário, o mesmo em alguns momentos carregou pesado feches de lenha para o fogo do moqué e da fogueira.



No acampamento, a fogueira dificilmente estava apagada e fui incumbido de mantê-la acesa. Geralmente não retirava lenha, os outros membros do grupo agiam e realizavam atividades que me mantivessem no barraco, na maioria do tempo. Cleber ficou no barraco comigo, pois não possuía habilidade suficiente para caçar. Apesar disso este acabou matando um veado nos últimos dias de caça. Durante o dia o clima era intensamente quente e abafado, já no período da noite o clima era frio e agradável.

O momento da noite era proveitoso, pois estavam todos reunidos conversando sobre o dia de caça e falando sobre seus *causos*. Além disso, ficávamos esperando que os bufetes disparassem para alguém ir pegar o animal que tivesse caído na armadilha. Quando os caçadores saiam para a caça durante o dia, verificavam os locais que eram caminhos de animais. A grande maioria dos animais caçados possui hábitos de sair no período da noite, como tatus, pacas e capivaras.

Estes animais saem e seguem um mesmo caminho para ir a uma árvore frondosa ou ao igarapé. Identificada a vareda<sup>74</sup>, o caçador arma o bufete. Levam consigo uma linha de nylon ou, em alguns casos, cipós que conseguiram para essa atividade. Medem considerando a altura aproximada do focinho do animal. Percebi que cada um deles possui na memória a medida correta para a altura de cada animal, ou seja, a distância entre a linha e o chão. Segundo Pedro “a do tatu é mais ou menos uns quatro dedos do chão para a linha” (caderno de campo, março de 2013). Outra modalidade de armadilha foi a utilização de intestinos de animais para capturar tracajá.

Fui chamado por Edvaldo a preparar essa armadilha. Retiramos três forquilhas de aproximadamente cinquenta centímetros, raspamos as cascas destas e nos dirigimos até a margem do igarapé que ficava afastada do acampamento. Assim foi escolhido um local considerado bom para a captura, as forquilhas foram enfiadas na beira do riacho, em um lugar que permitisse que os tracajás pudessem se manter relativamente fora da água. Os intestinos foram enrolados à forquilha com a finalidade de que no período da noite retornássemos até o local da armadilha para pegar aqueles tracajás que estivessem comendo a isca. Voltamos por volta das vinte horas, o resultado foi à captura de três tracajás.

Ficar no mato não é algo considerado seguro, visto que é um espaço habitado por seres não-humanos, do ponto de vista de sua relação com os humanos. Os Tembê consideram, por exemplo, que seu comportamento no mato é sempre vigiado pelos

---

<sup>74</sup> Caminhos formados devido a passagem de os animais.

donos da mata. Entre os Tembé do Guamá a visita ao mato precisa ser antecipada por um pedido de licença. Nesse caso existem várias formas de pedir licença, que pode ir de um simples pedido em voz baixa ou então em tom de voz moderada. Em alguns casos o caçador oferece produtos como o tabaco a fim de agradecer pela permissão da caça e/ou pelo sucesso da empreitada.

Apesar de escassas no período em que ocorreu a caçada, o número de espécies na região é relativamente amplo. Seu Pedro falou-me de algumas espécies encontradas: pacas, capivaras, cotias, tatus, veado, caititu, nambu, macacos, jacu, jabuti, tracajá, preguiça (apesar de não ser tão apreciada, pois acreditam que o fato de elas descerem da árvore para defecar a faz ser um animal doente), onça, gatos do mato, arancuã, quati, jacaré, entre outros. Apesar de ser da região, dificilmente se encontra a anta, porém alguns índios haviam falado ao grupo da existência de rastros destas na área, que seria morta no início do ano seguinte (2014). Segundo os próprios índios havia a necessidade de matá-la, pois não índios também invadiam a TI para atividades de caça.



**Fotografia 13: Anta morta no primeiro semestre de 2014, aldeia *Pinawa*. Fotografia feita por Hapukay Tembé. Acervo pessoal do autor.**

A caça morta é pelada, eviscerada e salgada. Em seguida enrolado em folhas de guarimã, depois enterrada em buracos que dependem do tamanho do animal abatido, mas a profundidade ideal é entre dois e três palmos.

Desde o primeiro dia de caçada, quando foram mortas cotias, uma foi retirada para o nosso jantar e o restante preparado para ser enterrado. Uma panela com água quente servia para despelar o corpo dos animais, os quais tinham seus pêlos raspados com uma faca. Em seguida eram abertas e seus intestinos utilizados para a captura de tracajá, como foi relatado anteriormente.

O enterro das caças permite que essas sejam mantidas por pelo menos três meses embaixo da terra, segundo Pedro. Geralmente a carne era cozida ou assada nos espetos. Apenas o sal é utilizado como tempero. A água do igarapé, devido os sedimentos, formava uma espuma quando estava fervendo na panela. Geralmente ao chegarem da caçada ao barraco as conversas giravam em torno das experiências que haviam tido naquele dia.

Já no quinto dia não se conseguia mais distinguir a hora. Eles geralmente sabiam pela posição do sol, mas nem mesmo o sol eu conseguia ver. A noção em relação ao tempo era denunciada pelo canto dos pássaros. Apenas tinha a certeza de quando estava amanhecendo e anoitecendo devido à visibilidade e o barulho de animais, como a cigarra. Segundo Antonio<sup>75</sup> Tembê

Quando eu to na mata meu relógio é os bicho do mato, é o sol de dia, de noite também é lua. Cada um bicho do mato tem um horário dele cantar, ter, os pássaros da mata, tem os macaco, as aracuã, tudo informa. A aracuã depois que escurece ela dorme, mas quando é onze hora é hora dela. Tem o nambu relógio ele começa a cantar nove horas da noite, aí vai dez, onze, doze, até cinco horas da manhã. A tona canta também, ela assopra que nem gente, jura que é a pessoa que tá soprando. (Antonio, entrevista julho de 2013).

O conhecimento do mato permite a localização e o senso de direção. Pude por diversas vezes presenciar as conversas deles sobre rastros de veado e/ou terem visto alguma árvore de açaí com um cacho bom. Os caminhos no mato na verdade não são caminhos da forma que nós ocidentais imaginamos. Os sinais de rastro não se mostram a olhos desacostumados. Os caçadores são capazes de determinar o tempo que um rastro de cotia tem, até mesmo se esta é grande ou pequena. Considerando que este roedor é

---

<sup>75</sup> Caçador que nasceu em uma aldeia no Gurupi, mas atualmente divide seu tempo em período na aldeia e visitas a sua mãe Fátima na cidade de Capitão Poço.

um animal pequeno e leve, seus rastros não oferecem tanta possibilidade de análises, ao menos para mim.

Ao explicarem sobre determinado local um para o outro, a fim de situarem-se, o conhecimento do território se mostrava extremamente apurado. A referência era algo como, uma árvore, o ponto que haviam matado algum animal em outro momento, o igarapé que passava por lá, ou sua curva. Percebi que existe um caminho principal que dá acesso a outros mais curtos e intensamente tomados pelo mato, e destes o acesso às varedas. O trânsito dentro de um determinado território de diversos povos, principalmente os caçadores, apresenta imagens que ilustram sua relação com o espaço (GARCIA, 2010). Portanto para ir caçar é extremamente necessário conhecer o local, e mais que conhecer saber dos segredos e experiências do mato.

No último dia de caçada todos foram ao mato, inclusive eu. Pela manhã acompanhei Cleber até uma tapera (sítio abandonado), pois segundo Edvaldo aquele era um lugar onde havia avistado alguns macacos e quatis.

Assim, ao chegarmos ao local havia um quati. O barulho era ouvido de longe. Cleber pediu que eu fizesse silêncio e ficasse agachado no caminho. O local em que fiquei situava-se a aproximadamente uns dez metros da árvore onde o animal se alimentava. Vi quando Cleber atirou no quati e o animal caiu. Apesar de ter caído, ele sobreviveu e correu. Cleber ainda foi atrás, mas após, aproximadamente, uma hora resolveu desistir da procura.

Ao chegar ao acampamento, se encontravam lá seu Pedro, Dragão e Edvaldo, falando como moquear a carne no período da noite. Dragão e Edvaldo haviam chegado da caçada com animais abatidos, mas Pedro mais uma vez não obteve êxito. Por volta de meio dia Ganso trouxe um macaco mão de ouro. Segundo este “ele ficou gritando lá, tava pedindo para morrer então passei chumbo, eu não gosto muito de matar, mas ele pediu” (diário de campo, março 2013). Após almoçarmos uma cotia assada no espeto, cada um foi buscar um feixe de estacas que ficava uns quinhentos metros no mato. A madeira foi retirada de uma casa derrubada, que havia sido abandonada pelos posseiros, esta se encontrava tomada pela vegetação, segundo eles, era importante derrubar essas casas, pois geralmente a *karuwara* pode vir morar nelas. Por volta das dezoito horas começaram a desenterrar as caças que estavam distantes uns dez metros do barraco, em um lugar plano. A minha presença no barraco também foi importante para cuidar da caça, pois estes tinham medo de outro caçador passar e levar os tracajás e/ou desenterrar a caça.

Depois de desenterradas, as caças são lavadas para tirar o excesso de sal e alguma sujeira que possa ter adquirido com a terra. O fogo no moquéem foi aceso e a carne começou a ser moqueada, enquanto isso estes conversavam sobre a caçada e do quanto havia sido proveitosa. O aproveitamento da caçada não se refere apenas a quantidade de caça adquirida. É mais que isso, é um momento de aprendizagem e conversas entre os homens de uma mesma aldeia, que ali fortalecem laços.



**Fotografia 14 - Moquéem. Março de 2014. Fotografia: Cleber Brito. Acervo pessoal do autor.**

No dia seguinte a caça foi dividida em partes iguais para todos. Cada um ficou com um tracajá e a quantidade de carne justa definida por Seu Pedro. A minha parte dei a seu Pedro para que dividisse com alguém da aldeia que não estivesse participado da caçada. Segundo seu Pedro ao chegar iria dividir sua parte com as famílias da aldeia e assim foi feito.

## REFLETINDO SOBRE CAÇA

Conhecer frutas, folhas, raízes, animais, sementes, cipós e demais possibilidades de alimento, não é suficiente para a sobrevivência do caçador no mato. Todo mato tem um dono. Esse dono é pernicioso ao ser humano, ou não. A relação não permitida entre estes resulta em adoecimento. Se o caçador não souber os segredos para lidar com os seres do mato provavelmente terá sua sombra roubada. Segundo Fausto (2008)

Na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares. *Ifo* designa ainda um tipo de entidade: os mestres de animais e vegetais com os quais os xamãs interagem. (FAUSTO, 2008, p.333)

Entre os Tembé a relação dos humanos com não-humanos no mato é pautada em conhecimentos adquiridos pelos indígenas, isso geralmente se dá durante as caçadas feitas com os mais velhos. Como o mato possui um dono, conhecer o dono e não ser afetado por este, permite que o caçador possa transitar nesse espaço sem que seja atacado, assim como dessa relação depende também o êxito da caçada.

Os Tembé apresentam narrativas em que a atividade de caça é comumente relatada, remontando a períodos de indistinção entre homens e animais. Um tempo em que onças realizavam empreitadas de caça contra filhos de heróis-Deuses, o mundo pós-mítico que surge dessa dinâmica inicial é um mundo de múltiplas relações e domínios.

Dessa forma chamo atenção para o fato de que a ética da caça, que em suma seria as regras necessárias ao trato do animal caçado, evita principalmente que as posições sejam invertidas, na relação entre predador e presa (FAUSTO, 2002). Entre os Tenetehara, essa dinâmica pode ser verificada nas narrativas mitológicas, além de considerações sobre os *causos* que falam da presença de não-humanos, como os donos da mata.

Os conhecimentos sobre o espaço do mato é relevante na estruturação do cosmos, para assim pensar em relação à ação humana no espaço do outro. Feito isso é possível considerar que no mundo natural tudo tem dono e poder (FAUSTO, 2008). Assim para os Tembé o dono do mato pode ser o Curupira e o Matim, sendo que os animais de caça ou não, podem se apresentar como servidores destes.

Portanto, o caçador no espaço do mato lida com *karuwaras* que comandam os animais. A relação entre os Tembé e tais seres é proporcionada mediante os conhecimentos necessários para o contato existentes entre não-humanos e pajé, ambos similares, porém não idênticos. Segundo Antonio Tembé, “Se uma caça correr na tua frente é só imitar o Curupira, ela para na hora. Aí tu vai e atira nela.” (entrevista, julho de 2013). Humanos e não-humanos se constituem através da caça que busca assimilar ambos, cuja reciprocidade característica permite a mutabilidade aí existente (CASTRO, 2002). Nesse caso sou levado a supor que a habilidade necessária ao bom caçador perpassa as barreiras físicas, já que, nessa situação, o imitar pode ser um indício de transgressão permitida.

Observo que no caso acima, não necessariamente o humano transforma-se em outro, mas na verdade há uma troca do pedido de licença pela caça. Assim, quando o Tembé adentra ao mato, ele possui experiências e conhecimentos que lhe foram passadas por um homem mais velho no que tange suas necessidades de sobrevivência neste espaço. O aprendizado sobre as habilidades de caça, geralmente se dá depois das caçadas, quando todos sentam para falar sobre as experiências que tiveram no mato. Entre esses ensinamentos, veio o “*pedir permissão*”. Tal ensinamento é acompanhado de uma série de habilidades a serem aplicadas no momento da caçada, entre elas imitar os donos da mata. Segundo Antonio Tembé

Até que imitar a caça é pouco de problema, que se a pessoa não souber imitar ela, muitas vez endoia a pessoa. Como a Curupira, a Curupira é um dono da mata sabe? Aí ele pode variar a pessoa, variar que se diz assim desnortear, vai pra um canto pensa que ta indo certo quando vê vai pra outro, é fácil se perder. (entrevista, julho de 2013)

Considerando o “*pedir permissão*”, entendo que a predação não é vista como uma luta entre o humano e o dono da mata (não-humano), mas sim entre o humano e o animal de caça. O caçador se apropria de uma habilidade pertencente ao outro, para dessa maneira ceifar o animal de caça através de uma ação semelhante a dos Awá-Guajá, chamado por Garcia (2010) de uma “poética predatória”, que consiste na imitação dos animais pelos indígenas. Voltarei ao assunto adiante.

Assim verificam-se três tipos de relação, no caso Tembé, que são elas: 1) do humano com o dono do mato, momento em que este permite ser imitado sem que cause adoecimento ao humano; 2) do caçador com a caça, em que este (caçador) mata sua presa ao imitar o chamado do dono da caça, pois esta pensa (uma atribuição humana) ser seu dono lhe chamando, quando na verdade é o predador; e 3) por último a relação do dono do mato e seu animal, que é tido como um ser doméstico por este, mas deixado a mercê da atuação do humano para caçá-lo, evitando o conflito. Esta é, portanto, uma transgressão humana permitida, uma relação social, não entre seres homólogos, mas sim análogos.

O condicionante para que tais relações possam ocorrer é o “*pedir permissão*”, podendo ser entendido como sacrifício. Porém em outros casos encontra-se o oferecimento de produtos como o tabaco, mas geralmente apenas os mais jovens oferecem tabaco em troca de boas caçadas. Os caçadores mais experientes “*pedem licença*”. Em algumas ocasiões presenciei caçadores falando de como iam caçar sem



que levassem algo material a oferecer. Quando tais regras são infringidas, no geral o caçador fica empanemado.

Sobre os Awa-Guajá e o ato de imitar os donos dos animais por este grupo, Garcia (2010) afirma que

Tais imitações, porém extrapolariam a barreira estética (apesar de seu realismo e beleza), e são também uma forma de conexão com a presa, formando algo como poética da predação (termo que cunho aqui para definir a caça aos guaribas dos Awá-Guajá). O caçador Awá-Guajá é, nesse caso, uma espécie de influenciador, que se disfarça entre as folhagens, e através de assobios e gemidos característicos de cada animal, consegue confundir a presa, atraindo-a para a morte, fazendo-a pensar tratar-se de um semelhante (algo que até hoje me espanto e duvidaria se eu mesmo não tivesse presenciado). Para caçar é necessário que se comuniquem (-*ma'i* “falar, ou – *amakáj* “chamar””) como os animais através desse chamados específicos, e tal comunicação é chamada *há'y hanimá*, “chamar meu animal de criação”, o que acena para uma relação, ao menos limiar, entre “animais de caça” e “animais de criação”; pela qual caçadores utilizam recursos miméticos a fim de ludibriarem suas presas, fazendo-as acreditarem que, ao invés de matadores, os sons são provenientes de seres de seu universo “familiar” (*os harapihiara*), “aparentemente próximos”, diriam os awá; ou mesmo os *jará*, (donos de animais de criação). Nesses momentos, as diferenças entre animais de criação (*haminá*- “meu animal de criação”) e de predação (*hama'á* – “minha caça”) estão suspensas visando uma melhor estratégia de caça (ou seria de guerra?). Uma presa (*ma'amiará*) portanto pode ser tratada, mesmo que por um momento, como um animal de criação, em um chamamento suave, um som confiável, feito para enganá-la. Aquilo que os ouvidos dos animais é fala ou canto (*poética*) é, por uma inexorável verdade, prenuncio da morte(predação)- daí podemos pensar em *poética da predação*. (GARCIA, 2010, p.332)

Considerando que imitar o Curupira é uma prática visando a predação, e que do ponto de vista de segurança do experiente caçador, pode ser aceitável. Então os Tembé também praticam uma atitude semelhante à poética da predação. Assim, os animais ouvem a vozes de seus pares, como propõe Garcia (2010) em sua pesquisa sobre os Awá-Guajá, em um chamado de seu dono, assim como os Tembé chamam seus cães, ou suas galinhas para alimentá-las. Mas vale ressaltar que mesmo pedindo, o caçador pode ser acometido por algum adoecimento. É necessário que uma série de fatores recebam atenção para essas práticas no mato, como o cuidado com as parentas grávidas, posto que, como foi falado no capítulo anterior, esta pode ser o alvo de ataque do não-humano, seja o dono do mato ou o animal caçado.

Minha questão aqui não é afirmar a existência ou não da guerra entre humanos e não-humanos, pois os conflitos são constantes, mas sim considerar que, para, além disso, os humanos se apropriam de táticas que lhes possibilitam uma transgressão não “conflituosa”, por mais que momentânea e seguindo à risca os elementos determinantes



para esse tipo de relação com os não-humanos donos da mata. Sobre a relação entre humanos e os donos da caça, afirma Fausto (2002)

“Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só o controle, mas cuidado. (FAUSTO, 2002, 33)

Assim a perspectiva do caçador ou do dono do mato não se iguala, e assim se dá a relação de reciprocidade, tanto daquele que pede quanto daquele que permite. Em nenhum momento o humano confunde-se com os seres do mato, nem com o dono do mato, menos ainda com a caça. Ao imitar o dono do mato, o caçador confunde, como que em uma indistinção de subjetividade, assim não trata à presa nem como um animal de caça, menos ainda como um animal doméstico (GARCIA, 2010), em uma situação de indistinção momentânea do ser.

Entre os Awá-Guajá a diferenciação entre humano e animal deve ser considerada nessa cosmovisão. Um animal pode tanto morrer quanto levar o caçador ao adoecimento e chegar à morte e ainda atacar, pela vingança, um parente próximo. Mas vale ressaltar que nesse caso isso apenas ocorrerá se a “ética da caça” não for seguida. Assim o dono do mato permite que o caçador tenha acesso a caça, apenas se souber manter um diálogo com a mesma. Sobre isso afirma Antônio

não é uma pessoa grande não, já vi ela pequena. Assim que nem uma criança de uns sete anos oito anos. Tem vez que da de vê, eu já vi, mas também quando cheguei em casa foi comum a dor de dente do caramba. Pra depende também do jeito que a pessoa tiver caçando, se a pessoa tiver matando uma caça que ela não queira e ela tiver com raiva é arriscado ela aparecer. (entrevista julho de 2013)

O ser do mato não permite matanças sem necessidade, ou seja, os Tembê falam que a caça deve ser para comer e preparar remédios. Matar para estragar faz com que as pessoas adoçam. Segundo Fausto (2010)

O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. E nesse sentido que o chefe é um dono. Entre os kuikuro, ao falar da praça central, o chefe só tem uma maneira para se referir aos habitantes de sua aldeia, independentemente do sexo ou da idade: “crianças” (kagamuke)(...) O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outra espécie (em especial humanos), ele é um afim predador. (FAUSTO, 2010, 334-335)

Estes entes, presentes no cotidiano Tenetehara, podem ser classificados como: Matim e Curupira. O Matim pode ser classificado tanto como originado de um ser

humano que nasceu com essa característica, quanto o Matim originário das florestas. Esta última é mais forte que o outro tipo.

## CURUPIRA E MATIM

Na literatura Tenetehara, Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961) relatam seres que são chamados pelos Guajajara Tenetehara de “*Maranywa*”, que seriam os donos da mata. Segundo os autores estes não-humanos estão sempre pronto a aplicar castigos a todos que matam desnecessariamente alguma caça, em especial os porcos do mato. Ao refletir sobre os donos do mato entre os Guajajara, Zannoni (1999) afirma que

que muitas vezes os Tenetehara narram encontros de caçadores com os espíritos da floresta. O caipora (*Miar'i'zar*), que protege os animais, tem poder de se transformar neles e aparecer ao caçador. Se este atirar e a caça não morrer, ela começa a chorar como a gente e o caçador adoece. Isso acontece quando ele não está preparado, ou transgrediu alguma regra, ou matou caças além do permitido. (ZANNONI, 1999, p.132)

A mesma relação estabelecida entre o caçador Guajajara e a *Miar'i'zar* também é verificada em relação aos Tembé e o Matim. Já que ambos são donos do mato, responsáveis por grande parte dos ataques aos índios. Mas o Matim vive em seu espaço assim como os Tembé vivem na aldeia. Os relatos sobre esse ser são variados, os quais apenas não atingem caçadores e pajés. Pois os pajés são capazes de processos de intersubjetivações com os donos sem que sofram algum mal. Em relação ao ser Matim, existem duas classes, como observaremos a seguir na fala de dona Fátima<sup>76</sup>

o Matim do mato é invisível, ninguém vê, essa não pega bala, já a Matim que se vira gente da de matar é só descobrir quem é e matar. Mas é muito fácil de saber quem é a pessoa que se vira em Matim, se tu for no caminho e escutar ela assobiar tu diz que vai dar alguma coisa, mas promete uma coisa que tu pode dar pra ela, pra pessoa, que no outro dia ela vai buscar na tua casa. A primeira pessoa que chegar é ela, e se caso um dia alguma lhe acompanhar quando chegar na sua casa você deixa a sandália fora e os invés de deixar ela virada pra frente, você vira ela para trás e fecha a porta, a chave tem duas voltas mas na hora ela dá três, aí você dá só uma volta e fala: ‘fica aí que eu vou entrar’, aí da volta na chave você vai dormir que no outro dia ela ta aí na tua porta, a Matim, ou o Matim. (entrevista, julho de 2013)

O Matim do mato é mais forte. Esse é capaz de atacar crianças, mulheres caçadores e demais humanos que adentrem seu espaço, sem que seja permitida sua entrada. Quando trabalhei na escola da aldeia pela primeira vez no ano de 2008 ouvi

<sup>76</sup> Karawia que viveu durante trinta anos entre os Tembé da região do Gurupi.

relatos de ataques desta e de processos de curas realizados por rezadeiras e pajés de adoecimentos ocasionados pelos referidos entes.

O Matim pode ter origem de um ser humano. Para o humano se tornar Matim é preciso que os pais cometam transgressões na hora do parto. O que nos leva ao que foi debatido no capítulo anterior sobre o processo de criação de humanidade, em que, devido à criança não ter sua humanidade definida na barriga da mãe ou mesmo após alguns dias de nascida, pode sofrer adoecimento por conta das palavras dos pais e assim vir a adquirir a subjetividade de outro, nesse caso, se transformar em Matim. Sobre o Matim seu Pelé Tembé afirma que

Matim se vira até de gente. Eu conheço uma mulher ali na Boca Nova que se virou de gente, acho que um mal, como é que se diz é um fardo ruim que a pessoa carrega. De quando nasce, de mal palavra que o pai diz. Tem muitas mães que não gosta dos filho, joga praga, pra nós aqui esse negócio de palavra de pai e mãe é muito forte. Para nós a palavra da mãe a palavra do pai é muito forte né. Ainda tem a do mato, ela é mais forte, e a do que vira Matim faz o mal. O papai contava que tinha um senhor aqui que foi cuspidado de Matim e morreu todo enferidado, começou a mexer com ela, mexer com ela e quando foi um dia ele sentiu a cuspidada. O pajé disse que foi um sapo que cuspiu na barriga. (entrevista, outubro de 2013)

Ainda sobre a transformação do humano em Matim, podemos observar o relato a seguir de dona Fátima, no qual se percebe a coerência com a versão de seu Pelé Tembé. Segundo Seu Pelé Tembé

Quem pode virar Matim é novo e velho, já nasce com aquilo. É porque ai os velhos dizia que era a palavra as vezes era a palavra que a mãe dizia na hora do parto. Ela tava com muita dor e dizia palavrão, ela chama o bicho. Aí aquela coisa ruim encarna naquela criança. Todos nós quando nós nascemos temo um anjo que encarna no nosso nascimento. Então aquele é pra proteger, e se a mãe chama coisa ruim, chega coisa ruim, ai acontece isso. (entrevista julho de 2013)

Apesar de dona Fátima utilizar termos como anjo, o mecanismo de transformação é o mesmo citado no relato anterior. Portanto simbolicamente, o momento de definição do corpo enquanto humano sofre modificações quando sua mãe realiza alguma transgressão. Assim vale destacar que as duas classes de Matim são de espaços estranhos ao espaço humano. Ambas podem causar adoecimentos ao roubar a sombra do indivíduo humano. Verifiquei diversas vezes mães chamando atenção de seus filhos ao se dirigirem para lugares distantes da aldeia, visto que do contrário o perigo repousa no ataque do Matim ou do Curupira. Esse último não deve ser confundido com o Matim.

Não pude verificar grandes diferenças sobre o Matim e Curupira, apenas que o resultado do ataque do Curupira é mais forte que o do Matim. Portanto considero que a diferença entre estes seres está na intensidade do adoecimento, pois o Curupira causa mais danos ao humano se comparado ao Matim.

Ao falar sobre o Curupira, os Tembé ratificam que andar no mato é algo que não pode ser feito a qualquer hora e por qualquer motivo. No geral os Tembé apenas transitam pelo espaço do mato durante o dia. O período da noite não é lugar apropriado para inexperientes transitarem. Mas, apesar disso, existem momentos de transgressão. Como a situação vivenciada por Edgar Tembé na narrativa de Tahil Tembé. Segundo *Tahil*

uma vez estávamos vindo da aldeia Pirá, vinha um monte de gente. Fomos jogar bola e ficou noite e aí viemos pelo caminho, mas tava muito feio porque era inverno. A gente conhecia o caminho, mas mesmo assim o Edgar se perdeu e ficou para trás a gente pensou que ele estava vindo, mas ele tava era perdido no mato e sem lanterna e ele depois de muito tempo lembrou que podia ser a Curupira e ele pegou um cipó enrolou e escondeu as pontas e deixou para ela ficar procurando, porque é assim a gente faz um círculo e ela fica procurando enterrada e enquanto a gente vai embora, aí ele conseguiu varar no caminho e chegar. (entrevista, março de 2008)

O Curupira é um ser do mato e por isso pode ser responsável por roubar a sombra daqueles que estejam em situações de vulnerabilidade, nesse caso os jovens estavam em horário inadequado, além da falta de experiência e preparo para a relação. Apesar de terem escapado ao preparar o círculo de cipó, e esse círculo, ser um método difundido entre os Tembé o perigo diante da inexperiência foi grande. Tais situações são comumente vividas por caçadores experientes sem que sejam atacados ou adoecidos. Como no episódio abaixo, segundo Pelé Tembé

uma vez tava Antonio e eu no mato lá pro lado do garapé do Poção, caçando eu mais ele. Aí ela assobiou, assobiou bem forte. Aí eu disse: ‘rapaz, Antonio, é a Curupira assobiando’. Eu sabia porque eu conheço que é. Tem o nambu que nos chama nambu Curupira que ele imita, mas só que a gente sabe porque a Curupira é mais fino. E quando tá caçando no mato já aconteceu muitos casos da pessoa se perder, mas ela não mexe quando tá assobiando a gente deixa ela pra lá. (entrevista, outubro de 2013)

Nesse caso o método de fuga do índio frente ao Curupira não consiste em enganá-lo como fizeram os jovens no relato anterior, mas em identificar a língua do mesmo e não responder ao chamado. O Curupira é um dono do mato que não pode ser visto em qualquer situação. Segundo Antônio

Tem vez que dá de vê. Mas só da de vê depende do jeito que ta caçando. Ela é bem baixinha, pretinha, parece um menino de oito anos. Eu vi, mas quando cheguei a casa já tava com uma dor de dente do cão, aí o meu pai me curou quando eu cheguei em casa. A Curupira é um dono da mata mesmo. (entrevista em junho de 2013)

Observei então que na fala do caçador estava acontecendo algum tipo de transgressão seja na invasão do espaço do mato de forma indevida, seja pela predação de animais sem necessidade. Ao ver o “bicho” do mato Antonio dá início a um processo de perda de humanidade, mas é curado pelo experiente caçador. Essa perda de humanidade e suas características fisiológicas se mostram no geral com a perda dos sentidos, como falta de tato, falta de audição, além de dores de cabeça e febre. Constatei que de certa maneira o indivíduo morre para o espaço terreno e é atraído para o lugar de morada dos encantados. Segundo dona Dedé<sup>77</sup>

(...) Então ali no São Pedro, tem um guarapé, um braço do guarapé que fica aqui entre o São Pedro grande e o velho, tinha uma casa de farinha que a gente trabalhava tudo junto, então nós tinha um roçado lá, e uma vez eu fui botar uma mandioca mais o meu pai, a gente carregava e arrancava, carregava na cabeça botava na água. Eu fiquei sozinha lá, aí eu escutei uma zoadá assim grande, olhei pra cima, assim pro lado, no pé de um itauarizeiro, aí eu não vi nada, só vi cair uns galinhos e umas folinhas, e fiquei assim assombrada, meu cabelo arrepiou, me deu um arrepio no meu corpo, fiquei com medo do tronco do pau, pensei que era o pau que ia revirar, aí eu corri pra um lado e corri pra outro, plantada e o pau tava em pé direitinho, aí meu pai chegou e disse: que é que modo que tu tá assim assustada? Meu pai eu vi uma barulho assim no tronco do itauarizeiro e eu tô com medo. Ele falou assim: isso deve ser alguma coisa, mas não é coisa que tu fique com medo, ele tava carregando mandioca, e não me falava nada pra mim não fica com medo, que o guarapé ficava um pouco distante lá do roçado, né? eu fiquei arrancando mandioca, aí quando eu vim, aí fiquei com uma dor de cabeça, me deu um frio, eu cheguei em casa e me deitei, não comia e nem bebia, e nem conversava com ninguém, aí a mãe disse: João trás uma pajé pra rezar aqui nessa menina porque ela chegou um pouco doente, não come, não bebe, não conversa pra mim ela tá muito doente, aí ele foi, chegou com a pajé, ele rezou e disse assim: olha, eu não do conta da doença dela, mas eu vou lhe ensina um senhor que é pajé mais de que eu, que vai dá conta da doença dela, então o papai perguntou pra ele: e quem é esse homem? Ele disse: mora um pouco distante daqui, mas é um senhor que é pajé e ele curou várias pessoas doentes de vários lugares, aí o papai foi atrás, aí quando ele chegou ele disse que era uma Curupira que tinha me espantado no roçado, e ela queria me matar, porque ela queria roubar a minha sombra, a Curupira, aí o papai falou assim: o senhor dá conta de deixa ela boa? Ele disse: eu dou, é eu e mais seis pajé, aí me botaram numa rede e me carregaram, eu fui deitada na rede, que eu não conversava e nem comia, era uma dor de cabeça incrível, aí cheguei lá, muita gente disseram porque que ele veio trazer essa menina pra cá, deixaram de leva ela pro hospital e trazer pra uns pajé, essa menina vai morrer, aí a mamãe começou a fica triste e a chorar, aí eu perguntava: Mamãe que é que a senhora tem? Num é nada minha filha, eu tô chorando da tua situação, não dizia nada pra mim não ficar mais triste. Aí o pajé fez o trabalho, aí disse assim: ela tá muita cansada, mas nós tudo junto vamos pedir

<sup>77</sup>Liderança feminina na aldeia Pacoti.

a Deus que nos dê força pra alevantar ela que essa Curupira quer roubar a sombra dela, aí começou a fazer remédio, aí eu comecei a me sentir meu corpo, que eu tava assim ficando mais confortável, tinha já um ânimo meu corpo, já pensava na minha vida, na minha mocidade, numa alegria, numa festa, dizia será que eu ainda vou pra festa ou não? Ficava assim pensando, aí o pajé perguntava: o que você tá sentindo? Eu tô sentindo uma melhoria que eu tô sentindo, porque minha cabeça passou de doer, eu já como, eu já bebo, eu já converso, eu já escuto, aí ele disse que não era pra eu fica com medo que eu ia fica boa, aí continuaram a me trata, aí eu fiquei boa, aí vim me embora, vim pra casa, o papai falou com o pajé e disse que ia me trazer, o pajé disse que eu não ia mais passar mal, aí ele ensinou um remédio pra minha mãe fazer em casa, aí eu me tratei. (D. Dedé, agosto de 2013<sup>78</sup>)

Nesse relato de dona Dedé o contato com o Curupira provoca uma investida do não-humano no momento em que esse ente tenta levá-la para seu espaço. De certa forma o Curupira, entre os alo – humanos (CASTRO, 2002), é considerado pelos Tembé como o mais forte no que se refere a causar adoecimento das crianças no mato, visto que, no relato acima, a necessidade de seis pajés a fim de curar a pessoa adoecida e trazer suas características psicopsicológicas humanas requer a mobilização incomum em caso de adoecimentos quando se compara os adoecimentos no contato com o Curupira e o Matim. O relato abaixo apresenta um exemplo de como Curupira possui total domínio de seu espaço

Bem, aí eu me casei, construí a minha família e tive os meus meninotes assim, um tava com sete ano e o outro tava com seis ano, aí o que tava com seis ano, nós tava no roçado trabalhando, já que isso era na cabeceira do marizeiro, aí nós tava lá trabalhando, aí ele disse: mamãe nós vamo ali pegar e juntar umas frutinhas que a gente chama de camapu no roçado, aí ele andou, aí de repente não escutei mais barulho do menino, eu fiquei agoniado, procurando ele, olhando, chamava: João vem cá? João vem cá? Aí nada dele aparecer, aí o meu filho mais velho se encostou e disse: mamãe ele desapareceu, ele não está, aí eu comecei a chorar, a gritar, a falar e nada, meu filho vai dizer pra minha gente que meu filho desapareceu, pra eles virem aqui, aí eles veio assim na beira do rio, chamou a avó, o avô, a madrinha dele, e também tinha um rapazinho que ele era pajé e chamavam Antônio pra ele aí eu falei assim: tragam um pajé aqui pra vim dizer, pra nós saber que fim deu o João, aí ele foi, aí ele disse: você crê em pajé? Eu disse: eu creio, porque o aconteceu comigo já é pra mim ter crença no pajé, né? Aí ele chegou comigo e disse: o seu filho tá dormindo, tá adormecido por aí, mandou eu me calar, eu me calei, começou a rezar, a chamar, chamar pelo nome dele rezando, aí depois ele mandou eu chamar pelo nome dele, depois que terminou a reza, aí eu chamei, quando ele arespondeu foi dando uns grito, chorando, aí eu disse: meu filho onde é que tu estás? Aí ele disse: mamãe o que aconteceu comigo, aí eu disse não, aí eu posso pergunta o que aconteceu com você porque você não tava aqui? Ele disse não, eu tava ali e comecei a brincar duma brincadeira me deu um sono, uma soneira, aí eu fiquei dormindo, eu ouvi a senhora tá me chamando, mas não podia responder, eu tava adormecido, aí o pajé falou: olha, sabe o que tava acontecendo a Curupira tava querendo levar teu filho pro mato, roubar a sobra dele e levar, dessa hora em diante o menino apareceu, nós botemo pra frente e viemo simhora. A Curupira rouba a sombra porque ela se engraça da

<sup>78</sup> Acervo de filmagem cedido por Jeane Palheta, no mesmo não havia data da entrevista.

criança, da pessoa, como diz o pajé, a criança fica invisível, ta vivo, mas ta longe, ta na mata, ta separado dos outros. (D. Dedé Tembé, agosto de 2013<sup>79</sup>)

A presença destes seres também é verificada em grupos de não-indígenas na região do nordeste paraense. Pois ao pesquisar cosmologia de comunidades ribeirinhas na região nordeste amazônico, Maués (2012) constatou a presença de entes conhecidos como “encantados”, os quais, no geral, são invisíveis aos humanos não especialistas, os pajés e rezadeiras. E pode aparecer em lugares específicos, assumindo em cada caso denominações diferentes. Estariam no mar, nas baías, nos lagos e nos rios e possuem formas zoomórficas, ligados as espécies que existem no ambiente. Neste caso são vistos sob uma subjetivação humana, que em diversas situações se apresentam como pessoa amiga, um parente próximo, a mulher, o marido, um filho. Considera-se também a representação de interlocutores, os quais afirmam que quando os invisíveis incorporam-se num pajé ou numa pessoa comum de quem se agradam e que desejam tornar pajé. Este escolhido será entre o grupo, seja indígena ou como no caso acima, ribeirinhos, o indivíduo com mais habilidade nas relações com não-humanos, visto que não adoece no contato.

O reconhecimento de elementos de um contexto sócio-simbólico como determinante na gênese e reprodução da condição saúde-doença, que emerge como um avanço no conhecimento da saúde coletiva se mostra simbolicamente representado em bases coercitivas vista no adoecimento e na conseqüente adoção ou rejeição de procedimentos de cura, como afirmou Garnello (2006). Portanto a atuação do pajé mostra-se relevante, devido ser ele o mais habilidoso para transitar no espaço das *karuwaras*, falar com estas e se alimentar junto desses outros sem que seja acometido por adoecimentos e, se for, conhece os caminhos de cura, para dessa forma não ter sua sombra levada, considerando a realidade das aldeias Tembé.

## TIPOS DE CAÇADA

Os Tembé possuem alguns tipos de armadilhas e práticas de caça para a captura de animais. Entre estas se podem destacar o uso do bufete, a arapuca, a espera, a varrida e a tocaia. Ambas necessitam de experiência e uma boa condição física, além de não

---

<sup>79</sup> Esse relato me foi cedido por Jeane Palheta, este faz parte de um vídeo que serviu como fonte para sua monografia de especialização no Instituto Federal do Pará. Portanto tive acesso a algumas de suas entrevistas.

estar com panema para o bom andamento da caçada. Todos os instrumentos de caça são de inteira responsabilidade de seu dono. Os instrumentos estão passíveis de processos de adoecimentos assim como os humanos a quem estes pertencem. A categoria dono entre os Tembé pode ser entendida em sua diversidade de relações. Essa categoria, segundo Fausto (2008)

designam um modo generalizado de relação, que caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas. Entendo tratar-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção. (FAUSTO, 2008, p.1).

Considerando a assertiva proposta, nessa situação verifiquei que a construção de subjetivações, mesmo em relação a objetos, seja ele de caça ou não, mas especialmente os objetos de caça, dependem, além da situação de caça, de uma boa condição de seu dono. Pois os Tembé consideram que estes objetos passam por melhoramentos para que possam tornar-se eficazes na execução de suas tarefas, possibilitando que sejam entendidos como objetos passíveis de sociabilidades.

Das formas de melhoramento posso enumerar banhos, benzeduras e aproximação de seu dono, no sentido de ficar perto para que possa tornar-se “bom na caça igual o seu dono”. Considerando assim que as modificações e melhoramento empregados a seu objeto de caça pode significar a construção de um relacionamento social, passa-se a perceber que esse grupo mostra que muitos animais possuem um controlador-dono e que as ações deste refletem diretamente na construção e aperfeiçoamento do possuído, permitindo que os objetos possam ser interpretados como quase-objetos, visto que, age, deixa traço, produz efeito no mundo, podendo se referir a pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas (LATOUR, 2004).

No caso Tembé ser dono significa antes de tudo já possuir maturidade para assumir família, tomar decisões frente ao grupo, caçar e ter uma roça. A maioria dos jovens, que são considerados adultos, possui uma roça e/ou espingarda. Estes são tidos, frente à comunidade, como indivíduos possíveis de se tornarem lideranças. O dono está na essência do que é seu, devido ter-lhe fabricado, considerado que sua posse pode se referir ao objeto, pessoa ou coisa. Percebo então que a idéia de fabricação extrapola ao objeto, considerando que parentes animais e familiares se enquadram na noção de fabricação (FAUSTO, 2008).

Na caçada que tive a oportunidade de acompanhar, seu Pedro foi o único que não conseguiu matar a caça. O restante dos caçadores do grupo falava que este



provavelmente se encontrava com panema, pois não conseguia, mesmo sendo experiente caçador, executar uma tarefa relativamente fácil para ele. Seus bufetes que foram preparados para não errar agora não acertavam nem as caças mais comuns.

Seu Pedro tentava recordar um motivo para que seus bufetes não estivessem acertando. A explicação que encontrou foi que após ter matado uma caça, tempos atrás, os restos deste foram jogados em local inadequado e assim o ato acabou por “empanemar” seus instrumentos de caça. Assim, observei que nesse caso a “ética da caça” não foi respeitada. No geral, os Tembé enterram os ossos de suas caças, esperando com isso que estas não sejam roídas por porcos, vistos como o principal causador de panema, além da mulher grávida.

No caso de seu Pedro, em um dos bufetes um animal foi atirado, mas mesmo ferido acabou fugindo. Começaram então as especulações e conversas sobre a possibilidade de este estar com panema, pois a falta de sorte para matar caça já se passava durante um longo período, considerando o tempo que estávamos caçando. Inclusive em uma das empreitadas este se deparou com uma vara de caititus, mas ao atirar percebeu que sua espingarda estava sem cartucho. Caçador experiente, o mais velho do grupo, errar dessa forma só poderia ser explicado com a panema, que pode atingir o caçador em outras tarefas e/ou modalidades de caça.

Um dos métodos mais comum de caça é a arapuca. Consiste basicamente em um tipo de gaiola que é construído com o auxílio de cipós e pedaços finos de varas retiradas no mato. No geral estas são armadas em locais de capoeirão, que por sua vez representam a parte da floresta em recuperação. Uma mata terciária é um local considerado bom para a prática. É preparado um lugar limpo de aproximadamente dois metros de diâmetro para que possa ser armada a arapuca. Embaixo desta é colocado milho ou migalhas de farinha para que o pássaro possa ser atraído para comer. A arapuca é apoiada por um graveto que está ligado a uma espécie de poleiro super sensível que fica embaixo da gaiola. Ao pousar neste poleiro o pássaro provoca a queda do graveto e conseqüentemente a queda da arapuca, e assim seu aprisionamento. É mais comum que as crianças que realizem essas atividades, pois nessa modalidade os espaços utilizados ficam próximos da aldeia, diferente, por exemplo da varrida, outra modalidade de caça.

A varrida é praticada geralmente no período da noite. O processo de organização desta se dá durante o dia. Assim o caçador procura um local de passagem da caça, ou mesmo um local em que julga ser freqüentado por animais para alimentação e prepara

um caminho limpo para, dessa forma, ficar sentado e se locomover com facilidade para que não faça barulho. Espera-se que o animal ao passar pelo local seja morto. Essa modalidade é muito semelhante a tocaia.

A tocaia é um abrigo feito de palha, que tanto pode ser de coqueiro, ou qualquer outra palmeira como açai. Prepara-se um pequeno esconderijo suficiente para que um homem adulto possa se colocar sentado. Primeiramente é escolhido um ponto de morada de algum bicho de caça, geralmente um local que pode ser tanto de morada quanto de alimentação de pássaros, quanto outro animal. Assim a tocaia é deslocada até o espaço da espera, afim de que o animal apareça e o caçador, que está sentado dentro da tocaia, atira no animal. Além dessa forma há também a espera propriamente dita.

A espera consiste basicamente em encontrar uma árvore frutífera, a fim de identificar o local onde os animais se alimentam. O caçador geralmente procura outra árvore próxima para armar sua rede e/ou verificar um lugar para ficar sentado, então o mesmo prepara o mutá.<sup>80</sup>. Espera-se que os animais possam vir alimentar-se e, nesse momento, seja alvejado. O período mais adequado é geralmente o verão, visto que há menos possibilidade de chuva, e além de ser a época do ano em que as árvores frutíferas estão produzindo na mata.

Além de um método a ser considerado e aprendido, nesse caso é exigido conhecimento de botânica, visto que se faz necessário saber o período de florescimento e/ou quando as árvores estão produzindo frutos na região, assim como dos animais que consomem determinadas frutas. Florescido, o pequi é uma fruta muito consumida pelos animais de caça, assim como a bacaba, açai, manga, tucumã e najá. Os animais mais comuns aí são: paca, capivara, veado e caititu. Esses são os principais alvos de uma espera, animais maiores, que são mais difíceis de encontrar durante o dia. Contudo vale ressaltar que nem todos os locais e árvores frutíferas são boas para espera. Como afirma Antonio Tembé

Lá no Gurupi tem um lugar, chamado aldeia Velha que lá pra esperar só o caboco de saco roxo que nem dizia meu velho, porque quem fosse esperar lá voltava era gritando de dor de cabeça, nunca mataram uma caça na aldeia velha, nós morem o lá na aldeia velha e pra morar lá só nós. Para a esperar esse só meu velho e esse daí, só o pai e o filho, pra matar caça só eles dois. Por causa que não pode escutar uma coisa e não sabe ficado, lá é uma aldeia que quase tudo é encantado o pessoal que morava. Então quando eles saíam falava o que tinha visto, o que tinha não visto. Uma vez uma voz falou foi pra o meu velho:

---

<sup>80</sup> Local em cima de árvores em que o caçador arma sua rede ou em alguns casos constrói um tipo de banco para se acomodar a espera do animal a ser abatido.

‘índio a donde você vê as coisas lá você deixa, e todo mundo deve ser assim, adonde você vê lá você deixa’. Não leve não, la meu cansou de matar dois e três mutuns só de um tiro, lá só era eles dois, nunca adoeceram. (entrevista, Julho de 2013)

Nesse caso a espera apenas pode ser realizada em locais em que o caçador conheça os segredos. Apesar de o mato ser um só espaço, este apresenta uma cosmografia que possibilita diversas situações. Tal diversidade exige conhecimento amplo, pois esse espaço diverso e grande permite que os não-humanos habitem muitos locais dentro do mato. Assim, a noção de cosmografia que os Tembé devem conhecer para transitar, apresenta-se em espaços estranhos, como as taperas.

Os métodos de reconhecimentos dos espaços habitados por seres considerados perigosos aparecem também em narrativas como a do filho de Maíra, nas quais os espaços perigosos são habitados e controlados por seres que, de certa maneira, podem causar a morte, condição que é percebida tanto na caça quanto na pesca.

### **3.2. PESCA**

Entre os Tembé a atividade de pesca é importante para o complemento do alimento, mas não é a principal atividade de sustento. Além disso, é relevante conhecer, para o repasse as habilidades e modalidades inerentes a prática da pesca para que seja passada aos mais novos. Some-se a isso, o fato de que, de certa forma, esta modalidade representa também uma atividade cercada de representações simbólica no que diz respeito a cosmologia na sociedade Tenetehara Tembé.

Ir ao rio para pescar é um momento importante da vida dos Tembé. Na maioria das vezes os indivíduos, ainda crianças, pescam em lagos e igarapés, além, é claro, do Rio Guamá. Mas por volta dos onze ou treze anos de idade a habilidade de pesca de um indivíduo Tenetehara já o permite conseguir alimento suficiente no rio para ajudar sua família. É nesse período da vida que as crianças Tembé aprendem a pilotar canoa e possuem idade suficiente para adquirir os ensinamentos de seus parentes.

No entanto ir ao rio não é uma ação que por si só representa apenas a pesca, visto que tanto no fundo das águas quanto em outros espaços, como foi falado anteriormente, existe subjetividades ontológicas que podem interagir com os indígenas. Dessa maneira a prática da pesca necessita de conhecimento dos segredos da água. Por esse motivo o cuidado com aqueles que vão ao rio é constante.

Logo as crianças aprendem a remar e pilotar a canoa. A aprendizagem se dá de maneira natural, ou seja, no cotidiano do grupo. Na maioria das vezes por volta dos sete anos de idade as crianças vêem seus pais realizando essas atividades e as praticam nos portos enquanto suas mães lavam roupas ou realizam outras atividades. No geral essa é a maneira oficial na aldeia de se ensinar para a maioria as habilidades possuídas pelos indivíduos, sem que haja uma obrigatoriedade da parte da criança de praticar todos os dias. O tempo se responsabiliza desses ensinamentos. Dessa forma a grande maioria das crianças acima de doze anos são capazes de pilotar uma canoa.

Vale ressaltar que saber remar e pilotar canoa são habilidades muito úteis a todos aqueles que convivem de alguma forma nas aldeias Tembé. Essa habilidade permite que o indivíduo índio/não-índio não fique esperando alguém buscá-lo do outro lado do rio.

Atualmente a quantidade de peixe no Rio Guamá, na parte da região que banha a Terra Indígena, é considerada incipiente. Muitas pessoas vêm para a área dos Tembé a fim de pescar com visor, que consiste no mergulho e captura de peixe com ajuda de um arpão atirado por um dispositivo que possui um formato de arma de fogo (semelhante a uma espingarda, porém mais curta). O arpão fica amarrado ao dispositivo por um fio e nem sempre o pescador obtém sucesso nas suas pescarias. Pois, às vezes acertam os peixes, causando-lhes ferimento não suficiente para matá-los imediatamente, assim esses ficam feridos e morrem tempos depois. Aqueles que escapam ficam assustados e, segundo os indígenas, os peixes fogem para lugares escondidos tornando a pesca uma atividade sem sucesso. Atualmente os Tembé não realizam pesca com arco e flecha, mas segundo seu Zé Preto

Quando eu cheguei aí ainda vi muita gente pescando de flecha, agora ninguém vê mais peixe não, antes não, antes você chegava tinha muito peixe. Agora você passa o dia na beira do rio e nada, não vê uma piaba para flechar. Nesse tempo tinha peixe, você chegava assim mês de novembro, seis horas da tarde, num poção daquele, você olhava a água tava escumada. Você olhava era só o coro de pirapitinga, podia puxar a flecha aqui e soltar sem olhar que tava lá, já tinha um flechado. O peixe da flecha era o pacu, tucunaré, pirapucú é os peixes da flecha porque são grande. (entrevista, março de 2013)

As atividades de pesca apresentam métodos ligados a determinadas estações do ano, seja um período chuvoso (inverno), de janeiro a maio, ou do verão de junho a dezembro (SALES, 1999). Apesar de tentarem seguir este regime, os índios relatam a dificuldade de pescar, devido os invernos e verões não poderem ser mais “analisados da maneira que era a vinte anos atrás, antes a gente sabia que ia chover muito, ia chover

pouco, agora não” (Pelé Tembé em entrevista outubro de 2013). Todavia verifiquei que os métodos de pesca entre os Tembé são diversificados, pois estes necessitam buscar formas para a garantia do peixe. Abaixo farei uma breve alusão aos métodos praticados nas aldeias.

## TARRAFA

É comum toda família possuir uma tarrafa, esta consiste em uma rede com tamanho variado, em que se tem um fio amarrado à ponta para ficar presa ao braço e/ou canoa do pescador. Esse instrumento possui um formato afunilado. Sua atividade é mais praticada no período em que o rio está baixo.

Devido à escassez de peixe esta também é considerada uma forma predatória, por isso inadequada para pescaria, pois acaba trazendo peixes grandes e pequenos (SALES, 1999). Apesar da condição, ainda hoje os Tembé ao perceberem o tamanho do peixe os jogam de volta ao rio, se considerado muito pequeno.

A tarrafa geralmente não pode ser emprestada para qualquer pessoa, além do cuidado para que esta não rasgue, o perigo de esse instrumento ficar panemado é uma constante. Os cuidados com os instrumentos de pesca são tomados de maneira semelhante aos instrumentos de caça.

Para que a pesca seja realizada, no geral são iscados pontos com farinha e/ou mandioca, e assim as iscas atraem o peixe para que o pescador possa lançar sua rede. O bom tarrafeador é aquele que consegue jogar sua rede mais aberta possível. A pesca é realizada com no máximo duas pessoas, um dos indivíduos pilota a canoa e o outro se equilibra na proa para jogar a rede no ponto já iscado. A confiança e equilíbrio devem ser total por parte do tarrafeador, esse deve dominar a técnica ao lançar e não se desequilibrar, além de ser praticada dessa forma estes também jogam tarrafa das margens do rio.

## TAPAGEM

As tapagens geralmente são preparadas no período de cheia do rio, momento em que as águas inundam as várzeas e igarapés. Os Tembé escolhem um local apropriado na várzea ou entrada de igarapés. Preparam a retirada de varas e palha ou folhas de bananeira para construir a tapagem.

Após pronta, a tapagem na entrada do igarapé ou em outro local no igapó, estes preparam o *matapi*. Essa armadilha possui um formato de cilindro em que uma das extremidades vai se fechando para que ao entrar, o peixe fique preso, pois não consegue voltar. Se feita na entrada de igarapé esta, geralmente fecha toda a entrada para que o peixe apenas tenha o *matapi*<sup>81</sup> como opção. Essa é uma atividade que na maioria das vezes obtém sucesso posto que os peixes buscam o interior dos igarapés devido a abundância de frutas que caem de árvores próximas para que possam se alimentar.

É muito comum, ao andar próximo das aldeias, encontrarem as tapagens para a pesca, que geralmente preparada pelos jovens. As atividades de pesca são praticadas por homens, mas é comum ver mulheres pescando, nesse tipo de atividade. As tapagens são constantemente consertadas devido à força da água. Durante a manhã tanto crianças quanto mulheres são incumbidas de verificar se as tapagens possuem peixe.



Fotografias 15 - À esquerda fotografia de barragem preparada na boca do igarapé. À direita fotografia de *matapi* utilizados para captura dos peixes na tapagem. Junho de 2013. Fotografia: José Rondinelle. Acervo pessoal do autor.

Essa pesca é praticada por todos os indivíduos Tembé do Alto Rio Guamá. Os peixes mais comuns a serem capturados são a traíra, o jeju, cara, pacu e o piau. Outras espécies são também capturadas, mas no geral as enumeradas anteriormente são mais comuns, considerando a modalidade em questão.

## ARRASTO

Uma das formas de pesca da qual tive a oportunidade de participar foi a pesca de arrasto. Fui convidado por Tampa e Edinelson, ambos, indígenas da aldeia Sede, para ir

<sup>81</sup> Armadilha feita artesanalmente com talas de guarimã, com um formato de um cilindro e o fundo semelhante a um funil, por onde os peixes entram e ficam presos.

pescar no período da noite. Em junho de 2008, em uma noite de lua cheia, por volta das vinte horas pegamos uma canoa e subimos o rio aproximadamente uma hora. Tampa estava pilotando a canoa, eu estava no meio e Edinelson na proa.

Após passarmos umas três horas subindo o rio, tempo considerado suficiente, paramos para descansar, já que todos estavam remando. Antes de sairmos da aldeia no início da noite Edinelson havia jogado a tarrafa no porto, com a finalidade de pegar alguns peixes pequenos para serem utilizados como isca. Enquanto descansávamos aproveitamos para pescar parados, após pouco tempo Edinelson fisgou um surubim, o momento em que o peixe é ferrado (expressão utilizada para se referir ao momento em que o peixe comeu a isca) é de muito êxtase e habilidade da parte do pescador.

Ao puxar o peixe o pescador não deve errar nenhuma pegada na linha, pois do contrário, a linha folga e o peixe consegue se livrar do anzol. Em alguns casos se o peixe for muito grande a linha pode cortar a mão do pescador. Nesses casos deve-se folgar a linha o necessário para que o animal possa tentar fugir, porém a folga é habilidosamente executada a ponto de não permitir que o peixe escape do anzol. Após alguns minutos de “luta”, termo utilizado pelos indígenas quando estão puxando o peixe para a canoa, tendo como resultado a mão ferida Edinelson, consegue embarcar o surubim para dentro da canoa. Apesar de não ser tão grande a intensidade aplicada a esse momento foi muito forte, o que poderia ter sido evitado se por acaso tivéssemos tabaco. Segundo Pelé

É nossa ciência, porque olhe se tiver um peixe, o peixe pode ta brabo na linha e você pegou o tabaco, molhou aqui, ou cuspiu, que os antigo fazia era cuspir mesmo, com pouco minutos ele tava, tava não ele ta cansado, aí você arrasta ele pode ser o tamanho que for. Pode passar o tabaco na linha que é fatal. É ele buia, ele cansa logo, aí você arrasta ele. No arco é a mesma coisa, no arco quando o papai pescava, matava muito peixe de flecha, muito, ai quando flechava um peixe grande, o peixe sumia, passava logo o tabaco na corda do arco, olhava o peixe buiava acolá, ele sumia mas buiva logo, não agüentava tava cansado. (entrevista, outubro de 2013)

Dessa forma a pesca representa também uma intersubjetivação de seres humanos e não-humanos, que considera possibilidades de reflexividades no discurso dos indivíduos Tembé, levando em conta que suas habilidades de pesca são também relacionais. Depois de descansar e acomodar o surubim na canoa chegou à hora de realizar a pesca de arrasto. Nessa modalidade Edinelson era o mais experiente. A canoa foi posicionada na horizontal, considerando que a água do rio desce na vertical. A canoa

começou a descer e jogamos nossas linhas no sentido contrário a corrente do rio para que esta viesse arrastando.

Edinelson pediu que ficássemos atentos aos momentos em que não sentíssemos o anzol tocando o fundo do rio. Segundo ele é nesse momento que o peixe põe a isca que está no anzol, colocando o anzol, entre os dentes. O anzol de Edinelson foi o primeiro a ser pego pelo peixe. Este coloca o anzol entre os dentes e fica “brincando”. Assim quando vemos o peixe com o anzol na boca não devemos puxar, o peixe fica bem perto da canoa ele parece trazer o anzol, mas depois de um tempo irá morder a isca e ser ferrado. Aí que se deve puxar com a mesma habilidade exigida ao surubim e qualquer peixe pescado de linha, sem errar a puxada, essa modalidade de pesca foi proveitosa, a noite acabou com um surubim e dois piranderá, uma espécie de peixe chamado também de cachorra.

## CABACINHA

As cabacinhas são preparadas com a própria cabaça, geralmente pequenas e iscadas com mandioca, ou a polpa retirada de dentro da cabaça e em alguns casos minhocas. Esses instrumentos são utilizados geralmente para a captura do pacu. A referida modalidade de pesca os Tembê são extremamente habilidosos, pois precisam ficar atentos ao momento em que o peixe é fígado.

Para esta pesca é necessário apenas uma pessoa. No entanto presenciei até quatro pessoas pescando juntas. A pesca pode ser realizada em qualquer época do ano, mas, assim como nas demais modalidades, esta é preferivelmente realizada no verão.

O pescador prepara a cabacinha com um fio de aproximadamente trinta centímetros, seja nylon ou barbante. Prende o mesmo a uma extremidade da cabacinha, a parte que flutua fica para cima, afim de que ao ser fígado essa possa fazer um movimento brusco. E, dessa forma, possa facilitar que o pescador a veja. O peixe a puxa, mas, por conta de sua característica flutuante, esse não consegue ficar por muito tempo segurando-a embaixo da água, assim acaba emergindo e permitindo que o pescador vá até seu encontro para capturá-lo.

Geralmente essa modalidade é praticada com a utilização de quinze a vinte cabacinhas. Para um número maior que isso se faz necessário ajuda de mais pessoas. Em algumas situações esses instrumentos são perdidos. Se peixes grandes forem fígados é possível que a levem para longe do campo visual do pescador, ocasionando a perda



desta. Em alguns casos os grandes peixes a arrastam e morrem tempo depois, sem que o pescador o encontre.

## CABOQUINHO E ESPINHEL

O caboquinho e o espinhel são modalidades de pesca que precisam de anzóis, caniço e linha/barbantes. São praticadas geralmente por uma pessoa. No caboquinho o pescador prepara vários caniços com anzóis de tamanhos diversos e os posicionam nas várzeas, igapós e margem do rio. São feitos caniços os quais são iscados com minhocas e enfiados na margem dos lugares citados anteriormente. Geralmente estes são colocados assim no fim da tarde, dessa maneira passarão a noite toda. Pela manhã o dono pode verificar o resultado. Outra modalidade, utilizada mais freqüentemente é o uso de espinhel.

Consiste em um conjunto de anzóis amarrados em um barbante. Os tamanhos dos anzóis variam e são iscados com peixes pequenos, minhoca, entestino de galinha e/ou outros animais. Os anzóis são amarrados à ponta de pequenos fios, que por sua vez são amarrados a um barbante principal, mais grosso e forte, o qual varia de tamanho. Os espinhéis dos Tembé variam entre seis e quinze metros. Quanto maior, mais possibilidade de pegar peixes. Estes são posicionados nas margens dos rios, em alguns raros casos são colocados atravessados no rio, porém não soube de espinhéis que ficassem nessa posição. Esse é deixado no fim da tarde e verificado pela manhã. Há sempre o perigo de que os peixes capturados sejam comidos por piranhas durante a noite.

## PEIXES

Atualmente os Tembé reclamam da insuficiente quantidade de peixe da região. Apesar disso ainda podem se alimentar de uma diversidade de espécies que estão presentes nos rios, lagos e igarapés. Existem os peixes grandes e peixes pequenos, os que causam reima/inflamação e os que são considerados inofensivos à saúde. Falarei sobre as espécies consideradas mais comuns entre o grupo.

Dentre estes posso destacar primeiramente o tucunaré. É muito apreciado, e geralmente captura-se no verão, seja com pesca de linha, tarrafa ou até com espinhéis

armados na margem do rio. O tucunaré é considerado um peixe nobre entre o grupo. No período do inverno este entra para as áreas de várzea e igapó para reprodução.

Outro peixe não menos importante é o surubim. Pode ser capturado nas tarrafas, linhas e redes armadas em locais estratégicos dos igarapés, além do espinhel. O surubim é simbolicamente importante na cosmologia do grupo, assim como citado anteriormente. Isso pode ser verificado na Festa da Moça.

Além dos peixes citados anteriormente, pode-se encontrar ainda: o mandi, pacu, piau, traíra, tambaqui, cascudo, jeju, sardinha, piranha, bodó e puraquê. Além de arraia, caranguejo e camarão. Esta última espécie veio, segundo os indígenas, junto às grandes cheias no inverno, já que os criadores de peixe tiveram seus açudes estourados e o peixe saiu dos tanques para o rio Guamá.

## PONTOS BONS E RUINS

As habilidades exigidas para pescar incluem também a cosmografia do rio, o qual é um espaço maior que o percebido em seu curso normal. A categoria “conhecer o rio” vai muito além de se pensar em relação a este no período de verão, momento em que se tem pouca água e assim não há necessidade de pesca no interior da mata, local invadido pelas águas do Guamá.

No período de cheia o rio toma conta de um espaço muito grande das matas existentes na T.I. Alto Rio Guamá. Um conjunto de igarapés, lagos, córregos e a várzea se formam nesse período. Assim os Tembê vêem a possibilidade de pesca em outros espaços, fora a rota comum do rio. O período de inverno é momento considerado difícil para a pesca, pois as águas permitem que os peixes tenham mais lugares para se esconder.

Existem bons pontos para as diversas atividades de pesca e geralmente os experientes pescadores conhecem os locais para preparar armadilhas, tanto para o uso da linha ou para o *matapí*. A atividade de pesca, assim como a atividade de caça, é antes de tudo uma atividade que permite a relação com bichos da água e do mato, considerando que os períodos de cheia permitem que os dois espaços, estranhos aos índios, se tangenciem, aumentando ainda mais o perigo para os humanos. Pois podem ser atacados por algum não-humano, o qual pode ter como morada aquele espaço.

Cada pescador sabe que os bons pontos de jogar a tarrafa necessitam ser livre de galhos e/ou algum tipo de pau que possa forçá-lo a mergulhar para desengatar este

instrumento. Geralmente os Temb  preferem mergulhar ao puxar e, assim, não correr o risco de danificar a tarrafa e a linha. Mas o mergulho para desengatar a linha ou a tarrafa   uma tarefa que causa certo receio, pois estes possuem um cuidado especial com cobras nos fundos de poços que fiquem a beira de barrancos. Sales (1999) chamou ateno para a importância que os Temb  empregam aos pooes. Os  ndios consideram as partes mais fundas do Rio como poço. O “poço às vezes tem cobra morando, uma cobra grande não pode nem mexer tem muita gente que já viu” (Pelé Temb , entrevista, outubro de 2013). A seguir narrativa feita por seu Sebastiao, presente nos escritos de Palheta (2011)

Cobra grande o pessoal mais velho eles contavam que na época deles, aqui no são Pedro e al  no medonho era o lugar mais perigoso que tinha para passar de canoa, que tinha que passar bem caladinho porque se não passasse calado, o jacaré ou a cobra vinha em cima pra querer pegar eles, eu não vi na época, mas todo os mais velhos contava, o meu av , minha avó, os irmãos do meu avô que contavam, e eu acredito que era verdade porque até o ano de 2001 ou 2002 por aí assim, aqui nesse poço do são Pedro tem uma cobra, então todo ano que a enchente vai ser grande, ela alimpa o rio, o lugar, ela suja o rio todinho dum lado pro outro, sai aqueles monte de folha, sabe?, Tudo   ela que ta limpando a casa que ela mora, todos os anos quando a enchente vai ser grande ela mexe, e cobra grande mesmo assim eu vi l  no medonho também , eu vi uma cobra, não ta com muito tempo não, eu vi ela. “Tava grandinha já , ela tava com uma cabeça quase do tamanho dessa coisa aqui, do tamanho dessa bota aqui, eu vi um pedaço dela assim mais ou menos pra fora, ela vinha assim l  de dentro do baixo do rio pra dentro do rio, aí quando ela chegou bem no meio ela sentou, a história da cobra que eu tenho pra contar   essa, era muito perigoso aqui no medonho por causa das cobras, ela come gente essas cobra grande, ela não enfeitiça não, ela quer comer o sujeito. A jib ia também ela atrai as pessoa pra comer, o homem que não ta com muito tempo que morreu, o tio Zito ele foi caçar pra cá pra essas bandas e aí ele, dava uma volta e varava no mesmo lugar, aí ele dava uma volta e varava no mesmo lugar, aí ele já tava com umas quatro ou cinco volta, aí o companheiro dele chegou até que descobriram que era uma jib ia que tava atraindo ele pra comer, aí eles foram e mataram ela. (PALHETA, 2011, p.15)

O relato acima mostra que os pescadores devem, antes de tudo, saber os lugares que possuem donos no rio. Geralmente esse   um espaço controlado pela Mãe D’ gua. Mas além desse ser, existem também animais que controlam os espaços específicos. Assim os pontos bons ou ruins também estão relacionados   presença de seres que possam causar adoecimento aos indígenas, e não apenas a quantidade de peixe capturado. Ir ao rio   uma atividade de predao, em que os humanos caam o peixe, mas também podem ser caçados pelos seres que residem nesse espaço.

## MÃE D'ÁGUA

A Mãe D'água é o ser mais temido do rio. Ela controla os peixes e demais seres que moram no fundo da água. Frequentar o rio é uma ação necessária aos Tembé, seja para ir à cidade - pois a aldeia as quais realizei atividade de campo não possuem maneira mais rápida que não seja atravessando o rio em uma pequena balsa ou canoa, seja para realizar atividades de pesca e até como transporte a fim de se dirigir às outras aldeias e comunidades não indígenas que ficam nas proximidades.

O rio já foi à principal via de locomoção do grupo. Os Tembé ainda recordam dos tempos em que seus pais desciam o rio para atividades comerciais em vilas e cidades como Ourém, as quais levam doentes para os hospitais.

Todavia o medo de ser acometido por ataques de algum bicho no rio é uma realidade marcante na vida dos Tenetehara, situação que leva, na maioria das vezes, o/a pajé a atuar com seus conhecimentos de ervas e contato com estes seres. No espaço das águas a Mãe D'água possui sua aldeia e lá se organiza semelhantemente aos humanos. Quando o humano tem sua sombra roubada e morre para o espaço da aldeia podem ir morar com ela, mas se transformarão em peixe, assim como a moça do ritual (verificar capítulo II). Vianna (2012) ao refletir sobre seres não-humanos entre os índios Baniwa afirma que

O fato, porém, deles não serem humanos em sua forma corporal - o que não coloca em questão a condição humana essencial e inerente a todos os seres animado - não explica muito sobre eles mesmos, pois não são somente eles que não o são, pelo contrário, todos os seres - e existem muitos - não o são, com exceção dos próprios humanos que assumiram esta forma externa propriamente. (VIANNA, 2012, p.123)

Vale enfatizar que os animais da água pertencem a Mãe D'água. Então percebi que os donos mantêm uma relação que pode ser comparada a forma de familiarização dos animais, assim como filiação adotiva (FAUSTO, 2008). As narrativas Tenetehara (Tembé e Guajajara) apresentam um ser controlador do espaço das águas chamado *Ywán*. Pode-se afirmar aqui que este é semelhante ao dono do rio chamado Mãe D'água. Segundo Pelé Tembé

Mãe D'água mora no rio, é como se lá tivesse um espaço embaixo do rio. O mundo dela. A gente fala que é no rio, porque quando a gente prepara um banho pra criança a gente banha a criança seis horas da tarde e derrama no caminho do posto, que os mais velhos diz que é por onde ela sobe, a gente faz e banha e joga no caminho do posto. E é verdade que depois que a gente faz e joga desaparece né? A gente não vê mais a doença já acabou. O menino vão tomar pra lá pra o igarapé e quando volta já é com dor de cabeça, febre. L á é

um igarapé, é porque todo bicho tem o seu lugar né, e quando vai para lá, toma a moradia dela e ela fica com raiva né, quem não fica com raiva quando perde a moradia. (entrevista, outubro de 2013).

Percebi que nesse discurso de Pelé Tembé é retomado o debate sobre a perspectiva do grupo. De fato quando a Mãe D'água tem sua casa invadida (o igarapé) esta ataca os não especialistas que se banham no local. Certamente a subjetividade em questão submete os humanos a um processo de adoecimento que lhes causa dores de cabeça e febre. Essa condição física é diagnosticada pelo pajé como uma tentativa de roubo da sombra do humano pelo não-humano. Nesse caso a definição de Mãe D'água pode ser assim pensada como uma *karuwara* que se torna perigosa para os humanos no que concerne seu contato de forma inapropriada. Castro (2002) aduz que

do lado do animismo, seríamos tentados a dizer que a instabilidade está no pólo oposto o problema aqui é administrar a mistura de cultura e natureza presente nos animais, e não, como entre nós, a combinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é diferenciar uma natureza a partir do sociomorfismo universal, e um corpo 'particularmente humano a partir de uma espírito "público", transespecífico. (CASTRO, 2002, p.365).

Assim como para os demais seres, na cosmologia Tenetehara, a Mãe D'água se apresenta na forma de uma subjetividade natural, responsável pela construção e reconstrução de relações no âmbito Tembé com o espaço da água. Daí a necessidade de o grupo, constantemente realizar momentos capazes de remodelar cada indivíduo a fim de fortalecê-lo diante dos perigos causados pelo contato com os outros. Os *causos* que falam de contatos mal sucedidos entre humano e não-humanos apresentam, em sua maioria, situações em que a alteridade gera no seio da relação estabelecida entre os indígenas e os não-humanos, constantes perigos, pois como em um processo de caça tais entes possam perder aqueles que não são seus pares.

O momento da pesca é a priori momento na qual a relação com meio está ligada ao contato físico e simbólico da água com o Tembé. Em que, por exemplo, não se deve entrar nas canoas calçado, pois pode "panemar" o evento da pesca. Espera-se também que a habilidade adquirida no decorrer da vida do indivíduo Tembé permita que este não seja flechado por algum "bicho" da água. Considerando que o ato de "flechar" é simétrico ao de roubar a sombra.

Dessa forma tem-se a possibilidade de perceber que na cosmovisão do grupo o não-humano vê-se como humano. Por isso os Tembé levam-me a considerar que a Mãe D'água pratica uma atividade de caça, já que a flecha é um instrumento basicamente

utilizado na caça e principalmente na guerra/conflitos. Nesse caso se estabelece uma relação próxima tanto da atividade de caça (como foi falado anteriormente) como nas atividades de pesca, ambos como momentos de predação. Portanto as proibições e cuidados que se deve ter com as criaturas da água (sejam elas peixes ou cobras e a Mãe D'água, que estão presentes na cosmologia Tenetehara), seguem uma lógica particular, e sua transgressão tem como resultado principal o adoecimento.

### 3.3. RELAÇÃO COM AS PLANTAS

A relação entre plantas e grupos indígenas mostra-se complexa na leitura de suas narrativas. O mesmo pode ser constatado nas reflexões de Descola (1988), posto que o pesquisador afirma que as narrativas mitológicas entre os Achuar apresentam a natureza com subjetividades humana. O que de certa maneira atribui aos seres da natureza a humanidade como uma condição (DESCOLA, 1988), como essência. Condição semelhante, pode ser visto em relação aos Apinajé, que apresentam comunicabilidade entre os humanos e as plantas. Essa afirmativa pode ser verificada nas abordagens que consideram as narrativas do grupo sobre sua relação com plantas (GIRALDIN, 2004), na qual as plantas das roças são consideradas filhas da mulher que as plantou, por isso as plantas a chamam de mãe. Em caso de a dona da roça se descuidar de seus “filhos”, eles choram e acusam estarem sendo maltratadas. Os Tenetehara possuem narrativas que mostram sua relação com as plantas. Segundo Wagley e Galvão (1961)

Quando Maíra andava nesse mundo, os Tenetehara não precisavam ir à roça. O machado e o facão trabalhavam por si mesmo, sem que ninguém as levasse, as varas de mandioca caminhavam para os roçados. Era plantar num dia e colher no outro.

Maíra mandava a mulher buscar a mandioca plantada as véspera. A mulher encontrava muita mandioca que trazia para casa e preparava o mingau. Quando a companheira caiu doente, Maíra arranhou outra, mais nova. Mandou que fosse buscar mandioca plantada na véspera, como sempre tinha feito. Mas a jovem mulher duvidou de que a mandioca já estivesse crescido, o que fez Maíra, zangado, falar: “Agora você vai todo o inverno (estação chuvosa) até a mandioca crescer. Desde então, os Tenetehara plantam a mandioca e esperam até o fim do inverno pela colheita. Maíra foi embora. (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p.136)

A narrativa acima fala do processo que desencadeou na criação da agricultura entre os Tenetehara e mostra a mulher sendo a responsável por fazer com que esse povo seja obrigado a trabalhar no cultivo, além de tornar o amadurecimento mais lento. Essa situação é verificada entre os Tembé, pois geralmente as mulheres participam do plantio

e colheita das roças. Porém sem tanta obrigatoriedade nessa última etapa. Presenciei mulheres que mesmo trabalhando empregadas dentro da aldeia, em cargos como professores, participam da etapa de plantio.

As plantas cultivadas sempre estiveram entre os Tembé. Elas estão intrinsecamente ligadas à afirmação do indivíduo enquanto Tembé. As atividades agrícolas são praticadas por todos os indivíduos da família extensa. Estas representam uma parte importante da alimentação das famílias e fornece produto para comercialização. Além das plantas cultivadas, algumas outras fazem parte de um conjunto amplo que podem servir para pensar a relação dos Tenetehara com as plantas.

A agricultura é atualmente atividade altamente valorizada pelos Tembé, possibilitando uma renda extra àqueles que possuem empregos, ou que recebam alguma ajuda do Governo Federal como o projeto Bolsa Família<sup>82</sup>. As atividades agrícolas nas aldeias possuem uma dinâmica própria de ocupação do território. Essa ocupação geralmente está relacionada ao predomínio das roças próximo as aldeias daqueles que as plantam.

Outra situação é a constatação de que as plantas atuam como protetoras de casa e remédios para cura de adoecimento. Segundo a lógica do grupo, algumas destas plantas possuem a habilidade de assumirem formas capazes de proteger os humanos. Para Pelé Tembé “a planta precisar ser curada”, nesse caso o curar significa uma personificação da planta em humanas para proteger residências na ausência de seus habitantes.

Destaco ainda o mucuracá e o tajá, que são plantas utilizadas como remédio a fim de ajudar o pescador a ter uma boa pesca ou um caçador na caçada. Segundo Pelé essas plantas necessitam ser

amansada porque se você tiver o mucuracá em volta da sua casa você tá protegido porque a mãe d'água não gosta, são remédio do mato que são remédio para ela. Protege porque pra ele é fedorento, pra nós ele é cheiroso, pra o bicho d'água ele é fedorento, aí não encosta, sente a catimba de longe aí não encosta. Tem uma marca de tajá que se você pegar ele plantou, curou ele com lavagem de peixe, aquela água que você lava o peixe da vasilha, onde você trata ele e você pega aquela água e você vai e derrama naquele tajá, quando é com um tempo ela assobia, aí ta no ponto de fazer remédio para pescaria, se você fizesse lavagem com água de carne, mesma coisa. Quando era com o tempo ela assobiava, aí pode olhar ta no tempo de fazer remédio para a caça, aí ta no tempo de fazer remédio para ir caçar. Ai o pessoal ouve e fala: ‘a bicha assobiou’, é como se ela tivesse vida. (entrevista outubro de 2013).

---

<sup>82</sup> O programa do governo federal que ajuda pessoas de baixa renda

Constata-se na fala acima que os Temb e não se diferem de uma parte bem significativa de grupos que possuem cosmologias que formariam transposi oes simb olicas das propriedades formadoras de um meio ambiente particular, considerando que se percebe no interior de sua organiza ao uma adapta ao perfeita a um espaço bem diverso (DESCOLA, 1997). E dessa maneira, pode-se pensar que para al em de suas culturas, o grupo considera naturezas, permitindo que atividades como a coleta do a a i ou na manipula ao das plantas utilizadas pelas benzedadeiras, ou at e mesmo as roças, em alguns casos, possam ser visualizadas como seres de cultura nas rela oes que se estabelecem entre espaços e seres humanos.

A benzedeira Dona Francisca considera as plantas muito forte, pass ivel de poderes que o olhar ocidental não reconhece. A afirmativa fica clara nessa fala sobre a pimenta.

não deve passar da mão de quem apanha para a mão de quem quer a pimenta. Quem apanha a pimenta tem que colocar ela em cima de alguma coisa, porque senão pode at e adoecer a pessoa, a pimenta   muito forte. (Dona Francisca, entrevista maio de 2013)

A natureza concebida pelos Temb e oferece a possibilidade de repensar categorias chaves para o debate sobre natureza e cultura, como a crença de que algumas plantas, como o próprio cipó-d' lho. Ele costuma ser utilizado para espantar a *karuwara*, após ser "amansado", posto que não seja um ser humanizado, mas sim visto como outro. Este, assim como o mucuracá, fica próximo das casas dos indígenas. Muitas outras espécies são utilizadas para chás e cura de patologias que não necessitam dos trabalhos dos pajés, pois grande parte dos indígenas, inclusive os que não são especialistas, conhece uma ou outra planta e sua utilizaçao medicinal.

Na crença do grupo uma planta chamada sucurij  se transforma em gente para proteger os moradores de determinadas casas. Ou seja, ter certas plantas nas proximidades das casas   uma forma de manter o espaço sempre vigiado. Em alguns casos na ausência dos habitantes das residências a planta pode se transformar em ser humano e impedir a invasão. Assim, nessa sociedade

tudo se passa, em suma, como se a 'simplicidade' (...) mascarasse uma complexidade de outra ordem – não em extensão ou composi ao, diríamos, mas em intensidade. E veremos que o método Tupi-Guarani de (des)construçao da pessoa segue a mesma tendência 'não-euclidiana: não se trata do jogo especular de reflexos e inversões entre Eu e o Outro, com sua pulsão implícita de simetria geométrica e estabilidade de forma, mas de um processo de deforma ao topológica contínua, onde Eu e Outro, Ego e Inimigo, vivo e morto, homem e o deus, devorado e devorador, estão



entrelaçados – aquém ou além da representação, da substituição metafórica e da oposição complementar. Movemo-nos em um universo onde o devir é anterior ao ser, e a ele insubmisso. (CASTRO, 1986, p.27).

Dessa maneira pensar a sociedade Tembé em sua complexidade, seria considerar que inclusive plantas podem ser dotadas de elementos sociais. Pois estas moram no mato, lá é sua casa. Em conversa com Antônio<sup>83</sup> fui informado de situações de relacionamentos entre plantas e os Tembé em momentos nos quais alguns caçadores falavam que

iam visitar as árvores na mata. Conversar com elas, porque elas queriam conversar e eles falavam que elas deixavam eles caçar, não deixavam se perder. Eu não sei se era verdade, porque quando eu saí da aldeia ainda era menino. Então eu não caçava, só pecava. (entrevista em fevereiro de 2014)

No caso acima observei que as condições de relações estabelecidas entre os Tembé e algumas plantas são verificadas a partir de elementos culturais como o mantido entre humano e não-humano. Permitindo que um ente possa se manter socialmente semelhante ao humano. Em outros casos verifiquei também que as árvores podem ser morada da Curupira.

## DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DAS ROÇAS

A distribuição das roças segue uma organização ligada à noção de espacialidade dos Tembé, que por sua vez possui uma relação com a aldeia, visto que para o grupo a área da Terra indígena é pertencente a todos que fazem parte desses indígenas. Porém os locais de plantio seguem uma lógica de proximidade. Portanto nas aldeias criam-se áreas de domínios ligadas ao trabalho exercido em determinado espaço. Assim, observei que a capoeira que resulta do trabalho de determinado grupo, geralmente pertence a esses.

Assim, quando alguém não pertencente ao grupo e necessita plantar naquela área, geralmente pede permissão ao cacique ou demais lideranças da aldeia (SALES, 1999). A derrubada das matas para o plantio ocorre entre agosto e setembro, mas atualmente estes não derrubam mais nenhum local de mata para realizar a agricultura itinerante ou da roça de coivara. O mato é deixado secar e coloca-se fogo neste. Depois

---

<sup>83</sup> Antonio é de uma família Tembé que no período de formação da Terra Indígena Alto Rio Guamá não escolheu morar em nenhuma aldeia formada dentro da Terra Indígena, o mesmo é neto da já falecida d. Liduvina.

dessa etapa é realizado o trabalho de encoivarar, que se resume em juntar galhos secos da vegetação derrubada, amontoá-los e realizar uma nova queimada.

As roças são limpas e assim dá-se início ao plantio, para que já nas primeiras chuvas do mês de novembro e dezembro se tenha início o aparecimento das primeiras plantas, que podem ser o milho, arroz, melancia, abóbora entre outras. Já quando chega janeiro as melancias estão prontas para serem colhidas. No período de março o milho toma conta do cardápio do grupo. No entanto o trabalho na roça não acaba com o início da brotação das plantas, é necessário à limpeza de ervas e outros vegetais que possam matar as plantas cultivadas. Naldo Tembé lembra que no período de atuação do SPI (Serviço de Proteção ao índio) essa prática era feita para o sustento do chefe de posto. Segundo o Cacique Naldo

O finado Brandão era o responsável por mobilizar e fazer o grande roçado do SPI e fazia então nós Tembé sempre fomos os índios que mais trabalhou e mais deu lucro pra o SPI. E naquela época era de quinze em quinze dia o caminhão entrava para puxar era malva, arroz, farinha, era banana, milho, ou seja. De quinze em quinze dia o carro entrava para levar o legume para o pessoal. Mas só que nós ninguém trazia resultado. Nós trabalhava tudo pra ele, os velho trabalha tudo pra o posto e tinha gado, bastante gado. Nenhum de nos tinha direito de comer desse gado, tinha direito de comprar aquele que fosse trabalhar no roçado. Não ganhar não, era comprar, toda comunidade ia trabalhar, quando o SPI entrou aqui achou que a gente não sabia trabalhar, que foi o pessoal que veio de fora, porque achava que a gente não sabia trabalhar. O pessoal veio para trabalhar aqui mais a gente, muita gente que trabalhou no campo de aviação só tinha direito de comer o porco, porque o posto criava porco, a tripa com mocotó e cabeça a carne ele colocava tudo dentro do isopô com gelo e levava pra Belém, só pra vocês tiver uma idéia do tanto que nosso povo sofreu e não tinha direito de dizer nada, e todo mundo trabalha tranqüilo, como tempo o finado Brandão, quando ele era vivo ele começou a espernear, achava que não deveria, achava que tava errado. Esse negócios que a gente planta aqui realmente era nosso? Ele roçava sozinho essas área todinha, não tinha sol, não tinha chuva não tinha dia não tinha noite. O descanso dele era enquanto ele ia receber. Quando ele sentava para comer soltava pistola lá embaixo, ele largava tudo e ia buscar o pessoal, podia ser a qualquer hora. (entrevista Naldo Tembé, maio de 2013)

Constatei que na fala de Naldo Tembé a atividade de roça já foi considerada uma atividade ligada a sofrimento do grupo. No entanto, atualmente esta retomou sua importância dentro da organização sociocósmica dos Tembé. Considero que nesse período de atuação do SPI, o grupo tenha trabalhado para também para sustentar funcionários dessa instituição, mas no interior do grupo as relações com essa atividade continuavam escondidas em um sistema estranho que foi implantado nessa sociedade.

As áreas de roças podem ser individuais e coletivas. Geralmente as roças individuais são aquelas plantadas por uma família extensa, mas cada família nuclear realiza o plantio da mesma, uma ao lado da outra. Todavia as trocas e vendas da roça

são constantes. Enquanto conversa comum ao grupo, vi e ouvi Cleber negociando com seu sogro a compra de uma roça. Nessa ocasião as negociações soavam mais com tom de brincadeira entre os dois, pois entre os membros de uma mesma família extensa é comum a utilização das roças pertencente a um parente por outro membro da mesma família e, em alguns casos, até membros de outras famílias. Após a utilização de aproximadamente dois anos do espaço este é abandonado e reutilizado com um tempo de pelo menos dois anos (ZANNONI, 1999). As roças variam, geralmente, entre 1 e 2 tarefas pela família nuclear, no entanto vale ressaltar que a roça de uma família extensa é medida pela junção das roças preparadas por cada família nuclear, visto que, cada indivíduo planta a sua ao lado da roça do sogro.

## ROÇAS COLETIVAS

As roças coletivas representam a união entre o grupo. Essas pertencem às aldeias, ou melhor, às famílias extensas que residem em uma mesma aldeia. Em 2008 na aldeia *Pinawa* estes possuíam uma roça coletiva que ajudava a sustentar grande parte das famílias que ali residiam, um total de quatro famílias.

Nessa modalidade de plantio todos os membros, ou representantes, possuem obrigações de cuidar da mesma. Mas essa dinâmica não fica explícita e em poucos momentos se vê a cobrança do trabalho desses indivíduos na lida com as roças coletivas. Geralmente estes se dirigem a roça para verificar a necessidade de limpeza do local ou verificar se algum caititu não está se alimentando da produção, no caso da mandioca. O que fica claro nesse sentido é a consciência de grupo presente nessas atividades, visto que, de uma forma ou de outra, as roças estão sempre bem cuidadas e mantidas pela comunidade.

O trabalho em conjunto fica claro nesses momentos da vida Tenetehara. Nesse momento, as crianças também acompanham os adultos nas roças. Desde os sete anos esses já estão realizando atividades agrícolas que são obrigatoriedade dessas quais lhes são passadas de maneira (in)formal por toda a comunidade. Essas geralmente trabalham na fase do plantio, devido o menor esforço físico aplicado a essa etapa. As roças coletivas geralmente possuem entre oito e dez tarefas. Essas podem possuir uma diversidade de produtos, que são eles: o milho, abóbora, maxixe, batata doce, quiabo, gengibre e em alguns casos o cará, nos mais esses são para consumo da comunidade. A produção de macaxeira e mandioca são as mais utilizadas na comercialização das

aldeias do alto rio Guamá, principalmente em épocas em que o preço da farinha sobe. Então a grande maioria passa a produzir em larga escala para comercializá-la.

A presença das mulheres na fase do plantio é considerado “obrigatório”. Geralmente essas participam ajudando nas fases de colheita. Mas ambos, homens e mulheres executam tal atividade. As mulheres possuem nessa fase um papel relevante (WAGLEY E ZANNONI, 1961; SALES, 1999), elas plantam e colhem. As mulheres também atuam no período da produção da farinha. Dentro da lógica Tembé estas, por serem as culpadas do castigo de Maíra, são responsabilizadas por essa atividade. Na preparação para a produção de mandioca essa divisão fica evidente. Mas no geral essas roças coletivas mobilizam todas as famílias extensas. Homens na derrubada e limpeza, depois acompanhados por mulheres no plantio e colheita.

## MANDIOCA E A FARINHA

A mandioca possui um valor simbólico entre os Tembé estando presente em rituais como a festa da moça (na fase da festa do mingau), momento em que a iniciada recebe do pajé a força da mandiocaba (verificar capítulo II) e também momentos específicos como festas e resguardos. Ampliam-se, assim as possibilidades de interpretações feitas acerca desse produto, valendo a pena enfatizar o fato de que o manejo da mandioca é complexo. Para plantar a maniva<sup>84</sup> é necessário observar a posição em que nascerá o broto, para que

o olho dela a gente bota na posição contrária do lado do pau, porque se colocar pra o lado que sai a raiz pra o lado do pau o cara tem muito trabalho pra arrancar, e ainda se ela por pra debaixo o cara às vezes não colhe ela toda. E também os dias de plantar ela, as lua, ou cheia ou crescente, ou nova, a minguante já não dá bom, vai da uma mandioca muito fina, da muito pouca produção na batata dela. Qualquer legume pra plantar na minguante não é bom não. (Antonio Tembé, julho de 2013)

Esse produto é plantado no mesmo período que o milho ou no terreno em que já se efetuou a colheita do arroz ou milho (ZANNONI, 1999). A maniva é enterrada em covas, distante uma para outra aproximadamente um metro. Após dez meses o produto está pronto para ser colhido. Os Tembé utilizam animais (cavalos, burros e jumento) ou então caminhões para o transporte dos produtos para lugares que possam ficar longe das roças, pois nem sempre o retiro (local onde se prepara a farinha) fica próximo das roças.

---

<sup>84</sup>“É o caule da mandioca, é isso que a gente corta para plantar” ( Caripé, julho de 2013)

O plantio e a colheita são etapas que necessitam de um maior esforço da comunidade. Porém, depois de colhido, esta passa por um preparo complexo no espaço da “casa de forno” ou “retiro”. Este é um lugar totalmente comunal, lugar de conversas e trabalhos, sendo o momento em excelência da atividade coletiva Tembé. Muitas casas de forno ficam nas proximidades da roça, mas atualmente as casas de fazer farinha (outra categoria utilizada para designar o retiro) ficam nas aldeias. Estas não apresentam paredes, apenas um salão repleto de materiais e objetos indispensáveis a atividade.

O forno é o principal objeto. Este possui um formato circular, mas em alguns lugares pode se encontrar o forno no formato retangular. Este atualmente é de ferro, mas pode-se encontrar fornos de cobre. Outro instrumento importante na casa de forno é a prensa, além do tipiti, que servem para retirada o tucupi presente na mandioca. Mas esta fase apenas é feita após a mandioca ser ralada. Dentro da dinâmica de produção do grupo, ralar a mandioca é uma responsabilidade executada geralmente pelas mulheres, além de serem essas que peneiram a massa em peneiras feitas de guarimã<sup>85</sup>. Some-se a esses o cocho, onde se coloca a massa peneirada e em muitos retiros também é local em que põe a farinha para esfriar antes de ser ensacada.

O trabalho no retiro envolve todos da aldeia, por mais que a farinha preparada não seja dividida com todos. Todos ajudam a preparar o produto, mas sem que seja preciso receber dinheiro, farinha ou alguma outra forma de pagamento material. Nesse caso o favor é retribuído em algum momento, visto que praticamente todas as famílias produzem farinha. Por isso sempre necessitarão de ajuda e aqueles que ajudaram no preparo da farinha de uma família, diferente da sua, será ajudado em outro momento.

O que é produzido é dividido de maneira justa entre as famílias, no caso de roça coletiva, seja na divisão do próprio produto, seja na venda e compartilhamento do dinheiro. Nesse caso um comprador vem até a aldeia ou então os próprios indígenas negociam com pontos de venda na cidade de Capitão Poço.

### 3.4. PAJÉS/REZADEIRAS: DONA FRANCISCA E AS CURAS

As categorias pajés e rezadeiras são utilizadas em toda a região do Alto Rio Guamá. Nas aldeias Sede, *Ituwaçu* e *Pinawa* a responsável por curas de adoecimentos de crianças e adultos atacados por *karuwaras* é dona Francisca. Na aldeia em que esta

---

<sup>85</sup> Espécie de planta utilizada para o preparo de peneiros, tipiti e peneiras.

reside (*Ituwaçu*) praticamente todas as crianças já foram cuidadas por ela em casos de adoecimentos. O entendimento sobre adoecimento que surge entre os Tembé é, assim, como em grande parte dos índios amazônicos, um complexo de pontos de vista em que seres ontológicos se relacionam com humanos, ocasionando condições de perigo que podem levar à morte.

Diante desses conflitos, os Tembé necessitam de uma intervenção que possa possibilitar o trânsito de humanos por espaços estranhos e intermediar tais conflitos em espaços humanos. Essa intermediação fica sobre responsabilidade dos pajés e rezadeiras. Ao pesquisar os Guajajara Tenetehara no Maranhão, Wagley e Galvão (1961) afirmam que

o poder e importância dos pajés (pazé) Tenetehara é função direta do número de sobrenaturais que é capaz de controlar, ou chamar. O pajé chama os sobrenaturais por meio de danças e canções específicas para cada um desses sobrenaturais. Porém a dança e as canções são secundárias ao ‘puxar no cigarro’ – fortes e demoradas tragadas num grande cigarro. O pajé puxa no cigarro até que o sobrenatural entre em seu corpo, fazendo-o comportar-se de maneira característica. O pajé não fica inteiramente a mercê do sobrenatural, ao contrário aproveita-se dessa ocasião para curar e proteger os leigos dessa ação maligna. (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p.115)

No caso específico a que me refiro (dona Francisca), esta não entoa cantos e danças para os processos de cura, mas usa principalmente falas que são entoadas em voz baixa com ajuda de ervas. Os pajés que atuam conforme mostra a citação acima (maneira descrita no texto de Wagley e Galvão, 1961), se apresentam em maior número na Festa da Moça. Eles são detentores do conhecimento sobre os rituais da vida dos Tembé e elementos que podem proporcionar meios de curas e/ou adoecimentos, na maioria dos casos invocando *karuwaras* e utilizando da manipulação de ervas. São capazes de perceber quem foram os causadores de uma panema em determinadas pessoas e ainda lhe preparar remédio que possa curar tal condição. Segundo dona Fátima<sup>86</sup>

mas sem mentira nenhuma deu uma panemera nesse pequeno que onde ele se encostava tava dormindo, e o cachorro a mode deu uma quentura que morreu dentro d’água. Aí quando foi um dia meu velho disse: ‘não, meu filho ta sofrendo demais, não posso deixar meu filho sofrer desse jeito’, eu disse meu velho, mas a mulher ta buchuda, eu que disse pra o meu velho que pensei que ela tava buchuda, porque aí pra conhecer uma coisa dessas, aí eu fui lá na casa dela e perguntei pra ela e ela disse: ‘eu mesma não to buchuda não’, olha Elielsa meu velho vai fazer remédio que o Antonio ta ruim lá em casa e o cachorro ta morrendo, não sai nem da água mais, ‘por mim eu não to

<sup>86</sup> D. Fátima, karawia, morou trinta anos na região do Gurupi e mudou-se para Capitão Poço.

buchuda' ai meu velho foi pra o mato tirou um bocado de coisa lá do mato e chegou fez o banho e quando foi cinco horas falou: 'Antonio, levanta meu filho, vai tomar um banho e da uma volta por aí, chegar lá na frente tu toma banho e não olha pra trás vai pra frente e nem veste nem a roupa fica assim mesmo, não te enxuga nem nada, vai ficar uma coceira, mas na hora que tu matar a caça para a coceira, aí meu filho falou: 'e se eu não matar que eu não vejo mais caça?' meu velho disse: 'vai que hoje tu vai matar', tomou banho aí não demorou muito e antes de ele chegar em casa a mulher, o marido dela foi lá em casa que a mulher tava passando mal, parece que depois ele fez um remédio do cano da espingarda pra ela ficar boa. (entrevista julho de 2013)

Dona Fátima traz elementos necessários das atividades de rezadeiras e pajés. Considero a categoria remédio imensamente ampla dentro da (cosmo)lógica do grupo. Essa categoria se refere a combater ações que provoquem mudanças no corpo do humano, o que permite, na maioria dos casos, o contato estabelecido entre o humano e o não-humano, provocando transformação que irá gerar corpo e conjunto de hábitos, capacidades e afetos, considerando que este pode ser um momento de predação e, na guerra, o prisioneiro deve ser incluído ao grupo de raptos (FAUSTO, 2002). Portanto a categoria remédio remete ao uso de ervas, substâncias e ações como as rezas (não necessariamente no sentido cristão), ou danças, cantos e invocação de não-humanos auxiliando nos processos de cura. Nesse sentido pode-se afirmar que o pajé/rezadeira necessita de um poder de entendimento.

O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema. Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, a determinação de sua relação social com aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um 'fator impessoal', resistente ao conhecimento preciso. (CASTRO, 2002, p. 359-60)

Assim em muitos casos o pajé precisa ver o que os seres outros vêem, pois a reconstrução de modelos sociais é uma atividade constante/intensa na prática desses indivíduos, visto que se faz necessário o transporte de vários elementos do espaço humano para o subjetivo dos não-humanos. Assim podem proporcionar aprimoramento de técnicas necessárias a cura, como em atividades que precisam buscar a sombra de um humano que está se transformando em Outro.

Com isso, o que para os humanos é o espírito, para a *karuwara* chama-se sombra, elemento necessário a sobrevivência do ser, mas que ao ser levado para o espaço da água (ou outros espaços) este será transformado em um ser encantado. Dessa maneira pode-se considerar que as ordens tornam-se (des)ordens aos olhos estranhos,

pois na dinâmica do grupo o multinaturalismo é a ordem predominante (CASTRO, 2002).

Considero, então que para os Tembé algumas doenças são resultado da atuação de pajés ou *karuwaras*, os quais se apropriam de elementos necessários a humanidade, causando doenças. Nesse caso a atuação de dona Francisca entre os Tembé possui o objetivo de devolver as subjetividades necessárias ao fortalecimento do corpo dos humanos, ou retirar elementos que estão causando o enfraquecimento do mesmo. Dona Fátima afirma que

Tem um que a gente chamava só pompinha pra ele, quem pegou ele foi até eu, assim mesmo aconteceu com ele. Ele parece que foi tomar banho e viu um peixinho e pegou o peixinho, ele achou o peixe bonito. Ele adoeceu, eu sei que vi ele lá em Belém ele tava muito ruim, eu quis ir no hospital para curar ele e o pessoal do hospital não deixaram, porque disse que era doença e ele morreu. Se eu pudesse entrar eu ia curar ele pra ele ficar bom, porque não era doença pra médico a doença dele era pra curador, porque nesse tempo eu era alguém na vida. Eu ia invocar através da reza o espírito que fez o mal, a gente invoca. Eu ia invocar a Mãe D'água a mode ela sair dele, deixar ele em paz trazer a sombra dele de volta, que ela levou a sombra dele, quando leva a sombra só o curador pra dar jeito. (entrevista, julho de 2013)

Os Tenetehara reproduzem a importância dos pajés dentro da aldeia em *causos* que contam momentos e episódios destes lutando contra a ação de *karuwaras*. Os Tenetehara possuem tais conhecimentos que são os resultados de situações que se deram ou se dão no decorrer de suas vidas, o que os mantém em constante alerta ao menor sinal de adoecimento.

Em maio de 2013, enquanto fazia pesquisa de campo, pude presenciar o adoecimento de um jovem Tembé que, ao ir a determinado igarapé, foi atacado pela Mãe D'água. Foi notável que as conversas sobre essa situação não eram totalmente divulgadas. Ficaram no interior das casas, no máximo em rodas de conversas formadas apenas por índios, das quais muitas vezes eu não tive acesso.

O agravamento da situação do jovem índio me permitiu ter acesso devido certa preocupação com a situação e a necessidade de tornar pública tais informações. Este era um momento de intenso perigo diante da possibilidade do jovem perder sua humanidade e ser levado à morte. Por isso, foi pedido que a escola suspendesse a aula para que os parentes pudessem ficar fazendo companhia ao jovem. Dona Francisca foi chamada e preparou remédios a base de ervas e rezas para a curar o rapaz. Nesse caso o trabalho da pajé com remédios do mato e a presença dos parentes puderam ajudar na cura do jovem índio. Além dele mais algumas crianças foram atacadas.



Em outras situações, dona Francisca é chamada para a cura de crianças recém nascidas, pois seus conhecimentos como parteira também lhe permitem agir nesse espaço, os quais acabaram se aprimorando, tornando-se eficiente principalmente no trato de crianças. Recentemente uma jovem havia chegado de Belém do Pará após ter dado à luz a um menino e que, segundo o médico, a criança havia tido duas paradas cardíacas dentro da barriga da mãe. Diante da situação e seguidas convulsões na criança dona Francisca fez a seguinte observação

A Pirrita (Itá) chegou aí e me contou que o médico tinha falado que tinha dado duas paradas da criança dentro dela já. Eu achei uma coisa muito...mas ele disse é doutor, e aí quando ela chegou aqui e me contou eu fiquei pensando, mas como era que dava? se deu vai dar nesse menino. Se deu dentro dela vai dar fora, aí quando foi um dia ela chegou aqui me dizendo que ele ficava babando, babando. Mas ela pra lá e eu pra cá não podia que era de noite, quando foi um dia deu nele aí na casa da Gaiapó, me chamaram eu fui lá, ele todo tortinho, babando, babando. Aí olhei e falei: ‘espera que vou já fazer o remédio pra ele’, mandei tirar umas casca de pau fiz o remédio e até hoje. E era isso que dava nele dentro dela, era isso sim. Não podia ser uma parada, se fosse ele tinha morrido. (entrevista, outubro de 2013)

Os aprendizados sobre processo de cura foram adquiridos durante toda a vida de dona Francisca, em contato com mães e avós. Estas geralmente ensinavam os segredos de plantas e suas funções terapêuticas. A mulher torna-se um pajé assim que entra na menopausa. Não que antes esta não possa ser pajé, mas suas habilidades e aprendizados nessa época da vida tornam-se completos, no sentido de dar conta das situações do interior do grupo. Chamo atenção para o fato de que homens e mulheres conhecem ervas para remédio, mas são principalmente as mulheres que as manuseiam nos preparos de chás e banhos.

O manuseio e habilidade com as plantas que possuem as mulheres Tembé assemelham-se com o manuseio e habilidade das mulheres Apinajé. Porém as mulheres Apinajé buscam curar doenças com as plantas que mostrem alguma semelhança metonímica com o causador do adoecimento, nesse caso um *kanê*. Segundo Giralдин (2004)

O *araj-kanê* é uma planta cuja caule se assemelha a um pé de arroz. A *kân-kanê* (*kân* = cana) é uma planta que lembra a cana-de-açúcar. Esta última é utilizada para combater os males provocados pelo consumo excessivo da cachaça. (GIRALDIN, 2004, p. 15)

Verifiquei que em relação às ervas dona Francisca conhece uma variedade das quais julga serem importantes. Ela afirma que para curar doenças como a gastrite é

necessário o sumo da folha do melão caetano misturado com o mel de abelha. Dona Francisca me afirmou que já curou gastrites da sua nora com apenas duas doses da mistura.

Para acabar com a panema pode-se preparar um banho com a ponta do cipó titica, a ponta da folha anhinga, pimenta malagueta, raiz do caniço preto e a casca do pequi. Esses ajudam a pessoa a perder a condição de panema. Essa condição foi adquirida por outra pessoa que estava doente do mesmo mal, e que comeu a embirara<sup>87</sup> de caça. O processo de cura do caçador que foi adoecido por uma grávida, por exemplo, pode levá-la a perder o filho e/ou até morrer. Nesse caso, para que esta não morra e conseqüentemente seja curada, prepara-se então uma lavagem com água no cano de sua espingarda, tendo a pessoa adoecida que tomar o caldo. Em outro caso dona Francisca fala sobre seu filho Nil

onde dava uma dor lá mesmo ele ficava, eu vou tirar a folha do melão caetane pra dar pra ele, pra te dar Nil, aí ele tirou e eu dei oito dia pra ele. Ele não tomava açai, ele não tomava café, não tomava leite de gado, não tomava cachaça, ele não tomava, quase coisa de espécie nenhuma, o comer dele era escolhido. Eu dei oito dia pra ele, ele disse: 'mãe eu vou parar de tomar que eu to com a minha boca muito ruim', não to mais sentindo gosto de comer. Eu digo então ta e ele parou, mais quanto deu mais ou menos um mês foi eu comecei a dar de novo, mais oito dias, parei até hoje. Hoje em dia ele come tudo que quer, ele bebe cachaça, ele bebe cerveja. Não sentiu mais dor em canto nenhum. (entrevista agosto de 2013)

Diante disso considero que as curas realizadas por dona Francisca ajuda a manter o equilíbrio sócio-cósmico no interior do grupo. Seja com curas por ervas, ou rezas que podem afastar subjetividades que estejam causando adoecimento em membros do grupo. Assim dona Francisca pode interferir nas relações sociocósmicas na sociedade Tenetehara.

### 3.5. RELAÇÃO: QUILOMBOLAS, KARAWIA E TEMBÉ

As relações estabelecidas entre os Tembé do Guamá e outros grupos humanos foram abordadas em grande parte da literatura de pesquisas realizadas sobre esses indígenas. Como observei essa relação até o momento foi tratada como conflituosa, devido uma série de fatores como a invasão da área. De fato, as temáticas ligadas ao processo de luta territorial em que tais grupos estão envolvidos acaba sendo mais

---

<sup>87</sup> Qualquer caça abatida por um caçador.

proeminente. Mas esse tema está longe de se mostrar como único caminho a ser seguido para a formulação de possíveis interpretações em relação aos Tenetehara do Alto Rio Guamá, até mesmo para pensar a presença de “não indígenas” vivendo em meio ao grupo.

Os *causos* apresentam em momentos diferentes o sentimento de pertencimento a um mundo cósmico que entende o local de morada do grupo como algo para além da objetividade ocidental. Dessa forma, ações reflexivas que busquem dar ênfase sobre esses contatos de grupos diferentes (nem sempre divergentes) podem se revelar interessantes meios de se problematizar questões ligadas à noção que o grupo possui, através de sua cosmologia.

É muito comum perceber nos discursos dos Tembé a emergência de questões ligadas as suas relações com as alteridades. Algumas vezes considerando o sangue, para falar sobre possibilidades de ligações com os demais agentes sociais humanos que residem nas aldeias; outras vezes como fatores culturais para refletir sobre o mesmo. Então observei que de certa maneira a presença de agentes não ligados por consangüinidade biológica é justificada por conta de sua postura cultural frente ao grupo. Nesse caso é salutar pensar os Tembé em seu convívio com *karawias* em que estes últimos inclusive assumem postos de liderança em algumas aldeias.

Os conflitos internos são uma constante entre os Tembé, pelo menos nas aldeias em que realizo atividades de campo. Mas os conflitos fazem parte da lógica de vida Tembé e estes emergem inclusive nos fervorosos debates sobre quem pode ou não ser considerado Tembé. É a partir desses conflitos que o indivíduo molda seu perfil Tenetehara, *karawias* vivem em meio aos Tembé. Por isso percebo que há um processo de aceitação de determinados indivíduos que, não sendo “índios” (levando em conta o próprio grupo), pelo menos considerando o local de nascimento e parentesco, vivem em meio ao grupo gozando de direitos e deveres presentes no contexto das aldeias.

Nesse caso posso citar Cleber que, nascido na cidade de Capitão Poço-PA, casou-se com *Mino 'á* Tembé. Sua aceitação no grupo não está ligada as suas origens de consangüinidades, mas sim o tipo de vínculo que este demonstrou ter com o grupo no decorrer de sua convivência, percebendo então que nessa situação o que se torna salutar é a aceitabilidade do indivíduo no que concernem as práticas culturais Tembé, Não que este seja visto como um Tembé, mas sim um possível par aceitável no contexto de fortalecimento das famílias extensas. O mesmo fica claro quando se reflete sobre a fala de Piná no que diz respeito a sua definição de relações na aldeia

essa relação de povo, de parentesco de irmão é muito forte, solidariedade muito forte... é tanto que eu posso brigar com o Cleber aqui, mas se você chegar e falar alguma coisa você vai mexer com todo mundo, então essa relação é muito... é uma relação de irmandade mesmo... de irmão, de irmão da gente, de parente próximo, muito próximo, então pra mim a cultura do povo Tembé ta muito forte aqui. (Piná Tembé, maio de 2013)

A questão não é diminuir a importância do debate acerca da consangüinidade para o pertencimento ao grupo, mas sim ampliar a importância de uma determinada afinidade como elemento constitutivo dentro dessa sociedade através do comportamento em relação aos arranjos sociais propostos pelos Tembé. Nesse caso percebo que os elementos constitutivos da estrutura cultural Tembé foram “aceitos” dentro de uma lógica ocidental, falando especificamente no caso de Cleber.

A relação entre os Tembé, *karawias* e quilombolas necessita de ponderações que possam permitir reflexões sobre o quanto esses indivíduos estão interessados a perceber o mundo a partir de uma lógica construída na dinâmica ditada pelos Tembé. Que fique claro o fato de que minha proposta não é mostrar que os Outros tomem para si a forma essencial indígena das aldeias, nem há como, mas encontrar em suas formações sociais o ponto de equilíbrio para conviver em meio ao grupo e, mais do que isso, sejam aceitos por estes.

Por isso para os Tembé em vez de usar traços físicos como principais critérios de diferenciação étnica, são utilizadas, assim como entre os Waiwai, as características culturais, sociais e de comportamento, e a partir disso definem o pertencimento de diferentes sujeitos (ALBERT, 2002). Sempre foi muito comum perceber esse tipo de relação dentro das aldeias, mas não é fácil de compreendê-lo devido às diversas redes de sociabilidades e suas mudanças constantes. Essa situação específica apenas serve para pensar as relações estabelecidas entre humanos. Os não-humanos de forma alguma podem vir a se relacionar de maneira harmônica com os humanos em momentos que não apresentem problemas específicos de ritos, cantorias e adoecimento. Mas esse não é o mesmo caso dos grupos humanos outros. Apesar de os *karawias* serem atualmente os “inimigos” dos Tembé, ajudam na conformação da dinâmica interna a essa sociedade. Nesse caso observo que

Não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque são sociais. Toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e da à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto. Nós reencontramos a conclusão seguinte: o homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é um animal se despojando

da espécie. Assim, o instinto traduziria as *urgências* do animal, e a instituição, as *exigências* do homem: a urgência da fome torna-seno homem reivindicação de ter pão. Finalmente, o problema do instinto e da instituição será apreendido, em seu ponto mais agudo, não nas sociedades animais, mas nas relações do animal e do homem, quando as exigências do homem incidem sobre o animal integrando-o em instituições (totemismo e domesticação), quando as urgências do animal encontram o homem, seja para dele fugir ou atacá-lo, seja para esperar alimento e proteção. (DELEUZE, 1991, p.137)

Retomando o debate sobre karawia, quilombolas e Tembê, sou levado a entender que apenas aqueles que buscam assumir as práticas dessa sociedade indígena são aceitos no grupo. Mas sua aceitação é relativa, visto que os conflitos com tais agentes são constantes, sendo sua origem étnica (re)ativada em muitas situações de brigas. Durante algum tempo tive a oportunidade de conversar com um rapaz que pude conhecer ainda não época que trabalhei na escola (ano de 2008). Ele por diversas vezes comentou que ser “branco e morar na aldeia é uma situação complicada, tudo que faz tá errado, tudo que a gente pensa em fazer tá errado.” (caderno de campo, 15 de outubro de 2013). Sobre tais situações comenta Pelé Tembê

nasceu lá fora, veio de fora, ta morando a muito tempo, você é um karawia mas nós te considera como índio. Vê como parente porque convive com nós faz muito tempo já sabe todos nossos costumes, já ta acostumado com nossos costumes, então já sabe como é. Não é índio mas já ta considerado como parente, você pode ser uma liderança, tem aí gente que é liderança, mas não é índio né? Mas já sabe, já viveu muito tempo, aí se abrir uma aldeia para lá, por exemplo, ele como pessoa mais velha, já conviveu já vê como índio, aí ele como a pessoa mais velha ele pode ser uma liderança lá. Claro que ele tem que saber que ele é uma liderança lá, mas ele tem que saber que tem que ta todo de acordo com as outras lideranças. (entrevista, outubro de 2013)

Da mesma forma que os indígenas encontraram lugar em sua cosmologia para elementos estranhos a suas práticas culturais, penso que vários *karawias* que vivem atualmente nas aldeias acabaram por fazer o mesmo, em um movimento contrário. Grande parte da população que vive nas proximidades das aldeias atribui relevância a seres ontológicos semelhantes aos presentes na cosmologia indígena, considerando o principal dele o Matim.

Ao visitar o quilombo de Narcisa<sup>88</sup>, percebi que em horários inapropriados estes não freqüentavam o rio, ou mesmo apresentavam narrativas que falavam de homens que podiam transfigurar-se em animais. Esses indivíduos apresentam organização sóciocômicas semelhantes com a cosmologia dos indígenas. Dessa maneira, a

---

<sup>88</sup> Comunidade de onde vem grande parte de negros que fica a aproximadamente dezoito quilômetros da aldeia Sede.

permanência de quilombolas e aceitação deles em meio aos Tembé é percebida, devido apresentarem semelhanças ao modo de vida Tembé, o que mostra que o espaço da aldeia é negociado (SALES, 1999). Em movimentos de apropriação de conceitos e posturas responsáveis pelas relações que (re)organizam esse povo a cada tipo de espaço por eles ocupado, gerando com isso uma ênfase na multiplicidade da experiência.

Assim verifico que os Tembé consideram a apropriação de posturas responsável pela (re)organização desse povo a cada tipo de espaço por eles ocupado.

Caripé (quilombola) que é casado com Dona Maria Tembé são os chefes de uma família que atualmente se fortalece dentro da Aldeia *Ituwaçu*. A avó de dona Maria casou-se com um quilombola de Narcisa, após separar-se de um índio com quem vivia. A partir daí ela passa a morar no quilombo. Esse matrimônio permite que dona Maria conheça Caripé e venha a casar-se com ele. Porém é ele quem vem morar na aldeia. No entanto é a família extensa de seu Pedro Tembé que é a mais forte politicamente no local. De certa forma, verifiquei uma aceitação de Caripé enquanto chefe de família. Os filhos deste casamento são considerados indígenas sem nenhum tipo de objeção, apesar de que em determinados momentos estes jogam com as possibilidades de identidades políticas frente a seu parentesco quilombola. Entender essas relações assim como suas redes de ligação é de fundamental importância para perceber os lugares ocupados por tais indivíduos, além da identidade assumida por estes na fluidez social.

A aldeia Sede é a mais antiga das aldeias da região do Guamá, “controlada” pela família extensa de Naldo Tembé, que agrega as famílias de seus três filhos e cinco irmãos, somadas a outras famílias de parentes como tios e sobrinhos. É considerada muito articulada em sua relação com as instituições políticas. Quando trabalhei na Terra Indígena tive longas conversas sobre o relacionamento entre quilombolas<sup>89</sup>, que ali residem, e o povo Tembé. Acabei percebendo o surgimento de uma rede de sociabilidade complexa, intensa e carregada de divergências e harmonias políticas entre esses indivíduos.

A fala de Piná Tembé resume a sociedade Tembé: “ser Tembé é quem vive na aldeia, é quem vive as lutas do povo, quem faz a sua roça, quem pesca, quem se pinta. É quem gosta de ser índio Tembé” (entrevista agosto de 2013). Devido a aldeia oferecer um cenário onde as relações de poder são as principais marcas entre índios.

---

<sup>89</sup> Ênfase a conversas feitas com Caripé, provável responsável pelo início do contato entre indígenas e quilombolas e a entrada dos negros na aldeia de forma mais intensa.

Uma vez que toda cultura pode ser entendida como uma manifestação específica ou um caso do fenômeno humano, e uma vez que jamais se descobriu um método infalível para 'classificar' culturas diferentes e ordená-las em seus tipos naturais, presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Essa pressuposição é denominada 'relatividade cultural'. A combinação dessas duas implicações da idéia de cultura - o fato de que nós mesmos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa), e o de que devemos supor que todas as culturas são equivalentes (relatividade cultural) - leva a uma proposição geral concernente ao estudo da cultura. Como sugere a repetição da raiz 'relativo', a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. "A idéia de 'relação' é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como 'análise' ou 'exame', com suas pretensões de objetividade absoluta. (Wagner, 1975, p.28)

Portanto a maneira que está distribuída a presença de indivíduos outros entre os Tembé pode ser interpretada pela relação que estes estabelecem com o mundo sociocósmico Tenetehara. (Re)significando-o em momentos de predação e harmonia, que considera elementos de parentesco ligados ao sangue e simetricamente elementos sociais como fatores decisivos para que o tipo de relação a ser construída entre estes na aldeia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo nesse trabalho foi traçar um panorama da cosmologia Tembé a partir de elementos como narrativas, ritos e a relação que estes estabelecem com a alteridade. Assim durante todo o texto recorri a uma literatura que pudesse versar sobre questões teórico-metodológicas, sempre buscando considerar o discurso nativo.

Os Tembé do Guamá, assim como os demais grupos indígenas do Brasil, lutam pelo fortalecimento de seu grupo, seja através do embate pela educação e/ou saúde diferenciada e/ou então pelo simples ato de um pai ensinar seu filho a importância de respeitar os segredos da mata. De certo, nenhum desses objetivos é uma tarefa fácil de alcançar, pois a ausência do Estado permite que os problemas que poderiam ser “facilmente” resolvidos tornem-se grandes entraves no processo de fortalecimento do povo.

Todavia os Tembé mantêm muito de seus costumes ainda que em processos contínuos de (re)significações e (re)adaptações frente à cultura ocidental. Como mostrei isso pode ser verificado em atividades que visem construir e reconstruir corpos e pessoas nas relações com entes de espaços estranhos à humanidade, provocando adoecimentos e criando mecanismos de cura. E é na narrativa que se verifica a noção cosmológica Tembé, são nos rituais que se observa a visão do mundo e relação com a alteridade em que esta (cosmo)lógica se expressa no cotidiano, mas ambos difíceis de serem observados.

Confesso que as complicações de meu trabalho foram muitas, tanto na negociação com os indígenas para desenvolver esta pesquisa, quanto na busca por etnografias que tratem sobre o assunto nessa região em específico, que por sinal apresenta vasto número de pesquisas, porém a grande maioria pensando a partir de uma antropologia do contato. Mas estes trabalhos puderam me fornecer informações importantes para pensar também a questão cosmológica do grupo.

Contudo foi muitas vezes um desafio cansativo compreender que os Tembé, apesar de o contato intenso com outras culturas, ainda surpreendem mostrando mundos a serem explorados por etnólogos que aceitem se lançar por caminhos conhecidos apenas pelos agentes sociais indígenas. Caminhos estes que mostram as maneiras da continuação de uma noção indígena viva no interior de cada agente pertencente aos Tembé. Com noções que se refazem no cotidiano, a cada nascimento de criança ou a cada indígena que vive processos de transformação. Dessa maneira o grupo se reinventa



com uma dinâmica específica, a qual na relação com os Karawia e/ou as *karuwaras*, emergem Teneteharas múltiplos, fortes e coerentes diante da necessidade de defesa de seu território e seu mundo.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o Branco**. – São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALONSO, Sara. **Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé**. PPGAS/UFRJ, RJ, 1996 . Dissertação (Mestrado)

ALVES FILHO, Armando; JÚNIOR, José Alves de Souza; NETO, José Maia Bezerra **Pontos de História da Amazônia**. 3 ed. Ampl. – Belém. Ed. Paka- Tatu, 2001.

ARNAUD, Expedito. **O direito indígena e a ocupação territorial : o caso dos índios Tembé do Alto Guamá (Pará)**. Rev. do Museu Paulista, São Paulo : USP, v. 28, n.s., p. 221-33, 1984.

BOUDIN, Max. **Dicionário de Tupi moderno** (dialeto Tembé/Tenetehara do Alto Rio Guamá). São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.

CAMARGOS, Quesler Fagundes & DUARTE, Fábio Bonfim. **Evidências da Estrutura Bipartida do Vp na Língua Tenetehára**. Anais do SILEL. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. (1991) Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). ANPOCS 2001 / ST 23

\_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaios de Antropologia**. 522 páginas. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar n018, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: Investigações de Antropologia Política**. Afrontamento, Porto, 1979.

CORRÊA, Ivânia Neves; JR., Lázaro Magalhães; MASCARENHAS, Regina (2000) **O céu dos índios Tembé**. 2 ed. EDUEPA. BELÉM: PLANETÁRIO DO PARÁ/UEPA, Belém, 2000.

NETO, João Dal Poz. **Dádivas e Dívidas na Amzônia: Parentesco, economia e ritual nos Cinta-larga**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2004. Tese (Doutorado)

DELEUZE, Gilles. **“Instintos e instituições”**. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). Dossier Deleuze. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar**. Lima/Quito: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos)/Ed. Abya Yala, 1988.

\_\_\_\_\_. **“Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”**, In: Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, (1996) 2001.

\_\_\_\_\_. **Ecologia e cosmologia**. In: Castro, E. ; Pinton, F. (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: *Museu Paraense E. Goeldi*, 1997.

\_\_\_\_\_. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. *MANA* 4(1):23-45, 1998.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara: convívio e integração**. Trabalho inédito apresentado na XIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, São Paulo, 1984.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia**. *MANA* 8(2) : 7-44, 2002.

\_\_\_\_\_. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. *MANA* 14 (2) : 329-366, 2008, 2010.

FERNANDES, Edimar Antonio; SILVA, Almir Vital da; BELTRÃO, Jane Felipe. **Associação indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA): Um relato sobre a luta por direitos étnicos**. *Amazônica. Revista de Antropologia*. Vol 3 (2): 392-406, 2011.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Entre discursos oficiais e vozes indígenas sobre gestação e parto no Alto Juruá: a emergência da medicina tradicional indígena no contexto de uma política pública.**, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2010. Tese (Doutorado)

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes**. *Revista de Antropologia*, SÃO PAULO, USP, V. 50 N° 1, 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedades**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Uirá Felipe . **Karawara: a caça e o mundo dos Awá**. PPGAS-USPA, São Paulo, 2010. Tese (Doutorado)

GARNELLO, Luiza & BUCHILLET, Dominique. **Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil).** *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 12, n. 26, p. 231-260, Jul./Dez, 2006.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de Passagem.** Petrópolis, RJ: Ed: Vozes, (1909) 2011.

Geertz, Clifford, 1926-. *A interpretação das culturas* / Clifford Geertz. - 1.ed., Rio de Janeiro : LTC, 2008. 323p, (1926) 1998.

GIRALDIN, Odair (2000) **Axpên Pyråk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje.** IFCH, Unicamp, São Paulo, 2000. Tese (Doutorado).

\_\_\_\_\_. **Os filhos plantados: a relação Apinajé com as plantas cultivadas.** Simpósio temático proferido no II Encontro Regional de História – Núcleo Bahia, 28 jul, 2004.

\_\_\_\_\_. **A morte, o morrer e o morto entre os Timbira.** 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil, 2012.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história.** O povo Tenetehara em busca da liberdade, Petrópolis, Vozes, 2002, 631 pp.

GONÇALVES, Marco Antonio. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica.** Etnografia Pirahã. Capa. Editora UFRJ, 2001.

GOODY, Jack (2012) **O mito, o ritual e o oral.** Petrópolis- RJ, Ed.Vozes, 2012.

HARTMANN, Luciana (2012) **Performances da mentira entre contadores de “causos” tradicionais.** Brasília: UnB, Brasília, 2012.

HURLEY, Jorge. Viagem à aldeia dos Tembé Alto Guamá. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, 1920, p. 237- 385.

INGOLD, Tim. **Become persons: consciousness and sociality in human evolution.** *Cultural Dynamics*, v. 4, n. 3, p. 355-378, 1991.

LATOUR, Bruno . **Jamais fomos modernos.** São Paulo: Editora 34, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido.** *Mitológicas* 1. São Paulo, CosacNaify, (1964) 2004.

MAIZZA, Fabiana (2009) **Cosmografia de um mundo perigoso: Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia.** São Paulo, 2009. Tese (Doutorado) PPGAS/ USP.

MAUÉS, Heraldo (2012) **O Perspectivismo indígena é somente indígena?** *Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia* Dossiê - *Amazônia: Sociedade e natureza*, DOI: 10.5433/2176-6665, v17, n1p 33, 2012.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Uma antropologia da música Guaraní.** *Tellus*, ano 4, n. 7, p. 73-91, 2004.

NEVES, Ivânia. **O nascimento da lua em narrativas tupi da memória coletiva à memória discursiva.** *Revista Movendo Idéias*, Belém, Vol. 16, Nº 2, 2011.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. 1915. **Sagen der Tembé-Indianer. (Pará und Maranhão).** *Zeitschrift für Ethnologie* 47, Berlin, 1915.

PALHETA, Jeaine Cristina Moraes. **Narrativas Oraís Indígenas Tembé do Alto Rio Guamá.** Monografia de especialização, FIBRA, 2011.

PANSICA, Rafael Rocha. **O devir outro dos guerreiros tupi:** notas sobre uma defasagem crono-corporal implicada na relação matador-vítima entre os Araweté e os Tupinambá. *Tellus*, ano 12, n. 23, p. 81-96, jul./dez. 2012.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** RJ: Jorge Zahar Editor, (1985)1990.

SALES, Noêmia P. **Pressão e Resistência:** os índios Tembé-Tentehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território. Belém: UNAMA, 1999.

SANTOS, Silvio Coelho. **O direito dos Indígenas no Brasil.** In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.) A temática indígena na escola. Novos Subsídios para professores do 1º e 2º grau, MEC/Mari/Unesco, 1995.

SARAIVA, Lena Cláudia dos Santos Amorim (2012) **Os Tembé do rio Guamá e do rio Gurupi: um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade.** Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. Dissertação (Mestrado)

SEEGER, A; DAMATTA, R. & CASTRO, E. Veiros de. **“A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”.** *Boletim do Museu Nacional* n. 32, Rio de Janeiro, 1979.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu.** Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto- Niterói, Rio de Janeiro: EDUFF, (1967)2005.

VIANNA, João Jackson Bezerra. **De volta ao caos primordial. Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa.** PPGAS-UFAM, 2012. (Dissertação de Mestrado)

WAGNER, Roy. **A Invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, (1975) 2012.

WAGLEY, C. & GALVÃO, E. *Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição.* Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação, 1961.

ZANONNI, Cláudio. **Conflito e coesão: o dinamismo tenetehara.** Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

\_\_\_\_\_. **Rituais de iniciação entre os Tenetehara.** In: Sílvia Maria Schmiziger de Carvalho. (Org.). *Rituais Indígenas Brasileiros.* São Paulo (SP): CPA Editora Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. Mito e sociedade Tenetehara. UNESP/FCL/PPGSOC, Araraquara –SP, 2002. Tese (Doutorado).

\_\_\_\_\_. **A voz dos espíritos: uma abordagem sobre o maracá em sociedades indígenas do Maranhão.** IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) 10-13. Curitiba – PR, 2011.

\_\_\_\_\_. **A mulher e as plantas.** *Tellus*, ano 2, n. 2, p. 73-91, abr. 2002 Campo Grande – MS, 2002.

**ANEXOS**

## Ensaio Fotográfico

**Fotografia 1: Crianças na aldeia Sede.**



Fotógrafo: José Rondinelle Lima Coelho, 2012.

**Crianças Tembé na aldeia Sede, o dia a dia das crianças Tembé geralmente são regrados a muitas brincadeiras pela aldeia. Aldeia Sede.**



**Fotografia 2: Criança Tembé.**

Fotógrafo: Bente Tembé, 2008.

**Pitawã catando açaí na aldeia Sede.**

**Fotografias 3 e 4: Moças no Wira'u-haw**

Fotógrafo: Taynara Tembé.



Fotógrafo: Taynara Tembé.

**Moças com pintura específica para a fase final do ritual. Aldeia Itaputyr.**



**Fotografia 4: Chico Rico e Pedro Teófilo**



Fotógrafo: José Rondinelle Lima Coelho, 2012.

**Fotografia 5: Caçada**

Fotógrafo: José Rondinelle Lima Coelho, 2013.

**Índios da aldeia Ituwaçu preparando o moquéim para o último dia de caçada.**

**Fotografia 6: Caititu**



Fotógrafo: José Rondinelle Lima Coelho, 2013.

**Fotografia feita nas matas da região do Poção, T.I. Alto Rio Guamá.**



**Fotografia 7: Banco da Mãe D'água**

Fotógrafo: José Rondinelle Lima Coelho, 2013.

**A foto acima foi feita em 2013 na cachoeira do Ituwaçu. Os Tembé da aldeia Ituwaçu consideram a cachoeira o local de morada da Mãe D'água. E a pedra acima é onde a Mãe D'água fica sentada.**