



**Universidade Federal do Pará
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável**

Jakson da Silva Gonçalves

Caça, domínios e passagens: a produção e reprodução dos corpos Tembé na sociabilidade com o cosmos.

**Belém-PA
2024**

Jakson da Silva Gonçalves

Caça, domínios e passagens: a produção e reprodução dos corpos Tembé na sociabilidade com o cosmos.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (Ineaf), vinculado à Universidade Federal do Pará (UFPA), e da Embrapa Amazônia Oriental, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Sustentável.

Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientadora: Prof. Dr^a. Katiane Silva.

Coorientadora: Prof. Dr^a. Vanderlúcia Ponte.

**Belém-PA
2024**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

D111c da Silva G, Jakson.
Caça, domínios e passagens : a produção e reprodução dos
corpos Tembé na sociabilidade com o cosmos / Jakson da Silva G.
— 2024.
170 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Katiane Silva
Coorientador(a): Prof. Dr. Vanderlúcia Ponte
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Programa de Pós-
Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2024.

1. Caça. 2. festa-do-moqueado. 3. Tenetehar-Tembé. I.
Título.

CDD 215.72



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
EMBRAPA AMAZÔNIA ORIENTAL
INSTITUTO AMAZÔNICO DE AGRICULTURAS FAMILIARES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AGRICULTURAS AMAZÔNICAS
Curso de Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável – MAFDS

**ATA DE DEFESA FINAL DE DISSERTAÇÃO
JAKSON DA SILVA GONÇALVES**

A banca examinadora da defesa final de dissertação de **JAKSON DA SILVA GONÇALVES**, intitulada “**CAÇA, DOMÍNIOS E PASSAGENS: A PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DOS CORPOS TEMBÉ NA SOCIABILIDADE COM O COSMOS**” constituída pelos membros: Profa. Dra. Katiane Silva (Orientadora e Presidente), Profa. Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte (Coorientadora), Prof. Dr. José Rondinelle Lima Coelho (Examinador Externo), Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (Examinador Interno) e Prof. Dr. Gustavo Goulart Moreira Moura (Examinador Suplente), reuniu-se virtualmente, no dia 6 de setembro de 2024, às 14:30hrs, para avaliar a dissertação de acordo com as normas estabelecidas pelo regulamento do curso, **APROVANDO** a referida dissertação.

Belém (PA), 6 de setembro de 2024.

Documento assinado digitalmente
gov.br KATIANE SILVA
Data: 23/09/2024 15:05:13-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Katiane Silva
Orientadora e Presidente

Documento assinado digitalmente
gov.br VANDERLUCIA DA SILVA PONTE
Data: 20/09/2024 17:33:14-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte
Coorientadora

Documento assinado digitalmente
gov.br JOSE RONDINELLE LIMA COELHO
Data: 23/09/2024 15:57:52-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. José Rondinelle Lima Coelho
Examinador Externo

Documento assinado digitalmente
gov.br FLAVIO BEZERRA BARROS
Data: 10/09/2024 13:14:33-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros
Examinador Interno

Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
Universidade Federal do Pará
Rua Augusto Corrêa, 01 – Campus Universitário do Guamá – CEP 66075-900 Belém-PA
Fone: 3201-8010 Fone/Fax: 3201-8011 <https://ppgaa.propesp.ufpa.br> e-mail: ppgaa@ufpa.br

Resumo

Este trabalho possui como temática central as conexões entre a atividade de caça e o ritual pubertário da festa-do-moqueado, junto aos Tembé, na Terra Indígena do Alto Rio Guamá. A festa-do-moqueado é a terceira e última etapa da passagem da menina moça e do menino Tembé à condição de sujeito de adulto. A produção de seus corpos durante esse ritual se faz a partir de elementos e instrumentos de pertencimento aos domínios não humano, como as florestas e rios, e que são manuseados para atribuir condições e condutas desejáveis pela moral Tembé. Neste aspecto, a caça entra como atividade necessária na promoção dessa corporalidade à medida que proporciona animais específicos e críticos para a mobilização e transmutação desses atributos. Para essa discussão fazemos uso das contribuições teóricas de Fausto (2008), Da Matta (1977), Gennep (2011), Turner (1974; 2005), Galvão (1955), Ponte (2022, 2014), Coelho (2022) entre outros. Como recurso metodológico, nos valem da observação participante, em uma caçada específica para o ritual, bem como no próprio ritual que acontece logo em seguida. Os *lóci* de pesquisa foram as aldeias Sede, Ytwaçu e Pyno'á. O universo de conhecimentos para operacionalização da caça reforça variáveis tangíveis e intangíveis de importância nessa atividade. A caça se faz nas matas, no domínio de *karuwars*, com que(m) o caçador se relaciona para poder levar, entre outras coisas, alimento à aldeia. A festa-do-moqueado, por sua vez, acontece no centro da aldeia e busca evitar, ao máximo, conexões com matas e rios. Desta forma, temos que a caça e o ritual aduzem à perspectiva da liminaridade, seja do caçador, seja dos jovens do ritual, que cruzam, por escolha ou por imposição, fronteiras dominiais e desumanizadoras em potenciais para a preservação da humanidade de seu coletivo, na produção e reprodução constante da “*mulher e do homem verdadeiro*”.

Palavras-chave: Caça; festa-do-moqueado; Tenetehar-Tembé.

Abstract

This paper has as its central theme the connections between hunting activity and the puberty ritual of the moqueado festival, among the Temb , in the Alto Rio Guam  Indigenous Land. The moqueado festival is the third and final stage of the transition of the Temb  girl and boy to the condition of adult subject. The production of their bodies during this ritual is done from elements and instruments of belonging to the non-human domains, such as forests and rivers, and which are handled to attribute conditions and behaviors desirable by Temb  morality. In this aspect, hunting enters as a necessary activity in the promotion of this corporality as it provides specific and critical animals for the mobilization and transmutation of these attributes. For this discussion, we draw on the theoretical contributions of Fausto (2008), Da Matta (1977), Gennep (2011), Turner (1974; 2005), Galvão (1955), Ponte (2022, 2014), Coelho (2022) among others. As a methodological resource, we used participant observation, in a specific hunt for the ritual, as well as in the ritual itself that takes place immediately afterwards. The research sites were the villages of Sede, Ytwaçu and Pyno' . The universe of knowledge for operationalizing hunting reinforces tangible and intangible variables of importance in this activity. Hunting takes place in the forests, in the domain of karuwars, with whom the hunter interacts in order to be able to take, among other things, food to the village. The moqueado festival, in turn, takes place in the center of the village and seeks to avoid, as much as possible, connections with forests and rivers. Thus, we have that hunting and ritual bring to the perspective of liminality, whether of the hunter or of the young people involved in the ritual, who cross, by choice or by imposition, dominion and dehumanizing boundaries in potential for the preservation of the humanity of their collective, in the constant production and reproduction of the "real woman and man".

Keywords: Hunting; moqueado festival; Tenetehar-Temb .

Listas de ilustrações

Imagens

Imagem 1 - Cenas do acampamento escolar da aldeia Pyno'á.	21
Imagem 2 - Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú da migração dos Teneteharar Tembé.	31
Imagem 3 - Barraco para acomodação dos caçadores na mata do Puçãõ.	58
Imagem 4 - Barraco de abrigo do moquém e o fogo do moquém aceso.	59
Imagem 5 - Moquém construído com varas e forquilhas, acampamento escolar da aldeia Pyno'á.	60
Imagem 6 - Preparação do açaí pelos caçadores na caçada.	66
Imagem 7 - Cortes-de-risco comumente empregado no aviamento de qualquer animal na caça.	76
Imagem 8 - Postura do caçador e da caça para a remoção do couro.	77
Imagem 9 - Barraca de abrigo do moquém.	118
Imagem 10 - Alguns ângulos das proximidades da aramada. A e B – Barracos feitos alojar participantes durante a festa; C – Barraco onde se instalam as menina-moças da festa; D – Vista geral da ramada.	123
Imagem 11 - Parte interna da ramada.	126
Imagem 12 - Barraco de alojamento da meninas durante o ritual.	127
Imagem 13 - Cantores da festa-da-menina moça.	129
Imagem 14 - Participantes da festa-do-moqueado dançando Kaê-Kaê na ramada.	131
Imagem 15 - A – foto da bebida tomada pelos cantores durante as canturias; B – foto dos cigarros de tauari que ficam disponíveis na ramada próximo aos cantores.	132
Imagem 16 - Fumaça do breu na ramada.	135
Imagem 17 - Vista geral da árvore do tauarizeiro.	139
Imagem 18 - Processo de retirada da casca do tauarizeiro.	140
Imagem 19 - Processo de descolamento das fibras do tauari.	141
Imagem 20 - Preparação do cigarro de tauari, da folha tauari até o cigarro pronto.	143
Imagem 21 - Caminhada nas proximidades da ramada antes de entrar para o início do Kaê-Kaê do último dia de festa.	146
Imagem 22 - Carne das caças sendo moqueadas.	147
Imagem 23 - Guariba sendo moqueada.	148
Imagem 24 - Ave do moqueado acomodada em um paneirinho.	148
Imagem 25 - A, B, C - Fragmentação da caça moqueada para ir ao cozimento no panelão.	149
Imagem 26 - Derramamento e renovação da água de cozimento da caça.	150
Imagem 27 - Meninas e meninos da festa-do-moqueado enfileiradas(os) para a pintura corporal do ritual.	151
Imagem 28 - tinta de jenipapo e instrumentos de pintura.	152
Imagem 29 - Separação de carne e osso e desfiamento da carne de caça.	153
Imagem 30 - Processo de produção do “bolinho de nambu” da menina-moça.	154
Imagem 31 - Finalização da farofa, com adicionamento de farinha e sal.	155
Imagem 32 - Descarte dos ossos removidos da carne das caças.	156
Imagem 33 - Meninas e meninos da festa-do-moqueado organizados para receberem as vestimentas, grafismos e adornos corporais para o último dia de festa.	157

Imagem 34 - Momentos em que as moças e rapazes são preparados pela comunidade para o último dia da festa-do-moqueado.	158
Imagem 35 - Guariba moqueada e adornada para performance diante das moças da festa. .	160
Imagem 36 - Rabo-de-arraia, momento de encerramento do ritual.	161

Mapas

Mapa 1 - Localização das aldeias da porção do Guamá na Tiarg.	13
Mapa 2 - Visualização geral da Tiarg.	14
Mapa 3 - Áreas indígenas com presença dos Tembé no nordeste paraense.	32
Mapa 4 - Aldeias (quadrado) e áreas de caça (círculo) para a festa-do-moqueado.	55

Esquema

Esquema 1 - Representação do fluxo da panema.	106
Esquema 2 - Conformação geométrica da ramada e localização dos sujeitos. M: Moças; R: Rapazes; C: Cantores; PG: Público em geral; L – Livre, não há bancos. Linha vermelha: bancos das cantoras.	125

Sumário

INTRODUÇÃO	11
Mais sobre minha relação com o povo Tembé e um pouco de contexto da entrada no campo	16
Caminhos metodológicos.....	20
CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL E HISTÓRICA DO POVO TEMBÉ	27
2.1 O povo Tembé nos primeiros registros literários.....	27
2.2 Os Tembé e suas relações com as terras do atual estado do Pará.....	29
2.3 Os Tembé e a Tiarg atualmente	31
2.4 Um pouco dos Tembé no Guamá nas primeiras etnografias	33
2.5 Criação da Tiarg, conflitos e a resistência indígena	34
CAPÍTULO II: FESTA-DO-MOQUEADO E AS ESCOLHAS TEÓRICAS	38
1.1 Panorama geral dos ritos pubertários Tembé.....	38
1.2 Escolhas teóricas.....	42
1.2.1 Rituais pubertários e liminaridade.....	43
1.2.2 Donos, domínios, fronteiras e transformações	46
1.2.3 Panemas, tabus e regulações socioambientais na caça.....	49
CAPÍTULO III – A CAÇADA E SUA RELAÇÃO COM A FESTA-DO-MOQUEADO	52
3.1 Questões iniciais sobre a caça com os Tembé	52
3.2 A Festa-do-Moqueado e as práticas pré-rituais	53
3.3 Encontro dos caçadores e trajeto ao local da caçada	55
3.4 Construção de barraco e instalação dos caçadores	57
3.5 A espingarda e o facão na caçada	62
3.6 O dia-dia no barraco da caçada.....	63
3.7 Conhecimentos e cuidados gerais do caçador na floresta.....	66
3.8 Técnicas de caça e da pesca na caçada	69
3.9 Técnicas de aviamento, moqueado e conservação da carne	75
3.10 Conservação da carne da caça e do pescado.....	81
3.11 Palavras finais do capítulo	82
CAPÍTULO IV – COSMOLOGIAS, PANEMA E REMÉDIOS DE CAÇA.....	83
4.1 Chegada da noite, cenário de narrativas visagentas.....	83

4.1.1 Curupira.....	84
4.1.2 Matin	89
4.1.3 Visagens	92
4.2. A panema ou panemeira	94
4.2.1 Panema de instrumentos de caça.....	102
4.2.2 Panemeira na caçada acompanhada com outros caçadores.....	103
4.2.3 A panema provocada pelas moças do ritual da menina moça.....	104
4.2.4 Considerações gerais e finais sobre a panema	105
4.3 Remédios de caça e de panema.....	107
CAPÍTULO V – A FESTA-DO-MOQUEADO	114
5.1 Fabricação do corpo e construção social	114
5.2 A festa-do-moqueado e relações os domínio outros	115
5.3 Chegada dos caçadores na aldeia Sede	117
5.4 O “se formar”, menstruação e as interdições	118
5.5 Organização e estruturação da festa-do-moqueado	121
5.6 A ramada, sua espacialidade e os sujeitos da festa	123
5.7 A menina moça e o menino do ritual	126
5.8 Cantores, cantorias e o <i>Kaê-Kaê</i>	129
5.9 <i>Karuwars</i> , karualidade e pajelanças	134
5.9.1 Retirada da casca do tauari e preparação do cigarro.....	138
5.10 Restrições de trânsito e as <i>karuwars na festa-do-moqueado</i>	145
5.11 As caças e o moqueado	147
5.12 Os dois últimos dias da festa-do-moqueado	150
6. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
7. REFERÊNCIAS	164

INTRODUÇÃO

“*Podem cortar as nossas folhas e nossos galhos, mas jamais cortarão as nossas raízes*”, essa frase foi coletada de uma palestra proferida pelo cacique Piná Tembé a um grupo de estudantes e pesquisadores do campus universitário da UFPA de Bragança, em 2019. Em sua fala o cacique manifestava sua preocupação acerca da cultura e da identidade Tembé, que fora tão mal interpretada por etnólogos do século XX e que lhes impulsionou imagens e etnografias de violência e distorções.

Antônio Sarmiento dos Santos, mais conhecido como Piná Tembé, é cacique da aldeia Ytwaçu, umas das aldeias alvos deste estudo. Piná é uma das principais lideranças indígena da Tiarg e se forjou dentro do que Ponte (2014) classificou como “novas lideranças”, em que a atuação não se concentrava mais no universo das aldeias, se expandindo para articulações regionais e nacionais. Atualmente ele é vinculado à Secretaria Especial da Saúde Indígena, onde desempenha a função de Assessor Regional da Saúde Indígena.

Em sua proposição, Piná, didaticamente, recorre à projeção de imagens e anatomias – de uma árvore - para nos conduzir ao entendimento da cultura como fenômeno dinâmico, mas com alguma ligação ao seu pertencimento étnico. Isso nos conduz ao entendimento de Barth (2005) em que a cultura é um continuum estruturado expresso nas interações sociais, passíveis de criações, reproduções e variações no seio dos grupos sociais. Em entrevista cedida à Ponte (2014), Piná, ao seu entender, explicita que cultura está relacionada ao sentido de suas práticas na dança, na pintura, na língua, na saúde, na organização e atribui o aprendizado desses sentidos aos mais velhos, portanto, *às suas raízes*.

O senso de “homogeneidade” despertado tanto na historiografia brasileira como nos estudos etnográficos do início século XX, quando falam dos povos indígenas no Brasil, retratam modelos teóricos alinhados com o projeto civilizatório de matrizes ocidentais e colonizadoras, os quais apresentam os indígenas sul-americanos como pertencentes a uma humanidade menor e, portanto, inferiores aos outros povos, sobretudo, na Amazônia. Essa matriz teórica se fez evidente em alguns estudos que se concentraram em destacar aspectos superficiais da cultura e a tratá-la como de forma fixa e capaz de ser assimilada, como foi o caso das teorias culturalistas, tão presentes nas etnografias amazônicas a partir da década de 1930-1940.

Por meio dessa expressão de Piná depreende-se que os próprios indígenas entendem o peso do sistema colonial sobre suas tradições e as prováveis “descaracterizações” aos olhos

daqueles que ali estavam como pesquisadores, mas que não compreendiam seus pertencimento e suas ancestralidades, desvelada na natureza íntima dos sentidos em suas práticas cotidianas.

Se trazemos aqui a leitura de Pacheco de Oliveira (2016), diremos se tratar de processos de territorialização, em que a cultura, condicionada e como objeto político, pode ser redefinida e reelaborada, com reorganização sociocultural, em que os “limites” étnicos são construídos situacionalmente, ou seja, não são anacrônico (Barth, 1987).

Para o biólogo de formação que sou e em formação na área de antropologia, a escuta atenta aos receios dos indígenas com as “pesquisas científicas” executadas ali foi, talvez, uma das primeiras lições que tive ao tentar acessar zonas de conhecimentos tão pessoais, particulares e de força política identitária para meus interlocutores.

Este é o caso dos rituais de passagem e dos conhecimentos de caça, objetos centrais desta pesquisa. Em uma primeira definição, o rito de passagem entre o povo Tembé é um momento especial na vida desse povo, em que é marcado a sua saída da condição de criança e a entrada na condição de adulto, quando já deve assumir maiores responsabilidades na sua vida social.

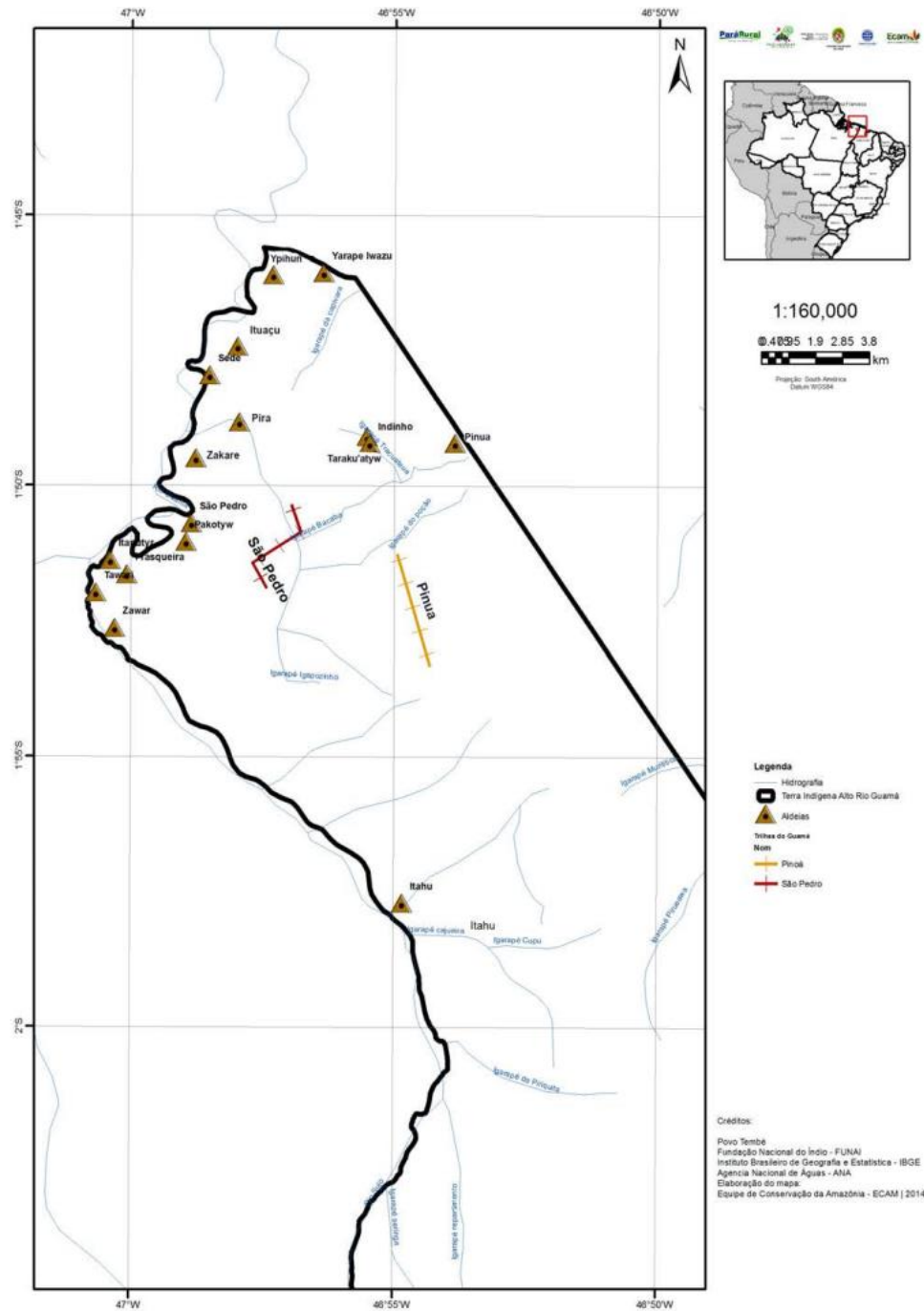
Chamados genericamente de “ritos pubertários” (Gennep, 2011), os rituais de passagem etário demarcam acontecimentos importantes da vida social Tembé. Esses momentos são caracterizados por cerimônias rituais em três etapas, que são: a tocaia, festa-do-mingau e a festa-do-moqueado. Caracterizam-se ainda pela condução, que se dá de acordo com a sabedoria dos mais velhos, que orienta como a menina e o menino devem se comportar, como devem ser cuidados a fim de que sua passagem lhe garanta saúde, firmeza, além de outros atributos referenciados e apontados pela tradição (Reis, 2014; Gennep, 2011).

Em todas as etapas a atividade de caça, em maior ou menor frequência, se apresenta como elemento essencial. Chamo aqui de importância direta na produção dos corpos, o que podemos ver por meio da alimentação, na produção de remédios ou confecção da indumentária e adornos corporais. Há também referência indireta às caças, mas de grande importância nessa produção corporal, materializada nos grafismos corporais, que retratam traços dos animais, bem como as canturias, que versam sobre esses seres. Neste momento tudo aquilo ao que o corpo dos iniciados são expostos é razão crítica de observação dos preceitos da tradição, isto é, da sabedoria dos mais velhos.

Neste caso, o objetivo principal da pesquisa é a compreensão da atividade da caça no universo do ritual *wira'u-haw* ou festa-do-moqueado, a terceira etapa do rito de passagem, entre o povo Tembé, na Terra Indígena Alto Rio Guamá (Tiarg). Para a execução da pesquisa houve o acompanhamento de uma caçada e da festa-do-moqueado, realizado na aldeia Sede em 2023.

Além dessa aldeia, também participaram da pesquisa as aldeias Ytwaçu e Pyno'á (Mapas 1 e 2).

Mapa 1 - Localização das aldeias da porção do Guamá na Tiarg.



Fonte: Pará (2017).

já traz com satisfação a descrição das espécies animais de caça usados no ritual, outras questões relacionadas motivaram-me inicialmente neste trabalho e me foram norteadoras, que são: quais atributos possuem esses animais para que os Tembé os utilizem de forma tão central nas festarituais? Qual a contribuição de tais caças para a passagem da vida adulta entre os rapazes e moças? A caçada para o ritual é diferente das caçadas para outras finalidades?

Eu tinha particular interesse em trabalhar com essa temática, que envolve a captura e uso da fauna na única faixa de floresta contínua do nordeste paraense, um tema caro a um biólogo. Mas devo dizer que o recorte foi dado pelos próprios Tembé, quando, na execução de um projeto de extensão¹ em aldeias do Guamá, solicitado por eles mesmo ao Grupos de Estudos Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM)², em 2018, percebi, na literatura antropológica sobre os Tembé, diversos trabalhos, mas nenhum sobre a caça até aquele momento de 2020. Por meio do projeto mencionado, os Tembé solicitavam levantamento e registro de seus saberes nos mais diversos campos, como pesca, agricultura, manejo florestal, extração vegetal e caça³. Então um dos desdobramentos do trabalho foi apontar a necessidade de estudos com a caça.

Para discutir os achados desta pesquisa, contarei com as discussões teóricas acerca dos rituais a partir dos debates de Turner (1974; 2005) e Genep (2011), dando destaque às etapas do rito de puberdade e à noção de liminaridade. No que diz respeito às discussões de caça, o debate se estrutura em discussões ramificadas que, no conjunto, ajudam aprofundar entendimentos operantes na caça, seja ritos ou outras práticas, que são: a concepção dos donos e domínios para compreender o papel e os perigos representados pelos rios e matas à fabricação do corpo, com Carlos Fausto (2008); o entendimento dos sistema de panema e sua operação na relação com a fauna e o entendimento cosmológico dessa fauna, com Barros (2012), Panzutti (1999), Da Matta (1977); bem como os sistemas locais de regulações da atividade e manejo da caça, em associação com os conceitos anteriormente destacados, com Descola (1998); bem como da prática de caça, com Alves *et al* (2009), Figueiredo e Barros (2016).

¹ Projeto de extensão “*Floresta Viva Tenetehar-Tembé: práticas e vivências interculturais em Agroecologia*”, coordenado pelas professoras Dr^a. Vanderlúcia Ponte (Fahist), Dr^a. Roberta Barboza (Fepesca), do campus universitário da UFPA de Bragança. Nesse projeto fui bolsista com financiamento da Pró-reitoria de Extensão (Proex) da UFPA.

² Sedeado no Campus universitário da UFPA de Bragança e coordenado pela professora Dr^a Vanderlúcia Ponte, que tem uma longa experiência de pesquisa e parceria junto ao povo Tembé. A Foi por meio do GEIPAM que pude me inserir como extensionista e pesquisador no contexto Tembé.

³ Os Tembé solicitam que a universidade, junto a eles, possa criar um curso com temática central na Agroecologia, mas que parta de seus conhecimentos tradicionais. A estruturação desse conhecimento na forma de um curso é mais um forma da dinamização dos saberes tradicionais junto às novas gerações. O curso já tem uma base consolidada e, por meio de articulações das lideranças indígenas e da Prof. Dr^a Vanderlúcia, busca financiamento.

Nesta primeira seção da dissertação apresento uma visão geral do trabalho, da minha relação com o povo Tembé e os percursos metodológicos. *No capítulo I* apresento um levantamento histórico acerca do povo Tembé, trazendo algumas etnografias clássicas e caracterizações gerais até chegar em acontecimentos mais atuais na Tiarg. *No capítulo II*, aponto os conceitos centrais dessa pesquisa, trazendo uma explanação mais particular da festa-do-moqueado e evidenciando entendimentos da fabricação do corpo nos três momentos principais dos ritos pubertários entre os Tembé. Junto a isso apresento o referencial teórico usado para orientar as interpretações dessa pesquisa. *No capítulo III* trago uma etnografia específica da caça, construída a partir do acompanhamento de uma caçada para a festa-do-moqueado de 2023, na aldeia Sede. *No capítulo IV* continuo abordando aspectos da caça com os Tembé, mas focalizando a discussão para as compreensões cosmológicas que atravessam os saberes de caça. Com o *capítulo V* descrevo e discuto experiências vivenciadas na festa-do-moqueado do comentado ano, fazendo interlocução desse momento com a caça. Por fim, sigo com as considerações gerais dessa dissertação, onde aponto a compreensão da ecologia a partir da cosmologia, bem como a perspectiva de passagem do caçador ao entrar na mata.

Mais sobre minha relação com o povo Tembé e um pouco de contexto da entrada no campo

Minha relação mais próxima com o povo Tembé ocorreu a partir dos meus 12 anos de idade, em 2008, quando passei a estudar a 6ª série (atual 7º ano) do ensino fundamental e a morar na aldeia Pyno'á. Aos 11 anos de idade, em 2007, a fim de continuar os estudos da referida etapa do ensino básico, precisava me deslocar diariamente para a sede municipal de Santa Luzia do Pará, há 37 km distante da minha comunidade, a vila do Pau-de-Remo.

Na cidade estudei toda a 5ª série e o início da 6ª série. Na mesma turma também estudava a indígena Elaine Tembé, que foi a primeira daquela região recém integrada a estudar fora da aldeia e a que ali tinha maior escolaridade. Ali formamos uma forte amizade, que foi o aspecto fundamental da minha ida para a aldeia.

Em 2008 a Escola Félix Tembé abriu turmas anexas na aldeia Pyno'á, há 8 km distantes da minha comunidade. Foi nesse contexto que Elaine Tembé, generosamente, me convidou para estudar na aldeia e morar com sua família. Não demorou muito para que eu aceitasse, uma vez que as condições de logística à sede municipal eram precárias, constantemente implicavam na perda de aulas, além dos gastos financeiros.

Entretanto, a minha família já possuía alguma relação com o povo Tembé desde muito antes, mais acentuadamente em 2003, quando na reintegração de posse pelos indígenas da área da antiga vila do Bacaba. Meu pai, Elielson Gonçalves, era um dos tantos posseiros que haviam se apropriado daquele “pedaço de chão”, aparentemente sem dono. Mas a ocupação não indígena se fazia extensa, entrando terra indígena à dentro e, nas aglomerações, se davam nomes ainda hoje conhecidos, como é o caso da antiga vila do Pução, a qual irei discutir mais no capítulo 3.

A vila do Bacaba é lembrada, nas vilas próximas e na sede municipal, como a vila mais produtiva de sua época, com grandes produções agrícolas em banana, farinha, galinha, açaí entre outros. De acordo com uma entrevista realizada pela antropóloga Vanderlúcia Ponte junto a Manoel Gomes, indígena hoje residente na área, lá haviam muitas famílias “*Era muito, aqui consumia 3 boi por semana*” (Ponte, 2014, p. 208).

A reintegração dessa área pelos indígenas demandou uma longa e complexa mobilização de forças que envolveu interesse de empresários, políticos, o INCRA, agricultores e os indígenas. Após a homologação da TI, sentindo-se “imprensado”, isto é, restringidos pelas ocupações de invasores, os Tembé agiam de duas maneiras a fim da desocupação: uma de enfretamento direto aos invasores, como ameaças, queima de casas e roças, apreensão de veículos, e outra ainda no intuito de ganhar a atenção das autoridades, com criação de comissões e apreensões de agentes da FUNAI para poder negociar (Ponte, 2014). A partir de diversas ações, foi após 15 dias da prisão de um secretário e um motorista da Funai, em 2003, pelos indígenas na aldeia, que os trabalhos de retirada das famílias da vila Bacaba começaram, sob a intervenção da Polícia Federal (Ponte, 2014).

Esse trabalho se deu com a derrubada das casas e o transporte dos pertences e das pessoas por caçambas. Centenas de desapropriados vieram se instalar temporariamente na minha comunidade, exatamente ao lado de minha casa. Dezenas de barracões de lona azul construídos para acomodar várias famílias. Algumas famílias se estabeleceram nessa área e ainda hoje residem aqui.

Posteriormente, o Governo Federal assentou a maioria das famílias, as que aceitaram, no município de Cachoeira do Piriá, mais especificamente na vila do Cigana, onde meu pai atualmente reside. As vidas que ali, às margens do Rio Gurupi e Guajará, se instalaram, precisaram recomeçar e enfrentaram sérios problemas⁴, destacadamente a ocorrência da

⁴ Muitas das famílias que não aceitaram ser assentadas no Cigana, bem como as que não puderam resistir às dificuldades vivenciadas lá e tiveram que sair, ocupam, na esperança de ser assentados, há 17 anos, uma parte da

malária. É comum encontrarmos pessoas que dizem ter pegado mais de 20 vezes. Meu pai diz que “*perdeu as contas*”. Acredito que esse foi um dos motivos de eu e minha mãe não termos ficado morando lá, pois ela foi fortemente acometida por essa doença e tivemos que voltar para a vila do Pau-de-Remo. A vida ali era difícil! A malária foi erradicada, mas outros problemas estruturais persistem, como tráfego e assistência à produção e ao comércio agrícola.

Não demorou muito para que a venda de lotes começasse. A economia começou mais fortemente com a extração de madeira dos lotes e venda para as serrarias que ali se instalaram. Com a remoção da cobertura vegetal para a construção de roçados, a agricultura teve um aumento, porém foi aos poucos sendo substituída pela criação de gado. Com a chegada de grandes fazendeiros para a compra de lotes, o valor das terras foi aumentado, e os “pedaço de chão” mais valem quanto mais tiver capim e menos floresta. Isso me faz refletir sobre a diferença na relação que possuíam com a terra e a produção quando estavam dentro da Tiarg, provavelmente desassistidos de políticas públicas permanentes, e após isso, na condição de assentados, em que passaram a dispor de algumas políticas de crédito, por exemplo.

Foi, então, nesse processo desterritorializações e reterritorializações, que tive o meu primeiro contato, familiar, com os Tembé. E, com cinco anos após a reintegração, fui morar com a família chefiada por Maria Martinha Tembé e Edvaldo Tembé, cacique da jovem aldeia. Relatam os Tembé que esse início foi muito difícil, pois o processo de reintegração e seus antecedentes foram cercados de medo e ameaças de ambas as partes, além da dificuldade estrutural de quem era recém-chegado.

Em 2008, a aldeia tinha cinco residências, incluindo a casa de farinha, além do posto de saúde. Uma aldeia pequena e com papel importante na defesa do território, onde as políticas públicas básicas ainda estavam chegando. A escola anexa Felix Tembé começou sem estruturas físicas próprias, no primeiro ano estudávamos na sala da casa em que eu morava, às vezes por baixo das árvores ou ainda na cozinha do posto de saúde. Depois foram se construindo as salas de aula e o alojamentos dos professores.

A minha convivialidade com os Tembé naquele momento envolveu demasiadamente a escuta, a observação e a comparação. Para mim que não sou indígena, mas sou amazônida daquela região, os exercícios de distinguir e assemelhar compunha meu repertório inconsciente de estratégias para apropriação e integração àquele lugar de sentidos particulares. Devo dizer que durante o campo de pesquisa não foi, de todo, diferente.

Fazenda Cambará, no município de Santa Luzia do Pará. Ali essas famílias têm sofrido diversos tipos de violência, com assassinato de uma liderança e ameaças de morte que seguem até o presente momento. O litígio dos acampados se dá com a família Bengtson, que detém grande influência política e religiosa no estado do Pará.

A escola, junto com a atividade de “apanhar açaí”, as “piras” e as noites na aldeia compõe minhas lembranças mais marcantes. São circunstâncias em que lidava com jovens da minha faixa etária ou com pessoas de idade mais avançada, porém imersas nesse contexto das brincadeiras. A aldeia Pyno’á me foi um lugar de muitas brincadeiras e felicidade.

Ir para o açaizal era atividade frequente e geralmente partia dos próprios jovens rapazes. “*Bora apanhar açaí?*” “*Bora!*”. Desde criança eu ia para os açaizais dos meus avós, subia em algumas açazeiras, mas pelo amadurecimento do organismo, foi com os Tembé que apanhei açaí na forma do que chamamos de “peconheiro”. Quando chegávamos da mata o panelão com água já estava no fogo. Dividíamos as quantidades de açaí nos baldes, bacias e panelas, até que outra turma, geralmente as mulheres, vinham pôr a água morna para amolecê-lo. A preparação era realizada de forma coletiva, com cada um em uma etapa da produção, esquentar a água, bater o açaí⁵ e peneirá-lo. A nós rapazes ainda cabia, junto com as mulheres, bater o açaí, com o auxílio de uma garrafa de vidro e um recipiente resistente.

Também, junto com os mais jovens, participava dos trabalhos agrícolas, desde o plantio, capina, tirada de mandioca, pô-la na água, descascá-la e fazer a farinha. Íamos cedo para retornar cedo do roçado. Aos jovens indígenas a cobrança era evidente, sobre mim nunca houve, nem mesmo de ir ao roçado, porém como usuário de tudo o que a comunidade produzia, eu me sentia mais “à vontade” contribuindo com os trabalhos. Constantemente eu ouvia “*tá bom, Jacó, deixa que os meninos terminam*”, isso permanece até hoje quando vou na aldeia participar de alguma atividade e colaboro com os serviços.

Os mais jovens participam de praticamente tudo que os adultos fazem, principalmente nessa relação aldeia-floresta, o que retrata seus processos tradicionais de ensino-aprendizado. Nas noites, a aldeia ainda sem energia elétrica, formavam-se as rodas de conversas na frente da casa do Sr. Nito e D. Raimunda, onde se contavam histórias, algumas questões políticas interna, causos, lorotas. As experiências na florestas eram comuns, como da caça que correu, do açaí que já está preto em uma localização, do planejamento de uma pesca, do dia de “*tocar fogo*” na roça, entre outros.

Ainda hoje, em minha comunidade, escuto relatos do porquê os posseiros teriam saído da área. Frequentemente atribuem essa “culpa” a alguém, algum político local, algum integrante do INCRA na época, entre outros. Também os indígenas são culpabilizados nesses discursos por “*quererem muita terra*”. Como pesquisador percebo outra dinâmica de valoração da terra,

⁵ Tendo sido amolecido pela água quente, de modo a soltar facilmente a polpa, vão sendo maceradas quantidades de acordo com a capacidade do recipiente. Esse trabalho é feito usando uma mão de pilão ou uma garrafa de vidro cheia de água.

da relação com a floresta e usufruto daquilo que a terra dá. Da floresta os indígenas “extraem” não apenas alimento, economia e fitoterápicos, de lá fabricam seus corpos, justificam a sabedoria dos mais velhos, sustentam suas perspectivas, confirmam sua cultura e sua identidade. A minha relação como pesquisador consiste em mergulhar nessas particularidades, compreendê-las no seu universo de significados e justificá-las no meu.

Caminhos metodológicos

No que chamamos de pré-campo, que é a primeira ida a campo para confirmar a viabilidade da pesquisa, pude participar, por cinco dias, do “Acampamento Escolar”, da aldeia Pyno’á, em outubro de 2022. Essa foi a minha primeira experiência, como estudante do mestrado, na “pesquisa de campo”.

Imagem 1 - Cenas do acampamento escolar da aldeia Pyno'á.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2022.

O acampamento ocorre com a ida de quase toda a aldeia para a floresta, geralmente em um local favorável para a caça, a pesca e a coleta de frutos como açaí (*Euterpe oleraceae M.*) e abacaba (*Oenocarpus bacaba M.*). Essa atividade é inserida no calendário escolar e funciona como um processo pedagógico cultural de transmissão de saberes das atividades tradicionais destacadas. Essas discussões se estendem à sala-de-aula, de modo que se pode dizer que o currículo escolar da aldeia, de alguma forma, também dinamiza a cultura Tembé na Pyno'á. A grande maioria dos estudantes não indígenas também participam dessa atividade.

Nessa atividade apresentei minha proposta de pesquisa aos Tembé e recebi o consentimento do cacique e caçador Edvaldo Tembé para a continuação do trabalho. Posteriormente, fui às aldeias Sede e Ytwaçu falar com os caciques Naldo e Piná Tembé, respectivamente.

Obtidas as assinaturas para o termo de anuência da pesquisa e estruturado o projeto de pesquisa, dei entrada nas três instâncias exigidas para execução efetiva da pesquisa de campo, que são os: CNPq para avaliação de mérito científico do projeto; Comitê de Ética em Pesquisa da UFPA, via Plataforma Brasil; bem como da autorização para a entrada em TI via Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

O impasse para a liberação das autorizações aconteceu porque os dois últimos órgãos necessitavam do parecer do CNPq que, dos e-mails encaminhados, respondeu somente com a confirmação de recebimento dos documentos. Também nas ligações para o Comitê de Assessoramento (Cosae – CNPq) não obtive resposta conclusiva do processo. Assim, entrei em campo somente com o termo de anuência das lideranças.

Para a estadia durante a pesquisa de campo na aldeia Sede, a minha coorientadora, Prof. Vanderlúcia Ponte (UFPA- Bragança), pediu ao casal Bewãri e Pirá Tembé para que me recebessem em sua casa durante naquele período. Combinei para chegar a, pelo menos, uma semana antes da data da festa-do-moqueado, que foi do dia 17 ao dia 24 de setembro, de 2023. Cheguei à casa deles no dia 07 de setembro do mesmo ano.

Bewãri Tembé é um jovem professor da disciplina de Língua Indígena na aldeia e uma procurada referência ao se tratar da cultura Tembé. Durante a festa-do-moqueado Bewãri é um dos principais cantores e um dos pajés. Pirá Tembé é oriunda da região do Gurupi (Porção da Tiarg às margens do Rio Gurupi), é artesã e estudante universitária de Ciências Biológicas. Eles se conheceram no período em que Bewãri esteve na região do Gurupi afim de aprender a língua Tembé. O casal tem duas filhas, a Ywá e a Yway Tembé.

Eu e Bewãri fomos contemporâneos do tempo de escola, ele estudando na aldeia Sede e eu na aldeia Pyno'á. Ele é sobrinho do Edvaldo Tembé, meu ex-anfitrião da aldeia Pyno'á, então sempre que havia eventos da escola, como as comemorações do “dia do índio” ou conclusões semestrais, tínhamos algum tipo de interação.

Lembro-me que ele sempre foi interessado pelas questões das práticas tradicionais e, por ser uma referência quando o assunto é a cultura Tembé, eu estava no lugar certo. Ali no dia-dia na aldeia fui observando os preparativos para a festa-do-moqueado, como ornamentação da

ramada, a tessitura dos capacetes⁶, retirada de guarimã⁷ para tessitura do tupé⁸, a retirada do tauari⁹ (*Couratari tauari O.*) para a produção do cigarro, dentre outros afazeres, e já percebendo os sujeitos envolvidos com as tarefas. A alegria com a proximidade da festa era notável. Também pude interagir com os meninos da festa durante a execução de alguns desses serviços.

De acordo com Angrosino (2009) é nisso que consiste a pesquisa na forma da observação participante, onde o pesquisador entra em contato direto com o povo/contexto pesquisado. É neste momento que os dados de pesquisa são produzidos, nas circunstâncias em que os significados são mobilizados e se expressam pelas operações com seus significantes (Angrosino, 2009; Cardoso De Oliveira, 2000).

Na observação participante, ainda que haja um maior investimento de busca na validade que na “fidedignidade”, o fato tem preeminência sobre a interpretação. Disso, se entende o caráter ativo e mobilizador do pesquisador em campo que, participando diretamente da vida das pessoas no seu *locus* de pesquisa, não se reduz a uma pura descrição do visto, mas a um exercício constante e dialógico entre fatos, suas interpretações, os significados, conexões e a sua capacidade de explicação e integração dentro do universo simbólico local (Angrosino, 2009).

Nesse tipo de pesquisa também pode ser conveniente o emprego de entrevistas, geralmente para confirmação ou aprofundamento de entendimentos acerca de fatos ou temáticas que não ocorrem ali no dia-dia do campo do pesquisador e/ou com a participação do pesquisador (Albuquerque et al., 2019; Michelat, 1982). Esse é o caso da caça, que acontece mais comumente em áreas afastadas da aldeia e onde nem sempre o pesquisador é autorizado ou pode participar. Com foco nessa questão, consegui com Bewãri os nomes dos caçadores que iam caçar para a festa daquele ano. Pelas tardes saía a fim de conseguir realizar ou marcar uma entrevista com eles.

Desta forma, foram realizadas entrevistas semiestruturadas não diretivas, auxiliadas por um roteiro, um diário de campo, gravador, câmera fotográfica. Ao todo foram realizadas oito entrevistas, cinco dessas na aldeia Sede, duas na aldeia Ytwaçu e uma na mata durante a caçada. As entrevistas totalizam cinco horas de gravação de áudio. O caderno de campo foi fundamental para registrar experiências, como as do ritual, e ainda para anotar questões importantes obtidas em diálogos no dia-dia da aldeia e da caçada.

⁶ Tecido feito de modo artesanal para colocar na cabeça, com penas pequenas voltadas para baixo.

⁷ Família botânica das Marantaceae.

⁸ Espécie de esteira construída de talas de guarimã, na qual a menina fica em cima durante as pinturas do ritual da festa-do-moqueado.

⁹ Casca da árvore chamada tauari.

Os caçadores foram os primeiros do conjunto de especialistas tradicionais que entrevistei. Primeiramente consegui entrevistas com: Evanildo Temb  (Vani) (38 anos) e Edir Temb  (Bicudo) (48 anos). Mesmo dentro do assunto da caça, a diversidade de práticas nesse universo referencia caçadores específicos. Ao perguntar sobre curupira e vantagens obtidas pelo caçador, Bicudo me recomendou entrevistar Aderbal Temb  (48 anos)¹⁰, assim o fiz. Junto com este, entrevistei também o caçador Gessi Temb  (37 anos)¹¹. Novamente, com o aparecimento de elementos e relatos de fatos pertinentes com envolvimento de outras pessoas, o grupo de entrevistados foi se ampliando, neste caso, para outros grupos de especialistas tradicionais, como os pajés.

No dia 09 de setembro realizei entrevistas com o cantor e pajé Bew ri e Francisca Temb  (65 anos), que   pajé e parteira. Com esses especialistas dirigi questões relacionadas às pajelanças do contexto do ritual, que envolvem as espécies de caça utilizadas, a representa o e o manuseio dessas caças, cosmologias, cuidados e riscos associados.

Na oportunidade de conversar com Francisca Temb , pude realizar concomitantemente entrevista com seu esposo, Pedro Temb  (69 anos), um caçador experiente e que já não caça mais por problemas de vista. Foi uma entrevista muito esclarecedora, onde relatos de uma pajé e de um caçador se somaram.

Chegando pela noite, conforme combinado, fui à casa do caçador Edmilson Temb  (Michola), que não estava e chegou tarde, quando era inviável uma entrevista. Michola, junto com Bicudo (são irmãos), são os caçadores da ativa mais citados se perguntados sobre referências de caça. Logo perguntei sobre a possibilidade de acompanhar a caçada da festa-do-moqueado, que foi realizada na semana posterior, do dia 11 ao dia 17 daquele m s.

Michola disse que não havia conseguido alguém para ser o cuca e perguntou “*tu fica nessa missão?*” Costumeiramente o cuca é quem fica no barraco encarregado de cuidar do animal abatido que chega, como a retirada do couro, vísceras, fazer os cortes, preparo alimentar, além da dosagem do fogo. Para assumir essa fun o geralmente é chamado um caçador de idade avançada, que já não caça mais. Mesmo sem conhecer das técnicas do que é demandado, e Michola sabia disso, me comprometi. Foi animador saber que não iria somente com a fun o “avistador”, “escutador” e “anotador”.

¹⁰ Nascido e criado na aldeia Sede, mas devido seu casamento, morou muitos anos com o povo Assurini. Havia retornado a pouco tempo e tinha três filhas participantes do ritual.

¹¹ é oriundo da porão do Gurupi. Na aldeia d  aulas de língua indígena. É um dos principais cantores da festa-do-moqueado.

Mas Michola me diz que “*a caça não é bem como as pessoas pensam*”, me adiantando das dificuldades que enfrentaria, dando destaque para a alimentação, “*lá a carne de caça é só no sal*”, “*não tem arroz, é farinha*”. Nessa conversa me orientou quanto a itens básicos que cada integrante deveria levar para aquela caçada: lanterna, faca, calça, bota, rede e lençol grosso.

Desta forma, pude estender a minha observação participante à floresta, durante sete dias. Posteriormente, intermitentemente, foram mais sete dias durante a realização da festa-do-moqueado. Com um conhecimento prévio possibilitado pelas entrevistas, acredito que pude acompanhar com maior propriedade as execuções da caçada e do ritual, me atendo a elementos explicados e elementos novos. E aqui destaco a importância da observação, uma vez que, por fazer parte da rotina dos sujeitos, diversos elementos que são preciosos para o pesquisador, figuram como muito simples ou de importância menor, muitas vezes não os evidenciando nas entrevistas. Também o pesquisador, por desconhecimento, pode não se fazer entender junto aos interlocutores. Por isso após as observações, senti a necessidade de realizar conversas com interlocutores chaves para aprofundamento de compreensão das observações. Dessa forma, foram ainda entrevistados os caçadores: Giliarde Tembé (Jeca), Antônio César (Dragão), Edgar Tembé (Edgar) e, por último, Michola.

Linda Smith (2018) ao falar de uma agenda de pesquisa indígena, mostra que, na questão central, está a “autodeterminação”, isto é, a participação dos interlocutores para além da condição de “informantes”, mas de condução do que se fala sobre eles. Para a autora, assim se objetiva a justiça social, além de um objetivo político, caminhando por terrenos psicológicos, sociais, culturais e econômicos, que são vias de conexão das pesquisas com as tensões locais, regionais e globais. Para isso convém observar quatro processos: transformação, descolonização, cura e mobilização como povo.

É por esta centralidade nos significados e interesses dos indígenas que, neste trabalho, ao nos referirmos a observação participante, chamamos de “produção”, uma vez que a relação de percepção, isto é, da observação, não se dá apenas do pesquisador para com os seus sujeitos da pesquisa, mas destes com o pesquisador, no seio de seus processos, de forma que ao pesquisador e a pesquisa também se aplica a condição do observado. É com base nesta circunstância que não dizemos dados “coletados”, mas “produzidos” neste processo de mão dupla, configuradora de perspectivas, relações e interesses.

A percepção da natureza política das pesquisas científicas, historicamente e danosamente sentidas pelos povos indígenas, fazem com estes busquem cada vez mais o “empoderamento” em suas pesquisas científicas. Isso representa a controle delas por seus

especialistas tradicionais, a fim de uma comunicação “direta” de sua concepção alternativa de mundo, o qual não tem encontrado lugar na histórica pesquisa científica.

Linda Smith (2018), fala da ideia de um “modelo universal” de sociedade que fundamentou e continua fundamentando pesquisas desde o XIX. Tal ideário traz de forma subjacente o estudo do outro para o entendimento de si, na perspectiva evolucionista, o que revela relações assimétricas e põe a pesquisa antropológica menos à serviço das comunidades e povos e mais na reafirmação do que se entende por conhecimento na cultura dominante.

Também neste sentido, Cardoso de Oliveira (2000), aponta que o ato de “escrever” deve requisitar constantemente as experiências do “olhar” e “ouvir”, do campo, sendo esta associação frequente, nas ciências sociais, uma particularidade no trabalho etnográfico, de acordo com o autor.

A mim, que não sou indígena, isso implica maior responsabilidade para a execução desta pesquisa, fazendo com que eu precise ter uma relação de confiança, transparência e parceria com os especialistas tradicionais da cultura Tembé, como os caçadores, pajés e lideranças.

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL E HISTÓRICA DO POVO TEMBÉ

O objetivo deste capítulo é proporcionar uma contextualização geral histórica do povo Tembé na Tiarg, especialmente das aldeias próximas ao rio Guamá, de acordo com o disposto na literatura. A escrita se baseia nas obras clássicas e contemporâneas, orientadas para uma caracterização dos processos históricos, políticos e culturais, evidenciando a conquista territorial, a ação governamental, a luta pelo reconhecimento e a dinamização cultural, sobretudo, dos Tembé do Guamá com os do Gurupi.

2.1 O povo Tembé nos primeiros registros literários

Antes de iniciarmos, é importante destacar que o povo Tembé integra, junto com os Guajajara, o grande grupo autodenominado *Tenetehar*. Atualmente, em sua maioria, os Guajajara habitam terras maranhenses, enquanto os Tembé, em sua maioria, terras paraense. Os estudos pioneiros que encontramos para compreensão dos Tembé se fazem a partir dos Guajajara.

Se tomarmos como referências as etnografias mais recente sobre os Tembé, é partir do documento *Descrição dos Rio Parnaíba e Gurupi*, escrito por Dodt¹⁸ (1873), que se trazem as primeiras descrições desse povo. Recrutado pelo Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas para a expedição nos referidos rios, Dodt (1873) traça um panorama descritivo da geografia, hidrografia, recursos da fauna e da flora, além do povoamento dessas áreas.

No intuito da produção de um relatório para exploração econômica da área, o escrevente dedica grande parte de suas descrições à hidrografia, trafegabilidade, solos cultiváveis e mineralogia. Também das variedades de produtos florestais são trazidas classificações de acordo com os mais diversos usos, tais quais a construção civil, marcenaria, naval, têxtil, medicinal, frutífera, com destaque para a extração do óleo de copaibeira.

Em sua linguagem, Dodt (1873) define que, além da “civilização”, que teria penetrado somente até 67,5 km da foz Gurupi, as margens do rio Gurupi eram habitadas por povos da etnia Tembé¹⁹, Amanajés, Urubu, Timbira, Guajá e Guajajara. A primeira etnia, a de interesse desse trabalho, é indicada como a mais numerosa, povoando, no Maranhão, desde as cabeceiras

¹⁸ Engenheiro alemão com naturalidade brasileira.

¹⁹ Nos registros de Gustavo Dodt (1873), a grafia é “Timbé”.

do rio Gurupi até sua confluência com o rio Uraim e, no sentido Maranhão-Pará, do rio Pindaré ao rio Capim.

O fator humano entra na conta desse capital potencial de exploração posto que as caracterizações fornecidas proporcionam percepções das práticas tradicionais atravessadas pela perspectiva domesticação. Vejamos um trecho do que escreveu especificamente a respeito do povo Tembé:

devo ocupar-me mais extensamente e expor o que pude observar dos seus hábitos e costumes para mostrar que ela, debaixo de uma direção conveniente, podia ser convertida em uma colônia de cidadãos úteis, a qual pela indústria e boa índole destes podia tornar-se em pouco tempo muito importante (Dodt, 1873, p.120).

Os hábitos e costumes aos quais se refere corresponde à produção alimentar agrícola, tecelagem, extração econômica de madeira, óleos, além de outros atributos culturais em que observa potencial para integração e exploração industrial.

Sem métricas claras, o autor define a roça dos Tembé como áreas grandes, com tratamento equiparado aos das roças de proprietários de províncias, nas quais a produção de mandioca e fumo são sinalizadas, expressamente pela “*boa qualidade*”. De forma geral, essa agricultura servia para suprir também a carência alimentar da “população civilizada” (Dodt, 1873).

A farinha d’água, feita a partir da mandioca, respondia pelo principal item da cultura alimentar ali. O componente proteico dessa dieta era provido a partir da grande variedade de recursos da pesca e da caça, que eram preparados na forma do moqueado, “*isto é, assar sobre uma grelha de madeira*” (Dodt, 1873, p.128).

Os indígenas dessas margens, entre as Províncias do Grão-Pará e Maranhão, tinham interação constantes com os não indígenas. Essa relação mais comumente se fazia nas formas econômicas, intermediada pelos regatões que, de modo oportunista, sujeitavam esses povos a um regime de trabalho regular para extração de produtos florestais (Dodt, 1873). Os escritos deixam claro a ampliação das assimetrias e a intensificação das explorações sobre esses povos:

Não se pode negar que este comércio tem muito benignamente influído para abrandar e modificar os costumes dos índios e acabar com as rixas e guerras entre as diferentes tribos. Além disso, tem ele acostumado os índios a certas, necessidades, de que já não podem mais prescindir, e que não podem satisfazer senão pelo produto de um trabalho mais regular, o que também tem lhes ensinado certa sujeição (Dodt, 1873, p.137).

Essa relação econômica provocava transformações nas atividade de caça e agricultura, que agora dispunha de outros instrumentos. Espingarda, pólvora, facões, tecidos, miçangas,

entre outros eram objetos trocados pelo valorizado óleo da copaíba (Dodt, 1873). A industrialização das atividades tradicionais, por meio da incorporação de instrumentos e utensílios, estabeleciam as relações de dependência, que se acentuam quando essa industrialização supera o objetivo do consumo para se utilizar da própria força de trabalho dos indígenas na produção (Dodt, 1873).

Além de Dodt (1873), outro trabalho de constância nos levantamentos históricos acerca do povo Tembé é o “Estudo do Vale do Amazonas”, especificamente na seção do “Rio Capim”, do naturalista João Barbosa Rodrigues ²⁰(1875). Com o mesmo intuito, de subsídios aos planos de exploração econômica, o documento nos fornece algumas percepções de aglomerações Tembé que habitavam as terras do atual estado do Pará.

A partir de fragmentos arqueológicos Rodrigues (1875), conclui presença humana passada naquela região, que atribui à “*belicosa tribu dos Tupinambá*” (p.28), uma vez que os registros históricos em que teve acesso apontavam esse povo. Dada a ligação dos Tembé com os Tupinambá, que comentaremos mais à frente, apontamento a importância desse trabalho para uma teoria alternativa de explicação da presença Tembé na região entre os rios Guamá e Capim.

Aqui demos uma descrição geral dos Tenetehar, sejam habitando as terras do Maranhão, conforme nos trazem relatórios dos encarregados pelo governo. A seguir falaremos mais da relação desse povo com as terras do atual estado do Pará.

2.2 Os Tembé e suas relações com as terras do atual estado do Pará

A relação do povo Tembé com as terras dos atuais estados do Maranhão e Pará se busca entender a partir do que se compreende ser suas origens, o que não é consenso na literatura. Wagley e Galvão (1961), em suas estadias entre os Tenetehar, de 1941 a 1961, estimaram em treze aldeia Tenetehar na porção do Maranhão e, no Pará, expressamente reduzidos, calculados entre 350 e 450 indivíduos, que de lá teriam migrado. Portanto, apontam as terras maranhenses como tributárias das imigrações Tembé que, enquanto etnia, povoaram esta região. Também os escritos de Gustavo Dodt (1873) concordam com essa teoria.

Para João Rodrigues (1875), porém, os Tembé são um subgrupo dos Tupinambá, portanto, pertencente ao tronco linguístico Tupi. Essa conclusão se faz tomar a partir dos registros linguísticos, grafismos corporais e preparos alimentares desse povo. Por essa linha de entendimento, fugindo da colonização a partir de 1572, os antepassados da etnia Tembé teriam

²⁰ Naturalista brasileiro.

vindo de Cabo Frio até chegar à cabeceira do rio Tocantins, descendo e se estabelecendo-se principalmente entre os rios Guamá e Gurupi, com presença nas margem do rio Capim, bem como na Ilha do Marajó.

Tendo ainda guardado na memória as experiências do massacre em Cabo Frio, o povo Tupinambá teria resistido fortemente ao desembarque e estabelecimento de portugueses nestas terras (Rodrigues, 1875). Foram diversos os embates, com destruição de aldeamentos a cada vitória dos portugueses. Rodrigues (1875) pontua o “extermínio” desse povo com a aceitação da “civilidade” não indígena. É o que se percebe na citação “*Em 1775 ainda existiam alguns em Conde e Caeté, porém já civilizados. Assim exterminou-se no Pará a mais bela, briosa, e valente tribo do Brazil*” (Rodrigues, 1875, p.21).

O naturalista autor segue com a descrição e defesa dos Tembés como povo oriundo dos Tupinambá.

Ainda hoje existe neste rio (rio Capim) uma relíquia na nação dos Tembés, que quanto a mim é uma das muitas subdivisões que teve a tribo, depois do roubo de uma índia, que causou as hostilidades que apareceram tomando muitos chefes, uns o partido desta e outros o do raptor (Rodrigues, 1875, p. 21-22) – Grifo próprio.

As descrições dada por Rodrigues (1875) difere em alguns aspectos das de Dodt (1873), ainda que contemporâneos. Isso destaca diferenças entre o povo Tembés que habitava as terras em volta do Guamá e os do rio Gurupi. Diferentemente do Gurupi, os Tembés da região do Guamá-Capim andavam nus, cabelos grande caído nas costas e separado na testa, como armas de guerra e de caça usam arco e flecha. Algumas semelhanças se fazem perceber nas descrições física, ritos funerários e as uniões maritais.

Noêmia Sales (1999), por sua vez, discorda de que os Tembés que, neste momento, habitavam os rios Guamá, Capim e Gurupi tenham todos vindos da região do Pindaré, no chamado evento da migração. Baseando-se nas próprias descrições dos expedicionários, além da memória oral do povo Tembés e pesquisa documental, ela defende que estes, a exemplo de outras etnias, já ocupavam e transitavam por essa extensa região, desde o rio Pindaré, em fluxos multidirecionais.

O mapa etno-histórico de Curt-Nimuendaju (Imagem 2) aponta a região compreendida entre o rio Gurupi-Guamá-Capim-Acará com a presença Tembés e o frequente deslocamento de uma área para outra no século XIX e XX.

Imagem 2 - Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú da migração dos Teneteharar Tembé.



Fonte: Fundação IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1981.
Adaptação: Isis Ribeiro, 2010.

Consequentemente, podemos perceber que os Tembé historicamente possuem uma forte relação com as terras em volta dos rios Capim e Guamá, sejam vindos sejam vindos do Maranhão ou ainda descendo o rio Tocantins. Nos escritos fala-se muito em dispersão desse povo na região, o que já evidencia a longa ocupação, mas também suas formas de fixações territoriais, sem grandes núcleos e permanências temporárias.

2.3 Os Tembé e a Tiarg atualmente

De acordo com um levantamento realizado pelo Dsei Guamá-Tocantins (2020), a população geral Tembé é de 2.143 pessoas. A partir disso, apontam que os Tembé habitam diversas áreas indígenas, do Maranhão ao Pará: T.I. Alto Turiaçu²¹, T.I Trocará²², R.I Amanayé

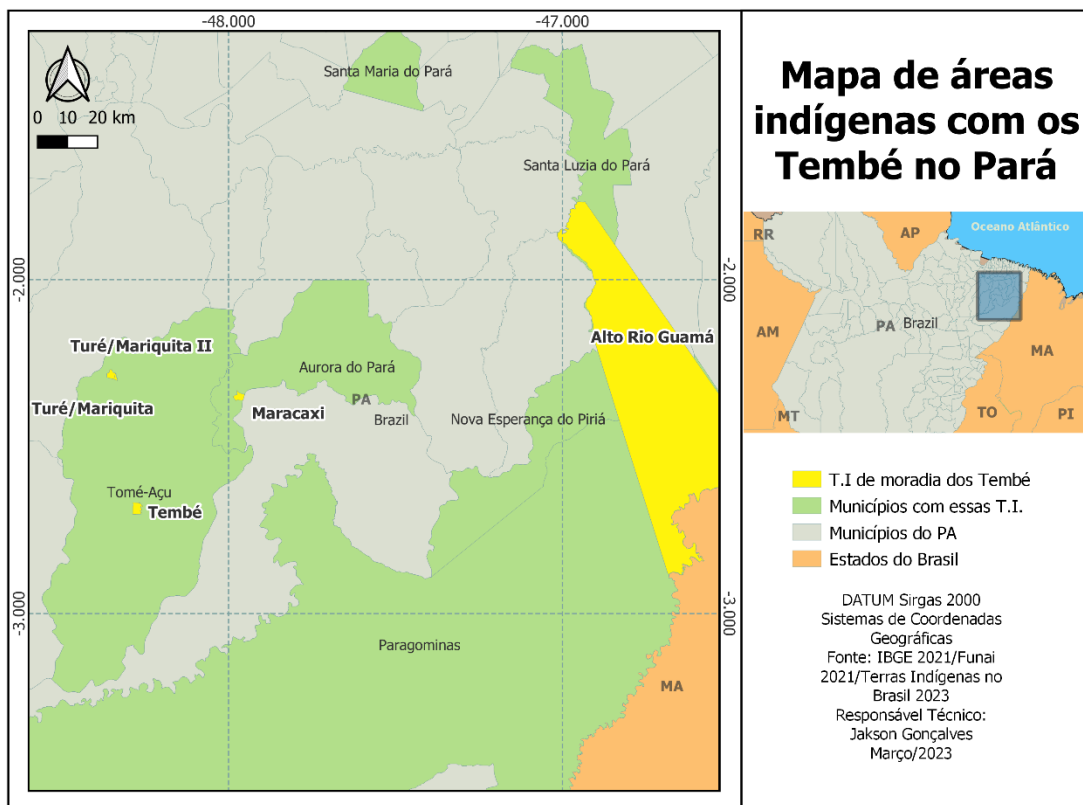
²¹ Município de Centro Novo e outros municípios maranhenses (Isa, 2022; TIB, 2024).

²² Municípios de Baião e Tucuruí (Isa, 2022; TIB, 2024).

²³, Alto Rio Guamá ²⁴, T.I Mãe Maria²⁵, T.I Sororó²⁶, Turé Mariquita²⁷, R.I Turé Mariquita II²⁸, T.I Tembê²⁹ e as aldeias Jeju e Areal³⁰, que estão em fase de demarcação para T.I (Dsei-Guatoc, 2022). Uma pequena parte reside fora de áreas declaradamente indígenas (Dsei-Guatoc, 2022).

A seguir podemos visualizar um mapa com demonstração de algumas dessas áreas (Mapa 3).

Mapa 3 - Áreas indígenas com presença dos Tembê no nordeste paraense.



Considerando os dados do Dsei-Guatoc (2020), afere-se que mais de 55% do povo Tembê habita na Terra Indígena do Alto Rio Guamá. Portanto, a Tiarg é uma T.I. de grande importância à etnia Tembê. Em uma conversa com Pirá Tembê³¹, conseguimos listar 38 aldeias

²³ Município de Goianésia do Pará (Isa, 2022; TIB, 2024).

²⁴ Municípios de Nova Esperança do Piriá, Paragominas e Santa Luzia do Pará (Isa, 2022; TIB, 2024).

²⁵ Município de Bom Jesus do Tocantins (Isa, 2022; TIB, 2024).

²⁶ Municípios de Brejo Grande do Araguaia, Marabá, São Domingos do Araguaia, São Geraldo do Araguaia (Isa, 2022; TIB, 2024).

²⁷ Município de Tomé-Açu (Isa, 2022; TIB, 2024).

²⁸ Município de Tomé-Açu (Isa, 2022; TIB, 2024).

²⁹ Município de Tomé-Açu (Isa, 2022; TIB, 2024).

³⁰ Município de Santa Maria do Pará (Isa, 2022; TIB, 2024).

³¹ Indígena oriunda da região do Gurupi, mas atualmente residente na região do Guamá. Minha anfitriã no campo de pesquisa, a qual falarei mais adiante.

atualmente dentro da Tiarg, das quais 16 são na região do Guamá³² e as mais populosas localizadas na região do Gurupi³³ - uma visualização geral pode ser encontrada no mapa 2. A seguir, faremos uma breve explanação da relação dos Tembé com as terras da Tiarg e o seu processo de gênese, que permite compreender um pouco os conflitos, a distribuição de aldeias, dentre outros aspectos.

2.4 Um pouco dos Tembé no Guamá nas primeiras etnografias

Um dos primeiros trabalhos de orientação antropológica registrado junto aos Tembé do Guamá, se deu pelo pesquisador Curt Nimuendaju (2022). Nesse trabalho o autor aponta a presença Tembé na região do Alto Rio Guamá.

Até a primeira metade do século 19, os Tembé moravam no alto Rio Pindaré. Só então, a convite do sertanista paraense Manoel Antônio, eles começaram a se mudar para o Gurupy e a região do Capim, Guamá e Acará Pequeno. Um grupo deles até apareceu na beira da ferrovia que conecta Belém à Bragança, e foi assentado pelos missionários capuchinhos na Colônia do Prata (Nimuendaju, 1915, p. 287).

Desde então, podemos encontrar diversos trabalhos em corroboração a essa alegação como Hurley (1918), Galvão & Wagley (1961), Arnaud (1981/1982), Povos Indígenas no Brasil (1985). De acordo com Coelho (2022), foi com o trabalho do pesquisador ligado ao Instituto Histórico e Geográfico do Pará, Jorge Hurley (1918), que fez uma viagem para conhecer os Tembé que habitavam o Alto Rio Guamá, na foz do rio São José, que os Tembé foram inseridos na antropologia indígena.

Hurley (1918) relata uma pequena aldeia há 80 km distante da então vila de Ourém, subindo pelo rio Guamá, chamada São José da Cachoeira Grande. Essa aldeia se localizava na margem esquerda do referido rio, porém foi forçadamente abandonada com a demarcação/limitação da área indígena. Atualmente essa aldeia ainda consta na oralidade dos indígenas do Guamá, que a aludem por “aldeia velha”. Este trabalho, inclusive, é o primeiro encontrado por mim que usa o termo “Alto Rio Guamá”, que posteriormente será o nome da área indígena demarcada.

³² Sede, São Pedro, Frásqueira, Itawaçu, Tawari, Jacaré, Itaputyre, Pynwá, Yarrú, Pakoty, Pira, Ypydhô, Zawaru-u, Iwter, Itahu.

³³ Tekohaw, Cajueiro, Canindé, Nazatyw, Iwazu, Igarapé Grande, Três Furos, Pia-Hu, Wahu-Tyw, Faveira, Cocalzinho, Koiaká, Anoirá, Ikatu, Sussuarana, Thiré, Kaakyr, Mangueira 1, Arahú, Mangueira, Araçatiwa, Sítio Novo, Xyepihurena.

Em Arnaud (1981/1982) são apontados a existência de grupos Tembé na margem esquerda do rio Guamá, além de outros no rio Acará-Mirim e na margem direita do rio Gurupi (Maranhão), por volta de 1940, os quais supostamente sem interação entre si. Essa ideia da perda das relações entre os grupos é ratificada por Sales (1999).

Antes da década de 40, não obstante a presença da catequese, dos regatões, dos extratores, das epidemias, dos agentes nacionais em missões de controle; os índios ainda mantinham existência marcante, locomovendo-se com presença aguerrida pelo vasto território entre o Capim-PA e o Grajaú-MA” (Sales, 1999, p. 37).

Sales (1999) pontua ainda que a partir da década de 60 os Tembé situado no Guamá e no Gurupi perderam comunicação. Nessa ocasião as terras banhadas pelo rio Guamá habitadas por não indígenas se dava até o curso médio do rio, nas quais o trabalho com a lavoura era o motor da economia (Arnaud, 1981/1982).

Nas estimativas de Wagley e Galvão (1961), que realizaram seus campos de 1941 a 1945 junto aos Tenetehar do Maranhão, as aldeias nas regiões dos rios Gurupi, Guamá e Capim detém conjuntamente um número de pessoas variando entre 350 e 450. Número expressamente diminuto quando comparado às regiões do rio Mearim. Porém, em Povos Indígenas no Brasil (1985), destaca em 1983 a existência de 5 aldeias na margem direita do rio Guamá, sendo: Pitomba (três casas), Posto (16 casas), São Pedro Velho (nove casas), Frisqueira (seis casas), Tawari (sete casas). Portanto, se percebe uma histórica relação do povo Tembé com essas terras entre o rio Guamá e Capim.

2.5 Criação da Tiarg, conflitos e a resistência indígena

Partindo para as discussões da criação da área indígena, em todos esses relatos aparece a figura dos regatões que, na condição da ilegalidade, apresenta-se como uma espécie de concorrência com o governo na exploração indígena. Aliás, a exploração da força e do conhecimento indígena foi um dos ativos essenciais nas primeiras experiências de produção econômica dos colonizadores (Sales, 1999). E é em um movimento de ampliação da fronteira econômica do trabalho regular e intensivo que se coloca a criação de uma área própria para a habitação dos indígenas, neste caso, dos Tembé do Guamá.

De acordo com Sales (1999), o contexto histórico que resulta na criação da então Reserva Indígena do Alto Rio Guamá, em 1945, parte da origem do município de Capitão Poço, a migração nordestina para o nordeste paraense e saturação populacional da zona Bragantina.

Nesse momento havia uma política de fortalecimento das relações comerciais na área, que iniciava com o extrativismo principalmente de madeira e outros produtos florestais sob o apoio governamental. A chegada dos migrante nordestinos era um catalisador dessa economia.

Aos indígenas, habitantes de longa data dessa ampla porção territorial, cabia reduzi-
lhes o território de direito. Confinando os indígenas e suas relações com a floresta em uma área geograficamente limitada, cortando pertencimentos tradicionais, liberava-se áreas para o extrativismo “sem riscos”, levado a cabo pelos colonos sertanejos que chegaram fugidos da “seca” (Sales, 1999). Uma estratégia não apenas de desocupação, mas de transformação das relações culturais e sociais entre os diferentes povos indígenas remanejados e destes para com o não indígena.

Assim, a Reserva Indígena do Alto Rio Guamá foi criada a partir do Decreto nº 307, de 21 de março de 1945, pelo então interventor federal Joaquim Magalhães Barata. A área oficialmente destinou-se às etnias Tembé, Timbira, Urubu e Guajá. Tal ato envolveu os interesses do SPI, o Interventor Federal do Estado, os prefeitos de Vizeu e Ourém, além dos proprietários de terras, bem como os indígenas (Sales, 1999).

Com decretação de área menor à efetivamente ocupada, fora necessária a criação concomitante do Posto Indígena Alto Rio Guamá do lado direito do rio Guamá, para atração dos Tembé àquela margem do rio. Ali sob a chefia centralizada do chefe do Posto, os indígenas foram impelidos a práticas agrícolas extensas, com abertura de grandes roçados e o pagamento de algum tipo de assalariamento.

Ressalta-se, portanto, que não foi uma área em que os indígenas detivessem domínio e fossem livres para se organizar como desejassem. Mesmo ali o Estado se colocava como agente centralizador das relações sociais, econômicas e territoriais. Assim, se percebe que a lógica exploratória não ficou do lado de fora da Tiarg, mas agora era, mas uma vez, colocada em exclusividade ao poder estatal. Deste modo, política extrativista também cobria a área indígena, de maneira a “usá-los” no fornecimento de produto extrativistas em troca de sal, açúcar, querosene, roupas etc., repetindo o ciclo de exploração já iniciado pelos regatões e continuado pelos jesuítas e o SPI (Sales, 1999).

Também a iniciativa comercial não estatal, aliada a órgãos competentes, agia no intento de reduzir ao seu interesse a área indígena. A história da Tiarg se embrica com essa história de apropriação por empresas e pelo próprio estado, que resultam em conflitos e a organização do povo Tembé para resistir e manter suas práticas culturais.

A primeira empresa a declarar posse de 11.000 ha dentro da Riarg, no lado oeste, parece ter sido a multinacional Cia. Agropecuária do Pará, em 1970. Através de um processo

que envolveu a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM, o Ministério do Interior, a Presidência da FUNAI em Brasília e o Governo do Estado a empresa até conseguiu, por algum tempo, se manter indevidamente proprietária de parte dessas terras (Alepa, 1994).

Um ano depois, a Funai expede outra “certidão negativa” à empresa Consuplan S/C, atestando posse dela em porções à oeste da área decretada. O fatiamento criminoso da Riarg para mais essa empresa iniciou um ciclo de invasões na Reserva com apoio de forças policiais da vila “Pau de Remo” (Alepa, 1994).

Em 1972 a foi iniciado o processo de demarcação da Riarg. Neste momento se constituem as milícias particulares e forças reativas de proprietários indevidos que recusam a linha demarcatória sobre “suas” terras. Sendo necessária a força policial para que esse serviço fosse adiante. Porém, devido as pressões, o processo foi interrompido e retomado em 1974, que também foi interrompido e retomado, pela última vez, em 1976, o qual foi finalizado em 1990 e homologado em 1993. Com a demarcação foram constatadas a sobreposição de propriedades privadas na área indígena. Diversos conflitos são apontados para essa região, em grande parte com o apoio de órgãos estatais, o que exigiu ações de proteção e defesa diretamente dos indígenas (Alepa, 1994).

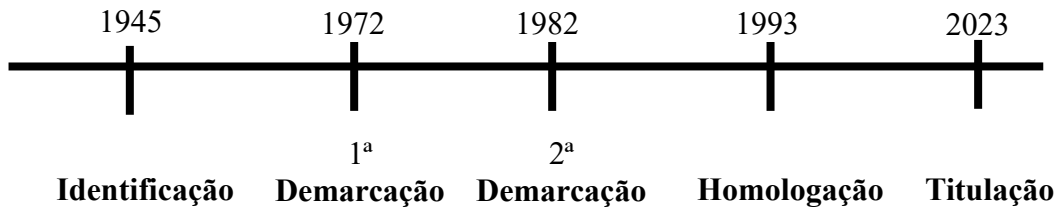
Outra empresa que requereu a posse de grandes extensões dentro da Riarg, em 1975, foi a MEJER & Cia. A mesma empresa também construiu uma estrada com extensão de 24 Km, atravessando a Riarg e ligando sua propriedade ao povoado “Pau de Remo”. Diversos conflitos se estabeleceram com os indígenas, que embargaram a obra, mas foram contrariado pela Funai que a permitiu em um acordo judicial. Mais uma vez se criavam condições para intensificação das invasões da Riarg com a abertura dessa estrada a um povoado com histórico de conflito com os indígenas (Alepa, 1994).

Aqui foram apontados alguns dos casos de violência sobre o povo Tembé da Tiarg, mas especialmente do Guamá, com apropriação de terras, porém esses episódios são múltiplos, permeados pela violência física e morte, a exemplo da “Estrada Marajoara e da Rosa Madeireira” (Alepa, 1994), extração madeireira (Ponte, 2014), Batalha do Livramento (Filho; Neves, 2020), morte de Isaac Tembé (Alepa, 2021), dentre outros.

Tantos desafios impuseram a necessidade de organização e protagonismo dos próprios indígenas. Ponte (2014) destaca que a partir da década de 90, com homologação da terra, se intensificaram os movimentos de união política e intercâmbio cultural dos Tembé do Guamá e Gurupi na defesa da terra e na dinamização da cultura Tembé. Nesse contexto se fortalecem

estratégias de criação de novas aldeias, ocupação estratégica do território e o estímulo às novas lideranças.

A seguir encontramos um esquema datado com as etapas de constituição da Tiarg:



Fonte: Construído a partir de Alepa (1994) e MPI (2023).

Percebe-se que os Tembé foram tendo suas terras de uso cada vez mais reduzidas pelo avanço da apropriação privada, com a chancela governamental. Nesses tanto processos a Tiarg foi tendo suas condições florestais cada vez mais impactada. A luta dos Tembé pela garantia do espaço territorial em que foram restrito é para manutenção de suas práticas culturais tradicionais, da agricultura, pesca, saúde e caça, dentre tantas outras que dependem da biodiversidade da floresta e tem importância ímpar ao que os Tembé entendem por ser Tenetehar-Tembé. No próximo capítulo, fazendo o recorte para a caça e o ritual, falarei sobre as bases teóricas que conduzem esse trabalho, bem como da importância de tais práticas tradicionais para esse povo.

CAPÍTULO II: FESTA-DO-MOQUEADO E AS ESCOLHAS TEÓRICAS

Neste capítulo, será dada uma noção geral dos ritos de passagem entre os Tembé, com destaque para a festa-do-moqueado. Também explicitaremos os conceitos teóricos que usamos para discutir e interpretar as experiências de campo. Para compreensão ampla do rito de passagem entre os Tembé, trazemos os três momentos do rito pubertário, buscando compreender as performances e a relação entre a moça em passagem e a comunidade que conduz o ritual.

1.1 Panorama geral dos ritos pubertários Tembé

Descrever, ainda que brevemente, os ritos de passagem é necessitar lançar mão de diversos conceitos locais e imprescindíveis à cosmologia Tembé. Os mesmos são mais bem descritos ao longo de toda esta dissertação, no diálogo das vivências de campos com a literatura, mas aqui faço breves descrições para situar o leitor.

Os ritos de puberdade da menina-moça acontecem em três momentos especiais: a *tocaia*, a *festa-do-mingau* e, por fim, a *festa-do-moqueado*. O primeiro momento acontece logo após a chegada da menarca, quando a menina-moça deverá “*tomar um banho de jenipapo*”. Neste momento ela passa por restrição do convívio social, limitando seu contato a suas matriarcas, que a orienta quanto aos procedimentos e cuidados com o corpo em geral. Também sua alimentação deve ser criteriosa, com inclusão de peixe sem esporão e frutas sem acidez, devendo evitar alimentos com muito sangue ou fortes odores de caça. A sua restrição espacial lhe impede de frequentar rios e matas nesse momento, temendo por sua saúde. Pereira (2022), todavia, afirma que atualmente tem havido menos rigor (Reis, 2014; Pereira, 2020). Há divergência na literatura quanto ao tempo de duração desse momento, mas no mínimo, até o fim do sangramento, a moça fica em isolamento (Reis, 2014; Pereira, 2020; Ponte, 2022).

O segundo momento, que não ocorre imediatamente após a *tocaia*, é a *festa-do-mingau*. Esse momento tem duração total de 24 horas ao todo (um dia e uma noite). Dois elementos aqui encontram centralidade, o primeiro são os grafismos corporais representando a lua e a onça. A pintura da lua é feita no peito, tórax, nas costas, nos ombros e nos membros. Já a pintura da onça é feita no rosto.

O segundo elemento é o preparo do mingau de mandioca³⁴, macaxeira (*Manihot esculenta* C.) e cará (*Dioscoereia Alata* L.). Na produção do mingau, que dura mais ou menos 5 horas, da ralação da mandioca até o ponto de consumo, requer que a mandioca seja ralada para obtenção de uma massa. Esta massa deve ficar em um local com leve inclinação para que deixe correr um líquido doce. Extraído o líquido, este vai para o panelão sobre o fogo e a massa é descartada. Demanda-se da menina, que revolva aquele líquido, que com a fervura vai produzindo uma espuma, a qual deve ser removida, com o auxílio de uma cuia ou crivo. Com a redução do líquido sobre o fogo, este vai engrossando e ficando mais pesado para movimentar. Posteriormente é adicionado o arroz³⁵, que o deixa ainda mais grosso. A menina deve cuidar para não o deixar grudar no fundo da panela e queimar. O cozimento segue até que o ponto do mingau seja o ideal (Farias, 2023).

Ainda antes do arroz, após a fervura do líquido, uma porção é recolhida em um recipiente, a menina expõe seu corpo ao vapor afim da obtenção de saúde e boas condições orgânicas para a maternidade. Também o jerimum e a macaxeira são cozidos à parte e, ainda quentes, sobre o tupé, a menina deve pisar em alguns pedaços a fim de que não tenha moléstia como “pés rachados” ou inchaços. Nessa manhã também são feitos tapioca de goma, que são colocados sobre cabeça da menina para lhe prevenir de males como a cefaleia. No fim desse dia inicia a canturia, o *Kaê-Kaê*, onde a menina deve servir mingau aos cantores e convidados durante toda a noite (Farias, 2023; Pereira, 2020; Coelho, 2014).

Tanto com o mingau, quanto com a tapioca, são distribuídos porções pela menina-moça aos presentes, no intuito de que ela fortaleça esse princípio da coletividade e da partilha (Pereira, 2020).

A festa-do-moqueado ou festa do *Wira'u haw*, também chamado de festa-da-moça, marca o último momento do ritual de passagem pubertário, com duração de uma semana. De acordo com a mitologia Tembé este ritual foi ensinado pela onças a um indígena pajé, que depois disseminou entre seu povo. Bewãri, em uma entrevista concedida à Prof. Dr^a. Vanderlúcia Ponte (2022), define que:

Quem trouxe o moqueado pra nós foi as onças, né, [...] Há muito tempo, tinha uma aldeia que eles não tinha cultura, né, o Tembé caçavam, pescavam e não tinha aquele ritual. Então, certo dia, um rapaz foi esperar numa faveira, e lá vinham muitos pássaros para comer fava. [...] Então, lá era uma árvore muito boa pra matar, aí o rapaz foi e matou bastante arara, mutum aí ele viu também que lá as onças caçavam para comer. [...]. Aí (o rapaz) matou grande quantidade de aves pra fazer roupa pra família né, aí matou muita ave e veio pra aldeia. Aí o irmão dele se danou pra querer ir lá nessa

³⁴ Uma variedade de mandioca (*Manihot esculenta* C.).

³⁵ A partir desse momento há quem chame o mingau de mingau de “mandicoeira”.

faveira [...] . Ele disse: ‘olha não posso te ensinar a ir, que lá é muito perigoso, se tu não vai obedecer, a onça pode te matar’. ‘Não, mas eu só quero pena pra fazer roupa pra minha família, que tá sem roupa’. ‘Aí ele disse ‘tá bom! Vou te ensinar’. Aí ensinou tudo direitinho, aí ele foi pra lá. Quando ele chegou lá, ele começou a matar pássaro, né, muito pássaro. Aí, ele viu a onça chegando, aí ele falou ‘olha! Como aquela pele daquela onça é muito bonita, vou matar ela pra fazer roupa pra minha família’. Ele escolheu a maior do bando e flechou. Quando ele flechou, as outra pegaram ele né, pegaram e mataram ele e saíram arrastando e levando ele. Então, passados alguns dias, o irmão dele foi lá ver por que ele não tinha chegado né, quando chegou lá, ele viu a tocaia dele, tava derrubada no meio de muito sangue no chão, aí ele saiu seguindo. Só que o irmão dele era um pajé, um pajé muito bom, aí ele saiu, quando chegou lá ele viu que tinha entrado dentro de um buraco de formiga, então ele se transformou numa formiga preta e entrou. Aí quando ele chegou lá ele tava fazendo o moqueado com o irmão dele, então o irmão dele se transformou em outra onça, aí eles tavam fazendo a festa lá do moqueado. Então, como ele era um pajé ele se transformou numa onça também, lá brincou, aprendeu tudo do moqueado (Bewāri Tembé, citado por Ponte (2022), p.47).

O ritual é precedido por uma caçada que se empenha a prover as caças necessárias para o acontecimento do ritual: guariba (*Alouatta belzebul*), catitu (*Pecari tajacu L.*) (ou porcão)³⁶ e nambu-preta (*Crypturellus cinereus*) (ou mutum)³⁷. Essa caça, ao chegar na ramada³⁸ fica em cima do moquém³⁹ até o último dia da festa, quando será preparada e servida na forma de farofa e bolinhos, após ser reidratada em cozimento do penúltimo ao último dia da festa (Ponte, 2022). Outra qualificação dada a esta caça é a de remédio/*purag*, que agencia saúde ao corpo da menina (Reis, 2014).

Durante o momento da caçada, o pajé e familiares da moças, na aldeia organizam outros elementos de importância ao ritual. Este é o caso da tecitura do tupé; da ornamentação da ramada; reparos e obtenção de maracás; extração e produção da tinta de jenipapo (*Genipa americana L.*); da extração da casca do tauarizeiro e preparação do cigarro de tauari (Reis, 2014).

No passado conta-se que essa festa tinha função da união marital, de forma que após a festa consolidava-se núcleos familiares (Pereira, 2020), atualmente isto é menos recorrente. A isso importa dizer da participação dos meninos nesta etapa dos ristos pubertários, cujo sinal é a mudança de voz. Estes, durante o ritual, assim como as meninas, devem ficar reclusos à ramada, pois temem ser atacado por algum ente da cosmologia Tembé (Ponte, 2022).

³⁶ Animal da espécie *Tayassu pecari L.*, que ocorre em frequência rara na porção do Guamá. No ritual do moqueado ele pode ser equivalente ao catitu.

³⁷ *Crax ssp.*

³⁸ Um barracão especial, centralizado na aldeia, onde acontecem os cerimoniais de passagens. Para saber mais, conferir a seção 5.5 e 5.6 do capítulo IV deste trabalho.

³⁹ Uma espécie de girau construído sobre o fogo para sustentar a caça por cima. Para saber mais, conferir a seção 3.4 do capítulo III deste trabalho.

O ritual tem seus principais momentos na ramada, com as canturias na língua materna e a dança tradicional do *Kaê-Kaê*, durante todos os dias (Rodrigues; Temb , 2020). Enquanto os não iniciados dançam com movimentos fortes, os iniciados são mais comedidos, pois precisam aguentar até o final da festa. Durante algumas noites também há canturias, mas fora da ramada e sem a participação dos iniciados, que descansam.

Durante as canturias e o *Kaê-Kaê* na ramada, os ancestrais e entes da floresta se manifestam por meio dos presentes, que podem momentaneamente perder a consciência e possibilitar que danem, cantem e participe da festa com os demais. A essas presença os Temb  chamam de *Karuwar*, que na cultura majoritária ocidental encontramos paralelo no conceito de “espírito”. Essas participações são controladas pelo pajé, que através das canturias e as defumações de tauari, fazem essa intermediação entre o universo tangível e intangível, podendo afastar ou colocar *karuwars* dos/nos presentes (Reis, 2014). Outra forma da relação com as *Karuwar* no ritual são os momentos e os tipos de canturias cantadas no ritual (Reis, 2014).

Nos últimos dias de festa o sentimento festivo atinge seu ápice. No penúltimo, logo cedo, o corpo da menina moça é todo pintado de jenipapo, com uma pintura contínua e homog nea, que cobre todo o corpo. Ao corpo dos meninos é executado a pintura da lua nos peitos e costas e, no rosto, é feito a pintura da guariba, simbolizando amadurecimento. Nesse dia eles pulam o *Kaê-Kaê* com a tinta secando em seus corpos.

No último dia, de manhã, os iniciados são ornamentados com vestes e adornos especiais para o momento. Sob os cuidados das mulheres mais velhas, as moças vestem uma saia branca, com uma fita vermelha, já os meninos vestem shorts vermelhos. Colares de miçanga são colocados são colocados nas meninas. Em ambos, no peito e braços, são feitos traços de resinas do cipó de canoinha (*Forsteronia spp.*), sobre os quais são grudados penas de nambu-preta. Sobre a cabeça das meninas se coloca capacetes, com penas amarradas em fios longos e caídos para baixo. Já os meninos usam capacetes com fios curtos e penas, também voltadas para baixo. Após isso o cacique corta as franjas das meninas, que deixa transparecer mais o seu rostos, simbolizando a passagem da mais jovem mulher adulta da aldeia.

Rapidamente dançam o primeiro *Kaê-Kaê* do dia, ainda fora da ramada, festejando aquela passagem. Posteriormente a iniciada serve o bolinho de nambu aos convidados, enquanto as mulheres mais velhas servem a farofa de catitu e guariba. Após isso, todos voltam para dentro da ramada e, cantores, cantoras e iniciados em seus bancos, iniciam o *Kaê-Kaê* (Ponte, 2022).

A dança acontece até por volta das 15:00h, quando solicitam que todos formem um paredão, uma espécie de corrente humana, cada um ao lado do outro com os braços bem presos, formando o chamado “rabo-de-arraia”. Esse paredão tem em uma das pontas o pajé e os

iniciados, que dão passos para frente e para trás, devendo ser seguidos pelos demais em sincronia, não podendo desalinhar. Assim caminham até o momento em que iniciam o movimento de ondas, que deve percorrer todo o paredão, sem quebrar, conforme vai quebrando, o paredão vai reduzindo até finalizar o momento. Este momento é para informar as *karuwars* de que o ritual encerrou (Rodrigues; Tembé, 2020).

1.2 Escolhas teóricas

Conforme já destacado na introdução, a festa-do-moqueado é um momento que sempre aparece nas escritas sobre o povo Tembé, seja como ponto central ou tema correlato. Portanto estamos falando de um assunto que permite diversas discussões a partir da literatura comparada.

Nos estudos de Reis (2014), é dado destaque ao que chama de “biodiversidade de espíritos”, observando a diversidade de elementos imateriais, referenciados na biodiversidade florestal, que dinamizam o ritual, proporcionando ganhos e potenciais prejuízos à saúde daqueles que participam do ritual, especialmente a moça em passagem. Em Coelho (2014), o ritual é descrito e explicado a partir das narrativas, buscando compreender os elementos do ritual a partir do repertório de significados, o simbólico, possibilitado pelos mitos Tenetehar e povos relacionados.

Kahwage & Mendonça (2017), similarmente a Furtado & e Pilletti (2022), buscam destacar do ritual a ampla rede de saberes em associação com os recursos florestais, colocando estes como elos mediadores entre o mundo tangível e intangível que permeia o ritual. Tais estudos trazem com mais centralidade a pauta ambiental, conservacionista, articulada com a manutenção do patrimônio cultural Tembé.

Pereira (2019) nos permite uma leitura do ritual, mas com atenção específica aos significados das pinturas corporais. Por meio de sua pesquisa se percebe a referência visual e ontológica ao universo da caça e/ou ao seu domínio, sendo o caso da pintura da guariba, da onça, de forma agenciar atributos cosmológicos. Uma complexa rede ontológica que se estende dos não humano aos humanos na sua constituição enquanto gente/povo verdadeiro.

Já com Ribeiro (2023), o ritual é percebido pela expressão artística e estética, materializada nos cantos, danças, pinturas, performance, ou seja, “através de processos que operam por indícios visíveis/sensíveis e invisíveis” (p. 122). Na mobilização ontológica e na concomitância desses processos, o autor recorre ao conceito de “*corpos quiméricos*”, entendendo corpo como aglutinador de agências humanos e não humanos, o caso das *karuwars*.

Ribeiro (2023), porém, não deixa de enfatizar as relações de gênero, ao ressaltar a potência do corpo feminino e a espiritualidade/*karuwalidade* na cosmologia Tembé. Este ponto é o de principal evidência trazido por Ponte (2022), ao discutir a fabricação do corpo da menina na festa do *wira'u haw* como a preparação/formação como mulher-pajé, em que o corpo detém capacidades ontológicas especiais.

Logo, entender a caça no ritual do festa-do-moqueado requer compreender a leitura que o povo Tembé faz dos ambientes de floresta, rios, a aldeia e a própria corporalidade como processo de transformação do status social. É isso que percebo junto aos Tembé, mas também dos tantos escritos que, como foco principal ou de forma tangente, retratam o ritual.

No presente trabalho traço o recorte da importância da caça e da caçada para a festa-do-moqueado, já compreendendo a festa como momento especial e alegre (festivo!), mas carregado de uma força ontológica ritual que também é objeto de medo e preocupação. Para isso iremos lançar mão de compreensões gerais de caça e cosmologias junto ao povo Tembé, que nos conduzem a conceitos fundamentais que servirão de base teórica para as discussões desse estudo, tais quais: donos, domínios e *karuwars*; pajelanças, rituais e liminaridade; panemas, tabus e restrições.

1.2.1 Rituais pubertários e liminaridade

Nos ritos de puberdade, que marcam a passagem de uma faixa etária a outra por um indivíduo, Genep (2011) classifica dois tipos de puberdade: a puberdade física e a puberdade social. A física refere-se às transformações corporais e fisiológicas que levam ao amadurecimento do organismo, deixando-o apto à reprodução. Já a social consiste nas mudanças sociais atribuídos pela cultura, independente das sinalizações corporais. O autor defende que essas duas puberdades nem sempre estão associadas, como poderíamos pensar, uma vez que a cultura domestica o corpo e a sua fisiologia ao atribuí-las de sentido e posições sociais, ou seja, estes nem sempre precisam das mudanças fisiológicas para serem acionados.

Com Genep (2011), as cerimônias rituais são entendidas como demarcadores temporais e circunstâncias ao longo da vida cotidiana de uma sociedade. “Uma espécie de moldura especial” (Genep, 2011, p. 9) que particulariza uma visão dentro do amplo espectro de visão. Mas inseridos no seio das sociedades, os ritos são interpretados, de forma geral, com atuação aduaneira entre posições, domínios e temporalidades estabelecidos em uma cultura.

É o dinamismo entre essas estruturas que compõe o corpo social organizado, colocando o ritual no lugar do organizador e garantidor dessas estruturas (Gennep, 2011). O autor classifica os de passagem em três categorias, são: rito de separação; rito de margem; e rito de agregação (Gennep, 2011). Logo, aqui se fala de fases, percepções e autopercepções referente aos sujeitos que são submetidos ao ritual.

Os ritos de passagem são realizados para dividir papéis sociais em um universo de papéis bem consolidados. Esses ritos se decompõem em ritos menores com aspectos que definem movimentos de afastamento, isolamento e retorno, respectivamente mais bem chamadas: *preliminares* (separação), *liminares* (margem) e *pós-liminares* (agregação). Os ritos preliminares consistem no afastamento funcional e físico de um sujeito do restante de suas comunidade. Sucede-se com os ritos de margem, ou liminares, quando já se garantiu o distanciamento, estando o sujeito na posição do externo para, então, retornar ao grupo sob novo status, através dos ritos de agregação ou pós-liminares (Gennep, 2011).

Nos ritos pubertários com os Tembé as circunstâncias separação e agregação podem ser observadas. O primeiro momento, através do isolamento, promove rupturas de relações entre a comunidade e a jovem iniciada, figurado na tocaia. Mas isso também se faz notar nos hábitos alimentares, como no caso da restrição ao consumo de carne vermelha, que só é anulada no último dia da festa-do-moqueado. Portanto, ainda que não estejamos falando de etapas subsequente, durante o primeiro e o terceiro momento, aos ombros da menina-moça e sua família pesa a responsabilidade com as observâncias da iniciação da primeira à última fase do ritual.

É no estágio liminar, como se o indivíduos fosse reduzido a uma condição elementar, que se buscar instrumentalizar esse indivíduo (Turner, 1974). Observamos isso pela ocasião da festa-do-mingau, onde aparecem com mais especificidade atributos de saúde, vitalidade, autocontrole e a partilha. O trabalho para execução do mingau, uma atividade complexa, conta inicialmente com vários sujeitos e espaços, para plantar, ralar, coar e preparar o fogo, acontecidos no roçado, na casa de farinha e a ramada, até chegar à árdua e etapa final do engrossamento, que é de responsabilidade especial da menina. A complementaridade é evidenciada. Toda a comunidade se envolve nessa produção, cujo produto confere saúde e fertilidade ao corpo da moça. Aspectos semelhantes são notados com a macaxeira e jerimum quente, bem como do beiju de goma, de modo que todo o corpo da menina é envolvido por esses elementos, os pés, o tronco e a cabeça com referência à atributos da saúde e a vitalidade desse corpo.

Para Turner (1974), a liminaridade é uma condição que, ao abrigar, despoja o abrigado. A perda e o escape das classificações de uma estrutura social é o que configura a situação do sujeito em estado de liminaridade. A ambiguidade e a indeterminação de seus atributos são expressos nas variedades de símbolos dos quais se valem as tradições para ritualizar suas as transições sociais e culturais. No estágio liminar, ou intermediário, se reforça a ideia da transitoriedade, no qual, segundo o autor, o indivíduo não se reconhece com seu passado, nem com seu futuro até finalmente a reintegração consumir que houve uma passagem (Turner, 1974).

A perspectiva e a possibilidade da mudança que se percebe na liminaridade traz consigo, não somente uma legitimação das estruturas sociais, mas importa na compreensão de relações sociais dinâmicas. A possibilidade da transitoriedade implica no diálogo, equilíbrio, complementariedade das estruturas, “*quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo*” (Turner, 1974, p.119). Antes de reforço estrutural, se coloca uma matriz principiológica, que permite ou determina o movimento.

Desta forma, quando vista em relação aos sistemas de posições sociais, a liminaridade se qualifica por uma série de oposições: transitoriedade/estado; homogeneidade/heterogeneidade; igualdade/desigualdade; ausência de status/status; heteronomia/autonomias; assexualidade/sexualidade; humildade/orgulho; obediência total/obediência condicionada; silêncio/fala; aceitação de dor e sofrimento/recusa à dor e sofrimento (Turner, 1974; Da Matta, 1977).

Comumente o iniciado é tratado como despossuído de identidade. A este cabe um comportamento passivo, paciente e humilde. É representado como uma matéria prima prestes a ser instrumentalizado por seus anciãos, estes os depositários dos valores da cultura. É a tradição que lhes imprime o novo status social (Turner, 1974). O sujeito em liminaridade é não-agente, invisível (de status) e, portanto, desobrigado.

No contexto Tembé, uma preocupação marcante, percebida sobretudo durante a festa-do-moqueado, é a de que os jovens iniciados possam concluí-lo, isto é, não haja interrupção de sua participação no ritual sob o receio de que fiquem “doido”. Também por esse motivo a alimentação deve ser bem selecionada para evitar problemas de natureza estomacal. O mesmo peso se aplica quanto à restrição dos jovens à ramada, pois podem ser atraídos por “bichos” da floresta ou do rio e se tornarem, também, um “bicho”, que genericamente se refere a um não humano (animais, espíritos, assombrações...).

Se estamos falando de um momento (liminar) em que o sujeito socialmente estar distante e disforme, deve-se perceber os esforços de seus coletivos para ele retorne, ratificando a

necessidade do caráter transitório da liminaridade. De todo modo, no caso Tembé, é preciso apontar que o rito pubertário se dedica principalmente para com o sexo feminino, nos provocando a olhar essa liminaridade como uma não total desvinculação social, conforme defendida por Turner (1974), nem limitada unicamente pela faixa etária, mas também atravessada por uma perspectiva de gênero.

Tal qual defendido pelos autores, o entendimento da liminaridade carrega uma definição desafiadora e contraditória, pois ao ser relegada à perspectiva do não lugar e do desobrigado, mas de um *devir*, coloca-a no centro de relações, processos, esforços coletivos e expectativas no corpo social à qual pertence. A posição do vir a ser, da possibilidade. E nessa linha se entende as estruturas sociais como condições definidas e consolidadas e não em definição/formatação. Assim, os rituais, embora carreguem o a função da manutenção social, oferecem, eles mesmos, a possibilidade da variância ou, pelo menos, da maior percepção desta.

1.2.2 Donos, domínios, fronteiras e transformações

Ao nos debruçarmos sobre a concepção de território, estamos buscando acessar a zona dos significados, investigando os sentidos que atravessam de diversas forma o indivíduo, mobilizando suas concepções teleológicas e cosmológicas, que são produtos e produtoras do indivíduo. Isso me conduz à defesa que Piná Tembé faz de território como “*cultura completa*”, “[...] *tudo é a soma de tudo* [...]” (Ponte, 2014, p. 242). Nessa matemática cultural a existência das parcelas apenas ganha sentido à medida que se correlaciona, se completa e permite ser percebida a partir do todo.

A complexidade territorial, ainda com Piná, se exprime ao passo que proporciona “*condições de vida material e cultural*” (Ponte, 2014, p. 242) e reclama para si sua identidade enquanto povo. Portanto, falar de território e territorialidade junto ao povo Tembé é dar voz a um discurso poderoso de defesa da sua terra e ao mesmo tempo da defesa de sua identidade, pois não se apartam.

Nessa discussão junto aos Tembé, um conceito central é o de *Karuwar*. *Karuwar* “são espíritos que residem em espaços controlados pelos não-humanos” (Coelho, 2014, p. 39). Os Tembé classificam estas como sendo de quatro tipos, como: oriundo de pessoas mortas, as dos animais, dos donos dos domínios floresta e águas; bem como de Maíra (Coelho, 2014). Este último sendo o herói cultural criador do homem e da mulher junto com seus artefatos culturais (Galvão; Wagley, 1961).

A(s) *Karuwar(s)* de pessoas falecidas podem residir em dois lugares, o céu de Maíra ou no céu que fica logo abaixo, ao nível das estrelas. Estas são as *karuwars* potencialmente mais perigosas, pois são as que retornam e sociabilizam pela ocasião da festa-do-moqueado (Coelho, 2014).

A *Karuwar* dona das águas é a Mãe d'água, que pode acometer aqueles que banham nos rios desrespeitando suas regras, em horários e com condutas inadequadas. Elas também podem atrair os humanos para o fundo dos rios e roubar sua sombra, entendida como a *Karuwar* dos humanos (Coelho, 2014). Do mesmo modo, as *Karuwars* do mato, se fazem perceber na Curupira ou na Matin, que também se relacionam com os humanos, seja frequentando seus domínios ou com o pajé durante as pajelanças.

A partir dessa compreensão Tembé dos espaços como moradas e propriedades de não humanos, podemos seguir pistas da apropriação espacial pelos Tembé. Silva (2023), assera que “*que esses espíritos ficam nos rios, e no interior das matas. Ou seja, a importância da preservação da floresta, com os rios, com os animais, se torna fundamental para a manutenção desse sistema cosmológico nativo*” (Silva, 2023, p.42). São nesses domínios que os Tembé encontram referências materiais imprescindíveis às suas práticas culturais, reforçando uma singularidade territorial, através do jenipapo e sua ciência (Pereira, 2020), as fibras vegetais, as cuias, as ervas medicinais (Ponte et al., 2020) e a caça (Coelho, 2021), que desponta de uma infinidade de usos.

As categorias “donos” e “domínios” são muito recorrentes nos trabalhos com povos do interior da Amazônia (Boyer, 2022; Coelho, 2022; Neto; Santos-Fita; Aguiar, 2023; Campos; Cardoso, 2013). Para Fausto (2008), tais compreensões definem um modo genérico de relações, que é constituinte da sociabilidade e das interações entre humanos e não-humanos na Amazônia. Ao adentrar esses domínios, o homem transita por um universo governado por regras diferentes das que governa a sociedade humana (Da Matta, 1977).

Os trabalhos acerca desses donos denotam uma condição de um sujeito com um recurso, onde o dono age como mediador entre esse recurso e os humanos. A assimetria é um elemento importante nessa relação, onde o dono controla e protege seus dominados, cabendo-lhe responsabilidades como o bem-estar, reprodução e mobilidade (Fausto, 2008). Por vezes os dominados são tomados como xerimbabos de seus donos.

Fausto (2008) cuida em diferenciar essa categoria da categoria de “propriedade privada”, no qual, recorrendo à teoria lockeana, traz a definição “propriedade de si” e a extensão dessa propriedade às coisas por meio do trabalho. Dessa forma, as coisas são retiradas de seu

estado natural à medida que o trabalho às contamina enquanto ação do corpo, anexando-as como propriedade (Fausto, 2008).

Os pressupostos antropológicos sobre a cosmologia que sustentam esse entendimento constroem-se na perspectiva de um mundo construído por divindades e compostos de coisas úteis (plantas, animais, terra...) que é disponibilizado em comum aos sujeitos (humanos e não humanos). Esses sujeitos são proprietários de si e dos efeitos de suas ações, modo pelo qual se apropria. Por conseguinte, a distinção entre proprietários e não proprietários se distingue pelo domínio sobre coisas que se tornam extensão do próprio corpo. É por meio da ação que o próprio corpo e a propriedade se confundem. “*O proprietário torna-se, assim, o modelo do agente e os bens apropriados transformam-se em índices de sua capacidade agentiva*” (Fausto, 2008, p. 337).

Verifica-se essas condições na atuação atribuída à Curupira e Matin. Estes seres, a partir das relações de predação e reciprocidade tida com o caçador e transeuntes do mato, estabelece regulações e normas de condutas àqueles que tentam acessar os elementos da floresta. As caças configuram a capacidade agentiva ao passo que são ou não disponibilizadas, ou ainda disparadoras de castigos ao caçador pelos agentes (Coelho, 2022).

O mundo tal como conhecemos, pós-mítico, é caracterizado pelas diferenças, “*a produção de descontinuidades entre as espécies, entre os coletivos humanos, entre o céu e a terra, entre o dia e a noite, entre as terras firmes e as águas*” (Fausto, 2008, p. 338). Essas particularidades, o mundo de múltiplos domínios, se constituem com as capacidades transformativas e criativas, por meio da ação, de seus donos virtuais e que regem a ação humana ao transitar por esses espaços que não são originariamente seus (Fausto, 2008).

Convém destacar que, nas narrativas ameríndias, ao inferir o cosmos como múltiplos domínios, não se está fazendo referência a espaços exaustivamente organizados em fronteiras e jurisdições, mas em relações construídas com os espaços e nos espaços que são potencialmente infinitas, diversas e atualizadas, de forma que é possível se apropriar ou ser apropriado inserindo-se em uma nova relação de domínio.

Trazendo novamente Genep (2011), há o que se considera como passagem material, que encontra alguma conexão com a ideia de domínios. Esta se refere aos lugares e fronteiras físicas cujo trânsito é regulado pela ordem “mágico-religiosa”, em que as transgressões podem levar a punições vindas dessa mesma ordem. Aqui o autor destaca os presentes deixados para os “gênios” do lugar como agradecimento ou súplicas de benevolência.

Deve-se enfatizar que a relação ante à “propriedade alheia”, por parte do caçador, exige a preparação corporal que se faz e se refaz conforme a sociabilidade dominial. A condição

exógena desfavorece o caçador em sua empreitada ao domínio pertencente da caça, sua presa. É o caso por exemplo, da preparação do corpo do caçador e do cachorro para obtenção de sucesso na caçada. É por essa via que vemos o agenciamento das plantas e elementos do corpos da própria caça para que o caçador possa se imergir no domínio outro e dispor de condições equilibradas na arena da caçada (Farias, 2023; Coelho, 2021). Entre os Tembé, Coelho (2021) observou três tipos de relações, são as: “*do humano com o dono do mato; 2) do caçador com a caça; e 3) a relação do dono do mato e seu animal*” (Coelho, 2021, p. 129).

Uma categoria Tembé para designar floresta é “mato”. Como diz Pedro Tembé “*parede tem ouvido e mato tem olho*”. A concepção de mato é uma noção genérica dos domínios que estão fora da aldeia. Entrar no mato é entrar no domínio alheio, cujo código de postura requer pedidos de licenças, não falar alto, não frequentar determinados trechos, entre outros (Coelho, 2014).

Uma das consequências ao transeunte desatento a esses domínios, água, floresta, ou somente mato, é a perda de sua humanidade, através dos encantamentos, que é a transformação em outro ser ou entidade. Essas transformações potenciais são mais temidas nos momentos ritualísticos na aldeia, como é o caso do ritual-do-moqueado, onde a corporalidade dos rapazes e moças estão sendo transformados para serem adultos.

Por fim, é no manejo da relação com esses domínios e seus constituintes de uso na aldeia, que aparecem as relações e restrições configuradas na panema e nos tabus. E esses modulam e regulam as interações socioambientais, isto é, das relações humanos e coisas úteis, nos termos de Fausto (2008).

1.2.3 Panemas, tabus e regulações socioambientais na caça

Ao falarmos de caça no contexto indígena uma ampla gama de conhecimentos são invocados, ao qual alguns autores chamam de “ética da caça” (Fausto, 2022). Os conhecimentos de caça são atravessados pela noção de respeito, finalidade, negociação, contrapartidas e limites, retomando a discussão do último parágrafo da seção anterior. É nesse quadro que entram as interdições e prescrições alimentares, a relação entre morte e consumo animal, bem como morte e nascimento.

Ante disso, porém, é preciso pontuar que, de acordo com Descola (1998), as categorias humanas e não-humanas na Amazônia não são postas enquanto espécie fisiológica, mas como enquanto condição cultural. Desta forma, aos animais também se compreende capacidades

sociológicas, de modo que na interação humano-animal pode ser concebida como relação entre pessoas-pessoas, isto é, relações sociais.

A partir dessa concepção, o autor traça três sistemas de relações bilaterais particularizadas na atividade da caça, que são: reciprocidade, predação e dádiva. Sendo esta, a oferta sem contrapartida da própria vida do animal ao caçador; essa, o não oferecimento de uma contrapartida por parte do caçador ou da caça (e seu dono); e por fim, aquela, que diz respeito a compensações da vida animal perdida pela conversão de uma alma humana em animal (Descola, 1998). Esta última está relacionada a compreensão cósmica do mundo dos vivos e dos mortos como um sistema integrado e necessários a um equilíbrio entre os diferentes seres, mas neste caso do humano e suas presas de caça. Desses sistemas de relações, compreendemos que surge o sistema da “panema”.

Panema, de acordo com Galvão (1955), se qualifica por uma força mágica capaz de atingir objetos, animais e pessoas. Ao atingi-los incapacita-os de sua ação. O autor continua:

Um caçador, ou pescador, cujo repetido insucesso não dá margem a atribuí-lo a causas consideradas naturais, isto é, a estação do ano, influência desse ou daquele fator explicável pelo conhecimento adequado do ambiente, acredita que ele próprio ou um dos instrumentos que se utiliza, a linha, o anzol, a carabina, estejam empanemados. Por um processo diagnóstico de tentativas acaba por determinar qual objeto onde está localizada a panema (Galvão, 1955, 112).

Para Da Matta (1977), a panema visa transformar situações regidas por probabilidades em situações de caráter determinado. A causa da panema sobre o caçador e seu instrumental pode se dar de diversas formas, como: mulher grávida que come da caça ou do pescado; mulher menstruada que toca em apetrechos de caça ou pesca; inveja de amigos caçadores/pescadores sobre o desempenho de outro caçador/pescador; pessoa estranha que se alimenta da caça ou pescado; negação de carnes de caça ou pescado à crianças; jogar osso ou espinha dos animais capturados em locais ao alcance dos animais domésticos; fezes ou urina despejadas sobre restos da caça ou pescado; e, por fim, ato de feitiçaria (Galvão, 1955; Panzutti, 1999; Da Matta, 1977).

Junto aos Tembé, Coelho (2022) apontou algumas regras, cujo descumprimento pode desencadear panema, a saber: matança desnecessária (exagerada) de caça; descarte inadequado de ossos; compartilhar de embiara com mulher grávida. Farias (2023), apontou também a contribuição da mulher menstruada e gestante na produção da panema ao tocar nos materiais de caça. Desta forma, a panema é um fenômeno operante na sociabilidade do universo da caça em geral, que também funciona como mecanismo de regulação na exploração dos recursos florestais, neste caso, dos animais de caça.

Já os tabus, para Gennep (2011), define-se como um rito que não devem ser executados, “rito negativo”, o “não fazer”, “não agir” (p.28). Deste modo, não é um rito autônomo, pois encontra sua razão em oposição a um “rito positivo”, com o qual deve coexistir. Os tabus podem envolver restrições alimentares em determinados períodos como resguardo de uma afecção potencial.

Nestas definições, podemos dizer os tabus nos ritos de puberdade entre os Tembé, bem como no universo da caça, se encontram de diversas formas, muitos já comentados, na forma de restrições alimentares, alimentar e comportamentais. No caso da caça, podemos percebê-los como resguardo da panema, fenômenos que atravessa a caça desde as companhias que se juntam para ir caçar, a rede de compartilhamento de alimento e descarte correto dos osso, por exemplo. Em contrapartida, temos os ritos autônomos, configurados na existência dos *remédios*, uma categoria local e objeto de muita recorrência do caçador para se livrar da panema. A categoria dos remédios será mais bem explorado a partir da experiência de campo no capítulo IV deste trabalho.

CAPÍTULO III – A CAÇADA E SUA RELAÇÃO COM A FESTA-DO-MOQUEADO

Neste capítulo é trazido uma descrição da caçada realizada para festa-do-moqueado do ano de 2023. Buscou-se demonstrar que a caça é uma atividade que mobiliza uma múltipla rede de conhecimentos acerca da complexidade que é o ambiente da floresta. Sons, movimentos, clima, botânica, astronomia são algumas das “chaves” epistemológicas acessadas pelos caçadores para ter segurança, saúde e previsibilidades na caça.

3.1 Questões iniciais sobre a caça com os Tembê

A prática da caça representa uma atividade comum no contexto das aldeias Sede, Pyno’á e Ytwaçu, exercida geralmente por pais de famílias, no provimento do alimento ao lar. Uma prática que, embora se consolide com a as experiências e a idade do caçador, é iniciada desde muito cedo na vida do jovem Tembê.

No contexto da floresta, isso pode se iniciar com os instrumentos baladeira e arapuca, na captura de aves, até o manuseio de arma de fogo, o instrumento mais comum de caça atualmente. Nessa pesquisa encontramos caçadores que se inauguraram nessa atividade aos 8 anos de idade. Processo conduzido junto aos caçadores de referência mais próximas do principiante, como pais, avôs e tios.

A importância dessa atividade se percebe facilmente em uma visita à casa de um caçador. Ao abrir a geladeira ou freezers, por exemplo, pode-se encontrar quartos de catitus, pacas (*Cuniculus paca L.*), veados (*Mazama spp.*), de onde os familiares retiram porções diárias para o preparo das refeições. Também nos fundos da residência, em uma área chamada de “puxada”⁴⁰, geralmente abrigando um fogão à lenha e um girau, pode-se visualizar crânios, rabos de tatu (*Dasypus spp.*) e demais partes resistentes do corpo da caça que o caçador guarda pendurado em fios ou travessas, para fazer seus *remédios de caça* – falaremos disso no capítulo IV.

Nas estantes da cozinha e quartos podem ser encontrados potes cujos preparos contém misturas de diferentes produtos do organismo das mais diversas caças, que são manejados para tratamentos de doenças e males do corpo humano. No vestuário e ornamentos corporais tradicionais partes corporais da caça podem ser visualizados, talhados de trançados e formatos muito particulares da sabedoria Tembê.

⁴⁰ Extensão do teto da caça para cobrir uma área que geralmente acomoda fogões à lenha e girais.

E há aqueles que domesticam. Espécimes de pacas, macacos⁴¹, preguiça, uma diversidade de aves, são encontrados em algumas residências. Encontrados “perdidos” na mata por fuga ou morte de sua mãe, os caçadores os trazem para “*terminar de criar*” na aldeia, processo em que o animal sai da condição de alimento e integra uma rede mais íntima de afetividade.

São imagens que denotam exemplos de importâncias diversas da caça no contexto Tembé, excedendo a provisão alimentar, levando-nos a perceber relações sistemáticas com a floresta, ou mesmo com a particularidade da caça. Isso se amplia quando se faz perceber nas relações sociais com a rede de compartilhamento do alimento, os remédios, os nomes, os significados, as regras e os ritos.

Durante a caçada que acompanhei pude presenciar e escutar causos que expressam a floresta como zona de sociabilidades específicas, cuidados, negociações e ativação dos sentidos afim de que o caçador não “*endoide*”, e nem “*adoeça*” e que ainda tenha êxito. A seguir descrevo uma experiência junto à caçada para festa-do-moqueado, que foi comandada pelo caçador Michola (Edmilson Tembé).

3.2 A Festa-do-Moqueado e as práticas pré-rituais

Na aldeia Sede, ainda que realizada uma única vez por ano, a festa-do-moqueado não tem um padrão mensal de realização. A cada ano a data é definida a partir das conciliações com as obrigações das lideranças, das questões financeiras, do calendário escolar, dentre outras. Em função da conveniência da caça há preferência pelo período do verão. No ano de 2022 a festa foi realizada no mês de setembro.

Ao definir a data da festa, se define também as datas de execução das cada tarefa e os responsáveis por elas, que abrange os familiares das moças da festa, as lideranças, os servidores da escola, os alunos e os caçadores que “vão pro mato caçar”. É um momento especial para as moças e suas famílias, mas esse sentimento é compartilhado com toda a aldeia, que, coletivamente, o faz acontecer.

Sendo a caçada uma extensão prévia do ritual, as mães e os pais logo convidam caçadores bem experientes a fim de que possam caçar para suas respectivas moças. Ocasionalmente, esse compromisso de caçar para filha de outrem é firmado bem antes, podendo partir do próprio caçador, que se dá em retribuição a algum favorecimento ou por relações de

⁴¹ Uma variedade de espécies de macacos compõem a caça e as matas Tembé. Pude ver referências aos macacos: prego (*Sapajus apella L.*), de cheiro (*Saimiri sciureus L.*), culi-culi (sem identificação), além da guariba.

considerações. Como todo o trabalho anterior à festa, essa função não tem remuneração alguma em dinheiro.

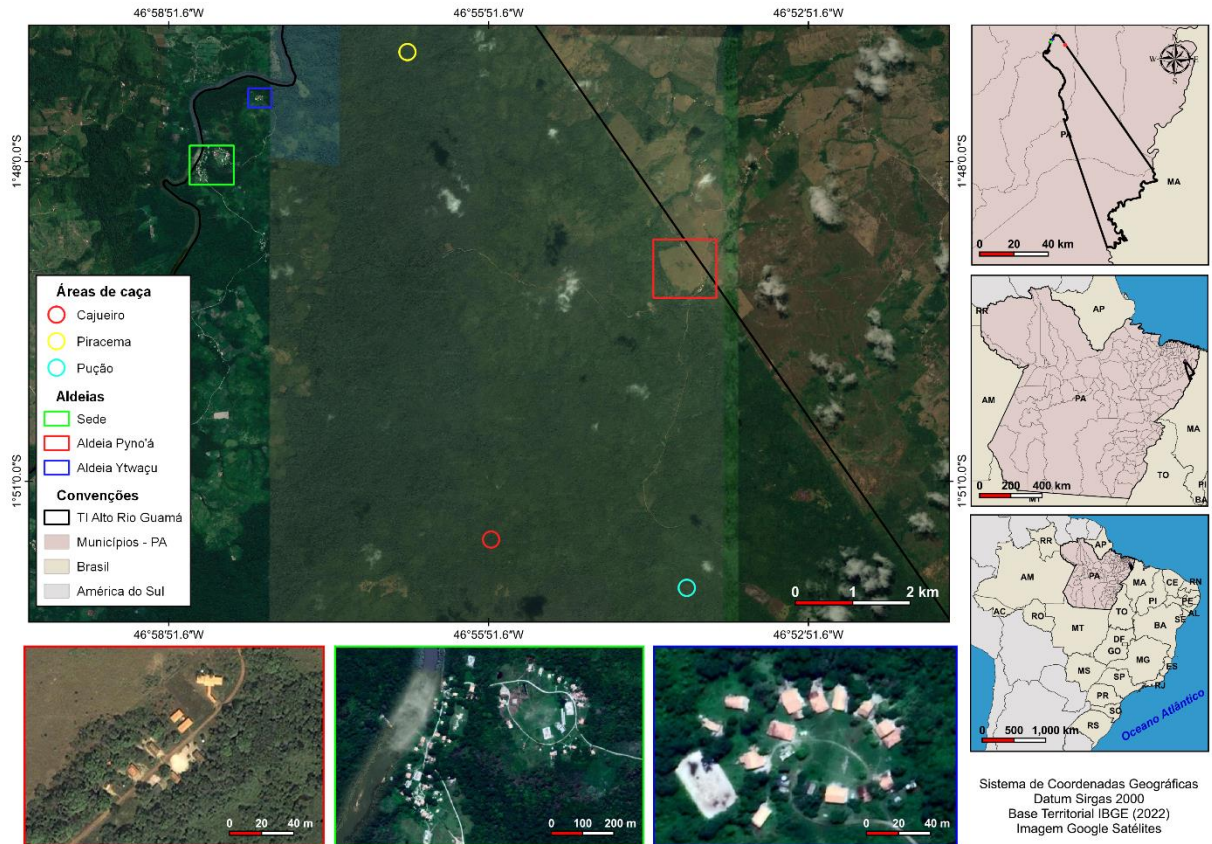
Em entrevista com o caçador Evanilson Tembé, ele explicita que:

Geralmente a mãe convida ‘olha dá pra ir tu caçar pra festa da minha filha’ [...]. E geralmente, também, como eles já sabem que a gente caça, né, a gente já tem aquele grupo, entendeu? [...] Isso daí é a gente mesmo né, a gente faz parte... não é pago, o que acostuma é sempre às vezes eles dão, olha nós vamos dar munição entendeu? Só. **(Evanilson Tembé, entrevista realizada em 7 de setembro de 2022, Aldeia Sede).**

Por esse relato de Evanilson, já se percebe que o convite é dado a um caçador, que integra um grupo de caçadores e este os mobiliza. Em conversa com o Michola, vejo que há o esforço de compor o grupo desta caçada, de caçadores experientes, podendo ser, inclusive, por não indígenas, “*o importante é que cace bem*”, defende ele. No grupo capitaneado por Michola foram convidados dois caçadores não indígenas. Esse caçador responsável também define a área de caça mais propícia e possível de ser caçada.

Para a referida festa-do-moqueado, houve a formação de três grupos de caçadores. Dois grupos, composto por cinco caçadores, foram, cada um, para uma das áreas de caça conhecidas como “Pução” e “Cajueiro” (nome dos rios de cada área), com aproximadamente 15 Km da aldeia Sede (Mapa 3). Eu acompanhei o grupo do Pução. O terceiro grupo, formado por dois caçadores, ficou caçando em áreas mais próximas da aldeia Sede, estes saindo de casa cedo e retornando ao fim do dia ou após matar uma caça.

Mapa 4 - Aldeias (quadrado) e áreas de caça (círculo) para a festa-do-moqueado.



Fonte: Miguel Gabriel, 2023.

Quando a caçada é para longe, a responsabilidade requerida do caçador responsável se amplia, que precisa cuidar das logísticas, alimentação e estrutura do barraco. Estando tudo organizado, Michola me informa o dia, horário e ponto de encontro para, finalmente, sairmos em direção ao local da caçada.

3.3 Encontro dos caçadores e trajeto ao local da caçada

Às 9:00 horas dia 11 de setembro, conforme combinado, já estávamos quase todos na aldeia Pyno'á. O grupo foi formado pelos seguintes caçadores: Edmilson Tembé (Michola), Edigar Tembé, Giliarde Tembé (Jeca), além de Jubaco e Paulo. Esses dois últimos sendo não indígenas. Jubaco é morador da vila Igarapé-Açu, no município de Capitão Poço. Paulo, por sua vez, é morador da vila Pau-de-Remo, que fica à 8 Km da aldeia Pyno'á, em Santa Luzia do Pará. Somente Paulo não estava ali, pois já havia ido mais cedo de bicicleta.

É importante destacar que este último caçador já foi o que os indígenas chamam de “*posseiro*”, isto é, um não indígena que em algum momento ocupou uma terra indígena. Ele

morou por 12 anos na antiga vila do Puçã e tinha residência às margens do rio. Comumente trabalha com os Tembê nas roças e sempre consegue autorização para retirar açaí e caçar na área. Portanto, Paulo é um bom conhecedor da área de caça.

Ao todo foram cinco motos e uma bicicleta. A bicicleta e uma das motos levavam alimentos, cartuchos, lonas, cordas e painéis. As demais motos foram com os caçadores e suas espingardas. Eu fui com o jovem indígena Zu'y⁴² Tembê, da aldeia Pyno'á.

Percorremos cerca de 4 km por um caminho fino, com capoeira elevada e esbarrando em galhos e folhas que se envergavam sobre a passagem. A experiência exigida para este trânsito requer deixar sempre o pneu do veículo dentro do caminho, com largura de menos de dois palmos, trajeto que os caçadores e os apanhadores de açaí, com pesadas cargas, fazem de dia e ao cair da noite com grande agilidade. Um desvio ali, derrapando nos desníveis, pode reverberar em queda ou choque com troncos de árvores.

Aquele caminho, de certa forma, não era estranho a mim, que, quando morei na aldeia Pyno'á transitava por ali. Naquele momento era uma estrada espaçosa, por onde trafegavam carros. Por ali andavam os que iam para pescarias, buscar frutas, acampar, trabalhar nos roçados. “*Aqui é aquela ladeiraona*”, “*aqui é aquele tangerinal*”, “*aqui é aquele rio que nós pescava*”, me lembra Zu'y, naquela paisagem que havia mudado drasticamente.

O Rio Puçã, que pelas dimensões, nos referimos mais como *igarapé*, baixa e interrompe seu fluxo d'água durante o verão. Neste momento formam-se trechos de águas empoçadas, os chamados poços. Acredito que daí venha o nome do rio, poço no aumentativo, uma vez que os poços formados normalmente apresentam grandes profundidades, sendo a principal característica descrita do rio.

Me causava receio quando Zu'y me explicava que algumas marcas deixadas na vegetação eram feitas por onças. Quando questionado sobre o quão elas eram perigosas, ele conta que dificilmente atacam, o fazem mais frequentemente quando estão à procura de parceiros para o acasalamento ou com filhos novos.

Chegados no segundo ponto de encontro, finalmente todos os integrantes se reúnem pela primeira vez. De lá para o local em que fora construído o barraco são cerca de 500 metros. Dois caçadores ainda seguiram em duas motos que ficariam no barraco. Os demais, como eu, carregando suas bolsas, sacos e espingardas, seguiram a pé. Cada vez mais entrávamos em formação florestal densa.

⁴² Que significa “sapo” na língua indígena materna.

3.4 Construção de barraco e instalação dos caçadores

Selecionado o local do barraco (eles também chamam por “rancho”), procede-se com a limpeza da área. Com auxílio de facões e varetas, foram removidas folhas secas, galhos caídos e plantas pequenas. Os recursos para a construção do barraco são lonas, cipós/barbantes e varas de diferente tamanhos e grossuras. É comum que esses locais sejam próximos a um curso d’água de um rio, de onde aproveitam a água para beber, cozinhar e lavar.

Durante a limpeza os caçadores vão planejando a estrutura do barraco, definem os locais que colocarão os esteios e a área de esticamento da lona. Já com a limpeza encaminhada, alguns caçadores saem à procura de caules de plantas jovens, que sejam retos e com diâmetro sugestivo da capacidade de resistência para a sustentação das estruturas.

Outros caçadores já começam a cavar os buracos para as inserções dos esteios. Com um caule de cerca de 90 cm, que seja pesado, os caçadores afinam uma das pontas e abrem buracos no solo com sucessivas inserções nos mesmos pontos. Aos poucos aquele solo aerado e poroso vai cedendo e abrindo espaço. Esses furos são deixados na profundidade em que indicam firmeza e estabilidade no suporte que ali será fixado, algo em torno de 45 cm.

Para começar a construção do barraco, as lonas têm seus comprimentos medidos ao meio, porção que será a de maior elevação do barraco com o uso de uma vara deitada, deixando as pontas caírem. As pontas são puxadas em direções opostas, voltadas para baixo, formando um ângulo obtuso na parte superior, configurando o teto (Imagem 3).

Imagem 3 - Barraco para acomodação dos caçadores na mata do Puçãõ.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Concluído o barraco, se iniciou a construção do barraco menor que abrigaria o moqué. Para a sustentação, quatro varetas, algumas com uma forquilha na extremidade elevada, foram fincadas, cercando uma área de aproximadamente 3 m². As duas da frente mais altas, deixando uma “*queda d’água*” com relação às de trás. Sobre esses quatro suportes se colocam varas mais finas, as quais seguram folhas de açazeiro, que protegem o moqué das possíveis chuvas (Imagem 4).

Imagem 4 - Barraco de abrigo do moquém e o fogo do moquém aceso.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Moquém é uma espécie de girau, construído no formato quadrado, apoiado em quatro bases, ou triangular, apoiado em três bases, de forma sustentar a carne suspensa à cerca de 50 cm sobre o fogo (Imagem 5). Conforme a altura do moquém e a condição da carne, se modula a intensidade do fogo em baixo, de modo que a carne vá secando aos poucos.

Imagem 5 - Moquém construído com varas e forquilhas, acampamento escolar da aldeia Pyno'á.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2022.

Nessas construções o recurso vara e cipó/enviras são bastante demandados. As enviras são fibras retiradas do tronco de algumas árvores que, à exemplo do cipó, funcionam como uma espécie de barbante. Pela conversa entre os caçadores, uma envira de grande utilidade é a árvore conhecida como “*pau-de-caçador*”, além das oriundas da liana conhecida por “*cipó-de-jabutí*”.

Estes momentos evidenciam um rico conhecimento acerca das espécies, pois se procuram troncos resistentes para as sustentações de redes e lonas. Também os cipós resistentes e que permitem dobrar e dá nó sem quebrar. Para mim, que sou biólogo e estava imerso naquela floresta de grande diversidade vegetal, os olhos não percebiam tanta variedade quanto para os caçadores, como quando desviavam de um tronco e iam a outro para extrair-lhe a fibra ou a própria madeira.

Na ausência desses cipós e enviras conhecidas, os caçadores iam até o tronco das árvores ali perto, faziam um corte à altura dos olhos e puxam para baixo, se a envira não quebrasse, serviria como barbante. Percebi que ao puxar, muitas enviras se quebravam ou iam definhando até quebrar. Com um bom conhecimento de espécies da mata, eles se referiam às árvores com suas respectivas nomações locais.

Aquele trecho de floresta amazônica que conta com uma diversidade pujante, para o desconhecedor e inexperiente, muitas particularidades se fazem despercebidas. Identificar uma gama de espécies é essencial para quem está ali, pois, além dos usos dos constituintes florestais no dia-dia, importa para a localização e trânsito com segurança pela floresta. Mesmo para mim que já havia transitado por aquela região, em pescarias e coletas de frutas anteriormente, a paisagem já estava desconhecida.

Pelos mesmos recursos e meios constroem girais para acomodar as bolsas e os mantimentos suspensos. No que se refere às redes, quando não receiam chuvas, os caçadores preferem dormir fora do barraco, com suas redes amarradas em troncos de árvores ou ainda com os suportes fincados no solo. Como prevenção à envergadura dos suportes sobre a rede, os caçadores fazem buracos com inclinações opostas, haja vista que o maior volume de solo impede a inclinação dos suportes e evita que o fundo de suas redes encoste no chão.

Nosso primeiro almoço ali foi ainda durante os trabalhos, servindo-nos de enlatados como sardinha e farinha. Com a água do rio alguém fez um suco de pacote. E os trabalhos continuaram. Porém, antes mesmo de acabarem as instalações, alguns caçadores já vão saindo para suas rotas de caça. Michola, que trouxe munição dada pelos familiares da moça, as repartes com cada caçadores.

Michola antes de sair disse que, se eu quisesse fazer o fogo, poderia fazer. Imediatamente peguei madeira seca e fui tentar tirar lascas de lenha para acender a primeira chama. Apoiei a ponta da vara no ombro e fui esfregar o fio do facão na superfície dela para remover as lascas. Michola, vendo minha dificuldade, sem falar nada, rapidamente pegou outra vara menor e começou a tirar lascas. Ele apoiou a ponta da vara na cintura. Percebendo o jeito como fazia, rapidamente corriji meu método e fui bem-sucedido.

Com essas lascas se acendeu, então, o fogo na barraca do moquém, que, a partir dali passou a ser alimentado constantemente até tarde da noite. Uma vez acendido o fogo, Michola pediu que eu cuidasse de não deixar apagar, me orientando como proceder. O moquém foi construído no dia posterior, quando houve caça para colocar em cima.

Até aquele momento, não vi que Michola havia dado alguma ordem a algum caçador sobre o que fazer. Eventualmente, na condição de chefe e de experiente, orientava sobre como fazer. Quando ele sentia a necessidade de que algo fosse feito, tomava a frente e fazia. Essa situação é similar à descrita por Coelho (2022), quando também acompanhou uma caçada com os Tembé sob a liderança do caçador Pedro Tembé, da aldeia Ytwaçu.

Assim, todos os caçadores saíram “pro mato”⁴³. Saiu primeiramente uma dupla, depois um trio e, por último, o Michola, sozinho. Este saiu após certificar-se de que os trabalhos básicos de instalação haviam sido executados. Fiquei a primeira vez sozinho no barraco.

3.5 A espingarda e o facão na caçada

Para caçar, os caçadores fazem uso, fundamentalmente, da espingarda, arma de fogo. Essas armas são objetos de procura criteriosa pelo caçador. Comumente são adquiridas por meio de indicações de outros caçadores de confiança.

Nos estudos de Wagley e Galvão (1961), o uso dos instrumentos arco e flecha não eram incomum, porém era mais comumente usados pelos mais jovens e despossuídos de armas de fogo. Os autores destacam que parte desses equipamentos “novos” são considerados pertencentes à cultura Tenetehar, pois encontram referências em seus mitos.

Para alguns objetos, como as armas de fogo que praticamente substituíram os tradicionais arcos e flechas, mas que são de obtenção difícil e consideradas um índice de superioridade do «branco», os Tenetehara interpretam sua situação desvantajosa com respeito à posse dessas armas pela pouca iniciativa e previsão dos antepassados. Tupã, ao distribuir o equipamento civilizador aos homens, deu aos Tenetehara e aos brancos a escolher entre o arco e a flecha e a carabina. Os Tenetehara, favorecidos pela prioridade na escolha, preferiram o arco e a flecha, porque eram mais leves e fáceis de carregar pela mata. Os karay (brancos) ficaram com a carabina. Os Tenetehara, ao afirmar que hoje saberiam como escolher, explicam desconsolados - «Tenetehara não sabia, era besta ... » (Wagley; Galvão, 1961, p.188).

Isso demonstra como que a aquisição desses itens são apropriados pelos indígenas, sem que represente uma ruptura com seus saberes ancestrais, pois, de alguma forma, passam a integrar suas narrativas mitológicas fundantes e naturalizam-se em seu momento presente.

Por algumas vezes vê-se que caçadores idosos, que já não exercem a atividade, mantém sua arma guardada, resistindo ceder aos mais novos, como se ainda tivessem a esperança de caçar ou um apego intenso pelo instrumento. Na caçada pude escutar diversas histórias sobre as boas qualidades das espingardas de pais, avôs e bisavôs, expressando desejo de posse pelos caçadores.

Algumas características para uma espingarda ser considerada boa, é o não espalhamento dos chumbos por distâncias de 20 metros. Também são levados em consideração o material do qual é feita, se já foi reformada e os cuidados que o dono anterior lhe dispensava.

⁴³ Forma que usam para dizer que estão saindo para caçar.

Ao final da caçada os caçadores comentam sobre os bons atributos de suas espingardas e, com as sobras de munição, chegaram a fazer competição de tiro ao alvo para teste delas, além da própria mira. Na competição selecionaram um alvo, um caule robusto, com distância de aproximadamente 25 metros, onde marcaram um quadrado. Cada um atirava com a espingarda do outro. Após cada tiro, iam conferir quantos chumbos haviam acertado o alvo, verificando a qualidade de caça da arma.

Outra arma que comumente acompanha quem entra “*no mato*” é o facão, que o caçador usa para se proteger de animais, abrir caminhos na floresta ou ainda cortar fibras, folhas e troncos a fim de construir instrumentos que lhes possibilite o transporte da caça, como jacá, paneiros ou pau-de-carga.

3.6 O dia-dia no barraco da caçada

A caçada por mais de um dia, com estadia na floresta, que não acontece somente por ocasião da festa-do-moqueado, é um dos elementos pelos quais passam as preferências e referências dos Tembé quanto a caça. É o caso do período do verão tido como referência de boa caçada. No barraco se precisa de lenha seca, baixa umidade do ar e do solo para conservação das carnes para vários dias.

No barraco os caçadores começam o dia por voltas das 5:00h. Geralmente o cuca, mas se não, outro caçador que também assume a função da alimentação, levanta e faz o fogo para preparar o café. Nesse momento, Michola que é um dos primeiros a acordar, começa a conversar com quem já está acordado, puxando “*brincadeiras*”, dando gargalhadas e os que vão acordando vão se somando.

Logo que o café fica pronto, vão tomando, contando “*lorotas*”, remorando situações engraças dos presentes. Essa conversa se integra com o assunto das áreas de caça, de modo a saberem quem vai para onde na manhã daquele dia. Muitas vezes alguns pedem indicações de áreas aos outros, que as apontam a partir do que viram nos dias anteriores.

Vestindo calças e camisas de manga longa, calçando botas e conferindo as espingardas e a munições, os caçadores vão se ajeitando e saindo “*pro mato*”. Também costumam portar um terçado e uma bolsa, a qual alguns chamam de *patrona*. Na hipótese de irem para longe, podem levar uma porção de farinha consigo para se alimentarem de chibé.

Quando não dispõem de cartuchos novos, eles cuidam de prepará-los a partir das cápsulas de cartuchos descarregados. Para isso usam chumbo, pólvora e algum tipo de papel.

Primeiro é colocado a pólvora dentro do cartucho, cuidando para que fique bem compactada. Depois vem os chumbos, que são colocados em frações de 15, isolados com papel higiênico ou alumínio. Isso aconteceu do meio da caçada para o fim, pois haviam levado quantidade satisfatória de cartuchos prontos.

Do barraco para o mato vão saindo a sós, em duplas ou todo mundo junto, mas é comum que se separem e andem individualmente para poderem explorar uma área maior de caça. Até por volta das 8:00h já saíram todos.

Ao ficar no barraco, eu cuidava para não deixar o fogo se apagar e providenciava mais lenha para aguentar até o fim do dia e para alimentar o fogo na ocasião de um novo moqueado. Havendo carne já moqueada sobre o moquém, era necessário manter sempre brasa por baixo, garantindo um calor na carne. Desta forma, todo dia pela manhã, eu andava pelas proximidades do barraco, derrubando troncos secos e juntando lenha. Entre uma carga e outra de lenha conferia a panela com carne de caça no fogo, que o Paulo já havia deixado cozinhando.

Nesse momento eu também cuidava de lavar panelas sujas e abastecer o cantil com a água do Puçã. Neste momento que ficava à sós, um silêncio imperava no local, de modo que, às vezes, muito longe, se escutava um tiro e já provocava o pensamento “*vai chegar caça*”. Na maioria das vezes não se escutava tiros, pois os caçadores iam para lugares distantes.

Até o segundo dia os caçadores retornavam do mato por voltas 15:00h, mas há quem chegue perto das 18:00h, dependendo da distância em que tenha ido. Os primeiros dias foram ruins de obtenção de caça. Havendo pouca caça, conforme os dias vão passando, os caçadores ampliam a área explorada e as técnicas de caça. Nesses dias retornam mais cedo, para depois poder ir para outra área.

Logo que os caçadores vão chegando, perguntam a mim se escutei algum tiro e contam sua experiência. À medida que os caçadores vão chegando e se reunindo no barraco, os primeiros vão repetindo suas histórias e ouvindo a experiência do que chega. Dessa forma relatam diversas vezes, às vezes com mais detalhes, sua experiência de caça. Portanto, o barraco é um lugar privilegiado para a apreensão da dinâmica da caça, pois os diálogos ali giram em torno das vivências diárias e dos saberes estabelecidos para explicá-las.

Por meio dessas conversas explicitam as áreas por onde andaram; quais animais viram; se acharam alguma “*fruteira jogando*” e quais animais estão comendo lá. As designações que os caçadores usam para localizar suas experiências parte de alguma ocorrência ambiental, a exemplo das frutíferas e da geologia: “ingazal”, “goiabal”, “pupunheira”, “cachoeira”,

“grotilhão”⁴⁴, dentre outros. Também episódios ajudam a localizar os relatos, como “amarelinho”⁴⁵, “burra cega”⁴⁶, “cartucho”⁴⁷, neste caso, usando acontecimentos para se referir aos espaços.

Através desses relatos, muitos deles fornecendo elementos para risadas e brincadeiras, os caçadores vão mapeando as áreas já caçada e planejando as novas áreas ou os retornos. Nas brincadeiras saem frases como: “*égua, tu errou a caça?*”, “*só mata cutia*”, “*o mané macaco*”. Mas é também nessas brincadeiras que há o compartilhamento de saberes dos caçadores mais experientes aos mais novos.

No quarto dia de caça chegou mais um caçador, o Marquinho, não indígena, da vila dos Pedros, de Santa Luzia do Pará, para se somar na caça.

No barraco nunca faltou alimento como peixes ou enlatados, porém Michola sempre procura ter a disponibilidade de caça para o consumo. Nos dias em que não havia caça para nossa alimentação, saía pelas proximidades a fim de matar um macaco ou cutia (*Dasyprocta prymnolopha* W.).

No sexto dia Paulo tirou a manhã para apanhar e preparar açaí. O açaí é um alimento comum entre os Tembé para as incursões de vários dias na floresta. Dispondo de poucas panelas, tivemos que improvisar com lonas, basquetas, sacos e garrafas (Imagem 6). O grupo que estava para a área do Cajueiro relatou ter se alimentado de açaí todos os dias.

⁴⁴ Grota é como chamam depressões no terreno que empossam água.

⁴⁵ Onde houve a morte de um homem conhecido por esse nome.

⁴⁶ Local em que havia uma burra com complicações da visão.

⁴⁷ Local em que encontraram o referido objeto.

Imagem 6 - Preparação do açaí pelos caçadores na caçada.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

3.7 Conhecimentos e cuidados gerais do caçador na floresta

Os saberes da caça abarcam uma gama de fatores, alguns como: clima, movimento de sol e lua, os comportamentos dos animais, métodos de conservação alimentar, das plantas e suas propriedades, bem como de atos e palavras naquele ambiente. Tais conhecimentos implicam em prever ocorrência de chuvas, saber se localizar, prevenir ataques de animais, garantir alimentação até o final da caçada, confeccionar utensílios, bem como manter um conjunto de posturas na floresta e com a caça.

Ao entrar na floresta, é fundamental a consciência da distância e da direção em que se está do ponto de entrada, que comumente também é o de saída, principalmente se o caçador chegou ali de moto, bicicleta ou montado. Durante minhas incursões, nas proximidades do barraco, no intuito de juntar lenha, percebi que a floresta também tem suas trilhas e caminhos, que ficam marcados pelo chão da floresta pelas pisadas constantes dos transeuntes. Esses caminhos levam para direções variadas, de modo que um pode cruzar com outro, formando encruzilhadas.

Quanto a uma das estratégias de orientação na mata, Nonô Gessi Tembé, explicita dando exemplo de uma experiência sua de caçada em que se perdeu:

Porque na mata a gente se baseia muito pelo sol e, às vezes a nuvem, mas, as vezes, a nuvem ela engana, sabe, porque, às vezes, porque... oh, o sol tá pra cá, oh, a nuvem de baixo, mas tem vez que ela sai, mas o certo mesmo é o sol. Aí nesse tempo o sol não saiu, inverno, choveu logo, dormimo no mato [...] **(Gessi Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2022, Aldeia Sede).**

Do mesmo modo, as fases da lua servem como um dos critérios para o estabelecimento de dias de caça à noite. É preferível caçar nas noites menos clara, ou seja, após a fase da lua cheia, quando começa a ir para fase minguante até a nova. Diz-se que os animais vão “*para mais longe*” nessas noites. Também a “*troca de lua*”, com a entrada da lua nova, pode sinalizar ocorrência de chuvas na leitura dos caçadores. Além desses, esse ciclo lunar também é usado para o preparo de remédios de caça, os quais comentaremos no próximo capítulo.

Tal como a identificação visual, a identificação sonora é da mesma importância, pois pode possibilitar ao caçador a percepção e o reconhecimento de acontecimentos que estão fora do seu campo de visão. Um canto, um ronco, um bater de asas, sons de pisadas indicam ao caçador sobre a presença de caça nas proximidades, a fuga do animal, a proximidade a um corpo d’água, a presença de perigo. Também os sons podem significar a localização de um caçador por outro, por meio de assovios, assopros e gritos.

Em entrevista com Michola Tembé, ele descreve mais sobre essas técnicas de comunicação entre caçadores:

[...] vamo dizer, ele atirou... o menino lá atirou o porco, num foi? Ele disse que assoprou três vezes, não foi? Na mão, assim oh ‘fuuuuuuuu’ (neste momento ele pôs as duas mãos juntas e fechadas próximo da boca e assoprou). Aí assopra e não escuta. Daí nós dissemos pra ele ‘por que tu não gritou?’ Que era pra ele gritar que a gente escutava. Agora o assopro vamos dizer [...] dentro da mata eu posso escutar, mas eu posso não escutar, porque o assopro dá muito fino oh ‘fuuuuuu’ (fez novamente o gesto com as mãos). Aí dá muito pertinho, mas se eu gritar “oooooooo” ele vai escutar lá. Foi isso, foi a coisa, ele disse que ele deu três assopro e ninguém escutou, que ninguém escutou mesmo (**Edmilson Tembê, entrevista realizada em 19 de setembro de 2022, Aldeia Sede**) (grifo próprio).

Como no episódio relatado, os caçadores buscam se comunicar quando estão precisando de ajuda. Neste caso, o caçador havia atirado uma caça, mas não havia encontrado e solicitava ajuda dos companheiros. Também houve relatos de situações em que, possivelmente, a Curupira imitou o assobio de um parceiro, atraindo o caçador em sua direção e o fazendo se perder.

Associado ao comportamento dos animais, os caçadores podem usar de seus sons para perceberem o curso do dia e a previsão de chuvas. No barraco, conferindo o horário no celular, percebi que a cigarra canta sempre perto das 18:00h, “*anunciando o fim do dia*”. Outra cena notada foi a esperança de chuvas no dia posterior após o canto de uma ave conhecida como “*bico-de-ferro*”, “*amanhã vai fazer inverno*”, expressou Paulo.

Assim como o caçador pode perceber a caça pela audição, ele sabe que a caça também o sente pelo mesmo sentido. Isso demanda que se empenhem em emitir o mínimo de ruídos, buscando não espantar os alvos que, porventura, estejam perto. Se apresenta uma das razões pela preferência de sair “pro mato” antes das 10:00h, período em que a serapilheira ainda está úmida “*do sereno da noite*”, não emitindo estalos ao ser pisoteada.

Também por essa razão, o caçador deve avaliar muito bem as situações que precisa disparar um tiro, pois o estouro pode afastar animais de maior interesse. Esse entendimento pode ser ilustrado nas circunstâncias que antecederam o abate de um catitu por Paulo. Momentos antes de matar o catitu, ele visualizou um “*mutum muito bonito*”, uma ave de interesse à festa-do-moqueado, mas nas suas palavras, “*eu sabia que ele tava me avisando coisa*”.

Esse mesmo som que serve de comunicação interespecie, é apropriado pelo caçador “se fazendo passar” pelo animal para atrair outro. Sobre isso comentaremos mais no tópico das técnicas de caça.

Outra prática comum é o de pedir permissão para entrar no mato. Os caçadores mais antigos relatam. O caçador Pedro, declara:

Rapaz, antigamente, isso é coisa dos antigo, eles diziam, diziam que a gente não podia mexer com a mãe-do-mato, né, porque tudo... num tem dizer assim que ‘mato tem olho parede tem ouvido’? Tem esse dizer. Então significa isso, que no mato tem o dono [...] tem muita gente que pega o costume, tudo dá certo, o costume de entrar no mato, na hora que entrar no mato pedir licença, por tudo eu era um desses, passava um eu não entrava no mato pra caçar sem pedir licença pra dona, pra protetora do mato. Tem que ter isso com a gente, é esse respeito que os antigos diziam que existia. Então, eu acho que existe até hoje (**Pedro Tembé, entrevista realizada em 09 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu**).

Ainda que levantamento anteriores tenham destacado a limitação de caça às necessidades imediatas (Zanoni, 1999; Coelho, 2021; Galvão, 1961), neste estudo não foi encontrado nenhum regulamento específico que limite a quantidade de caça. Mas isso pode estar contido nas regras de tratamento com o animal morto, limitado a capacidade de carga pelo caçador, haja visto que a tradição não permite que o animal seja arrastado, conforme pontua Gessi Tembé *“primeiramente que a caça que você pegou, matou, do jeito que ela caiu aqui você não pode arrastar, tem que carregar. Se arrastar ela dá diarreia na pessoa”* (**Gessi Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2022, Aldeia Sede**). Neste caso, ao invés do fator necessidade, pode-se dizer do fator capacidade que o caçador tem para transportar a caça.

3.8 Técnicas de caça e da pesca na caçada

Na caçada foram executadas estratégias diversas, regularmente combinadas. Isso, porém, depende do regime de chuvas, da área de caça, da fase lunar, da experiência do caçador, disponibilidade de cães, entre outros fatores.

A grande maioria das investidas com êxito se deu na forma da caça que chamam de *“passarinhar”*. Nessa caça, o caçador, ao andar extensivamente pela floresta, espera que sua rota coincida com a rota de uma caça e eles se encontrem. Essa caçada, porém, não dispensa a atenção requerida às demais. O caçador precisa ser discreto e atento aos sinais visuais, sonoros e olfativo que indicam a presença de um animal procurado. Para aumentar a chance de sucesso, o caçador transita por áreas de habitual ocorrência das caças. O ponto importante é que se cubra uma área maior de exploração.

É comum que o caçador, ao voltar de um destino primeiro de caça, onde executou outra estratégia, venha passarinhando. Na caçada, pode se verificar isso no abatimento de um veado-branco, que Edgar matou ao retornar para o barraco. Também Michola, na indisponibilidade de

outras caças para nossa alimentação, matou um macaco-prego, a primeira caça avistada, que passam em bandos pelas copas das árvores, comumente no começo da noite, promovendo grande alvoroço.

Uma caça que parece corriqueira de encontrar na floresta é a cutia. Existem caçadores que não gostam de caçá-la. Em alguns dias, Michola orientava aos caçadores que matassem essa caça somente se “*na volta para o barraco*”, ou seja, não dedicavam esforços para esse tipo de caça, nem mesmo as atirava, caso as encontrasse em locais de espera.

Além dos já citados, por meio desse método se obteve um jacu (ave) (*Penelope obscura H.*), duas cutias, um tatu, dois jabutis (*Chelonoidis spp.*), um macaco e dois tucanos (*Ramphastos spp.*). Os jabutis foram localizados pelo barulho que promoviam durante uma cópula. Já o tatu, foi capturado ao ser visto entrando em uma toca rasa.

No caso das aves, são localizadas pelos cantos, de forma que o caçador se aproxima lentamente para não ser percebido. Se for próximo das 18:00h, o caçador busca observar os últimos cantos, localizando o poleiro de dormida. O caçador também pode explorar a curiosidade desses animais, com o uso da mão ou instrumentos específicos, se passando por um semelhante do animal, que vem ao seu encontro.

Por último, foi relatado uma estratégia que chamaram de “*batuque*”. Que também explora a curiosidade do animal, neste caso, o veado. Se o caçador avistar e espantar um animal desse, ele pode bater com um pau no chão, provocando o som “*tuc, tuc*”. Alguns animais voltam para conferir a origem do som.

Semelhante a esse método de passarinhar, embora não executado pelo grupo que acompanhei, aponta-se a caçada com auxílios de cachorros. Nesse caso, o caçador conta com os instintos e sentidos do animal para localizar seu alvo. Esse método de caça não é apreciado por muitos caçadores, pois exige grande desenvoltura para acompanhar os cachorros que podem entrar floresta à dentro com grande velocidade perseguindo uma caça.

Por meio da caçada de espera, se conseguiu capturar uma paca. A caçada de espera consiste na seleção de um local de frequência da caça, onde fica à espera de sua chegada. Essa espera pode ser de forma suspensa, em girais altos, aos quais chamam de “*mutá*” ou “*moitá*” ou em troncos de árvores, mas também pode ser com o caçador no solo, escondido entre as vegetações.

A opção pela elevação é o desconhecimento sobre qual direção o animal vem, podendo todo esforço ser comprometido com a visualização mais fácil do caçador pelo animal. Suspenso o caçador fica fora do campo visual habitual da caça. Ainda, o *mutá* deve estar voltado para a área em que o caçador acredita a chegada do animal. Para o caso de veados, Jubaco pontua que

a posição desse giral deve estar voltada para a área mais “*cerrada*”, uma vez que o “*veado nunca vem do limpo*”, ele vem pela área com mais vegetação.

Esse método de caça se aplica compreendendo o comportamento padrão do animal, que anda por determinados trechos e se alimenta com determinadas fruteiras, sendo possível mapear sua rotina. Isso acontece em dois locais principais, o primeiro são as fruteiras. Estas são espécies florestais que produzem frutos de importância alimentar à caça. Quando os caçadores falam no barraco que a “*fruteira já tá jogando*”, significa que os frutos maduros já estão caindo e a caça está indo lá comê-los.

Conforme já destacado, as fruteiras funcionam também como ponto de espacialização pelos caçadores. Também “*tapera*” é um termo muito usado pelos caçadores e, no contexto do Puçã, faz menção à lugares em que viveram famílias de posseiros, onde construíram sítios, tendo frutíferas como: jambeiro (*Syzygium malaccense L.*), pupunheira (*Pupunha (Bactris gasipaes K.)*) e mangueira (*Mangifera indica L.*). Com a saída dos posseiros, esses locais viram pontos importantes de frequência da caça. Esses espaços são prestigiados para a caça de espera.

As fruteiras mais citadas nas conversas foram: faveiras (*Dimorphandra mollis B.*), ingazeiras (*Inga ssp.*), pupunheira, pequiazeiro (*Caryocar brasiliense C.*), topeiros (sem identificação), árvores de caxinguiua (sem identificação) e jambeiro. Mas pontua-se que essa lista é ampla. O caçador, ao passa por alguma delas, analisa os frutos caídos, verifica as pegadas dos animais, faz a identificação das caças e busca concluir o quanto de tempo ela esteve ali. Uma identificação da caça também é a mordida na fruta e parte consumida, se for na polpa pode ser paca, tatu, veado, mas se incluir o caroço, é o caso de moró (sem identificação). São essas informações que os caçadores compartilham com os demais ao chegarem no barraco.

No primeiro dia foi abatida uma paca com essa técnica. Os caçadores subiram em um jambeiro e ficaram à espera do animal. Essa espera aconteceu à noite, das 20:00h às 22:00h.

O horário da espera nas frutíferas pode definir o tipo de caça a ser abatida. Caça como o veado-branco (*Mazama gouazoubira G.Fischer, 1814*) e catitu, frequentam as frutíferas durante o dia. Já pacas e tatus costumam fazê-lo durante a noite. No caso dos veados-vermelhos (*Mazama americana Erxleben, 1777*), uma caça que é “*do tamanho de um bezerro*” e mais difícil avistar, essas só frequentam as frutíferas à noite e são os mais “*melindrosos*”, afirma Michola.

A importância que detém as frutíferas para o contexto da caça Tembé faz haver preferência pelo período do verão. Em trabalhos realizados no Pará, com outros povos, se percebe que a temporalidade propícia de caça é relativa e, repetidamente, partem dos mesmos

motivos. Uma pesquisa em Baião (PA), realizada por Figueiredo e Barros (2016), demonstrou que a preferência pela caça no inverno se dá devido maior abundância de frutíferas com frutos, o caçador emite menos ruídos ao caminhar, além das pegadas deixadas no solo úmido (Figueiredo; Barros, 2016). Em Colares (PA), por sua vez, a preferência pelo verão acontece pelos mesmos motivos, hábitos alimentares e identificação dos vestígios animais (Guimarães; Palha; Tourinho, 2019). O fator “frutíferas” é o mais destacado quando os Tembés falam das vantagens do verão.

Esse marcador temporal pode ter grande influência a partir dos animais alvos de preferência, estratégias de caça, bem como da vegetação mais preponderante. No Pará, embora integrado por apenas um bioma, as características florísticas podem mudar drasticamente de um local para outro, principalmente quando os processos de sucessão ecológica se encontram impactados (Silva, Ferreira, Santos, 2021; Araújo et al., 2009). Nos estudos de Wagley e Galvão (1961), junto aos Guajajara, apontou que a época de preferência de caça era o inverno, uma vez que nas ocasiões de enchentes os animais se concentravam em locais altos, facilitando a captura.

Além das fruteiras, especificamente para a caça do catitu, o segundo ponto em que se aplica a espera são os lavatórios. Também se referem a esses animais como “porcos”. Esses animais andam em bando. Escutei relatos de bandos variando de 15 a 50 indivíduos. Mas conforme são caçados, podem ser encontrados bandos de 2 ou 3 indivíduos.

Nas definições de Edgar Tembé, lavatórios são:

é como diz o cara ‘é barro mesmo’, eles se lavam no barro [...] é, na beira de rio, aí vai secando aquele pocinho de água, eles faz o lavatório deles, aí vai se secando e eles vão se mudando (**Edgar Tembé, entrevista realizada em 17 de setembro de 2023, área de caça do Puçã**).

Ainda complementado por Edvaldo Tembé:

o lavatório do catitu é o banheiro que ele se banha, né. Nada mais, nada menos do que uma lama que ele se banha, porque o catitu de tudo um pouco ele se lava na lama, ne, [...] é o banheiro do catitu é isso (**cacique Edvaldo Tembé, entrevista realizada em 7 de novembro de 2022, Aldeia Pyno’á**).

Conforme explicitado, os lavatórios vão se formando à medida que os níveis de água vão baixando nos rios. O baixo fluxo d’água em associação com a ocorrência geológica, propiciam as condições naturais ideais para ser um lavatório. Por motivos totalmente opostos aos apontados por Wagley e Galvão (1961) com os Guajajara, aqui se apresenta uma excelente condição de caça com a baixa dos níveis de águas, pois os animais tenderão a se concentrar próximos aos poucos poços de água.

O catitu frequenta o lavatório em qualquer hora do dia, porém uma vara pode dispor de diversos lavatórios. Logo, a espera em um lavatório dificilmente ocorre pela primeira ida do caçador ali. Uma vez que ele acha um lavatório, primeiro analisa o local, usa de sua expertise para, a partir das pegadas e da lama deixada na vegetação próxima, concluir o dia ou o momento do dia em que estiveram ali, para então decidir sobre o dia e a ocasião propícia para executar sua espera. Se já passaram uma vez naquele dia, concluem pela conveniência da espera do próximo dia em diante. Casos de vestígios antigos, podem indicar desuso pela vara.

Nesta caçada ocorreram esperas em 4 lavatórios “*e justamente nós não encontremo eles*”, afirma Edgar. Em uma dessas esperas, Jeca ficou suspenso no caule de uma árvore, mas lá de lá só avistou uma perema (*Rhinoclemmys punctularia* Daudin, 1801), a qual foi capturada.

No quarto dia Paulo matou um catitu. De acordo com este caçador, ao chegar no lavatório percebeu que a vara de porcos havia passado poucos minutos dali, em determinada direção. Então ele buscou se adiantar no trajeto para “*atalhar eles mais na frente*”. Quando de fato encontrou o grupo, conseguiu abater um.

A grande quantidade de indivíduos em uma vara de porcos, sem dúvida, é um elemento desvantajoso do ponto de vista da descrição quanto à presença do animal. As evidências são expressivas aos olhos do caçador. Contudo, são animais espertos e rápidos. Quando o caçador está atrás de um bando, para ter sucesso, deve certificar-se de que não foi percebido.

Pelo cheiro do caçador, o catitu pode senti-lo. Se o vento estiver do caçador para os animais, estes o perceberão. Para aferir o sentido do vento, o caçador pode acender a chama de um isqueiro e observa para que lado ela balanceia. Porém as direções do vento não são constantes, implicando desafios no trabalho do caçador que persegue uma vara de porcos. Para mascarar o cheiro do próprio caçador, ele pode aplicar sobre corpo banhos e defumações (Farias, 2023).

Existem também as esperas em caminhos de passagem da caça, as “veredas”. Visualmente se identifica uma dessas pela compactação da serapilheira no trajeto. Em qualquer circunstância de espera, é importante que o caçador não erre a caça, pois ao assustá-la, esta pode não voltar mais àquele local.

Há ainda o método da varrida, que rendeu um tatu aos caçadores, no quinto dia de caça. A varrida consiste na limpeza de uma área pela qual o caçador irá andar, lhe possibilitando menor emissão de barulhos. A varrida feita tinha cerca de 20 metros de extensão. Para essa limpeza, os caçadores saem ainda pela tarde para preparar a caçada que acontecerá à noite. Quanto à definição do local para fazer a varrida, o cacique Edvaldo Tembê coloca:

Vai depender do local. Tem canto que a gente encontra duas, duas fruta, entendeu? Duas fruteiras jogando. A gente faz a varrida de uma pra outra. No outro caso é, por exemplo, a gente chega num baixo e tá e tá pisado de caça também, tá bem fradido delas, a gente faz varrida na beira do baixo, que, ou seja, na beira do rio também. Entendeu? De todo jeito a gente faz varrida, sem problema nenhum, é que dependendo da ocasião daonde gente achar melhor a gente faz a varrida (...) tanto serve para (...) para o rio que é os igarapé, entendeu? Como tanto serve pra fruteira quando a fruteira é só uma não precisa da varrida, mas quando é duas, por exemplo, a gente chega numa pupunheira que tem várias pupunheira num canto, que tudo, que todas estão comida de caça, a gente faz a varrida de um pé pro outro para ficar andando, porque a gente não vai saber aonde ela vai chegar primeiro, a gente faz a varrida (**cacique Edvaldo Tembé, entrevista realizada em 7 de novembro de 2023, Aldeia Pyno'á**).

Com maior liberdade para andar rápido, o caçador explora uma área limitada e fica atento às aproximações de caça, que se anunciam pelos estalos da serapilheira. Alguns animais são mais cuidadosos que outros. No caso do tatu, ele anda rápido pela floresta, “*vem como um trem*”, razão pela qual mais facilmente se anuncia. Já outros animais podem ser mais vagarosos, emitindo espaçados “*tchá*”, “*tchá*”, “*tchá*”.

Pude perceber que com o tardar da noite, o silêncio que impera na floresta desfavorece a discrição daqueles que por ali transitam. Logo, qualquer pisada na folha seca é um auto anúncio da presença. Na primeira noite em que dormimos no barraco, algum animal que andava pelas proximidades, às vezes me acordava pelo barulho que promovia. Os caçadores disseram se tratar de uma cutia ou uma mucura. Por essa experiência acredito ter conseguido alguma ideia mais próxima dos barulhos emitidos pela caça ao se aproximar do caçador.

Alguns perigos foram destacados nessa técnica. No intento de fazer silêncio, os caçadores retiram a bota e andam “*descalços*” na varrida. Mas esse hábito tem ressalvas, Michola elucida que:

É, sem bota porque é muito perigoso (...) por isso que o Paulo chegou e disse ‘ah, meu sogro você caça daquele jeito é, na varrida’ ‘como?’ ‘focando?’ eu disse lá ‘é’, porque se eu tô no rabo da varrida eu escuto quem vem pisando de bicho. Se não tem e eu não escutei e não tem nada, por que não eu não acender a minha lanterna aqui? Por que que eu acendo? Eu posso pisar que, Deus defenda, numa jararaca, ou surucucu que são as cobras venenosas. Só anda à noite eles não andam de dia jararaca, surucucu eles não anda de dia, para eles andar de dia, alguém mexeu com eles, espantou eles pra eles tarem (...) mas de noite é a hora que os bicho anda, é de noite. Aí eu vou apagado e piso em cima de um troço desse, o descalço é da bota. Ele só espera com bota, é o calçado. Descalço eu posso estar com a sandália, mas é (...) tô descalço (**Edmilson Tembé, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

Por esse relato se entende, então, que o caçador quando está sem bota, se considera descalço. Também se infere que os caçadores se dividem para repararem determinados trechos da varrida. Nessa varrida em questão, a caçada terminou quando um dos caçadores, percebendo

um barulho perto de si, avistaram uma cobra jararaca (*Bothrops spp.*) muito próxima. “*Vimos uma cobra e viemos embora*”, declarou Paulo ao chegarem, por volta das 22:00h.

Pelas conversas no barraco, alguns caçadores também podem usar a calha dos rios, que nesse período estão com fluxo interrompido, como uma varrida.

Para as pescas que são realizadas na caçada, os caçadores usam malhadeiras, que são armadas ao saírem para caçar e verificadas quando chegam ou de manhã cedo. A pesca garante parte da alimentação no barraco. Já a captura de peremas acontece com o uso de iscas, colocadas na margem do rio ou em água rasas. Quando as peremas são avistadas se alimentando, o caçador corre e a captura antes que retorne à água e se esconda. A maior facilidade da pesca no verão é outro fator que acredito convergir para a preferência de caça pelos Tembê nesse período.

Aqui foram relatadas algumas estratégias de caça e provimento alimentar usadas e comentadas no ambiente do barraco, por meio delas podemos perceber uma série de conhecimentos que os caçadores lançam mão para a estadia e o êxito na floresta.

3.9 Técnicas de aviamento, moqueado e conservação da carne

Aviamento é como localmente se referem ao corte, a remoção das vísceras e todos os cuidados com o corpo de um animal antes de levá-lo ao fogo e prepará-lo na forma de alimento.

Os Tembê tomam cuidado para que, no local em que a caça foi aviada, ficando ali partes corporais, como sangue e pelos, ninguém urine por cima. Acredita-se que isso traz consequências que deixam o caçador sem eficiência na caça, *panema*, discussão que será discutida no próximo capítulo. Desta forma, ao chegar o primeiro animal caçado no barraco, Michola cuidou de estabelecer um local específico para o aviamento das caças que chegariam ali, anunciando que ali ninguém urinasse.

Naquele local, a cada caça que chega, o chão é forrado com folhas de açá e guarimã. Coloca-se a caça em cima e o aviamento começa. Existem caça das quais o hábito é remover o couro, como veado e catitu, já outras tem apenas os pelos, placas ósseas ou penas removidas, caso das cutias, pacas, aves e tatus. Para os macacos aviamento das duas formas, que depende do aviador. O aviamento começava ali no local estabelecido e finalizava no rio.

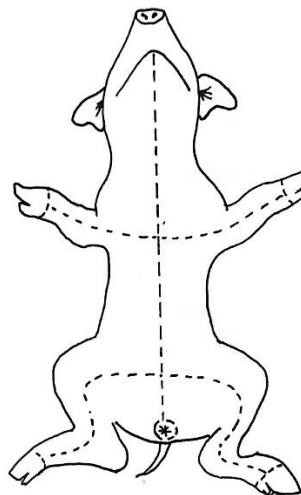
Para a remoção dos pelos, penas ou placas ósseas, usa-se água fervente. Com um recipiente menor, a água quente vai sendo jogado aos poucos no corpo do animal. Na região embebida, o couro do animal sofre uma dilatação, deixando os pelos ou penas temporariamente fáceis de remover. Caças pequenas como tatus, pacas e aves são várias vezes inseridos dentro

da panela e retiradas segundos depois. Após isso, com a fricção da faca, esses anexos da pele saem facilmente. A água quente também favorece a remoção de sujeiras, sangue endurecido e parasitas da superfície do corpo dos animais abatidos.

No caso do tatu, que dispõe de um “escudo”, formado por pequenas placas ósseas justapostas, sobre a maior parte da superfície do seu corpo, a água quente permite a remoção das placas mais salientes, além da remoção das unhas. Ao ser levado para o rio, os caçadores ainda esfregam areia sobre a superfície do corpo, de modo a deixá-la “bem branquinha”.

Daqui em diante os trabalhos continuam com os cortes, sempre dentro do rio. O caçador inicia os cortes com o que aqui chamamos de *corte-de-risco*, que corresponde à rasas inserções da ponta da faca no couro do animal, evidenciado o tecido conjuntivo, sob a pele, de coloração branca. Com esse tipo de corte, feito nos membros e longitudinalmente à porção ventral, da garganta ao ânus, o caçador traça um esquema por onde aprofundará os cortes a fim da abertura do corpo do animal e/ou remoção do couro (Imagem 7).

Imagem 7 - Cortes-de-risco comumente empregado no aviamento de qualquer animal na caça.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2024.

Para a remoção do couro, com os *corte-de-risco* realizados, o caçador inicia a remoção pelos membros. Com uma mão segura o membro e a outra vai puxando o couro. Nas ligações resistente, o caçador passa a ponta da faca entre o couro e o corpo, rompendo-as. Primeiro se

remove de um lado, depois o animal é virado para a remoção do outro lado. A última porção da qual o couro é desprendido, é o espinhaço. O couro é removido inteiro.

Imagem 8 - Postura do caçador e da caça para a remoção do couro.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2024.

Corte-de-risco feito ventralmente, caçador passa com calma e sucessivas vezes a faca nesse corte à altura do tórax e abdômen. Nessa porção do corpo, o cuidado consiste em aprofundar lentamente os riscos até perfurar a caixa torácica. Nos animais maiores, como veado e catitu, a pressão faz soprar um vento quente, que o caçador vira o rosto para não o inspirar.

Daqui em diante o caçador amplia essa abertura. Chegando à porção do ânus, o caçador faz um corte com movimento de 360° desprendendo das adjacências essa extremidade do reto intestinal. O trabalho segue com o rompimento do osso externo do tórax.

O desprendimento das vísceras inicia pela extremidade retal. Na parte de cima são rompidos o esôfago e a traqueia. Esse trabalho é executado com cuidado para não romper as demais vísceras, bem como vesículas que possam sujar ou comprometer o sabor da carne. Então o caçador mete a mão e, finalmente, puxa as vísceras.

Depois os trabalhos seguem com a decepção da cabeça. Em algumas caças esta é aproveitada para a alimentação, como catitu, tatu e paca, em outras, é descartada junto com o couro. A partir de então, o corpo do animal é dividido. Primeiramente se divide em bandas. O caçador, com sucessivas batidas, procura fazer um corte reto, deixando o espinhaço em uma das bandas. Em animais maiores, como os agora citados, há a remoção do espinhaço, para o cozimento e consumo ali mesmo. Depois a caça é dividida em quartos, a forma mais usada para

colocá-la sobre o moqué. Sendo que para outros preparos os quartos são divididos em pedaços menores.

De caças como veado-branco, catitu, tatu e paca, foi aproveitado o fígado para a alimentação no barraco. Também da paca se aproveita o fel, que é a vesícula biliar do animal, conhecida por ser muito amarga e usada como remédio para a diabetes. As vísceras não usadas foram colocadas nas beiradas do rio, como isca para perema.

No caso das aves, os cortes se restringem à porção da cloaca, por onde o caçador insere o dedo ou a mão para puxar as vísceras. Já nos peixes que serão moqueados, há somente a remoção das vísceras, eles vão com as escamas ao moqué.

Subsequentemente, a caça vai ao fogo. Caças como tatu, paca e macaco foram cozidas para alimentar o grupo. Mesmo dessas podem ser retiradas pedaços para assar, como o fígado, que o caçador se alimenta antes de sair de manhã para caçar. Das caças que foram moqueadas, como o veado e o catitu, fígado e espinhaço foram separados para o cozimento e alimentação dos caçadores. O moqué precisa ser forte para aguentar os quartos do animal em cima.

As caças ali caçadas e que são específicas para a festa-do-moqueado são: catitu e o jacu. Das aves a preferência é pela nambu-preta, mas jacu e mutum são os substitutos usados. Chegando essas caças no moqué, a tradição define que este precisa estar exclusivo ou separados das demais. Dessas caças, a primeira abatida foi o jacu, no terceiro dia e um catitu, no quarto.

Mas antes dessas, foram moqueados uma cutia e um veado. As primeiras horas moqueando consome muita lenha. Ao moquear a primeira caça Michola expressa “*aqui é o trabalho*”, se referindo ao serviço constante com a altura e intensidade do fogo. O grande consumo de lenha nesse momento nos fez buscar lenha nos arredores, mesmo com a chegada da noite.

O trabalho para moquear as caças da festa é o mesmo, mas o cuidado é maior. Logo que pôs a ave, Michola apenas afastou as demais caças que já estavam lá. Chegando a vez do catitu, no quarto dia, ele expressou “*aqui que começa a ciência*”, momento em que ele retira de cima do moqué as caças que não são da festa, deixando somente o catitu e o jacu.

Por que separá-los se todos vem do mesmo dono e do mesmo lugar? Da Matta (1972), para o entendimento da panema, traz as dicotomias “sociedade” e “natureza”; “sujo” e “limpo”; “próximo” e “distante”; “é produzido pelo homem, mas não pode pertencer a ele” (Da Matta, 1972, p. 81), como operadores daquilo eu estar ou não no controlável pela ação humana. Pela separação das caças, as do ritual e as outras, sendo todas do mesmo domínio, não humano, entendemos uma ação de deslocamento das caças rituais de sua origem, passando a ser

apropriadas pelo universo cultural Temb , no qual é usada para a domestica o do corpo feminino.

Neste caso, a caça faz uma passagem para o domínio humano. A permanência desses animais juntos aos demais, lhe conferiria ambiguidade e impedimento de sua transforma o em alimento – ou remédio -, produzindo m  sorte   moça e aos que dali se alimentarão no último dia da festa-do-moqueado.

O termo *ciência*   um termo que tem aparecido na literatura sobre o povo Temb  e que tenho escutado vindo deles em campo. Adentrando o campo das sabedorias, o emprego do termo parece fazer referência ao especial, ao ancestral, a uma zona particular de conhecimento. Para estes ocasionalmente não se tem uma explica o de causa e consequência. Quando perguntamos, às vezes beirando um constrangimento, dizem basicamente que é assim que os mais velhos orientam.

Mas ainda tensionando ainda essa expressão aplicada aos animais, Barros (2017) nos fornece pistas. Quando os caçadores do Riozinho do Anfrísio percebem algum comportamento peculiar, que denota alguma “sabedoria”, costumam dizer que o animal tem uma “ciência”. Entre outros casos, traz o caso da nambu-azulona (*Tinamus tao*), que mant m intera o com a serpente pico-de-jaca (*Lachesis ssp.*), fazendo seu ninho próximo   habita o do r ptil, não sendo atacada por este e mantendo longe outros predadores. Deste modo, os caçadores consideram que essa ave é inteligente, razão pela qual andam com uma cabeça seca do animal, para ter sorte e prote o na caçada.

Em Galvão (1977), vemos que o nambu integra o grupo dos bichos ditos visagentos, isto é, dotado de qualidades sobrenaturais. Em entrevista com Michola, percebemos elementos da criteriosidade para o uso no ritual. Sobre o nambu ele diz:

mas ele tem espécie dele, n , que nem o pássaro, vamos dizer, que o jacu (ave) aquele jacu-caca, que é o mais miudinho, maior que aracu  um pouquinho. Ele não presta ele é doido... aí os velhos dizem ‘não, não bota no moqueado que ele é doido’. A gente só bota aquele kujubim (outra variedade de jacu) ele é mais certo, ele só é de casal (postura de ovos). Esse caca ele dá muito, ele dá dez e d  quinze. Entendeu? Ele é de muito... esse kujubim s  é de dois. Ele produz, um vai para colar, já vou para cá. Cada um tem a sua família. S  é de dois em dois o kujubim. O mutum (outra ave) também, ele é de dois em dois de tr s em três também, mas é bom para o moqueado esse vai para a farofa, n  (**Edmilson Temb , entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) (grifo próprio).

  desta *ciência* que fala o Michola, a ciência da caça para a festa-do-moqueado, traduzida na sabedoria do manejo da carne de uma caça que também tem ciência. A ciência humana em diálogo com a ciência não-humana. Portanto, entende-se que, embora seja performado uma

passagem inter dominial dessa caça para a construção social da corporalidade humana Tembé, se compreende a continuação de atributos naturais almeçados como sabedoria e “sorte”. É o que Ribeiro (2023) expressa decomposição da agência dos não-humanos para atenuar seus perigos (“doidera”) e, eu adicionaria, potencializar suas sabedorias.

Quando estes animais vão para o moquém, Michola diz que o fogo precisa ser constantemente regulado para dá “*pressão*” na carne. Deve-se garantir, sem queimá-la, que as altas temperaturas atinjam as partes mais internas do volume do quarto. “*Tem que secar a carne até os ossos*”, defende o caçador, pois se este retém líquidos, como o sangue, estraga a carne. Por outro lado, não pode haver muita fumaça, pois confere sabor amargo à carne.

Pelas conversas e pelos trabalhos, percebe-se que de cinco a sete horas, o moqueado já pode ter atingido seu ponto desejado. A intensidade do fogo vai sendo reduzida conforme o tempo. A carne fica desidratada, com textura dura, coloração avermelhada por fora e branca por dentro.

Os caçadores não indígenas que estão ali e não gostam de carne moqueada, expressam frases no tom das brincadeiras como: “*o que é isso?*”, “*vão estragar a cotia*”. No mesmo tom Edgar e Michola explicam que a carne pode ser reidratada ao ser levada ao cozimento, recuperando a textura, como acontece na festa-do-moqueado.

A caça moqueada retirada de cima do moquém precisa ser armazenada de forma arejada. O ideal é que fique pendurada na barraca do moquém, “*pegando uma quenturinha*”, de modo a evitar umidade e ataque por insetos, que venham se alimentar ou por ovo. Nesse intuito, Michola teceu um paneiro para acomodá-la.

Grande parte desse trabalho no barraco é exercido pelo cuca, mas não foi o caso dessa vez, eu, por desconhecimento, apenas auxiliava em alguns momentos. Michola explica que esta é uma das razões pelas quais é difícil trazer alguém para “*ficar no barraco*”, pois é quem assume as responsabilidades com o animal abatido que chega ao barraco. Por isso que buscam trazer os caçadores mais velhos, que já não caçam, pois dominam todas essas técnicas descritas. Comentam que esses experientes não deixam o fogo apagar durante a noite e que, independentemente da hora que a caça chega, se colocam a aviá-las.

Nessa caçada, Michola confiava as caças menores aos cuidados de Jeca e a mim. As maiores ele, junto com Jubaco, trabalhavam. No caso do Paulo, ele tomava as iniciativas quanto ao preparo do alimento, desde as pescarias, preparo do açaí, até o preparo do café cedo do dia. Vejo que este é também um dos critérios para os convites de composição do grupo de caçadores, a característica da iniciativa no contexto do barraco.

3.10 Conservação da carne da caça e do pescado

O tempo que passamos na floresta foi de sete dias. Tempo mais que suficiente para que uma carne estragasse. Logo, conhecimentos acerca da conservação da carne são de grande valia e utilidade pelos caçadores e pela aldeia.

Já descrevemos uma técnica que consiste ao mesmo tempo em preparo alimentar, pois a carne moqueada é apreciada pelos indígenas, e à conservação do alimento. No acampamento escolar que acompanhei em 2022, a caça não saiu de cima do fogo e lá mesmo foi consumida, a partir de sucessivas retiradas de pedaços para consumir com farinha.

Também importa afirmar que o processo de moquear não cessa quando a carne desidrata, havendo necessidade, ela é mantida sobre o fogo por semanas. Além do ressecamento, o fogo garante a higienização constante desse material biológico. O ato de reidratá-la, pelo cozimento, para consumo posterior, reforça essa compreensão da conservação.

Uma técnica alternativa à desidratação pela temperatura é a desidratação com o uso do sal. Mas se a temperatura auxilia na conservação por esse método, pelo outro, compromete. Percebi isso com um erro que cometi no manuseio de alguns peixes. Após aviá-los, os salguei e os coloquei suspenso na barraca do moquém. Michola, que olhou para dentro da panela, afirmou, *“falta mais sal nesse peixe, eles não estão com o olhos brancos”*, ocasião em que adicionou bastante sal.

Paulo, vendo onde eu havia colocado a panela, recomendou tirar de lá, pois o calor ia estragar o pescado. Retirei, mas pelo tempo em que havia ficado lá, de fato os comprometeu. Mesmo após assá-los, manifestava gosto desagradável e acabaram sendo jogados fora.

Em favorecimento a essa técnica, há caçadas em que eles executam o enterramento de carnes e peixes após a salga. Neste caso cava-se um buraco de cerca de 20 cm de profundidade, no qual os pedaços de carne e peixes são enterrados envolvido em folhas de guarimã. Paulo diz que a terra é “friazinha”, mantendo o peixe com o frescor e uma excelente aparência. Nas palavras de Bicudo (Edir Tembé), é feito da seguinte forma:

nós enterra também, mas já que enterrada é salgada. Nós, por exemplo, assim eu cavo um buraco empalha ele, aí retalhar a carne e salga tanto com osso, com tudo a embalo bem embaladinho numa pupecasinha assim. Aí põe no fundo para não pegar terra aí cobriu com palha e interro de novo. Aí você pode pisar por cima bem pisadinho, assolar mesmo, pronto, pode passar mesmo, olha o tempo (...) aí o dia que você tira ela, ela já tá bem vermelhinha. Não tá aquele mau cheiro, não, tá aquela carne mole. Ela tá fresquinha, fresquinha (Edir Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede).

Nesta caçada não se executou essa prática, pois a carne da festa-do-moqueado deve ficar até o último dia da festa sem condimento algum, restando apenas a técnica do moquém para assegurá-la.

3.11 Palavras finais do capítulo

A caça é uma atividade extremamente complexa, pois envolve a mobilização simultânea de conhecimentos variados, que na academia diríamos se tratar de diversas ciências – campos de conhecimentos. Garcia (2018), demonstra que a caça entre os Awá-Guajá é um dos aspectos centrais da organização, que mobiliza toda a aldeia, homens, mulheres e crianças. Para os Tembé percebemos essa como uma atividade importante para todo o universo cultural de saberes e fazeres.

Também convém expressar que o estudo da caça proporciona ótica interessante à análise dos saberes do mundo intangível dos Tembé. Em uma das tantas conversas entre os caçadores na floresta pude ouvir a frase “*a caça é só uma momento e já era*”. Por meio dessa expressão denotava-se que o êxito na caça depende muita muito mais que os conhecimentos biofísicos da floresta, mas também da relação com as *karuwars*, que por sua vez orienta todo um código de posturas no agir, falar e se relacionar na floresta, a chamada ética da caça (Fausto, 2008). Sobre essas relações discutiremos no capítulo que segue.

CAPÍTULO IV – COSMOLOGIAS, PANEMA E REMÉDIOS DE CAÇA

Os conhecimentos locais acerca da fauna, flora, geologia e climatologia, não são suficientes para consecução da segurança e do êxito do caçador. Soma-se aos inúmeros de saberes dos Tembé para conviver nas matas, os seus conhecimentos cosmológico. Essa chave epistemológica local, também fundamenta práticas que o caçador executa antes, durante e após a caçada. É sobre estes conhecimentos aplicados à caça que discutiremos neste capítulo. E para os casos da caçada específica para a festa-do-moqueado, novas camadas se somam a esse contexto cosmológico.

4.1 Chegada da noite, cenário de narrativas visagentas

Durante nossas estadia na mata, algo curioso e, para mim, ao mesmo tempo, engraçado, era um anajazeiro (*Attalea maripa* A.), uma palmeira, que ficava de frente para o barraco, logo ao outro lado da margem do Pução, com altura de uns 15 m. Acredito que, por ser horário da ida de algum animal em seus cachos para se alimentar, com a chegada da noite começavam a cair porções do fruto Anajá. O choque do fruto com a barreira do rio emitia um forte som que provocava alguns sustos. Paulo expressa “*ai, ai, ai já vai começar?*” e ele ainda dizia que no outro dia ia olhar no pé da palmeira e não via frutos lá. Alguns diziam se tratar de uma *misura*⁴⁸. Outro som marcante na chegada da noite era de duas mucuras que subiam e desciam naquele trecho do rio emitindo alguns estalos altos. Pude sentir que a chegada da noite é anunciada por uma sinfonia, principalmente de aves e artrópodes. Depois esses sons silenciam e outros começam, algo que parece sequencialmente bem determinado.

Com a chegada da escuridão, esses sons curiosos alcançavam todos os caçadores deitados em suas redes, o momento estava propício para os relatos de experiências descritas como misuras e experiências fantásticas na mata. Vultos, sons, luzes e incorporações povoam as experiências dos caçadores, que revelam seus medos, mas demonstram algum tipo de controle sobre suas reações, como quem já espera por coisas como essas durante a caçada, principalmente em alguns locais já conhecidos por esses acontecimentos.

Aqui trazemos novamente a noção de dono e domínios conforme Faustos (2008), dialogando com o contexto Tembé, pois é a partir daí que pensamos a interação dor humano

⁴⁸ Era uma das formas pelas quais se referiam aos acontecimentos visagentos.

com os domínios, sobretudo, a partir da relação com seus donos. Entre os Tembé, Coelho (2022), trouxe a Curupira e a Matin (ou matinta-pereira) como donos que operam nos domínios e regulam as relações de captura, posturas, entre outros, assunto que será mais explanado neste capítulo. Também falaremos da influência negativa que as moças, em passagem na festa-do-moqueado, podem ter sobre os resultados da caça.

4.1.1 Curupira

“A *curupira* é uma coisa que é da natureza, né, é do mato”, afirma Pedro Tembé. A Curupira é uma entidade de recorrência nas experiências dos que transitam pela floresta. Nas conversas entre os caçadores no barraco pode-se perceber referências que nos fazem compreender melhor sua natureza e atuação. Acerca desses relatos Francisca Tembé tranquilamente relata “*Ah, se a gente for contar história...*”.

A palavra “Curupira” advém tupi-guarani, do “*curu*”, contração de *curumin*, referindo-se a menino ou criança, e “*pira*”, que significa corpo, ou seja, o termo Curupira quer dizer “corpo de menino” (Casculo, 2010). Kurupiré, Kurupirá, Currupira ou Surrupira são outras identidades nominativas que variam de acordo com a área de ocorrências, da mesma forma que seu tamanho, anatomia e comportamento (Neto; Santos-Fita; Aguiar, 2023). Alusões a esse ser aparece em todo o Brasil, bem como em outros países da América do Sul, central e meridional (Costa-Neto; Santos-Fita; Aguiar, 2023).

“*Ali tem uma curupira*”, diziam os caçadores ao se referir a alguns lugares. Depreende-se desses relatos a existência plural desses seres, que ocupam determinados trechos, que não são facilmente conhecidos e referenciados por essas experiências. As chamadas “*casa da curupira*” são locais como os grande troncos do tauari e da samaúma⁴⁹. Farias (2023), traz em seu trabalho com os Tembé que a Curupira faz morada entre as raízes do tauarizeiro, na *sapopema*, fazendo dele uma planta sagrada. A autora destaca que, por esse motivo, muitos Tembé pedem licença ao entrar no mato para subtrair-lhe plantas ou caças (Farias, 2023).

Também formações rochosas, podem ter essa referência. Na região do Pução há uma caverna conhecida como “*caverna da curupira*”, por ali os caçadores evitam passar e olhar para dentro, pois temem *flechadas*. Percebe-se ainda que, embora toda a mata seja referida como propriedade da Curupira, existem zonas “mais perigosas”, por onde o simples trânsito já pode

⁴⁹ Há também a variação nominal “*sumaúma*”.

ser um *insulto*, nos termos de Almeida (2008), isto é, a “*quebra de etiqueta*” com o dono da floresta.

A curupira pode atingir o caçador de diversas formas, as quais explicitarei através dos relatos dos caçadores. Uma experiência muito recorrente é que ela faça o caçador se perder na floresta. Quanto a isso, os caçadores contam:

a curupira, você tá caçando, você é acostumado aqui nesse pedaço. Quando pensa que não, você anda, anda, quando pensa que não, você tá no mesmo canto, ‘mas o que aconteceu? Mas o caminho passa bem ali’. Você anda, anda, quando pensa que não, você tá no mesmo canto (**Edir Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

Bicudo expressa o que chamamos de “*andar em círculos*”. A fim de evitar essas perdas, que também podem acontecer por desconhecimento do caçador sobre a área, o caçador Edgar Tembê levou um GPS (Sistema de Posicionamento Global) como prevenção. Lembro-me de, no primeiro dia, tê-lo visto marcando a localização do barraco. Porém, ele ainda se perdeu, começou a andar em círculo, somente quando lembrou e usou o GPS foi que conseguiu achar a direção do barraco.

No relato que segue, Edir Tembê descreve, com maiores detalhes, as circunstâncias em que se perdeu e como procedeu para se desfazer da ação da curupira:

eu me perdi do jeito assim, normal mesmo, de tá caçando e eu me perdi. Aí eu sabendo aonde eu tava e eu acostumado. E eu tava longe do caminho, como daqui na casa do Eligar (Uns 100 metros)). Tinha uma bacabeira grande e no pé da bacabeira tinha um lacre (uma vegetação de capoeira), maior que esse banco. E eu me sentava em cima, né, ficava olhando pra baixo assim e o caminho ficava lá na baixa aí eu disse ‘eu vou’... não tinha matado nada... eu disse ‘eu vou varar lá no pimental’ eu descia, eu andava tanto, eu passava pelo caminho e não conhecia, quando eu pensava que não, eu já tava no mesmo canto onde eu tava. Eu passei 4 vezes em cima do pau, aí eu parei, sentei, olhei bem, arrastei um cipó, então a gente pega, enrola um cipó bem enrolado, esconde a ponta e põem lá. Aí tu vai timbora. Curupira ela vem, ela vai, vai caçar a ponta daquele cipó onde está escondido, enquanto ela tá intetida ali... você sai... eu tava longe como daqui ali, eu vendo onde eu tava, eu conhecia e não acertava o caminho. Isso não foi só uma vez que aconteceu comigo, muitas vezes aconteceu (**Edir Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) – Grifo próprio

Em conversa com Francisca Tembê, pajé da aldeia do Ytwaçu, ela reforça o entendimento sobre a Curupira. Ela diz que “*a Curupira também ela é forte. Mas pra Curupira tem remédio fácil*” (**Francisca Tembê, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu**). Em seu relato, ela traz uma história ocorrida com seu filho:

O meu menino foi pro rio de noite. Aí quando ele vem de lá, ele pegou o caminho e veio. Quando ele chegou dentro do garapé, terminou o igarapé. Aí ele disse ‘que diaxo, que história é essa?’ Só que ele é um menino tranquilo, né, aí ele ficou lá, né. Disse é ‘eu vou me sentar aqui’ tinha um pau, sentou ficou olhando assim pra cima. Ele disse ‘ah’, veio na cabeça dele ‘isso é curupira’, aí pegou uma raiz, não era nem um cipó, era uma raiz mesmo, pegou uma raiz bem grande ali enrolou, enrolou, enrolou, bem depois ele pegou a ponta enfiou assim e botou assim... ele saiu um pedacinho como daqui ali, (...) aí ele viu pra onde era o caminho aí ele disse ‘ah, é pra cá o caminho’ **(Francisca Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu).**

Este relato dispõe de elementos mais fortes, porque a desorientação provocada pela Curupira fez o filho de Francisca Tembé não enxergar a continuação de um igarapé. Também deve se destacar o termo “*remédio*”, pois este define um conjunto de práticas pelas quais o caçador se desvencilha da ação da *Karuwar*.

Além de provocar a desorientação, há relatos de intervenções mais expressivas pela curupira. Conforme relata Bicudo tem curupira que “*ela quer bater na gente, principalmente, quando você mexe com ela, xinga, ela fica jogando palavrão, aí ela quer... ela fica brava mesmo, ela quer bater [...]*” **(Edir Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede).** Ainda nesta linha, segue Pedro Tembé:

Aí essa vez eu tava esperando. Rapaz, ficava bem na beira dessa estrada aí, que nós anda por aqui agora. Eu tava lá umas... já era umas 8:30 pras 9:00h da noite. Deitei na minha rede, era bem alta assim da altura dessa telha mais ou menos, tava numa ladeira [...] Não (...) era verão eu tinha feito uma escada pra mim subir pra lá pra minha rede. Não podia amarrar muito pau, né, que era alto. Eu fiz uma escada, aí eu tava lá. Rapaz vem pisando um bicho sempre acontece isso ‘tchac, tchac, tchac, tchac’(...) tava deitado aí me sentei pra cima da rede, peguei a espingarda, a lanterna. Cheguei bem perto assim, eu botei a lanterna, eu não vi nadinha, foquei, foquei não vi nada, também não vi andar mais pra canto nenhum. ‘Que diacho é isso?’, não demorou de novo lá, e vem de novo, lá vem ‘tchac, tchac, tchac, tchac’. Aí eu disse: ‘agora é a paca mesmo’ aí eu foquei a lanterna ‘cadê?’ ‘Nada!’ Eu digo ‘ai, ai, ai, ai’. Eu senti os cabelos começaram (...) a modo assim que arrepiam! Rapaz (...) não, eu não sentia medo não... você tem que ficar cismado, né, medo não dava, não. Aí, rapaz, eu, por azar, eu escutei, lá vem ‘broooo’ avisando uma chuva. Eu digo ‘mas rapá, será possível?’ Aí eu fiquei com cisma, eu fiquei mais cismado eu digo: ‘e agora o que que eu vou fazer?’ ‘eu vou descer com essa rede? Essa bixa vai é me pegar, aí eu vou descer essa bixa vai querer me dá-lhe aqui’. Aí peguei me sentei na rede. Quando eu dei fê agarrou no pau assim, eu senti bem no canto, fez assim sacudiu ‘vapo, vapo, vapo’ chega sacudia a rama do pau. Eu digo ‘vishi, nossa senhora’. Não demorou pegou de novo no outro, mas foquei a lanterna lá, não vi nada. Aí começou chover, chover. ‘Ah, eu não vou pegar essa chuva, não, pode eu apanhar’. Aí peguei botei a rede, desatei a rede, botei no saco. Parece que saiu assim ah, mas o meu corpo parece que ele vinha, vinha assim todo o tempo, amodo assim que vinha saindo aquele negócio. Andei um pedacinho, como daqui ali naquela mangueira, onde tinha uma toíça de açai. Aí eu peguei naquele talo das açazeira assim e fui cortar, quando eu peguei que enverguei pra cima de mim assim, que eu fui cortar, o puxaram (a palha do açai) pra trás ‘vaap’. Aí eu peguei só larguei a folha lá e peguei o caminho vinha andando ligeiro aí eu escutava pra trás “raaaa, raaa, raaa” (ronco), e caindo pedaço de pau. Eu vim embora! **(Pedro Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu).**

Depois, em conversa com o Michola ele me conta que antes do Pedro ter ido nessa área, seu pai, o Sr. Nito Temb , havia ido caçar l  e teve o mesmo tratamento da Curupira. Pedro foi no local por indicação de Nito. Quando os dois se encontraram no outro dia, começaram a rir e Pedro perguntou por que Nito não havia lhe avisado.

Neste caso aqui o dono parece possuir relação muito mais com o espaço que com os recursos em si – ou com todos os recursos do espaço -, uma vez que as recorrências parecem se concentrar em uma região da florestas. Também não passa despercebido o impedimento (negação) que o caçador tem ao cortar a folha do açaí, evidenciando de fato o controle mais amplo de recursos, neste caos, o a a zeiro. Em Fausto (2008), podemos ver diversas referências que se faz ao dono e suas consequências, a saber: cuidador, controlador, conhecedor, fundador. Entre os Temb  esses acontecimentos especializados e recorrentes atribuídos   Curupira pode ser entendido como a “moradia” dela.   Curupira, inclusive, se atribui a posse da floresta, “*dona do mato*”, “*mãe do mato*”, “*protetora da floresta*”, revelando não uma relação fechada dono-recurso, mas mais ampliada, onde as relações de propriedade, controle e cuidado se atribuem a um mesmo dono.

Outra a o relatada da Curupira é a sua transformação em caça para iludir o caçador. O primeiro tiro dado em um catitu, na caçada relatada no capítulo anterior, foi disparado por Jubaco, no segundo dia de caçada. Entretanto, mesmo tendo disparado a curta distância e conseguido atingir o animal, esse não foi encontrado. O caçador diz ter corrido na direção de fuga do animal, seguindo um rastro de sangue, mas chegado a certo trecho, havia apenas “*uma bola de sangue*”, da qual não se percebia mais vestígios em direção alguma, “*  como se ele tivesse sido pego e levado para cima*”, afirma o caçador.

Tomando conhecimento do acontecido e visando o abatimento de catitu, Michola convidou o caçador para retornarem ao local procurar pelo animal. Chegados de l , Michola confirmou o relato e expressou sua inconformidade com a situação. Jubaco reiterou que, com o que havia sonhado, “*só poderia dar isso mesmo*”. Porém não nos contou mais sobre o sonho.

Durante as conversas, os caçadores demonstram entendimento de ter se tratado da curupira. Diversos relatos demonstram a capacidade da curupira em se transformar em um animal ou vários animais, miragens que impressionam o caçador, como o acontecido com Jubaco, e depois somem. Também Paulo e Marquinho expressaram situações semelhantes, em que uma vara de porcos vem correndo em sua direção e ao se prepararem para disparar o tiro, não veem mais nada, nem mesmo rastro.

Outra manifestação relatada da Curupira sobre o caçador é a ocorrência de febres e dor de cabeça. Na já comentada “*caverna da curupira*”, a entrada   próximo ao solo. Um caçador

da aldeia Pyno'á que se abaixou para olhar para dentro, ao chegar em casa “já chegou com febre”. Esse episódio o fez passar de três meses “sem andar no mato”.

Mas nessas relações entre humano e não-humano não se tem apenas o ataque. Alguns caçadores buscam obter vantagens em sua caçada diretamente com essa que é chamada de “mãe do mato”. Com respeito a isso, o caçador Aderbal, relata:

Curupira eu nunca vi. Já ouvi muita coisa de curupira, marmota de curupira, mas ver ela, nunca vi. Ela fica assim assobiando, fica batendo pau, mas nunca mexeu comigo [...] no mato eu falo, nunca respondeu, graças a Deus, né. Quando tem as coisas ‘olha, rapaz, eu não tô mexendo com ninguém, tô caçando, se não me quer por aqui bota bicho pra mim matar que eu vou já mimbora’ e às vezes dá certo e eu mato e vou mimbora (Aderbal Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede)

Aqui se observa uma interação mútua, onde a curupira, aparentemente incomodada com a presença do caçador, lhe concede o que procura. Alguns caçadores têm reservas quanto a obter vantagens com a curupira, vejamos no relato de Edir Tembê:

tem caçador que conversa com a curupira, mas eu não gosto de conversar com ela porque quando você conversa com ela, você dá confiança. E aí sempre ela sacaneia meu cachorro, tá (...) canso de correr curupira que passa bem pertinho, aí você não vê nada e você já tá lá olha (...) (Mexendo os dedos). Que ‘quiai, quiai, quiai, quiai’ (imitação do som que escuta) (...) E vai embora correndo. Quando pensa que não vara duas, três vezes em cima daquele mesmo canto e você não vê. Você tá lá olhando e você não vê nada. Quando não, você vê um passarinho ‘vru, vru, vru’ de vara em vara e o cachorro atrás daquele passarinho isso aí é a curupira sacaneando (Edir Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede) – Grifo próprio.

Através dessas situações podemos perceber diferentes formas de interação da Curupira com o caçador. Ela busca afastá-lo da atividade, ou dos locais caçados, como nos casos em que os caçadores são impressionados por acontecimentos estranhos, onde a própria Curupira pode se transformar em recurso. Também se percebe o lançamento de doenças sobre o caçador.

Em Lima (1996), a caça é apresentada como um evento dual, em que de um lado temos os caçadores, na execução da caçada, e de outro a caça, neste caso, os queixada, que se veem em guerra e buscam atacar. A partir de Garcia (2012), entendemos que essa relação dual proposta por Lima (1996), se faz compreender nos entendimento da constituição da pessoa (e os animais, especificamente caças), a promoção da vida e a superação da morte, isto é, daquilo que se desliga do corpo e passa a integrar outros papéis ontológicos.

Para os Awá-Guajá, conceitos que permitem essa compreensão são: *ipiréra* (couro – corpo/pele), *haitekéra* (carne - vitalidade) e *ha'aera* (raiva – “alma penada”) (Garcia, 2011). Ao morrer, o “corpo” apodrece, a “carne” vai para *iwá* (níveis celeste Guajá) e a “raiva” vai

para a floresta, especialmente lugares escondidos, de onde podem atacar humanos com doenças. As implicâncias à saúde do caçador, neste caso, está no *ha'aera* de muitas caças, que após o abate podem ser canal de vingança ao caçador.

No caso dos Tembê, percebemos esse entendimento se dar a partir das *karuwars*, como elemento que constitui os seres e supera a morte do corpo. Quando perguntado se eram as caças que jogavam doenças sobre os caçadores, eles comumente dizem que é o dono delas, que também é coberto pela definição geral de *karuwar*, a Curupira. Neste caso nota-se uma importância maior à relação maestria e domínio, como protetora e defensora dos recursos da floresta, centrado na ação da Curupira. Aqui convém explicitar que embutido na ética da caça imposta ao caçador Tembê, está o de não frequentar determinados espaços da floresta. Uma ordenação espacial da floresta que revela uma cosmopolítica da caça.

Desta forma, as relações particularizadas conforme propostos por Descola (1998) entre a caça e o caçador se fazem pela intermediação da Curupira, que pode lhe ceder a caça sem exigências; condicioná-las a negociações, anunciada por sons e dificuldade de caça sentida pelo caçador; ou ainda predá-lo, com afecções e desorientação na mata.

4.1.2 **Matin**

Se curupira é “*coisa que é da natureza*”, a Matin é “*uma coisa que ele se transforma. Cachorro se transforma Matin, uma galinha, um macaco, cotia, caça, assim como tem gente também que se transforma em Matin*” (Aderbal Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede).

Diferentemente da Curupira, a Matin (ou Matintapereira, ou ainda Matinta) é uma versão transformada de outro ser, inclusive de humanos (Cascudo, 2010). Talvez por ter essa identidade dupla, os limites espaciais de ocorrências – e de domínio - se ampliam, a Matin pode ser manifestada, por exemplo, no ambiente da aldeia, diferente da Curupira, que ocorre integralmente no domínio da floresta.

Para Rodrigues (1890), o termo Matintapereira é uma forma aportuguesada de *Maty-Pererê*, sendo a versão feminina de *Çacy-Tapererê* (Sacipererê), entidade mais comum em narrativas no Sul e Centro-Oeste do Brasil (Ferreira; Nascimento, 2018). De acordo com Rodrigues (1890), “*Cacy*” significa mãe das almas, enquanto “*Tapererê*”, no caminho. Trazendo esse paralelo feito pelo autor, Matin originalmente significa “mãe das almas que andam pelo caminho”.

As narrativas de encontros e experiências com a *Matin*, se referenciam aos espaços rurais, habitados e desabitados, bem como nas periferias urbanas na Amazônia (Ferreira; Nascimento, 2018; Galvão, 1977). De acordo com a literatura, a forma mais popular de se referir à *Matin* é como uma ave, mas ela também pode se transformar em porcos e cavalos, formas pelas quais também se atribui sua locomoção, por terra ou por ar (Ferreira; Nascimento, 2018). Narrativas dão conta de que ela pode andar por longas distâncias, só não podem atravessar rios, uma vez que esse domínio é habitado por outros seres, não lhe oferecendo passagem (Ferreira; Nascimento, 2018).

A atribuição de voo à *Matin* pode ser explicada pela crença arraigada de que ela era encarnação do espírito de mortos. Para um entendimento geral entre os Tupinambá, Métraux (1979) define:

Os tupinambás sentiam supersticioso temor por certa espécie de ave que, a julgar pelas descrições, pode ser identificada com o *matim tapirera* (*Cuculus cayanus* L.). Essa ave passava por mensageira dos parentes já falecidos e seus trinos eram interpretados como ordens do além-túmulo. Não resta dúvida de que o *matim tapirera* era considerado uma encarnação dos espíritos dos mortos. Os *mundurucus*, aliás, dizem-no claramente, acrescentando mesmo que, sob semelhante forma, vinham os referidos pássaros caçar em terra. O *matim tapirera* gozava e ainda hoje goza de inalterável reputação entre os *chiriguano*s. Justificam os *guaraius* o temor a certas espécies de aves, dizendo que eram elas oriundas "da terra do seu ancestral", ou seja, da região dos mortos (Métraux, 1979, p. 57).

Vejamos uma experiência relatada por Edir Tembé em uma caçada:

Eu tava na boca do São Pedro, ali no igarapé, no beco da Piracema. Era eu, o Vani, compadre Michola, compadre Valmir e o Manjirão. Então o Vani atou a rede dele assim, o barraco era grande e eu atei segundo, Manjirão, o terceiro, o Valmir a quarta e o Michola era o último lá. Começou desde cedo jogar casca de pau, jogava por cima da rede do Vani pra pegar nós tudinho, assim caía no dito alejado (paraplégico), Manjirão, tu conhece o Manjirão, né? [...] Aí nós tava lá esperando a piracema dos peixe e ele dizia, 'rapaz, para com a frescura, tá me jogando pau', eu disse 'não, Manjirão não é, não' 'é sacanagem tua' (Manjirão). Ele pegou o pau, me mostrou e disse 'olha aqui', eu disse 'não, rapaz, esse pau aí eu cortei acolá, foi eu que apontei esse pau aqui'. Aí fui a mostrar pra ir lá eu disse 'olha aqui ó', ele disse 'rapaz, é mesmo, foi daí mesmo que me jogaram essa porra'. Aí parou de jogar o pau. E como se fosse pegasse a terra assim, jogava assim por cima das nossas redes ficava cheio de folha, cheio de folha mesmo, estamos todos cinco vivo pra te contar mesma coisa, aquela folha seca caía na rede de nós tudinho. Aí eu disse 'rapaz, esse negócio tá errado nós não tamos mexendo com ninguém' e o Vani já se calou-se [...]. Aí ele (o Vani) se embrulhou o pano dele era branco, ele se embrulhou, né, e eu atei a minha rede bem aqui com a minha lanterna, né, o fogo bem entre eu e o Manjirão, aí ele (o Vani) disse 'bicudo' eu disse 'o que é?', ele disse 'foca aqui', eu peguei fui focar. Pegaram terra assim que ficou a marca dos dedos na terra e soltaram bem em cima do lençol dele assim, oh. Tava lá o monte de terra com a mão, com a marca dos dedos, velho, com a marca dos dedos. Tá todo os cinco e te conta. Fez isso que abusou, aí ele disse 'rapaz não vai dar certo aqui, não, vou botar minha rede é pro meio'. Eu disse 'não, macho fica aí mesmo, isso daí não vai fazer nada não, tão sacaneando contigo'.

Aí ele disse rapaz foca aqui eu foquei, Jacó, tu já viu aquela espuma que desce no rio? Aquela mesma espuma tinha em cima da rede dele, aquela bola o cuspe, o cuspe, o cuspe. Em cima do lençol dele, ele se embrulhou e ficava bem em cima assim. Olha, cuspiram tanto ele que o lençol dele molhou, cuspiram, cuspiram mesmo. Eu disse ‘Vani, passa pra minha rede aqui, eu quero ver se vai me cuspir aí’. Aí ele deitou na minha rede com a cabeça assim em cima do fogo, né, deram uma cuspidada nele assim, oh, sem ver de nada, de nada, de nada. Cuspiram assim que aquele cuspe veio correndo assim aquela baba, não tinha baba, não, tinha liga aquele cuspe. Era uma água aquela espuma, espuma assim. Aí o Michola disse ‘rapaz isso aqui foi esse esteio que eu arranquei dacolá e tão fazendo questão por esse esteio’, era um esteio velho que tinha numa casa, aí ele pegou numa ponta eu peguei numa outra saímos no meio (...) cheguemo lá dentro do mato aí finquei eu o Michola, ‘tá aqui, vem amarrar teu cavalo pra cá, mas não mexe com nós, não’. Aí nós voltemo, [...] não vi mais, não ouvi nem zoadá mais, de nada, de nada então era a dita matin que tava sacaneando com nós ali e pra mim matin é pessoa viva (**Edir Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) – Grifo próprio.

Esse relato mostra uma percepção coletiva do mesmo fenômeno. Neste caso, a apropriação de um esteio que era de posse da Matin desencadeou a sequência de acontecimentos que interrompeu o sono e assustou os caçadores no barraco. Por meio de situações não verbais ela reclamava aquilo que era sua propriedade e foi apropriado momentaneamente pelos caçadores.

Deve-se perceber também que o esteio era uma estrutura de uma casa antiga. Diferentemente da curupira, que requereu uma palha de açazeiro, uma caça ou saída do caçador de uma área, a Matin requereu um produto da engenhosidade humana. Isso converge no sentido de que sua atuação se amplia ao domínio humano, uma vez que foi fruto do trabalho humano, que nas palavras de Fausto (2008), configura uma “*extensão de si*”, seu dono.

Ambas, curupira e Matin, emitem assobios que os caçadores percebem no mato e conseguem diferenciar. Michola explica a diferença:

tem diferença, é diferente um do outro (...) o matin, não tem um passarinho chama petica? É igualzinho o assobio daquilo “matinta-pereira” (falou cantando) no a assobiu, né, e já a curupira ela faz idêntico o nambu-curupira (ave) mesmo, é só no assobio “uuuuuuuuuu” (cantarolou, um assobiado triste e mais baixo) (...) é diferente um do outro. A gente diferencia na hora. A gente não quer diferenciar da mãe d’água pra matim, que são igual, só que a mãe d’água é mais fino e o matim é mais grosso (**Edmilson Tembé, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) – Grifo próprio.

Aqui é pontuado mais um dono, a mãe d’água, que embora não tenha sido relatada nos contextos da caça, fazem parte de outras experiências dos caçadores, que não transitam pela floresta apenas para caçar. Junto aos Tembé, Coelho (2022) aferiu dois tipos de Matin, as propriamente do mato e as formadas a partir de um ser humano. Em outros contextos este é citado como uma condição oriunda de uma punição ou encantamento, por uma transgressão

moral da própria pessoa ou dos pais (Fares, 2007). Em todos esses, o fado pode ser passado a um sucessor, que continua o mito.

Fares (2007), em trabalho de levantamento de narrativas com a Matin em Bragança, nordeste paraense, define como “*invariante configurador das matintas bragantinas*” a relação padronizadas por: *aparições* com assobios; *oferecimento* de uma prenda e restabelecimento da ordem; e *cobrança* da dívida, no dia posterior. Os elementos mais comuns de oferecimento é café e tabaco (Fares, 2007), mas também há peixe e relações sexuais (Ferreira; Nascimento, 2018). Outro ponto invariante das narrativas, são que sua epifania acontece à noite, retornando à identidade original no fim desta (Fares, 2007). Sobre a troca alimentar, Ferreira e Nascimento (2018) refletem acerca das condições sociais precárias nas periferias urbanas e rurais da Amazônia, contexto que a solidariedade pode ser uma moral social.

Na narrativa dos caçadores Tembé, percebe-se que o aparecimento de fez perceber através da descarga de materiais (paus, areia e líquido) sobre os caçadores, cujo restabelecimento da ordem ocorreu após a devolução do que já era dela.

4.1.3 Visagens

Por vezes, o termo “visagem” assume uma amplitude genérica, para se referir aos acontecimentos fantásticos gerais. Galvão (1977) usa o termo para se referir às experiências com Curupira, Matin, porcos (encantados), por exemplo. No contexto Tembé varia, mas percebe-se comumente atribuído ao que se entende por manifestações de alguém falecido. Acredita-se que, por meio de seu “espírito” ou “alma”, o finado pode provocar fenômenos que assustam, neste caso, os caçadores.

Esses acontecimentos visagentos são relatados em áreas específicas, onde já foi moradia de alguém, como no caso das taperas. Por já ter sido o Pução uma antiga vila, os relatos com visagens ali são vários. O conhecimento ampliado desses acontecimentos espacialmente determinados, fundamentam as formas de identificação do espaço.

Um local recorrentemente citado é o “amarelinho”, uma tapera que tem uma frutífera jambeiro, conhecido por ser ponto de muita caça. Embaixo desse jambeiro Paulo explica que houve a morte de um jovem conhecido por esse nome, “amarelinho”. Os caçadores, que passaram por lá em momentos diferentes, relatam a escuta de um “gemido” após anoitecer. O caso de Paulo foi além, ele conta que “algo” quis se incorporar nele, o fazendo sair de lá imediatamente, “*todo se tremendo*”.

Há outra tapera em que ao fenômeno é a “*escuta de um barulho de moto*”. De todos os caçadores ali, este aqui foi experienciado somente por Michola, por duas vezes, que conta também ter sido vivenciado por seu irmão, o Bicudo. Ao caçar nessa tapera, o caçador deixa sua moto afastada a fim de evitar barulhos no local de caça. Durante a espera, relata escutar uma moto “*zoadenta*” se aproximar da sua. Com medo de que fosse um assaltante, negocia com Bicudo a estratégia para enfrentar o suposto ladrão, mas, indo primeiro, encontra apenas sua moto, intacta.

As taperas, embora despontem de grande importância na caçada, tradicionalmente são associadas com moradias de espíritos maus que, em seus levantamentos, Zanoni (1999) definiu como *Azang*, “*que quer dizer fantasmas, visagem ou espírito mau*” (Zanoni, 1999, p. 126). Por esse motivo deve-se evitar andar à noite ou fazer silêncio neste horário para não provocar a ira dos residentes das taperas.

Diversas histórias se contam, como ter sido agarrado por algo, ter visto alguém correndo, uma “sobra” branca (durante a noite), dentre outros. Trouxe aqui duas que foram informadas com mais detalhes, haja vista as recorrências. Os casos de visagem carregarem as características de serem de modo, espaço e períodos bem especificados, sendo experienciado por diferentes caçadores, que estiveram lá separadamente. São acontecimentos que os assustam, fazendo-os sair imediatamente do local.

Diferente da *Matin*, que é “de gente viva”, a visagem é “de gente morta” e, pelos relatos, também possui ligação com um ambiente que, no passado, sofreu intervenção. Neste caso, acredita-se que o próprio ser humano que, no passado, interferiu lá, pós morte ainda reside no local, assustando quem passa por ali em horários conhecidos, comumente à noite. Desta forma, aqui se percebe que como que estes espaços da habitação não indígena podem ocupar uma posição específica dentro da territorialidade Tembé, sendo o dono do local – e localmente das caças? - um não indígena, cuja alma/*karuwar* ainda mantém residência ali e regula a presença de caçadores e transeuntes (Fausto, 2008).

As visagens exercem um domínio com fronteiras espaço-temporal bem demarcadas. Mas exercem um domínio que é sentido de forma particular. Aqui não aparecem com expressividade as negociações, pedidos de permissão, como com a *Curupira*, ou de negociação como da *Matin* (devolvendo seu recurso) transparecendo uma indisposição do dono com a presença humana, manifestando convivências conflituosas.

A referência a essas três entidades do cosmos Tembé, supõe a compreensão de domínios compartilhados. Ou ainda de domínios sobrepostos. Ou ainda domínios menores dentro de domínios maiores.

Afirmar que o cosmos atual está estruturado por relações de domínio não significa, porém, concebê-lo como organizado exaustivamente em espaços discretos (territórios e jurisdições), como se resultasse de uma série de *enclosure acts* decretados ao final do tempo mítico. A passagem do contínuo ao discreto, que a mitologia ameríndia se propõe a contar, implica a constituição de um mundo atravessado por relações de domínio, mas não uma cartografia cósmica de propriedades distintas e exclusivas. Essas relações de domínio são múltiplas e potencialmente infinitas. Tampouco estão dadas de uma vez por todas: elas têm sua dinâmica pós-mítica, sendo possível apropriar-se ou ser apropriado, inserindo-se em uma nova relação de domínio (Fausto, 2008, p. 340-341).

Um aspecto particular que parece me saltar aos olhos é que essas relações – bilaterais – assinaladas por Descola (1998), tendem a unilateralidade conforme o peso da organização dominial. Vejamos, quando há uma relação espectral da caça direto com o caçador, essas relações são vistas pelo ponto de vista do caçador, que preda e que propõe negociações. Já se essas relações cósmicas acontecem mediadas pelo *dono* interespecífico da caça, essas tendem a ser orientadas pela perspectiva do dono, que também preda e impõe negociação. Mas como vimos para o caso das visagens, parece não ser da natureza desse dono negociar, portanto, uma relação inegociável de predação impostas a partir deste.

4.2. A panema ou panemeira

Panema ou panemeira são dois termos usados para expressar a mesma condição. Sobre quando se está panema, Michola explicita:

[...] ele fica velhaco (as caças). Quando a gente tá panema qualquer bicho se espanta da gente. Às vezes você tá aqui, o bicho tá se espantando lá na casa do compadre Edgar (uns 150 m), lá na casa do cacique (uns 100 m), lá na casa do professor, enfim, porque a gente (...) porque você não acompanhou nós lá no mato. Tá aí eles que quando você tá aqui a cotia grita lá ‘cuí, cuí, cuí...’ aquilo não é outra coisa, você tá panema. Eu matei três bichos, só um que tava em cima do moqueado. Foi o macaco, esses macacos são panema. O veado não matei, não atirei no quarto. Eu não contei a história do veado? (que ele evitou atirar) Porque é panema! Tem gente que atira, o compadre Edgar atirou, eu também podia ter atirado, você tá entendendo? Mas eu ‘égua, vou quebrar os quarto desse veado?’ Eu não vou atirar, então, me fazendo o que eu não queria tá panema, mas no fundo eu tô panema. Eu não via nada, só era cutia se espantando de mim lá longe. Não tem nada haver uma cutia se espanta da gente! É panemeira! (Edmilson Tembé, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede) – Grifo próprio.

Michola traz uma definição prática acerca do que é a *panemeira*. Usando a caça como exemplo, mostra o insucesso como sendo uma condição importante de expressão da panema. Também pela explicação percebamos que, junto ao fracasso do caçador, vêm elementos que atestam a existência de caças ali, localizando a panema não na falta de recursos, mas nas complicações das habilidades do caçador.

Deve-se destacar, portanto, que por essa ontologia, o caçador não tem poder sobre a ocorrência e até mesmo reprodução da caça. De modo que não se fala de extinção. A panema ocasiona o insucesso do caçador ao buscar acessar o estoque de animais da mata que, por sua vez, é controlado pelo seu dono (Almeida, 2013).

Acerca da produção e desencadeamento da panema, seguem duas explicações dos caçadores:

A panemeira que vem, é o cuidado da sua caça, para quem você vai dar a caça que o seu cachorro matou, como aquela pessoa vai consumir aquela carne. Isso vem tudo disso aí. A panemeira vem disso daí, porque é assim, se você pegar assim, sempre sobra o resto da comida, se você tiver uma porca buchuda e der pra aquela porca buchuda, o seu cachorro, meu irmão, ali do dia pra noite ele cai, ele fica uma panemeira tão horrível que é arriscado até ele dá pira⁵⁰ nele. Então vem da caça que você (...) como usar aquela caça, né, não jogar por cima da janela, não jogar por cima da costa, isso é uma panemeira grande (Edir Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede).

Quando perguntados se a panema é jogada pelo animal sobre o caçador, os caçadores Aderbal e Gessi Tembê reforçam:

Gessi: não, é a gente mesmo, entendeu? Aí a caça, tipo assim, você matou uma cutia, por exemplo, você traz ela pra cá, você não pode botar ela assim em cima de qualquer coisa, que urina, que mijá, porque às vezes a gente urina em qualquer lugar. E aí você chega você não corta o cipó que você amarrou ela, desata. Agora não, nós não tem o cuidado, mas os mais velhos eles tinham cuidado, ajuntava o osso tudinho, jogava para um lugar adequado. E nós, não, nós joga pra ali, joga pra cá, cachorro carrega.

Aderbal: quando não, bota pra queimar o osso.

Gessi: É, bota pra queimar o osso, tudinho, entendeu? Com cuidado! E hoje ainda tem velho que diz 'olha, não joga o osso'...

Aderbal: Tem outra coisa também que a gente, por exemplo, se nós tamo comendo aqui, aí é caça, aí você pega o osso, você tem que jogar pra cá (aponta pra frente) você não pode jogar pra cá (para trás) porque, se não, pra trás, porque, se não, aí você vai distanciando da caça. Aí você tem que jogar pra frente, você não pode jogar pra trás.

(Aderbal Tembê e Gessi Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede) – Grifo próprio.

⁵⁰ Feridas que surgem pelo corpo do animal.

Aqui destaco a importância da pesquisa de observação junto às entrevistas. Quando perguntado em entrevistas se o tipo de caça provoca panema, todos os caçadores dizem que não, este é o caso da resposta de Gessi ao dizer “*é a gente mesmo*”, em outras palavras, não é o animal. Mas no primeiro relato desta sessão, dado por Michola, ele fala do macaco e do veado como sendo tipos de caça panema. Em outras conversas no barraco pude ter essa mesma inferência.

Conforme as elucidações, há uma série de procedimentos e cuidados que, de acordo com a tradição, devem ser dispensados a caça, sob pena de panema, resumidamente: não urinar ou lançar qualquer excremento humanos sobre os restos do animal; não cortar, mas desatar o cipó em que a caça vem amarrada; jogar os ossos em local livre do acesso dos animais domésticos; descartar ossos jogando para a frente do caçador.

Aqui convém observar que, quando comi caça na casa de Bewãri e Pirá, eu sempre perguntava onde jogar os restos e não hesitavam em dizer que poderia jogar pela janela. Uma vez que os ossos chegavam ao solo, os animais domésticos vinham para cima. Pode significar que ao falar das regras da caça, não implica em um seguimento estrito, haja visto que os caçadores dispõem de remediação para os males potencialmente dali consequentes.

Quanto à lógica da separação de metabolitos e componentes elementares dos organismos, compreendo a cobertura dessa mesma lógica à separação das caças sobre o moqué, que a partir dali busca não se confundir mais com o domínio não-humano, isto é, das florestas.

Para Da Matta (1977), essa lógica que permeia a caça, na relação com a floresta, acentua uma dicotomia entre *natureza* e *cultura* – eu diria domínio humano e não humano. A existência de elementos sobrenaturais contesta a caça como uma atividade exclusivamente técnica e nos conduz à percepção da atividade do caçador comprometida com uma moral cujo instituto não é humano.

Isso se faz, aos moldes do que defende Almeida (2013), pela conexão entre o domínio da natureza à moral do insulto, na quebra da etiqueta com o corpo do animal. “*O pior que se pode fazer ao oponente não é matá-lo, e sim insultar o seu cadáver*” (Almeida, 2013, p. 2013). Mas se a panema atravessa esses dois superdomínios, é também ela que, como efeito predatório, impõe limites e o reconhecimento do domínio outro, cujas liberdades são negociadas.

Dentro dessa série de cuidados, como questão promotora panema, a rede de compartilhamentos da carne da caça assume grande importância, posto que as práticas de terceiros também implicam na panemeira sobre o caçador. Sintetizando, os cuidados com as

transgressões não se restringem aos caçadores, alcançando toda a rede de os consumidores da caça.

Nessa rede de compartilhamentos perigosa, a atuação da mulher gestante ganha proeminência. Gessi e Aderbal Tembé pontuam:

[...] agora o cachorro eu já vi, o cachorro ficar panema, panema e criar pira, mas isso é assim porque, porque existe também mulher buchuda comer, né. Mulher buchuda comer a embiara, que é a caça que o cachorro pega, tem umas que não dão panemeira porque às vezes assim, uma mulher que não dorme, né, que a mulher não dorme de dia porque amamenta, é uma mulher que tá buchuda, grávida, mas ela é esperta. Mas tem umas que não, gosta de tá dormindo. Dorme aí ainda é com o marido ainda, por exemplo, meio-dia, o sol quente, tá dormindo com o marido. Dali, se come uma caça de qualquer cachorro, que o cachorro pegou, ele vai ser, o cachorro vai ficar panema (**Aderbal Tembé e Gessi Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

Edir Tembé se soma:

A gravidez é porque, assim, tem mulher que dorme muito. Tem mulher que não tem prazer de varrer uma casa, lavar uma louça, de fazer nada. O prazer dela é tá deitada e dormindo e se essa pessoa que tá grávida comer uma embiara do cachorro [...] (**Edir Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

O destaque dado à indisposição da mulher gestante para o trabalho, reforça uma natureza laboral da panema. Essa indisposição se estende ao caçador, que começa a ficar sonolento e sem vontade de ir caçar. Mas se a mulher indisposta na gravidez passa panema, a mulher ágil transmite agilidade, ou pelo menos tem a transmissão de sua panema atenuada. É o que é trazido nas palavras dos caçadores:

Gessi: [...] mulher buchuda comer a embiara, que é a caça que o cachorro pega, tem umas que não dão panemeira porque às vezes assim uma mulher que não dorme, né, que a mulher não dorme de dia porque amamenta, é uma mulher que tá buchuda, grávida, mas ela é esperta [...]

Aderbal: [...] tudo vai do como ele tava falando, do comportamento dela, se ela for uma mulher ativa, esperta, não fica dormindo de dia, todos canto ela sai. Muitas vezes ela ainda faz é o cachorro fica melhor, ainda quanto mais ela esperta, aí que o bicho fica mais esperto. Aí quando ela come a embiara dele, aí que ele fica mais esperto.

(**Aderbal Tembé e Gessi Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

Esta colocação, que emergiu em diferentes conversas com caçadores, demonstra uma aparente contradição ao entendimento geral do que seja panema e demanda maior alcance teórico. Afinal, a panema é um fenômeno de implicação na habilidade de caça ou é um espelhamento de comportamentos entre os indivíduos? Ela resulta em regulações da caça pelos

indivíduos ou na regulação das relações sociais mais amplas? Não se pode deixar de notar, porém, que há uma moral *anti indisposição, pró trabalho* nestas colocações da panema entre os Tembé.

A noção geral de panema, tal como afirma Galvão (1977), “*não empresta força ou poder extraordinário; ao contrário, incapacita o objeto de sua ação. O conceito de panema passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de "má sorte", "desgraça", "infelicidade"*” (Galvão, 1977, p. 111-112). Acontece que algumas mulheres são ditas não possuidoras do “*veneno*”, portanto não desencadeadora dessa consequência (Wagley, 1957).

Em um trabalho realizado em uma comunidade quilombola da Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho, no Pará, Figueiredo e Barros (2016), encontraram cuidados preventivos contra panema sobre o corpo do caçador por circunstâncias similares: consumo da embiara por mulher gestante e mistura de excretas humanas com o sangue da caça. O mesmo estudo mostrou também cuidado com o consumo pela mulher menstruada, situação não considerada nos limites dessa pesquisa.

Entretanto, esses efeitos da panema não se restringem ao corpo do caçador, desde o segundo relato de Gessi e Aderbal, percebe-se que o cachorro aparece e com consequências físicas sobre seu corpo, podendo ir além. Quando perguntei ao casal Pedro e Francisca se cachorro pega panema, expressaram uma experiência de morte com um de seus cachorros:

Francisca: Pega! Vixi maria, não pega? (ela fala olhando para Pedro)

Jakson: Pega, seu Pedro? O senhor já viu? Já teve cachorro que...

Francisca: Morreu.

Pedro: Já, tem cachorro que morre, pois é isso aí que eu não sei te explicar bem, eu sei que existe, eu não sei o porquê, como é pra acontecer isso.

Jakson: Da panema?

Pedro: Sim, da panema em cachorro. Os antigos diziam que era o pessoal que tinha mau olhado, pode ser também, né. Eu sei que cachorro nosso mesmo, meu com ela, já morreu [...] teve ‘um nosso que morreu tudo cheio de bicho. Foi ficando magro, ficando magro, ficando magro, com um dia não deu conta. Eu dava comida pra ele era direto, com pouco dias ele deixou até de comer, foi emagrecendo, emagrecendo. Quando ele tava pra morrer, se danou dando bicho nele, deu bicho por tudo que foi canto.

(Francisca Tembé e Pedro Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu) – Grifo próprio.

Além do já citado, o cachorro pode manifestar ainda: recusa em ir para a floresta; fica desorientado na mesma; apresenta sonolência anormal; desânimo; adota o hábito de dormir em cinzas de fogueiras; por último, começa a recusar alimentação, o que habitualmente o leva à morte. As quatro primeiras características listadas são semelhantes às também ocorridas com o caçador.

A situação do cachorro e do caçador liga com muita força a panema sobre o exercício da caçada. Na entrevista realizada com Bewāri o questioneei sobre as atividades afetadas pela panema, este explicitou que:

Jacó: [...] essa questão da panema Bew tem pra outros trabalhos também no dia-dia da aldeia?

Bewāri: tem, como eu te falei.

Jacó: tipo roça?

Bew: Não, não.

Jacó: Pescaria?

Bew: Tem, pra pescaria tem. Que quando mexe com, quando mexe com, por exemplo, animais. É isso, entendeu? Vai pro rio, não pega nada. Mas, por exemplo, fica assim, eu vejo assim, quando fica panema pra roça, pra ir pra roça fica, mas por exemplo se for plantar, a roça dá. Pouca mandioca não. Continua dando o mesmo, mas o problema é chegar na roça! (risos) É a coragem! (risos)

(**Bewāri Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) – Grifo próprio.

Uma terceira circunstância que sucedeu na morte do cachorro, é o que alguns caçadores nominam como “*besteira*” feita para o animal. Neste caso, provocada pela intenção de prejudicar o desempenho do caçador, uma pessoa, geralmente outro caçador, pode fazer algo para atingir o cão. Para possibilitar melhor compreensão, trago o relato de Edir:

É a dita coisa, vou botar um exemplo assim, nós somos parceiros de caçada. E você tá sabendo que o meu cachorro é bom de catitu. Aí você chega comigo ‘bicudo vumbora caçar hoje’ aí eu digo ‘vumbora’ porque você é meu amigo em você! Aí nós vamos caçar, mata caça, aí você leva aquele pedaço e faz é bruxaria pro meu cachorro. Aí, [...] da caça que ele levou, ele faz. Então, é por isso que é aconselhável você, antes de dar pro seu parceiro, que é seu parceiro, você faz um remédio na carne pra ele levar. [...] Aí ele pode fazer que não pega no seu cachorro porque você já preparou bacana. Mas que existir que, principalmente os parceiros dizer assim ‘olha, tal fulano tem um cachorro bom’, pra ele jogar bruxaria, sacanagem, fazer sacanagem pro cachorro [...] com certeza isso aí existe mesmo (**Edir Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) – Grifo próprio.

Neste caso particular, os caçadores diferenciam da panema de mulher gestante pela forma com que o cachorro morre, “*soltando o couro*”, atribuindo a ela maior potência. A partir de tais colocações percebe-se que os mecanismos que operacionalizam a caça conduzem à formação de núcleos de sociabilidades restritas, atravessados pelas relações de confiança e autoproteção das habilidades dos indivíduos em si ou do grupo.

Das três repercussões relatadas de morte pela panema, duas estão relacionadas com a gravidez. A primeira foi com Bicudo, no compartilhamento da embiara com uma porca “buchuda”, a outra foi relatada por Jessi, no consumo por uma mulher. Já a terceira partiu da intencionalidade humana, conforme relatado por Bicudo.

Percebe-se que, na panema da caçada, do lado do domínio da floresta, a fatalidade acontece em todos os casos, isto é, um animal precisa morrer. Isto não acontece quando visto pela ótica do domínio da aldeia (humano). Isso porque o ponto inicial da produção da panema acontece necessariamente com a morte de um animal de caça. Do lado do domínio aldeia, a fatalidade da panema se estabelece mais largamente na relação humano-humano, despertada pelo consumo da carne da caça por uma mulher grávida ou bruxaria feita por outro caçador, esta ocasionada por inveja. Além disso, diferente da morte no domínio da floresta, que desperta a panema, a morte no domínio da aldeia encerra a panema.

Portanto, o que acentua a gravidade de uma panema é o compartilhamento incorreto desse alimento ou, potencialmente, o grande destaque de um caçador quando comparado a outros durante as caçadas. Neste último ponto, similar ao discutido por Da Matta (1973), podemos discutir o aspecto da coletividade, em que, dentro do núcleo de confiança, de caçada, haja compartilhamento de saberes e segredos de caça, de modo a não gerar disparidade nem o uso da natureza para benefícios pessoais a um caçador. Isto porque quanto mais caça pegar, em detrimento de outros, maiores as possibilidades “*perder o controle sobre as trocas, fazendo com que os produtos caiam nas classes ambíguas, catalisadoras da panema*” (Da Matta, 1973, p. 91-92).

A fatalidade potencializada pela panema também pode atingir os seres humanos. O embrião ou feto da mulher grávida, que se alimentou da embiara, caso o caçador faça algum remédio para se livrar ou livrar o cão da panemeira causada por ela.

Se essa pessoa que tá grávida comer uma embiara do cachorro e a pessoa (o caçador) fazer um remédio pesado pro cachorro, aí mata a criança. Aí é por isso que é aconselhável a pessoa grávida ou o marido não comer, porque a mesma coisa, o marido comendo ou a mulher comer, é a mesma [...] não é bom comer. Tem gente que não acredita, tem gente que não acredita (**Edir Tembê, entrevista realizada em 8 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

Somos conduzidos ao entendimento de que panema implica em uma complicação do exercício de atividades tradicionais como caça e pesca. Ela pode se desencadear a partir do abate de alguns animais específicos, como macaco e veado-branco; do tratamento e cuidado que é dispensado aos animais de caça; do consumo por mulher gestante; ou ainda de inveja e bruxaria exercida por algum caçador sobre outro. Potencialmente pode levar a morte de cachorros e embriões humanos.

O embrenhar-se na mata é cheio de possibilidades, “probabilidades”, das quais muitas não dependem o controle absoluto do homem. A panema, nesse sentido, atua como um sistema

de determinações em circunstâncias cujo empenho humano convive com a significativa imprevisibilidade (Panzutti, 1999; Da Matta, 1973). Em situações de insucesso, nos quais as causas naturais (clima, estações...) foram descartadas, o caçador é conduzido à percepção do estado de panemeira, uma causa sobrenatural, mas passível de significação social (Wagley, 1957; Da Matta, 1973). “*Na panema, porém, o sistema, além de permitir a transformação da probabilidade em certeza, fornece as regras para que se descubras as causas exatas do insucesso*” (Da Matta, 1973, p. 71). “*Por um processo diagnóstico de tentativas acaba por determinar qual o objeto onde está localizada a panema*” (Galvão, 1977, p. 112). “*Panema é percebida porque o corpo deixa de ser visto, tiros deixam de matar, o corpo deixa de pressentir*” (Almeida, 2013, p.16).

O estudo da panema nos proporciona excelente perspectiva de elementos e processos operantes da cosmologia Tembé, que não se fazem somente em momentos especiais, mas ocorrem no dia-dia do sujeito Tembé. Por meio dela podemos contemplar fenômenos como a relação inter-dominial, relações entre os seres (humano, animal, plantas, caruaras...) e a representação da mulher.

À mulher é conferida capacidade perturbadora da ordem social. A gravidez e a menstruação são entendidas como expressão alta dessa potência feminina. Neste momento a mulher transcende o mundo humano conhecido, ligando-se ao desconhecido, cuja artificialidade humana não é capaz de interferir ou sustar (Wagley, 1957). Panzutti (1999) não descarta a possibilidade de que o mesmo raciocínio da panema seja aplicado pelo caçador nestes momento à mulher, modo pelo qual o cuidado - e controle - se faz pelas restrições espaciais, de acesso aos seus instrumentos e embiaras, mas também dos rituais, como o caso da festa-do-moqueado.

Panzutti (1999) vai além, ao pontuar a condição ambígua da mulher enquanto cultura e natureza – domínio humano e não humano. Sobre essa condição intermediária – ou liminar - ele traz a análise com os animais domésticos:

Essa ambiguidade é também básica nos animais domésticos em Itá. Estes, tal como a mulher, carregados de emoções, são catalisadores de panema reforçando a ideia de que sua especificidade em atrair a panema é pertencer ao mesmo tempo a dois domínios, o da natureza e da cultura (Panzutti, 1999, p. 74).

Na perspectiva adotada por Da Matta (1973), a panema age como um definidor de limites entre determinados conjuntos, “*um mecanismo capaz de expressar reuniões ou desuniões de conjuntos de elementos*” (Da Matta, 1973, p. 89). Ela separa aquilo que é “da

natureza”, daquilo que é da “sociedade”, por exemplo, quando estabelece a separação entre ossos de caça e peixe da ação dos animais domésticos. Outro exemplo é da mulher grávida ou menstruada, que por estar em situação liminar, não deve comer da caça. Por outro lado, no caso do conjunto humano, a panema reforça os laços de união, de partilha coesa de alimento. Logo, o sistema de panemeira opera estabelecendo uma relação entre um plano interno e as relações morais e sociais em um outro, externo, entre o homem e natureza, que aqui dizemos do domínio dos homens e do domínio dos donos não humanos (Da Matta, 1973).

A panema não conduz ao liminar, pelo contrário, ao fazer observar, ela o denuncia. “*Se os alimentos passam para categorias distantes e de difícil classificação (uma mulher grávida, por exemplo), o que o caçador recebe em troca é uma ambiguidade que corresponde à “direção” errada percorrida pelo alimento*” (Da Matta, 1973, p. 89-90).

Wagley (1957), ao relatar o contexto da comunidade de Itá (Baixo Amazonas), no qual a panema é um operante, destaca a participação indígena na produção dessas “crenças populares”. Tendo chegado na Amazônia portuguesas, africanas e nordestinas, a adaptação para caça, pesca, requereu aprendizado com o indígena, maneira pela qual também a perspectiva do sobrenatural era adotada (Wagley, 1957).

4.2.1 Panema de instrumentos de caça

Além do caçador e seus cachorros de caça, também sua espingarda por ser “*empanemada*”. Tal como os demais, a espingarda também demonstra sinais característicos desse seu estado.

Olha, a arma geralmente a pessoa diz assim ‘rapaz, a minha espingarda ela é boa, a minha espingarda’, ela não é panema! Minha espingarda você olha pra ela, ela te convida pra ir pro mato, ela não tá panema, mas quando você olha para sua espingarda que não lhe dá coragem de ir (...) eu tenho dito pra essa daqui (apontando para a esposa) a minha espingarda tá boa, a minha espingarda quer ir pro mato, toda hora eu olho pra minha espingarda ela tá me chamando pra ir pro mato, só que eu não tô com disposição pra ir, você sabe como é? Que você sabe que gosta de uma coisa, que você olha pra ela, ela tá lhe convidando pra você fazer alguma atividade, mas quando você não está preparado você olha você nem liga para aquilo, você percebe (Edmilson Tembê, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede).

Aqui o caçador explica como diferenciar, em sua experiência, a panemeira que é sua e a da sua espingarda. No relato dado, ele está panema e a espingarda, não, esta está disposta a caçar. Nessa conversa, Daniele Tembê, a esposa de Michola, que estava na cozinha acompanhando a entrevista, aponta outra característica que indica a panemeira da espingarda:

Dani: ela soa também (...)

Michola: é, ela soa!

Dani: (...) quando ela tá panema.

Michola: não é legal, você tá entendendo?

[...]

Michola: então tudo isso eu tenho dito pra ela. Eu disse ‘Dani, a minha espingarda tá convidando, minha espingarda tá convidando pra ir pro mato, tá convidando pra ir pro mato (...)’.

Dani: tipo água, não tem quando a gente soa a gente mesmo, né (...)

(Edmilson Tembê e Daniele Tembê, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede).

Outra característica expressa pela arma é o que chamam de “chumbo frio”. Nessa situação, o tiro acerta o animal, há sangramento, mas o animal não morre ou morre longe, de forma que o caçador não o encontra. Neste caso, é somente a espingarda que está panema, pois a caça não se espantou do caçador.

Neste aspecto dos instrumentos a mulher na condição de menstruação também é importante no desencadeamento da panema, pois assim como da embiara, ela não deve passar por cima de nenhum elemento operante na caçada, nem mesmo do corpo do caçador.

4.2.2 Panemeira na caçada acompanhada com outros caçadores

Durante a caçada alguns episódios evidenciaram acerca da exigência de agilidade e iniciativa do caçador. Michola, algumas vezes, dava recomendações aos caçadores para levantarem da rede ou ainda que, se mantivessem nela, pudessem manter interação com o grupo. Em alguns dias, em que alguns caçadores chegaram e logo dormiram, eles provocaram comentários negativos acerca de sua eficiência na caçada.

Michola, como bom conhecedor da panemeira e um dos responsáveis pela caçada da festa, buscava não “*se deixar esmorecer*”, conforme relata:

[...] se você puder tá só deitado. O prazer é esse, o prazer é esse. Eu não sei se você percebeu [...] você via que quando nós chegava do mato os meninos tomavam banho logo. E eu ficava mastigando, mastigando tirava roupas ficava só de cueca e ia fazer uma coisa, fazia outra para eu não me amolecer, que seu eu fosse amolecer eu não levantava. Aí os meninos tomavam banho e iam se acomodar. O bigode (caçador Paulo) não, o Bigode porque o bicho é pau ruim de mucura subir, mas só deu bicho pra ele, só deu bicho pra ele. Então ele não tá tão ruim, mas os outros, oh... o [...] (nome de um caçador) chegava só tomava banho, só levantava pra comer ou beber um café. O [...] (nome de um caçador), panema também. Matou [...] o veado, mas ele chegava do mato, rede. (Edmilson Tembê, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede) – Grifo próprio.

Compreendendo os sinais que expressam a panemeira, Michola buscava resistir a panemeira se colocando na execução de um algum trabalho. Mas pelas circunstâncias que enfrentou no mato caçando não teve outra conclusão, se não, que estava panema. Ele segue com a elucidação:

No sábado eu encontrei os porco, eu não falei que eu encontrei. E, olha, teve um momento que eu me deitei no chão e me puxando, quando cheguei lá, cadê? Os porco parece que carregaram tudinho e eu senti o cheiro dos porco, eu escutei ele espocando, murumuru, mas não consegui. ‘Porra, eu tô panema’. Eu não tô preparado (**Edmilson Tembê, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede**).

Vê-se que, a partir do entendimento da panema, o caçador estabelece a sua linha de entendimento sobre seu desempenho e o desempenho dos demais na caçada. Mesmo que naquele momento de caça, no barraco, tivesse buscado resistir aos efeitos da panemeira, não saiu ileso. O entendimento da panema é confirmado como uma fenômeno não dependente da vontade e resistência do caçador, mas de acontecimentos passados que só lhe cabia corrigir por meio de remédios de cura da panema.

4.2.3 A panema provocada pelas moças do ritual da menina moça

Embora seja responsabilidade de cada família procurar um caçador para caçar por sua moça que participará do ritual, o que se observa em campo é que os grupos caçam para todas as meninas, sendo um dia para cada. A ordem desses dias se dá de acordo com a sequência de realização da festa-do-mingau.

Nos dias de caça, quando não capturam nenhum animal, dizem que a moça estava panema. O fato de a moça está panema, implica que os caçadores se sentem fraco no dia de caça dela. Dizem que isso acontece caso a moça já tenha tido algum namoro ou caso pontual após a primeira menstruação, momento em que se realiza o ritual da “toçaia”. Michola diz que:

[...] a gente fica esmorecido, né. Égua, fulano, a gente confia que era boa (sorte), porra deixar a gente (...) de vez em quando não sei se você ouvia: ‘porra, caramba panema que só’. Pois é, então são coisas que quando a pessoa é boa, meu peixe, você não dá viagem perdida não. E teve poucos dias que nós fomos que nós mantemos, mas o nome daquelas pessoas pouco se envolveu, entendeu? Se envolveu com ninguém, né, durante a menstruação dela pra cá, mas a panemagem é por aí.

(**Edmilson Tembê e Daniele Tembê, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede**) – Grifo próprio.

Há caçadores que até chegam a dizer que a caça para a festa-da-moqueado é mais difícil, pois depende muito mais da “sorte” da moça.

Com a menarca, estende-se que o corpo da menina está em transformação. Por isso que ela evita comer carne vermelha e são recomendadas a comer carne com menor indicativo de sangue. É a liminaridade, anunciada pela menarca, que lhe atribui de ambiguidade. Mas destaca-se que a dieta, ao mesmo tempo que pode atuar como cuidados ao corpo da menina, é um forma de proteção de todo o coletivo, na contenção de panemas e a provisão alimentar de caça ao grupo.

Por outro lado, também não podemos deixar de observar que a menarca indica a chegada da capacidade reprodutiva. A tradição, através do tabu sexual, regula a reprodução da menina-moça até que tenha passado pelo ritual. Entendemos que o corpo dela dever ser domesticado, para que, só então, por meio da gestação, ela possa ser capaz de gerar outro corpo a partir do seu.

A título de nota, pude observar que, quanto ao abatimento de catitus pelos grupos de caça do Pução e do Cajueiro, houve correspondência de dias. O grupo do Cajueiro matou oito catitu, um no segundo dia de caça e sete no quarto dia. Já o grupo do Pução, no segundo dia, deu um tiro em um catitu, que não foi encontrado, e outro catitu, no quarto dia, este encontrado. Também houve correspondência nos dias para abatimento de um veado-branco por cada grupo.

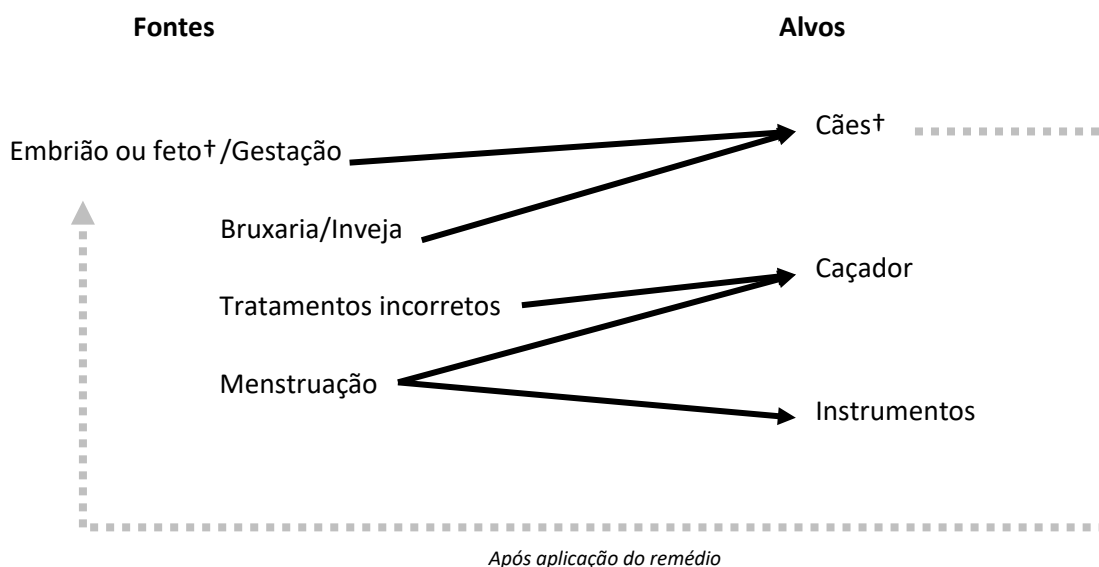
4.2.4 Considerações gerais e finais sobre a panema

Diante do exposto, entende-se a panema ou panemeira como um comprometimento das condições de realização de um trabalho pelo sujeito, que foi evidenciada pelas práticas de caça, mas no contexto da aldeia também se estende à pesca. Dessa forma, cabe dizer que ela não se restringe ao corpo do sujeito e suas qualidades, mas pode atingir todo o seu o conjunto instrumental. Porém a panema vai além disso, evidenciando relações sociais, cosmologias e estrutura social.

Similarmente há algo contagioso na panema, ela pode passar de um animal a uma pessoa, ou vice-versa; de uma pessoa a outra pessoa; e de uma pessoa a um objeto⁵¹. Essa cadeia de transmissão é definida, fechada e retroativa, ou seja, tem sujeito e direção determinada e pode retornar ao ponto de origem. Vejamos no esquema que segue (Esquema 1):

⁵¹ Que detém referências antropomórficas, como no caso da espingarda.

Esquema 1 - Representação do fluxo da panema.



Fonte: Elaborado a partir do campo, 2023.

Das quatro circunstâncias produtora da panema, ela pode vir: do animal caçado (em virtude dos cuidados dispensados), da mulher gestante, mulher menstruada ou outrem que faça “besteira” para o caçador. Diante dessas quatro fontes o caçador se apresenta como um disparador, receptor e amplificador da panemeira. São os cuidados orientados pela tradição, sobretudo no manuseio e de quem se alimenta, que a panema atua como um gatilho ou não.

Em toda essa rede de circulação e atingimento da panema, Almeida (2013) define como cadeia predatória, desencadeada pelo contato inadequado “do caçador ou de pessoas na cadeia predatória com partes da presa como ossos, sangue, cabelos, gordura e carne, ou com caminhos trilhados por ela, ou ainda com cães e espingardas usados como instrumentos de predação” (Almeida, 2023, p.15). Com isso, a panema não se demonstra um fenômeno de causa e efeito, na relação entre caça e caçador, mas também expõe a rede de consumo mais ampla de caça, cães de caça e espingardas (Almeida, 2013).

Por outro lado, evidencia-se que a panema impõe regulamentações na caça que faz o caçador limitar bem suas redes de relações para caçar e compartilhar da carne da caça. Se impõe uma necessidade de confiança para que as boas condições de trabalho do caçador sejam preservadas.

4.3 Remédios de caça e de panema

Em um universo de normas e moral imposta pela panema, os “*remédios*” atuam como remediadores e estabelecadores do equilíbrio. A definição “*remédios*” não deve induzir o leitor à imaginação de fórmulas farmacêuticas ou alopáticos, mas a um conjunto de práticas e saberes locais de cura, direcionados à males físicos e espirituais, produzidos a partir da integração de partes de plantas, partes de animais, jaculatórias, banhos, defumações, dentre outros.

Entre os Tembé, os remédios, de forma geral, são de conhecimento de grande parte da comunidade, principalmente entre os mais velhos, mas há sujeitos que são referência no exercício do ofício de cura, como os pajés, erveiros(as), raizeiros(as), parteiros(as), que são procurados para remediar os mais variados males (Ponte, et al., 2020). Falando particularmente sobre os remédios de caça, esses são empregados para a remoção das panemas – do caçador, dos cães e dos instrumentos -, para atração de caça e afastamento da ação da Curupira.

O acesso pelos pesquisadores a essa rede complexa de conhecimento é restrito e, aos de caça, mais ainda. Para as pesquisas são mostrados as causas da panema, mas os remédios são segredos, a fim de preservar sua eficácia. As formas de ataques são conhecidas, mas não as defesas. Os caçadores contam situações seus remédios perderam eficácia e precisaram incrementar seus “ingredientes”. Isso sugere um amplo repertório de remédios, que ficam restritos às famílias ou círculos de sociabilidade de caça. Vejamos o relato de Michola:

É porque é, porque é, vamos dizer assim ‘vou fazer remédio pra minha espingarda’. Vou pegar um pouco de pelo de cada bicho, aí tem outros ingredientes que... é meio... Não é bom ficar falando eles, mas vamos dizer assim que eu vou pegar pelo de cada bicho. E tem outras coisas que é também do bicho vou fazer, vou fazer pra minha espingarda, vou fazer pra um bufete, tipo isso. Aí pra mim eu vou fazer esse aqui, vou pegar um daqui, vou pegar um dali, vou pegar uma defumação, vou pegar daqui desse coisa faço, mas como eu tô achando nós dois (o caçador e a espingarda) fraco, eu vou misturar todinha eu faço só um papoco (mistura os remédios que seriam para cada um). Não precisa fazer muito. Ah, vou fazer uma cumbuca cheia não, só uma mucufinha aqui. Faz um pouquinho de fogo lá no mato. [...] onde que geralmente faz é no mato, faz num canto que a gente pensa de nunca passar por lá. Cê pode passar na direção, mas você pode arrodar aquele cantinho dele, vamos dizer que seja no pé dum pau você decora o pau lá faz ou faz na beira do igarapé ‘qual foi o lado?’ ‘lado direito’ lá pertinho vou arrodar vou passar pelo lado esquerdo, tu entendeu? Ah eu fiz naquele pau ali, mas o pau caiu, faz de tudo pra tu não passar no tronco dele, pronto, só isso. Porque significa assim, se tu tá panema, tu tá fazendo o remédio pra tu tirar a panemeira. A panemeira ficou lá, aí tu vai passar por lá pra tu carregar de novo? É assim que é o negócio, tá entendendo? Tem outros banho, quando é banho a gente vai pro igarapé que é pra água levar, né.

(Edmilson Tembé e Daniele Tembé, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede) – Grifo próprio.

Por esse relato, a panema é representada além de uma agência desencadeada por má condutas, um elemento físico. A panema é como algo que está esperando para ser despertada ou ativada, ela parece se acabar somente com a morte de um humano, conforme discutido na seção anterior. Da dimensão relacional desequilibrada ela pode assumir dimensão espacial, pelo interdito. Isto revela que aos pontos em que temos acesso da remediação, podemos aferir mais ainda sobre a natureza do mal, neste caso, da panema.

Farias (2023), conseguiu obter em sua pesquisa que, em caso de panema do caçador e o seu cachorro, é executada uma defumação à base de breu-branco (*Protium heptaphyllum*), pimenta-malagueta (*Capsicum frutescens*), pimenta-do-reino (*Piper nigrum*) e pelos ou ossos de caça. Através dos odores da fumaça, os caçadores “reproduzem a odorização da mata” (Farias, 2023, p.107) dificultando sua percepção ao faro das caças. Também para este fim, o caçador pode recorrer também ao óleo de andiroba.

Além dos levantados pela autora, pude coletar o uso de tucupi e de aninga (*Montrichardia linifera S.*). Esses preparos são aprontados em momentos específicos para cada caçador que expressou. Um realiza somente às sexta-feiras, outro faz dias de terça e quinta-feira. Michola também expressou que usa da farofa do moqueado para a preparação de um de seus remédios.

Em Galvão (1957), a produção dos remédios pelo povo local incorporou elementos católicos. Eram usados água benta, cera, rezas junto com elementos de origem diversa, como pimenta, alho, defumações, banhos com determinadas ervas e a intermediação dos pajés. À título de ilustração, trarei aqui brevemente umas descrições encontradas na literatura.

Os métodos mais comuns de remédios para cura da panema envolvem principalmente os ingredientes alho e pimenta, que são usados em banhos e defumações. Adicionalmente são usados ninho de gavião cauré, folhas de aninga e diversas “plantas cocentas e fedorentas” (Galvão, 1957; Wagley, 1957).

Em uma mistura, Wagley (1957) lista pedaço de ninho de cauré (um tipo de gavião), pedaço de ninho de sapo cunauaru, folha de baunilha e aninga, bem como dois e uma pitada de alho. Essa mistura é deixada para “absorver o sol e o orvalho” durante vários dias para, posteriormente, serem aplicadas em banhos durante três sexta-feira seguida, antes da lua cheia.

Outra receita trazida por Wagley (1957), para defumação, consiste em um pedaço de ninho de cauré, alguns pimentões, teia de aranha (da etnoespécie “rica”) e um pitada de alho colocados em uma panela de barro e esta sobre o fogo. O autor segue:

O caçador deixa, então, que a fumaça se espalhe por seus braços, suas pernas e suas costas. Enéas recomenda que o paciente termine o tratamento, segurando a vasilha bem perto do queixo e deixando a fumaça espalhar-se pelo seu rosto; deverá conservar a boca aberta e deixar a saliva escorrer dentro da vasilha até que as brasas se apaguem (Wagley, 1957, p. 121).

A dosagem e a composição levam em consideração o grau de panema. Todos os seus instrumentos e os cachorros podem ser submetidos a esses banhos e defumações como método preventivo da panema (Galvão, 1957). Para tratar a espingarda, precisa soprar a fumaça dentro de seu cano (Wagley, 1957).

Em uma pesquisa com caçadores da Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho, no Pará, Figueiredo e Barros (2016), encontraram como métodos de cura da panema, a aplicação de defumações com folha de pinhão-roxo (*Jatropha gossypifolia*), cumaru (*Dipteryx odorata*) ou paxiúba (*Socratea exorrhiza*), que são aplicados no caçador e em sua espingarda. Já para seu cão, pode ser esfregada folha de jambu (*Acmella oleracea*) no seu focinho para “abrir o faro” (Figueiredo; Barros, 2016). Barros (2017), a partir de estudos na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, identificou remédio na forma de banho feita de uma planta chamada “cipó curimbó” ou da arruda, dirigido ao cachorro ou ao caçador.

Em Barros (2017) encontramos outro remédio que:

Utiliza-se penas de vários tipos de aves, como mutum, arara, nambu, e alguns pelos de animais. Mistura-se tudo e em seguida queima numa encruzilhada, geralmente na sexta-feira de lua nova. A pessoa deve receber a fumaça originada da defumação. O ritual deve ser realizado em segredo e o retorno para casa deve acontecer por um caminho inverso (Barros, 2017, p.182).

A essas práticas gerais Galvão (1957) nomina de pajelança, realizados por rezadeiras, benzedeiras, cuja fama da eficiência se faz conhecer. À figura do pajé se percebe uso de métodos que não estão ao alcance dos rezadores, como relação mais próxima com encantados. E mesmo entre os pajés há uma classificação de poderio. A posse desses “dons” pode vir desde o nascimento – de nascença -, ao qual se acredita ser mais poderoso, ou ainda aprendido.

Durante a entrevista com Francisca e Pedro, uma pajé e um caçador, aqui peço licença para dizer da honra que tive ao me contarem sobre o preparo de um remédio de caça, mais especificamente para atração das caças. Até aqui nenhum outro interlocutor havia me dado detalhes da preparação, somente feito comentários gerais dos principais ingredientes. A razão para me contarem é que se trata de um remédio de não mais execução, pois o ingrediente principal, um tipo de tajá, já não é mais encontrado. Eles relatam:

Francisca: antigamente... eu vou contar esse coisa porque se acabou [...] se acabou porque eu acho que isso assim... eu não sei como foi pra se acabar, eu sei que se acabou. A gente fazia remédio de um Tajá, um Tajá por aqui eu nunca vi desse Tajá, né.

Jakson: é aquele que chamam de cobra?

Pedro: de poraquê.

Francisca: Poraquê. Tajá-poraquê.

[...]

Pedro: que ele dá uma folha, é só uma folha assim não, ele dava diversas folhas bem chatinho. A ponta dele era que nem a ponta do rabo de um poraquê, igualzinho.

Francisca: eu acho que se acabou porque o pessoal usava muito e começavam, né... aí acabou.

Pedro: ele se mudava, aí se acabava.

Francisca: se mudava.

Pedro: de repente dava uma toiçona assim, mas se acontecesse um algo diferente pra ela...

Francisca: ela se sumia

Pedro: via mais nunca

Francisca: [...] a gente fazia... trazia ele plantava ele bem aqui, isso aí escondido, ninguém podia ver ele. Trazia a raizinha.

Pedro: a batata.

Francisca: a batata, só quem sabia só era você, mais ninguém. Quando chegava na lua nova você ia lá ele já estava plantado, né, você ia lá cavava direitinho e virava, botava a raiz pra cima e deixava. Aí quando fosse na outra lua de novo, mas nesses tempo que você matasse caça, tudo que era caça que você matasse podia jogar a lavura dela lá...

Pedro: a lavagem.

Francisca: ... tudo era lá, sem ninguém saber podia jogar. Tudo era lá

Pedro: a lavagem assim depois que terminava de tirar o couro

Pedro: o sangue

Francisca: era. O sangue, a caça que tivesse...

Pedro: (...) aquela lavagem, aquela água...

Francisca: quando ele já tivesse no ponto da caçada, que ele era da caçada, que 'eu vou fazer pra caçada' aí tu pegava aquele a tua... a tua patrona e botava bem na frente da raiz, daquela raiz do Tajá deixava lá, quando viesse de lá tá já o Tajá não tava mais lá, ele não tava mais lá, ele já tava dentro da tua patrona.

Jakson: como é a patrona?

Francisca: é a patrona é tipo um...

Pedro: um bernal de cipó que a gente faz

Jakson: que levava pra caçar?

Pedro: era.

Francisca: agora depois que tu chegasse lá tu não ia mais procurar... que não tava lá, não era preciso tu procurar. Pegava, tu amarrava ela botava aqui e ia embora. Enquanto o pessoal não descobrisse o que era, tu ia matar muita caça. Mas também é assim, se tu dissesse assim 'eu tô fazendo remédio que eu tenho um pé de Tajá', podia tu procurar que tu não achava mais não, nera Pedro? Né verdade isso?

[...]

Francisca: ele piava que nem pintinho.

Jakson: era mesmo?

Francisca: era verdade isso, ele piava que nem pintinho, ele piava que nem pintinho, quando ele tava bom pra caçar de madrugada ele fazia 'piu', 'piu', 'piu'... já sabia, ele tá pronto. Eu tinha um pé...

Jakson: já tava bom de pegar pra caçar?

Francisca: já tava bom de pegar.

Jakson: aí ele já tava bom quando ele quando ele piava?

Francisca: já tava bom de pegar pra levar pra caçar. Eu tinha um pé que eu utilizava, o pessoal descobriu e roubaram, ninguém sabe até hoje, eu não achei mais esse pé desse Tajá. Ninguém encontrou mais não. Mas além de ter essas coisas o pessoal acreditava, nera.

(Francisca Temb e e Pedro Temb e, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu)

Esse relato possibilita diversas compreensões acerca dos remédios, sem aqui dizer que são princípios aplicados a todos, mas   provável que se aplique a outros mais. Primeiro que reforça o condicionamento do sucesso da caça   aspectos próprios do caçador, de modo que aspectos ecológicos populacionais da fauna não aparecem. O segundo é que o segredo de caça, ainda que conhecido pelos caçadores locais, quando está sendo mobilizado deve ser segredo do caçador ante aos demais.

Outro aspecto, é a perspectiva sobre a planta como um ente dotado de intenc es e envolvimento na moralidade compartilhada com os homens, do segredo, de modo que a planta poderia mudar de lugar. Nesse mesmo sentido, a planta sinaliza a sua condi o de remédio concluído por meio da emissão sonora de piadas e se locomove para dentro da patrona do caçador, como quem é dotado de vontade e consciência do processo em que estava sendo submetida.

Barros (2017), em um estudo com caçadores da Reserva Extrativista Riozinho do Anfr zio, classificou o uso de “amuletos”, no intento de potencializar encontro com a caça e prote o na mata, como “estratégias mágicas”. Ele descreve que esses ritos são comumente feitos no interior das matas, aludindo à ideia do segredo. No caso estudado pelo autor, localmente essas a es são conhecidas como magias ou simpatias. No caso com os Temb e, a única defini o proferida   “remédio”, que é um termo menos revelador, diferente dos termos encontrados por outros autores como pajelança, simpatias, magia (Barros, 2017; Maués, 1990; Wagley, 1957; Galvão, 1976). Embora as diferenças nominais, não podemos deixar de perceber as semelhanças operacionais, com uso de ervas, partes animais, as perspectivas de agenciamentos e males sobrenaturais.

Um amuleto de recorrência dos caçadores, com Barros (2017), é a “maça de bicho”, que consiste em uma bola de gordura com muitos pelos, encontrada na porão interna do corpo de animais como porcos e veados. Ao ser encontrada, essa deve ser secada, para então o caçador carregar em sua boroca⁵² - ou patrona, usando termos Temb e – sem que alguém saiba ou veja. Outros amuletos relatados são cabeça de nambu, costela de onça e o feto seco de veado, todos esses devem ser preparados e usados sem que os demais saibam (Barros, 2017).

Além do taj -poraqu , os Temb e usam outros “amuletos” (Barros, 2017) na caçada. Na defini o local Temb e, se fala “puçanga”, que é um tipo particular de “remédio”. A puçanga de

⁵² “Uma espécie de bolsa que serve para carregar os cartuchos e amuletos, caso o caçador os tenha” (Barros, 2017, p. 182).

caça são objetos trabalhados pelos Tembé, que são levados no bolso ou na patrona, de forma que o taja-poraqué também se trata de uma puçanga. Michola expressa que:

puçanga já é pra quem sabe fazer... ela é boa a gente faz do coro da Jibóia com outros componentezinho (...) chama de puçanga, serve pra prevenir a espingarda da gente acompanhado da gente a gente bota no bolso da gente enfim pra gente... Agora só tem um defeito isso que mulher não pode ver, o dia que ela bater a vista, pronto, acabou-se! Acabou-se a coisa! Você vai carregar por carregar, mas não vale mais nada. [...] por isso tem gente que diz ‘não mexe na minha parte patrona’, ‘não é pra mexer na minha patrona’ que eu tinha uma dessa, eu tinha uma dessa.

(Edmilson Tembé e Daniele Tembé, entrevista realizada em 19 de setembro de 2023, Aldeia Sede).

Refletindo acerca da magia Mauss (2018), define a magia com atos de recorrência – tradição - e credibilidade coletiva. Diferindo das religiões, que dispõe de ideais, a magia se volta para o malefício, isto é, uma correção. Outra característica é a particularidade com que ocorre, - na mata, à noite - e quando é obrigada vir à público, evade-se e dissimula-se, com atitude reservada. “*O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico*” (Mauss, 2018, p. 60).

Os remédios de caça evidenciam ao caçador um grande conhecedor da magia da caça, sendo um agente que diagnostica e remedia, ou melhor, se auto remedia. Nesse contexto que Farias (2023) reforça pajelança que é executada pelo caçador, demonstrando a envergadura que há nos conhecimentos de caça.

A ideia do segredo trazida por Mauss (2018) coaduna com a perspectiva dos remédios pelos Tembé. Do universo de leituras em que tive acesso para compreensão dos remédios (pajelanças, magias, simpatias) de caça (Barros, 2017; Figueiredo; Barros, 2016; Wagley, 1957; Galvão, 1976), nenhum com povos indígenas, percebi um amplo alcance dos pesquisadores a diversas práticas, com as descrições do elementos e procedimentos. Longe de mim ser invasivo ao que é claramente restringido pelos Tembé, mas vale observar que encontrei maior restrição, de modo que muitos caçadores evitaram falar alguns ingredientes e quando falavam, pouco diziam sobre os procedimentos ou o contrário.

A figuração de muitos desses conhecimentos como segredo pode estar associado a uma história de violência e impedimentos por parte das instituições religiosas com que os Tembé tiveram contato, sobretudo no período dos jesuítas e do SPI. O segredo pode ser a versão continuada de um conhecimento carregado de crenças e perspectivas divergentes daqueles que tentam lhes “integrar” á “civilização” e converter-lhes à fé cristã.

De outro modo, o segredo requerido ao remédio de caça nos remete à perspectiva da liminaridade. Caça e caçador estão em domínios diferentes, por isso os remédios denotam uma ação de passagem. A panema impõe os marcos reguladores desses domínios, pelos quais o caçador, para caçar, precisa ritualizar.

Através da busca da eficácia dos remédios o caçador faz um movimento de separação, através de práticas executadas longe do alcance das pessoas, realizadas nos rios, matas e durante as noites. Deste modo, podemos pensar a caça como uma condição de margem, da qual o caçador sai de seu domínio, e expõe sua corporalidade às agências das *karuwars*. Em seu retorno com a comida, o caçador é reagregado em seu grupo, porém sem mudança de status, mas com a confirmação de sua humanidade.

O animal caçado, por sua vez, por meio da alimentação, passa a integrar parcialmente o domínio humano. Por isso não deve ser consumido por pessoas e animais (domésticos), em situação de liminaridade, de modo a desrespeitar a moral dominial. Já as partes não consumidas, preservam o lastro de seu domínio original, devendo ser manuseadas e destinadas com os cuidados que respeite essa condição.

Portanto, caçar se configura como uma atividade de liminaridade e ritos, com a qual a pajelança é comumente promovida pelo caçador sobre o próprio corpo. Quando essa caçada se destina à festa-do-moqueado, ela detém manuseios específicos, pois ela passa do domínio de *karuwars* para a construção social do domínio humano. O próximo capítulo se dedica a uma etnografia da festa-do-moqueado, evidenciando a caça como elemento essencial da festa.

CAPÍTULO V – A FESTA-DO-MOQUEADO

Neste capítulo é apresentado uma etnografia da festa-do-moqueado a partir de uma atividade de campo ocorrida na aldeia Sede, em setembro de 2023. Nesta que é a última etapa dos ritos de puberdade Tembé, é possível explicar sobre alguns momentos do ritual, trazendo perspectivas da ramada, os sujeitos da festa, a corporeidade, a cosmologia, as performances, entre outros. Também, sempre que possível, iremos evidenciar as relações desses momentos com a caça ou com o seu domínio.

5.1 Fabricação do corpo e construção social

A ideia de “fabricação do corpo” exprime uma perspectiva de mutabilidade do corpo, que se dá pela intervenção da cultura sobre esta “matéria prima”. A integração entre os processos fisiológicos e sociológicos do corpo associadas a essa ideia da fabricação concebe sob o mesmo prisma, a posição social de um indivíduo. Logo, à medida que fabrica o corpo, também se constrói as estruturas sociais (Castro, 1987).

Em uma diferenciação dos estudos clássicos de relações de parentesco e heranças Seeger, Da Matta e Castro (1979) defendem que, para os povos indígenas sul-americanos, a oposição entre as esferas doméstica e pública (cerimonial) são complementares. De outro modo, se sobre o corpo dos sujeitos pode incidir o peso social das relações de parentescos, pode ser ainda mais importante a noção de corpo e, portanto, de pessoa, na configuração das estruturas sociais.

Nesse sentido, os autores dissertam sobre a domesticação das condições orgânicas. O tempo social não é mais o tempo genealógico, mas o tempo coletivamente apropriado para e de cada indivíduo/corpo (Sigeer; Da Matta; Castro, 1979). Ao ritualizar sobre o corpo e suas transformações orgânicas, a cultura lhe atribui sentido social e que reflete no status e posição social que também são dinâmicas. É disso que fala Van Gennep (2011), ao trazer do conceito de puberdade social.

A dinamização física e social do corpo, assim, cruza fronteiras entre uma condição e outra. É nessa transitoriedade, sobretudo, em momentos destacados pela cultura, os rituais coletivos, que a liminaridade é percebida como a condição do “externo”, do “fora” dos papéis sociais consolidados. Isso está representado nas performances de isolamentos e restrições aos quais os “liminarizados” são submetidos (Turner, 1974). Os ideais coletivos são expressos nas

individualidades, retroalimentando a coletividade à medida em que a complementa (Singeer; Da Matta; Castro, 1979).

O percurso de transitoriedade de condições implica no encontro intenso e sistemático com uma cadeia de significados e valores, os quais a coletividade visa imprimir naquele corpo errante que, uma vez produzido, retorna ao espectro do dinâmico, controlado e previsível pelo seu grupo. Nessa cadeia, os símbolos, a partir de seus significados, são selecionados e empregados com vista à produção do corpo. A performance visa despertar, canalizar e domesticar qualidades como atenção, identificação, destreza, temor (Turner, 1974).

No conjunto de símbolos e significados empregado subjaz as concepções do perigo, desvios, que nos permite compreender outras dimensões das culturas pelas quais esse corpo em liminaridade é atravessado. Com o povo Tembé, durante a festa-do-moqueado, pode-se perceber isso nas reclusões, restrições a lugares, como florestas e rios, que são ditos detentores de forças que comprometem a correta fabricação do corpo. Por outro lado, são nesses ambientes que estão recursos/símbolos essenciais para o ritual. Portanto manejar essas relações são essenciais. Disso destacamos a relação da caça/floresta com a festa-do-moqueado na aldeia.

5.2 A festa-do-moqueado e relações os domínio outros

Não coincidentemente, o último dia de caçada é o primeiro dia da festa-do-moqueado atualmente. A garantia do ritual se dá com a consecução das caças: catitu, guariba e nambu-preta (ou mutum). “*Pelo menos um tem que conseguir*”, afirma Michola. Estas são usadas, por meio de preparos e usos, para a fabricação do corpo da jovem Tembé, que passa da sua mocidade para a condição adulta.

É logo após os Tembé saírem dos domínios da Curupira, Matin e visagens que o ritual inicia. Deste momento em diante a recomendação geral na aldeia é que se evite caminhar por floresta e rios. Acredita-se que, ao transitar por esses domínios, há exposição à predação, ação dos encantados que pode se traduzir em raptos, “*ser levado*”, deixar “*doido*”, ou a transformação do humano em um semelhante ou um animal. As consequências dessas transgressões podem atingir o próprio ritual, visto que, retornando à aldeia e à ramada, o transeunte pode ser seguido por “*alguma coisa*” e levá-la ao ritual. As restrições também deixam notar a intenção da dedicação exclusiva da aldeia para com o ritual.

Nesse sentido, Michola explica:

[...] hoje eu não fui participar da brincadeira pra exatamente eu me prevenir, pra mim ir, porque se eu participar, não posso sair dali porque se for pro rio eu posso trazer porcaria pra jogar pros cantor, pra jogar pra se envolver na brincadeira. [...] que nem o Gurupi faz ‘tu vai pro rio?’ ‘vou’ eles arrudia, eles não participam da brincadeira da tarde [...] vão pro Rio, vai, vão pra mata, quando eles vem, eles vem pelo mesmo canto pra não parecer, pra não levar a coisa lá pra (...) porque a gente traz, a gente, olha, a gente não vê, mas alguém acompanha a gente pra vim pra uma brincadeira dessa. Vamo dizer que seja um espírito tem o bem e tem o mal, então, é por isso que acontece essas coisas [...] é, aí agora a partir do momento que eu me jogar lá, aí eu não vou, eu não posso ir porque (...) e outra coisa. Também não pode ir pintado, se você tá numa festa cultural nossa daqui e você ir pintado, pode dar errado pra você, você pode (...) alguém pode se apresentar lá como bichinho desse tamanho na sua vista ser desse tamanho (com a mão faz um gesto referente a grandeza), né, daí não pode fazer isso. É, mas enquanto, oh, hoje eu não fui pra lá, fui de manhã arrudiei fui lá pros meninos lá Pyno’á, fui lá pro Bicudo, só passei ali, não encostei, fui lá para Igarapé-Açu, vim passei, vim pra casa, não sei se tu percebeu [...] hoje os meninos cantaram das 3 às 5, eu não fui pra, exatamente, se me der vontade de ir pro rio, eu tô livre daquilo ali. Agora se amanhã ‘ah, amanhã vou pra lá cantar, vou pular, vou cantar com eles, é balançar o maracá’ daí eu não posso ir mais, só depois da festa e (...) e depois que começar a sair a tinta tem que deixar passar uns 3 dias 4 dias daí é que você pode (Michola, entrevista realizada em 19 de setembro, aldeia Sede) – Grifo próprio.

Nesse compartilhamento de experiência, Michola fala da importância da separação entre o domínio do mato e o da ramada durante o ritual, bem como do interesse dos “espíritos”, em participar da festa. Toda essa relação de cuidado impõe ainda mais restrições aos iniciados da festa que, mesmo dentro da aldeia, tem seu trânsito limitado à ramada, pois são os mais suscetíveis aos ataques das *karuwars*, razão pela qual devem estar sob supervisão de um adulto.

O “*alguma coisa*” é uma referência geral para os mais diversos agentes que compõe a cosmologia Tembé, as *karuwars*. Esta é uma referência constante durante a festa-do-moqueado. Valendo-se de um termo originalmente distinto, mas encontrando algum paralelismo, mesmo em algumas conversas com os Tembé, Coelho (2014) define *karuwar* como “espíritos” que habitam em espaços de domínio não-humano.

Pode-se listar quatro tipos de *karuwar*, a saber: espírito humano e de animais pós morte; os donos dos domínios das águas e florestas; bem como de Maíra. Este, citado por Coelho (2014), como sendo o mais importante dos heróis culturais, habita em um espaço acima das estrelas “o céu de Maíra”, a ele é creditado a criação de diversos elementos culturais. As *karuwars* que não alcançam esse céu, representam perigo, pois, quando tem canturia na aldeia, atacam as pessoas desprotegidas, especialmente os jovens em passagem. Durante a festa-do-moqueado, é comum que as *karuwars* que não alcançaram o céu de Maíra venham participar são comuns de se manifestarem na ramada (Coelho, 2014).

Por fim, as *karuwars* que os donos das águas, a Mãe D'água, e a das florestas, principalmente a Curupira (Coelho, 2022). Diversos outros agentes cosmológicos também impõem cuidados, restrições e ataques aos Tembé quando estão nesses domínios, como a Matin e as visagens.

No ritual diversos elementos como as pinturas, instrumentos, canturias, alimentos fazem referência à floresta, aos rios e seus constituintes e, por consequência, aos seus donos. O correto manuseio desses elementos e suas referências cosmológicas garante segurança à festa e saúde àqueles adultos que estão em estágio final de formação no ritual-do-moqueado. A caça, como constituinte fundamental à festa, pertencem a outros donos que não os humanos, que precisam adentrar em seus domínios e nos seguimentos de suas regras e normas para conseguirem sair da floresta com a caça e com saúde.

5.3 Chegada dos caçadores na aldeia Sede

Retornando da caça, os dois grupos de caçadores, do Pução e do Cajueiro, se encontram na aldeia Pyno'á para poder saírem juntos e assim chegar na ramada, na aldeia Sede. Para facilitar esse transporte é destacado um carro, que fica de espera no local do encontro.

A chegada na Sede se deu por volta das 14:00h. Na entrada da aldeia os caçadores que se distanciaram no trajeto esperam os demais. Essa entrada na aldeia Sede se dá de forma alegre, pois já se conseguiu caça para mais um ritual. Os caçadores vão direto para a ramada, onde os moradores da aldeia já os aguarda para o início da festa.

Na etnografia produzida por Zanonni (1999), a caça para o ritual almejava certa quantidade para cada moça que, por sua vez, era abatida na quantidade certa pelo caçador. Quando os caçadores já tinham atingido essa quantidade, finalmente, enviavam notícias à aldeia sobre a data provável de sua chegada, que era recebido com ritos e canturias. Era somente a partir daí que se definia o dia de início do ritual, geralmente na próxima lua cheia.

Logo que chegam, os caçadores responsáveis descarregam paneiros e jacás com caçada da garupa das motos. O moquém fica em uma barraca específica para abrigá-lo e já está com o fogo aceso à espera da caça (Imagem 9). Elas são retiradas dos embrulhos e dispostas sobre ele. Nesse momento a carne passa para a responsabilidade de outro caçador, o qual irá cuidar de colocá-la, retirá-la e repará-la no moquém até o último dia da festa.

Imagem 9 - Barraca de abrigo do moquém.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Uma vez acomodada a carne, iniciam as canturias na ramada. Os cantores Prof. Bewãri e Prof. Gessi Temb  conduzem a turma de cantores mais novos, que vão chegando em seus assentos e avolumando a musicalidade com suas vozes, sons de pisadas no chão e maracá. A canturia continua até as 16:00h. Este momento marca a primeira canturia e o início da festa-do-moqueado.

5.4 O “se formar”, menstrua o e as interdi es

O “se formar” de que tratam ao falar do corpo da menina-moça relaciona-se com chegada da menstrua o, que sinaliza as transforma es pubert rias do corpo feminino. No contexto Temb , esse momento se percebe como a potencializa o das forças de preda o e vulnerabilidade que a mulher Temb  detém (Ponte, 2022), traduzindo “força” e “vitalidade” nos termos de Belaunde (2006). A potência que esse evento carrega em muitas cosmologias

indígenas reforça a prática dos ritos de resguardo, preparação e canalização dessa “força” (Rodgers, 2002; Soares, 2019).

Acerca do sangue menstrual da menarca, Soares (2019) define que

ele é um fluido demarcador dos limites do corpo, das fases da vida e dos comportamentos, além de ser considerado uma substância perigosa para as *jonfi* (mulher solteira) e *fam* (mulher no geral), se elas se encontram em certas condições e/ou locais” (Soares, 2019, p. 420) – Grifo próprio.

Essa compreensão encontra equivalência para o entendimento das fases da vida com os Tembé. Conforme apontado por Bewāri Tembé:

Pra nós, nós Tembé, ela (...) nós não tem essa faixa etária de criança, adulto, é adolescente, esses negócio, nós. Pra nós, não, nós tem só criança e adulto. É direto. Então é direto, a partir de que a menina se forma, nós não considera que ela é criança ou jovem, nós considera ela como adulta, mulher já. Pra essa passagem de criança para adulto ela vai ter que amostrar pra comunidade que ela realmente está preparada para assumir o cargo de mulher que ela é (**Bewāri Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, aldeia Sede**).

A menarca, mas mais que isso, a apropriação desse processo pela cosmologia funciona como um divisor etário, no qual, posteriormente, a moça disporá de outras considerações, ações e responsabilidade no contexto da aldeia. De todo modo, essa compreensão não pode prescindir dos meios e convivialidade com a qual a criança, o adulto por vir, se apropria e lhe é ensinado a viver de acordo com o que os Tembé denominam de cultura. É na coletividade que a criança é primeiramente iniciada nas pinturas corporais, no artesanato, nas idas ao roçado, à casa de farinha, nos ritos, nos remédios, dentre outros, nos quais o cuidado com o corpo é valorizado (Tembé, 2023; Amorin; Cruz, 2018).

De acordo com Belaunde (2006), ao tratar de “uma hematologia amazonense” aponta que é dessa fase, desde a concepção que, através da alimentação, dos aprendizados, dos pensamentos e da dieta que o corpo chega à puberdade com a condição máxima de produção do sangue. Como fluido dinâmico do organismo, ao sangue é conferido a capacidade de transporte dos pensamentos, às diferentes partes do corpo. A partir disso, as diversas produções e expressões refletem a qualidade do fluido, exteriorizadas pela habilidade, afetos e dedicação (Belaunde, 2006).

Destarte, as doenças, de modo geral, são concebidas como uma alteração no equilíbrio desse fluido, como volume, velocidade, temperatura, cheiro, cor e sangramentos. A menstruação ganha destaque ao ser percebida como a interrupção de uma gravidez em curso,

isto é, da formação de um corpo, mas também da sinalização das transformações corporais do próprio indivíduo (Rodgers, 2002; Belaunde, 2006). É na obediência aos períodos de dietas e reclusões que se busca recuperar o equilíbrio, limpar o sangue e retomar os ciclos (Belaunde, 2006).

Portador de pensamentos e promotor de expressões, o sangue age como elemento comunicador, cuja semiótica compreende o humano e o não-humano, abertura ontológica, em espaços-tempo cosmológicos. A externalização desse corpo e o “esvaziamento” (Rodgers, 2002), via menarca o expõe à predação, refabricação e à riscos, podendo se configurar em uma vida de encantamento, transformar-se em “outros”.

As restrições de circulação em determinados espaços são ampliadas nas etnografias sobretudo em Soares, 2019; Caux, 2018; Ponte, 2022. Para o povo Karipuna, na menstruação se evita o trânsito em determinados lugares. A mulher não deve ir a “rios, lagos, igarapés, olhos d’água, matas, cavernas e roças” (Soares, 2019, p. 420), uma vez que podem ser enfeitiçadas por *karuanas* ou bichos. As consequências são classificadas como repulsivas, doenças e morte, bem como atrativas, com raptos e gravidez por essas entidades (Soares, 2019).

Para o povo Araweté, o contato direto com o sangue menstrual representa perigo de morte aos congêneres. Estes não podem se deitar em uma rede que uma mulher menstruada esteve, nem se sentar em assentos por ela usados. Também a gravidez por agentes cósmicos acontece, o que implica em não nascimentos (Caux, 2018).

Para o povo Tembé, o início da vida menstrual sinaliza um momento crítico, em que se considera ficar de “corpo aberto”, exposta às ações das *karuwar(s)*, podendo adoecer, enlouquecer ou morrer (Ponte, 2022). Neste momento ela fica em reclusão na tocaia e dieta à base de animais que se percebe menor fluxo de sangue, como peixes sem ferrão, aves específicas, além de frutas sem acidez e caldos e mingais de tubérculos (Ponte, 2022). Na etnografia produzida por Galvão e Wagley (1961), a dieta de carne se resumia a peixes juvenis. Além da tocaia, também ao jenipapo é dado destaque nesse momento.

Em Zannoni (1999) a tocaia é descrita como um abrigo, geralmente feito com folhas de palmeiras, construído dentro da própria casa da família, onde a moça passa de cinco a sete dias. Ali a menina-moça deve ficar deitada, com as pernas sempre fechadas, sem rir e nem falar alto com os que a visitam.

Ao analisarmos a representação da tocaia na mitologia Tembé, percebe-se como um recurso importante na relação com outros seres. Quando consideramos os mitos “O roubo do fogo”, “A origem da festa do mel” e “A filha do urubu rei” (Nimuendajú, 2022), a tocaia confere

a condição da invisibilidade. É abrigada nessa construção de folha que a menina busca se proteger da predação de *karuwars* na primeira fase do seu rito de passagem.

Quanto ao jenipapo, podemos perceber sua importância no relato de Bewãri Tembê citado Ponte (2022):

Quando a menina se forma, no primeiro dia ela toma o banho de jenipapo, por que? É que ela já tá sabendo que ela se formou, então, aquele jenipapo no corpo dela é um modo de proteção do que ela vai passar: da menina para adulta. [...] O jenipapo é muito atrativo também. É por causa da pintura que a pessoa tá, por exemplo, quando eu olho ela pintada, bonita, eu fico atraído por ela. Mas se você olhar o jenipapo e mexer ele, você vê que ele não é normal, o jenipapo. Ele é diferente do urucum, das outras frutas. O jenipapo nós tem que tomar cuidado, não é qualquer um que pode se pintar. Depois do moqueado, ela não pode andar pelo igarapé. Isso é o resguardo que nós fala, que a mulher tem que ter, seguir. Se a mulher não se resguardar, ela vai ser prejudicada, por exemplo, você vai passar por um período que cobra vai correr atrás de você (**Bewãri Tembê, citado por Ponte, 2022**).

Curiosamente, por esse relato, diferentemente da tocaia, o jenipapo identifica e atrai a percepção. Se levarmos em consideração as narrativas míticas Tembê, o jenipapo atua como um selo de identificação e exposição do amante, neste caso *Zahy* (lua), perante a comunidade e sua amada (Coelho, 2014; Nimuendaju, 2022). Pelo relato, entendemos também a função do autorreconhecimento provocado pela tintura. Portanto, entende-se que a tocaia tem a função de inviabilizá-la aos não-humanos, enquanto o jenipapo exerce função de destaque e percepção daquele corpo em passagem aos humanos (Nimuendaju, 2022).

Em conversa com Aderbal Tembê, ele rememora que “antes” as meninas se formavam “mais tarde”, por volta dos 14 a 15 anos. Pontua que atualmente elas estão se formando aos 10 anos, razão pela qual o ritual tem acontecido mais cedo no curso de vida das mulheres, dando sequência com a festa-do-mingau e, por último, do moqueado. Desde o primeiro momento até a festa-do-moqueado, que será comentado mais à frente, a menina moça deve evitar comer carnes vermelhas, especialmente catitu, que são considerados de muito sangue. Também devem evitar manter relações afetivas ou sexuais.

5.5 Organização e estruturação da festa-do-moqueado

Conforme já pontuado no capítulo 3, a festa-do-moqueado requer um trabalho coletivo intenso. Alguns dias antes e durante a semana da festa-da-moça são momentos em que as aldeias

Pyno'á, Ytwaçu e Sede, principalmente esta, se dedicam completamente à preparação e operacionalização do ritual.

Sobretudo nos trabalhos tradicionais (artesanato, canturias, moqueado...) com relação direta à festa, os mais jovens são sempre inseridos. Como professor e organizador da juventude, Bewãri Tembê diz a eles “*tô preparando vocês pra ficar no meu lugar*”. Da floresta se busca uma infinidade de elementos que ao chegar na aldeia precisam ser modelados e trabalhados para sua finalidade. Na aldeia se escala dias de trabalhos, constroem instalações, confeccionam os artesanatos, organizam a alimentação e preparam a ramada. Também na cidade se adquire alimentos, medicamentos e articulam-se parceiros que contribuem com a festa.

Por fazer parte do calendário escolar, o corpo de funcionários da escola, notoriamente os indígenas, assumem tarefas mais recorrente no ritual. Da mesma forma, a equipe de limpeza e cozinha ficam responsáveis por essas mesmas funções no contexto da festa. Os professores não indígenas se envolvem menos com os trabalhos, porém devem acompanhar o ritual do início ao fim.

Outrossim, os serviços de saúde pública são descentralizados do ambiente dos postos de saúde e vão para as proximidades da ramada, com escalonamento por dias para atendimentos do médico, técnicos de enfermagem, enfermeiros, agentes de saúde dos profissionais das diferentes aldeias envolvidas (Imagem 10C).

Todos os dias da festa são servidos café, almoço e janta na cozinha a todos os participantes, inclusive os da própria aldeia Sede. O levantamento dessa alimentação se faz com a participação das famílias das aldeias, as quais dão colaborações, seja com doação de animais, como porcos, alimentos processados e financeiro, além das parcerias já destacadas.

Devido ser uma aldeia grande e sede de eventos com muitos participantes, como é o caso da festa-do-moqueado, a aldeia Sede dispõe de estruturas como cozinha ampliada, banheiros coletivos, uma ramada grande e um barracão (antiga ramada) adaptado para a armação de dezenas de redes (Imagem, 10D).

Ao entorno da ramada existem amplos espaços abertos e por baixo de árvores, em que famílias ou aldeias inteiras constroem barracões para se acomodar durante os dias da festa. Também famílias da própria aldeia Sede se reúnem para construir barracos nas proximidades da ramada, para onde trazem redes, panelas, água, passando os dias e noites do ritual ali (Imagens 10A, 10B).

Todo o trabalho e organização prévia favorece a acentuada participação de pais, mães, jovens e crianças durante todo o ritual, que não precisam se ocupar com outras atividades.

Imagem 10 - Alguns ângulos das proximidades da aramada. A e B – Barracos feitos alojar participantes durante a festa; C – Barraco onde se instalam as menina-moças da festa; D – Vista geral da ramada.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

5.6 A ramada, sua espacialidade e os sujeitos da festa

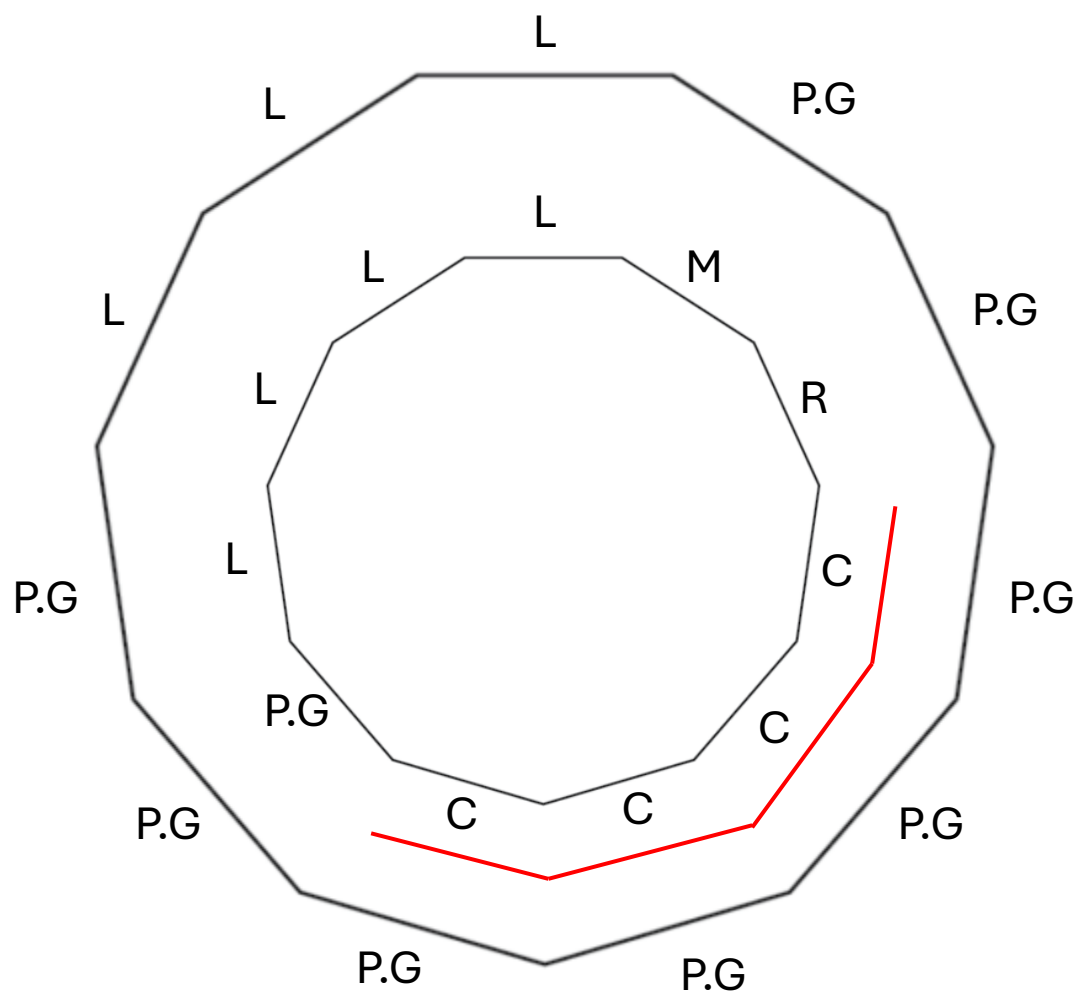
A ramada possui formato redondo. Vista de cima, podemos ver que ela foi construída na conformação de dois dodecágono, um dentro do outro (visualizar no esquema 2), sendo que em cada vértice há um mourão que sustenta o teto da ramada e os bancos onde se assentam os sujeitos da festa (Rever imagem 10D). Esse formato não é padrão, tendo aldeias cujo formato é quadrado, porém a organização espacial interna permanece, como será discutido à frente.

Por meio da organização espacial da ramada em tempo de festa, consegue-se perceber aspectos da cosmologia e da centralidade da festa. O dodecágono central é quase todo reservado aos cantores, rapazes e moças da festa. Os cantores, dependendo do número, ocupam quatro a cinco assentos, seguido do banco dos meninos e, por último, das meninas. Também as cantoras ficam assentadas logo atrás dos cantores, aos quais acompanha com emissão de sons que garante a sonoridade da cantoria.

As áreas livres, isto é, que não são colocados bancos para assento e nem é permitido que alguém permaneça ali durante a festa, ocorrem em oposição aos cantores. Nessas áreas sempre recomendam para que se evite transitar, uma vez que são passagens das *Karuwars* que, “sentindo saudades da festa”, vêm “brincar” também. O público em geral fica mais expressivamente no dodecágono maior, sentados e em pé, havendo grande quantidade de pessoas.

No teto e nos esteios são exposto diversos artesanatos feitos pelo Tenetehar-Tembé. O material é tecido com grande uso de constituintes florestais, a saber: saias de fibra de piaçava (*Leopoldinia piassaba*), peneiras e paneiros de fibra de guarimã (*Ischnosiphon spp.*), maracás de cuia (*Crescentia cujete*), capacetes feitos de penas, arcos feito da paxiúba (*Socratea exorrhiza*), flechas feitas de flecheira (nome científico não encontrado), cuias, cocás de penas, tipiti e esteiras de fibra de guarimã, dentre outros artefatos.

Esquema 2 - Conformação geométrica da ramada e localização dos sujeitos. M: Moças; R: Rapazes; C: Cantores; PG: Público em geral; L – Livre, não há bancos. Linha vermelha: bancos das cantoras.



Fonte: Elaboração do autor a partir do campo, 2023.

Imagem 11 - Parte interna da ramada.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

5.7 A menina moça e o menino do ritual

O ritual acontece durante oito dias, de um domingo ao outro. Foi no segundo dia, na segunda-feira, que os rapazes e as moças, finalmente, saíram de suas casas, com suas redes, para se limitarem ao contexto da ramada até o último dia de festa. As moças dormem em uma barraca próximo da ramada (Imagem 11) e os meninos na própria ramada. Dali só podem sair para ir ao banheiro.

Imagem 12 - Barraco de alojamento da meninas durante o ritual.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Zannoni (1999) traz em seu estudo que essa festa era realizada de forma individual, em que cada chefe de família organizava de suas filhas e netas. Atualmente, destaca o autor em sua pesquisa, é realizada de forma coletiva, o que tem relação com os custos para viabilização das caçadas, bem como da escassez das espécies caçadas no território. Outro fator levado em consideração é que a festa requer dedicação e afastamento prolongado dos trabalhos.

Na ramada os rapazes e moças contam sempre com a supervisão de um casal, que podem revezar com outros casais, comumente o homem com os meninos e a mulher com as meninas. Os iniciados são constantemente orientados e repreendidos quanto aos seus comportamentos. Não podem falar sobre qualquer assunto, chamar palavrões e rir alto.

A supervisão que os adultos dedicam aos iniciados é para que constantemente estejam lembrando-lhes da responsabilidade consigo próprio e com a aldeia naquele momento em que seu corpo está em liminaridade. Neste caso, as repreensões e aconselhamentos são constantes, na forma de: *“olha essa conversa!”*, *“vocês tem que entender que vocês estão num momento sério”*, *“parem com isso”*, *“não é brincadeira”*.

Sempre que os iniciados precisam ir ao banheiro, vão acompanhados, e rápido são reconduzido à ramada. Se saem da ramada, podem ser atacadas por *Karuwar(s)* e sofrer as consequências acima descritas. Sobre isso, Francisca Tembê relata um acontecido com seu neto ao participar do ritual, o qual não ficou restrito ao ambiente da ramada:

Olha, o meu menino, meu filho, ele foi fazer a festa. Daí ele saiu de par com uma menina. Ele não dançou. Ele não dançou porque, tanto faz a menina, como menino, eles têm que ficar ali resguardado. Tem que ficar ali acomodado, e ele disse que, olha ele não se acomodava, de noite... olha, não pulou, deu uma febre tão grande nesse menino que ele passou a semana todinha arriado, com febre, né. Quando ele levantava pra ir pra perto da menina começava a dar febre, febre. Ele voltava pra rede de novo, a festa todinha, ele foi (...) no final da festa que a Cuzam foi falar com ele ‘tu não dançou, o culpado foi tu mesmo’, ninguém nem sabia que ele tava fazendo isso (...), mas olha, se aconteceu é porque (...) existe (**Francisca Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia Ytwaçu**).

A realização da festa de forma coletiva impõe que a menina-moça prolongue sua dieta, excluindo as carnes vermelhas⁵³. No contexto da ramada essa dieta inclui peixes de escama e aves. Essa restrição atinge também os menino durante o ritual. Diz-se que isso evita que tenham problemas estomacais e não precisem interromper a sua participação no ritual.

Os iniciados também ajudam em algumas tarefas do ritual, sempre restritos à ramada. As moças varrem a ramada pela manhã antes das canturias e jogam água no solo da parte central para evitar poeira. Os meninos colaboram no trabalho com o moqueado, ajudando a colocar lenha no fogo e colocar a carne sobre o moquém cedo da manhã.

As refeições e os lanches lhes são servidos na ramada. Por vezes, alguns pais levam algum alimento específico para seus filhos. Essa comida é preparada especialmente para os iniciados e fica na responsabilidade dos pais e familiares, cuja escala de dia é previamente acertada.

Quanto às vestimentas no momento das canturias, os meninos ficam apenas com um short vermelho e sem camisa. As meninas vestem-se com short curto e blusas sem manga. Ressalta-se que até o penúltimo dia da festa os iniciados não dispõem de pintura alguma pelo corpo.

As festa-da-menina moça é carregada de grande expressão da cosmologia Tembé. Isso se pode perceber nas interdições de trânsitos, comportamentos, alimentação e canturias. Por meio dessas interdições, dietas e recomendações, percebe-se um cuidado contínuo com o corpo. Portanto, a formação do corpo não inicia na concepção e encerra com o nascimento, ela é constante ao longo da vida Tembé. Uma definição do povo Araweté, em que corpo/*hiro*, significa “continente”, isto é, imerso no processo de fabricação do corpo fetal partindo da fabricação do corpo já parido (Caux, 2018).

⁵³ Carne vermelha é o alimento dito evitado, porém, devido a demora essa restrição pode não contemplar caças como tatu e cutia, que são caças com menor “força de sangue”, estando dentro do grupo das carnes brancas.

5.8 Cantores, cantorias e o *Kaê-Kaê*

Os principais cantores da festa foram os professores Bewãri e Gessi Temb . Também a professora Cuzam Temb , junto com outras mulheres, executaram essa fun o. Com exce o de uma tarde, todos os inícios de canturias foram puxadas por esses caçadores. Quando as canturias iniciavam, o balanço do maracá, anuncia aos brincantes e aos instalados nas proximidades da ramada que o ritual foi retomado. Com alguns minutos o público vai chegando e se avolumando para prestigiar e participar de mais aquele momento do ritual.

Similar aos meninos do ritual, também os cantores se encontram vestidos somente com um short ou bermudas, sem camisas. Alguns portavam colares e cocares (Imagem 13).

Imagem 13 - Cantores da festa-da-menina moça.



Fonte: M nika Temb , 2023.

O início de cada canturia, é tomado pelo som do maracá, com sequências contínuas de duas balan adas do instrumento, emitindo um som como: *tra-tra, tra-tra, tra-tra*. Estando sentado, com o pé direito o cantor sincroniza as pisadas no chão com o som do maracá, como se fosse: *tuc-tuc, tuc-tuc, tuc-tuc*.   após essa sincronia dos movimentos que ele puxa a cantoria. Essa sincronia estabelecida pelo cantor inicial define a sincronia do maracá e dos movimentos dos demais cantores, bem como daqueles v o pular o *Ka -Ka * no centro da ramada. Se

aproximando do fim e cada verso as cantoras os acompanham com uma entonação. Com o começo do segundo verso os demais cantores seguem.

O *Kaê-Kaê* consiste em andadas sincronizadas, com aplicação maior de força cada vez que o pé direito vai ao chão. Na intenção de maior intensidade e som com o impacto, alguns participantes pulam e, no momento de pisar com o pé direito, pisam com os dois pés, promovendo sons que evidenciam a animosidade do momento. Por isso é mais comum que se refiram ao *Kaê-Kaê* como “pular Kaê”. Também as crianças com mais autonomia e equilíbrio gostam de dá esses pulos.

O *Kaê-Kaê* é uma ação exigida dos iniciados, que devem pular em todas as canturias do dia, mostrando a resistência de seu corpo. Tanto a canturia quanto o *Kaê-Kaê*, que são realizadas em grupos, grupos de cantores e grupos de brincantes, são atribuídos à performance da guariba (*Alouatta ssp.*) (Ponte, 2022). “*O capelão começa cantar, aí depois a guariba cantam também junto com eles, eu comparo muito com o nosso ritual. Nós começa cantar, aí por trás de nós as mulheres vem cantar também*” (Bewãri Tembê, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, aldeia Sede). Da mesma forma, a performance do *Kaê-Kaê* é referido ao pulo da guariba (Ponte, 2022).

Esses pulos com mais intensidade são comumente promovidos pelos jovens que não estão em passagem no ritual. Os iniciados fazem um *Kaê-Kaê* mais andado que pulado e em um ritmo mais lento que os demais brincantes, uma vez que precisam se manter resistente para aguentar até o último dia da festa.

Ao começar uma cantoria, as moças e rapazes ficam de pé. Após o primeiro verso elas puxam a fileira dos jovens do ritual. Eles ficam em fila a todo momento, andando em um círculo de sentido horário pela ramada, até que finalize aquela canturia. Embora cada moça do ritual tenha seu par, o *Kaê-Kaê* é realizado em pares ou trios entre as meninas, o mesmo acontece com os meninos, até o último dia da festa, quando se formam os pares heterossexuais.

No primeiro momento de cada canturia do dia, são somente os rapazes e moças que pulam *Kaê-Kaê*. Depois, os cantores se levantam e se dirigem ao centro da ramada, onde também ficam andando em círculo nas passadas do *Kaê-Kaê*. Neste momento muitos dos presentes adentram o espaço central da ramada, que fica cheia de pessoas participando do *Kaê-Kaê* em círculo (Imagem 13). Os que ficam mais ao centro se movimentam mais lentamente, já os menos centralizados andam mais rápido, exceção das moças e rapazes da festa, que, embora andem à margem da roda, dão passadas com menor velocidade.

Imagem 14 - Participantes da festa-do-moqueado dançando Kaê-Kaê na ramada.



Fonte: Mônica Temb , 2023.

Crianças e idosos também adentram   roda. Estes ficam mais centralizados, mais próximo aos cantores, dando passadas menores. Algumas mães levam suas crianças de colo. Dentre todas as pessoas que estão se movimentando circularmente na ramada, forma-se uma fila de algumas crianças, jovens e adultos que pulam mais forte e andam mais rápido, sincronicamente, promovendo grandes estrondos e trepida es no chão da ramada. Essa fila de brincantes fica mais animada quando os cantores, nos final de alguns versos, balançam mais rapidamente seus maracás.

A canturia demora mais com os cantores ao centro da ramada que sentados nos bancos. O tempo em que levam em uma canturia, com inúmeras repeti es de seus versos varia. Conforme o ritual vai se aproximando do se último dia, a aldeia vai recebendo mais visitantes, a ramada vai ficando mais cheia e animada. Isso prolonga as canturias. Estas encerram quando, finalizado um verso e nenhum cantor puxada sequência com outro verso. Nesse momento todos que estavam pulando *Ka -Ka * saem, os cantores e as moças e rapazes voltam aos assentos.

Nessas pausas os cantores bebem suco de gengibre com limão para aliviar a garganta. Algumas vezes podem se alimentar de chib . Alguns acendem novos cigarros de tauari, que pegam em paneiros dispostos próximos a seus assentos (Imagem 14). Este cigarro   fumado ao longo das cantorias. Em geral, leva menos que cinco minutos para Bew ri ou Gessi Temb  puxar outra cantoria.

Imagem 15 - A – foto da bebida tomada pelos cantores durante as canturias; B – foto dos cigarros de tauari que ficam disponíveis na ramada próximo aos cantores.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

A respeito das canturias, são inúmeras cantadas. Todas na língua materna. Aderbal, Yaquir e Pirá Tembé, que falam em sua língua materna, me dizem brevemente que as canturias tem período específicos para serem cantadas. Isso se dá com base na temática tratada. Sendo de animais de hábitos noturnos, esse é o horário da canturia, descritas como “mais pesadas”. Essa relação também se aplica às músicas que fazem referência aos animais diurnos, “mais leves”. Mas essa referência temporal supera os animais, contemplando fenômenos físicos do meio, como o vento, por exemplo.

Este mesmo caçador (e cantor) me diz ter feito uma canturia para ser cantada à noite. Por sua vez, Pirá e Yaquir Tembé, falam de uma canturia revelada em sonho entre seus avós. Lourival Tembé, cacique geral do Gurupi, teve um sonho com sua finada esposa, Verônica Tembé. Nesse a falecida ensinou-lhe uma canturia que fala do vento, para ser cantada durante o dia. Logo que acordou, Lourival gravou a música e enviou às netas. Elas se emocionam ao contar essa história. São relatos que demonstram circunstâncias de origem das canturias, um elemento tão importante nos rituais de passagem.

Aqui cabe nota sobre a pessoa e importância de Verônica Tembé. Já falecida, é uma forte referência na luta pela defesa do território, formação das lideranças, reorganização das ocupações e da valorização das tradições. Contemporânea da fase crítica da política de “pacificação” dos Ka’apor pelo SPI, quando os homens deixavam as aldeias para integrar essas frentes, precisou assumir, junto com outras mulheres, como Brasilice Tembé, a condução de seu povo (Ponte; Aquino, 2014; Ponte; Ribeiro, 2019).

Nas conversas pela aldeia se referem a ela como “Capitão⁵⁴”. Pirá e Yaquir Tembé contam que era ela quem organizava as canturias na ramada e convidava os mais novos, se este chegassem na ramada sem pintura alguma, ela rápido melava a mão de jenipapo ou urucum e passava pelos braços e rostos. “*Ela era muito braba, mas era muito boa*”, contam suas netas. Por meio da canturia por ela transmitida e de um episódio descrito na próxima seção, se percebe uma atuação ainda diretamente operante na valorização da cultura e da identidade Tembé.

As canturias da noite, além da especificidade do horário, também são promovidas fora do espaço da ramada. Os cantores ajeitam os bancos fora da ramada e o *Kaê-Kaê* também acontece ali. Percebeu-se que essa cantoria da noite, de terça à sexta, acontece com os rapazes que estão aprendendo as canturias, sob supervisão e ensinamentos de Bewãri Tembé. Não coincidentemente também eram alunos de Bewãri na escola.

Caux (2018), entre os Araweté, discute o entendimento da categoria do pensamento como um ato relacional e comunicacional. Pensar é como “abrir a porta”, atrair. Para os Piaroa, esse pensamento, produz o corpo, ao que Overing (2006) chama de “pensamento corporificado”. Essa corporificação conduz autoprodução corporal, à produção do corpo durante a gestação, bem como redução do perigo potencial com os fluidos corporais, como o sangue menstrual.

O “domínio mental”, cuja dominialidade importa ao benefício do próprio corpo, configura-se como mais uma arena de disputas e perigos ontológicos, cuja domesticação se faz necessária. Os sentidos e os pensamentos atuam de forma conjugada, pois tudo que é absorvido pelos sentidos, circula na forma de pensamento e se materializa na forma de conhecimento intencional (Caux, 2018; Overing, 2006).

É desse aspecto que destacamos as temporalidades da canturias, que ao estimular os sentidos e percepções, no diálogo com o espaço cosmológico, expõe o corpo de todo aqueles que estão no ritual, principalmente daqueles cuja transição da corporalidade é a finalidade do

⁵⁴ Acredito que essa é uma definição dada em função de sua expressividade política e respeito, substituindo a definição de “cacique”, que é reservada aos homens. No Guamá, durante o primeiro campo, observei que essa definição era usada para uma esposa de um cacique, condição que também era a de Verônica Tembé.

ritual. Assim sendo, às compreensões dos domínios dos não-humanos se dinamiza pela temporalidade, em que a intensidade dos perigos de lá advindos podem se diferenciar.

5.9 *Karuwars*, karualidade e pajelanças

A manifestação das *karuwars* encontra divergência na consideração dos indígenas. Percebe-se que os que estão diretamente envolvidos com essas manifestações, como pajés e incorporadores, veem-nas como negativas para a festa, pois uma vez que se manifestam, se apossam temporariamente da consciência daquele corpo, que não aproveita o momento, além de potencialmente deixar marcas ou hematomas de quedas e movimentos bruscos. Para outros, porém, geralmente aqueles que estão na condição de expectadores, “*esse é o melhor momento da festa*”.

A forte presença de *karuwars* pode ser um indicativo do não cumprimento do código de condutas imposto pela tradição às meninas, como a dieta, trânsito por áreas proibidas ou ainda que tenha tido relação sexual entre a menarca até aquele momento. Na festa que acompanhamos, diversas pessoas foram acometidas de uma forte diarreia, também isso foi atribuído à conta das meninas. E, conforme relatado no capítulo anterior, especialmente a questão sexual atinge o caçador na forma da panema. Outra explicação também era que haviam arrastado o porco, isso escutei da enfermeira no posto de saúde.

Diversos elementos manejados antes e durante a festa estabelecem relação com o universo das *karuwars*, os quais devem ser administrados corretamente a fim de que essas interações conduzam a fabricação de corpos saudáveis. Um elemento importante ao corpo da mulher é a tinta e a pintura do jenipapo.

De acordo com Pereira (2019), o jenipapo é um importante elemento simbólico, moral, natural e sobrenatural, lhes cedido pelas *karuwars* como remédio afim de preparar o corpo. “*O jenipapo tem ciência, muita ciência*”, afirma Nica Tembê, citada por Pereira (2019). A força atribuída ao jenipapo explica que algumas pessoas não se dão com a tintura, podendo desmaiar ao passá-lo sobre pele. Do mesmo modo este pode atrair *karuwars*, motivo pelo qual quem está pintado deve evitar andar em determinados lugares por volta do meio-dia e às 18 horas.

A relação do vegetal com o universo das *karuwar(s)* é da ordem do domínio de pertencimento, pois eles são de propriedades deste. Por essa razão um código de posturas e condutas devem ser seguido em sinal de respeito e autoproteção de quem está pintado, principalmente durante os rituais (Pereira, 2019). O seu uso como remédio, imprescindível à

fabricação do corpo nos rituais de iniciação, está implicado de riscos, que se configura na ciência do jenipapo expresso por Nica Tembê (Pereira, 2019). Essa rede de significados e demonstrações através do jenipapo se amplia com os estilos e referências dos grafismos corporais efetuados em cada etapa dos rituais (Pereira, 2019).

A forte relação espiritual faz com que algumas pessoas evitem ir à ramada, principalmente nos primeiros dias da festa, pois receiam que seja *karuwar* querendo se manifestar. Ao logo das manhãs e tardes de canturias algumas mulheres pegam, em uma panela, brasas de fogo e colocam breu por cima. Isso provoca uma fumaça e elas rodam a ramada inteira espalhando essa fumaça (Imagem 16).

Imagem 16 - Fumaça do breu na ramada.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Na tarde do quarto dia de festa, já com maior participação de pessoas, ocorreu a primeira manifestação de *karuwar* até onde pude perceber. Isso aconteceu com um não indígena, estudante da escola Aldeia Pyno'á. Depois duas mulheres também pegaram.

Aderbal Temb  explicita que os animais têm espírito e *karuwar*. Brevemente comenta que a diferença entre um e outro se percebe no comportamento das pessoas. Diz que a *karuwar* conversa, já o espírito não, além de ser mais violento. Também pontua que a remo o de *karuwar* se d  com massagens, não servindo para os espíritos.

Da descri o física, quando as pessoas estão com *karuwar*, elas começam a pular *Ka -Ka * diferente, como se fossem espasmos involuntário do corpo, mas sincronizado com os pulos de todos. Os braços balançam mais livremente com os pulos. Os olhos fecham e aos poucos os cabelos começam a cobrir o rosto. Algumas pessoas com *karuwar* precisam ser seguradas durante o *Ka -Ka *, pois perdem o equilíbrio e podem cair. Outras pessoas, mesmo que, aparentemente sem consciência, conseguem pular sem ajuda de terceiros, comumente os Temb  que já pegaram anteriormente.

Percebe-se que somente algumas pessoas pegam *karuwar*. Mesmo em dias diferentes, recorrentemente eram as mesmas pessoas que pegavam. É mais comum nas mulheres⁵⁵. Uma pessoa cuja *karuwar* já foi retirada, não se lembra do que aconteceu, somente sente seu corpo cansado. Em relatos variados, antes de perderem a consciência, dizem sentir a intensifica o dos sentidos, frios, tremores, vontade de fumar tauari, vontade pular *Ka -Ka *.

Essa experiência é sentida e manifestada com diferenças entre os sujeitos. Alguns gestos podem nos lembrar de movimentos executados por alguns animais. Há pessoas que se curvam e fazem gestos com as mãos próximas ao chão. Outras levantam os braços e os mexem, similar ao movimento de voos de aves ou borboletas. Há quem caia no chão e faça movimentos semelhantes ao de serpentear. Nas vezes em que pulei *Ka -Ka *, pude ouvir gritos muito finos, que pareciam assobios e provocam grande inc modos na audi o.

No sexto dia do ritual algumas *karuwar* se mostraram mais violentas. Por diversas vezes algumas mulheres que estavam com *karuwar* saíram da ramada correndo, mas,   distância de cerca de 100m, foram alcançadas e trazias a ramada. Quando seguradas para retornar, essas mulheres reagiam com chutes, querendo seguir caminho em dire o ao rio Guamá ou   floresta.

Há ainda quem fale na língua materna Temb  estando com *karuwar*. Pude observar essa rea o somente com a professora Cuzam. Com o cigarro de tauari, esta puxava canturias logo que uma acabava. Em algumas canturias os cantores a seguiam e o *Ka -Ka * continuava, já em outras canturias, não. Esta foi a única mulher que pude ver, em diversas vezes, puxando canturias no ritual.

⁵⁵ Também pude escutar que homossexuais são mais suscetíveis a incorpora o de *karuwars*.

Posteriormente em conversa com Pirá e Yaquir Tembê, comentam que as canturias não seguidas pelos cantores são de pajés. Quando perguntado sobre o conteúdo, elas se limitam em dizer que “*não é bom tá falando*”.

Conta-se também o caso de uma professora não indígena, que pegou *karuwar* e falou na língua materna dos Tembê. Pude observar que essa professora, mesmo estando na aldeia junto com o povo da Pyno'á, não se aproximou da ramada por receio de *karuwar*.

É importante destacar que, mesmo as pessoas que pulam equilibradas estando com *karuwar*, com o passar da canturias o corpo vai cedendo, até que caia ou alguém a traga ao banco para que a *karuwar* possa ser removida. Mesmo no banco o corpo emite espasmos, evidenciando uma aparente disposição involuntária de pular.

Conforme a festa se aproxima do domingo, a manifestação de *karuwar* vai ficando mais recorrente. Também algumas canturias parecem mais fortes para “chamar *karuwar*”. Na tarde do quinto dia de festa, a canturia terminou mais cedo devido à grande ocorrência de *karuwar* entre os que pulavam *Kaê-Kaê*. Por diversas vezes ao longo do ritual faziam intervalos mais longos entre as canturias devido à grande ocorrência de *karuwar*.

Logo que alguém pega *karuwar* percebe-se que algumas mulheres, como Pirimina e Cuzam, começam a fumar o cigarro de tauari e participar da roda. São principalmente essas mulheres que atuam na retirada da *karuwar* das pessoas. Também, por algumas ocasiões, Bewãri executou essa remoção.

Durante a retirada, Cuzam e Pirimina, fumando seu cigarro de tauari, fazem massagens e vão esfregando a mão pelo corpo das pessoas como se juntassem algo e, então, com a mão fechada sopram-na na direção dos espaços livres da ramada (conferir esquema 1). Também mexem nos dedos, puxam braços e pernas, movimentando as articulações. Com a fumaça do cigarro de tauari elas sopram na cabeça e nos membros da pessoa com *karuwar*. Para procedimentos parecidos algumas pessoas, que não estavam com *karuwar*, mas alguma enfermidade ou complicação física se sentavam no banco afim da pajelança. O cigarro é muito importante nesse processo de lida com as *karuwar*. Diz-se que alguns pajés, com o sopro da fumaça do tauari, podem jogar *karuwar* nas pessoas – após esta seção haverá uma subseção específica para mostrar a retirada do breu e a preparação do cigarro de tauari .

Situações e falas me despertaram a curiosidade, acerca do estado do pajé quando está executando a pajelança de remoção de *karuwar*. Em um caso de remoção de *karuwar* de uma estudante da UFPA campus Bragança, que acompanhava o ritual, Pirimina diz: “*a minha karuwar não se deu com a dela*”. Cuzam sempre que atuam na remoção aparenta está com *karuwar*. E Bewãri, quando removendo a *karuwar* de uma moça, tocava com seu dedo na

pequena chama do cigarro de tauari. Isso não foi relatado, mas me pergunto se durante a remoção de *karuwar* o próprio pajé não está sob o efeito de uma.

A forte presença espiritualidade que marca o ritual, mas mais que isso, integra a cosmologia Tembé, é um campo para o qual os sujeitos são preparados. Nos rituais de passagem a consciência e o corpo da menina-moça é preparado para manejar sua potência espiritual (Ponte, 2022).

5.9.1 Retirada da casca do tauari e preparação do cigarro

A convite do Prof. Gessi Tembé, pude acompanhar uma das “retiradas” do tauari, uma fibra vegetal importante na festa-do-moqueado. Às 8:00h, no segundo dia de festa, nos dirigimos, de moto, à localização da árvore de tauarizeiro, munidos de escada, motosserra e facões. O espécime do qual se extraiu a fibra fica às margens da vicinal que liga as aldeias Sede e Pyno’á. Além do citado, também estava presente o Prof. Érico e baco-baco, este um pai de uma das moças da festa.

O tauarizeiro é uma espécie florestal da família Lecythidaceae, que incluem espécies de grande porte e alta importância de uso nas pajelanças (Maués, 1994). Uma de suas características é a casca fibrosa e fissurada. O gênero *Couratari*, que é o da espécie utilizada no ritual, tem as características do tronco caracterizada por formações tabulares altas e estreitas (Imagem 17).

São as fibras da casca que se faz uso no ritual. O motosserra é o instrumento usado para fazer uma fissura retangular no tronco, com a extremidade superior aguda, como a mostrada na imagem a seguir (Imagem 18A). Após essa fissura, usa-se um pedaço de madeira, com uma das pontas talhadas numa espécie de formão (Imagem 17B). Essa extremidade é então inserida na fissura e na outra extremidade são dadas sucessivas pancadas, de forma que a ponta aguda vai entrando entre a casca e tronco do tauarizeiro, removendo-a completamente (Imagem 17C, 17D).

Imagem 17 - Vista geral da árvore do tauarizeiro.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Imagem 18 - Processo de retirada da casca do tauarizeiro.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Após a remoção, a casca é levada para a aldeia onde o processo continua até a preparação do cigarro de tauari. Prof. Gessi Tembé me fez uma demonstração ainda na mata de como é esse processo. Pela extremidade afinada da tira removida, com o auxílio de um pedaço de pau, vai se batendo cuidadosamente até que a estrutura da casca vá cedendo (Imagem 19A e 19B). Conforme vai ocorrendo essa cessão, a fibra vai sendo puxada para o lado, e as batidas continuam até que aconteça em todo o pedaço da casca. Ao longo desse processo a casca do tauari vai soltando camadas contínuas no tecido vegetal do tronco (Imagem 17C e 17D).

Imagem 19 - Processo de descolamento das fibras do tauari.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Após esse processo, as cascas são deixadas ao ar livre para que fique bem seca (Imagens 20A e 20B). Se a casca ainda está com a umidade da árvore, esta passa a sensação de ardor ao fumante. A partir de então se começa a tecer o cigarro de tauari.

Com uma tesoura, cada folha de tauari é cortada em tamanhos similares (Imagem 20C). Nessas mesmas medidas são cortadas também folhas de papel comum. Coloca-se a folha de papel sobre a fibra do tauari e, então, é colocado o tabaco deslocado para uma das bordas (Imagem 20D). Sobre o tabaco são colocadas pitadas de breu-branco (Imagens 20E e 20F). E então o cigarro é enrolado (Imagem 20G). Para segurar o cigarro dobrado, amarram-se fibras menores de tauari (Imagem 20H).

O cigarro do tauari é usado pelos cantores, cantoras, pajés e demais brincantes da festa. Diz-se que a partir do sopro da fumaça os pajés conseguem jogar *karuwar* nos presente, bem como retirá-las. Foi possível observar que durante o ritual esses cigarros eram comumente usados para remover *karuwar*. Também se observou que situações de aparente enfermidades, como dores e espinhas engatadas na garganta, pajelanças com massagens, sopro da fumaça sobre a cabeça aconteciam também no ambiente da ramada.

Imagem 20 - Preparação do cigarro de tauari, da folha tauari até o cigarro pronto.





Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Por meio da compreensão da caça e da festa-do-moqueado, uma noção geral que se tira é a compreensão dos domínios e as relações que se estabelecem. A festa-do-moqueado explicita claramente como que a configuração do domínio humano é dependente do domínio das

karuwars, neste caso, das matas. O pós liminar, na instituição social dos sujeitos, depende dos recursos da mata, como as caças e as ervas. No caso das caças, ainda que se almeje a corporificação de atributos “naturais”, o remédio, esta é ritualizada para separá-la de seu domínio e ser parcialmente integrada ao domínio humano.

Através dos recursos inter dominiais, os Tembé domesticam os fenômenos do seu domínio, como é o caso da menstruação da menina-moça. Através de todo o ritual pubertário esta é preparada para controlar sua potência ontológica, da semiótica com as *karuwars*, que podem ser desencadeada através do pensamento, da verbalização, da dieta não observada, da ida aos rios e florestas em momentos inadequados, dentre outros. É a partir desse poder xamânico que da mulher que a festa acontece e que a caça se complexifica.

5.10 Restrições de trânsito e as *karuwars* na festa-do-moqueado

Em conversa com Pirimina, esta explicita que receia a participação da *karuwar* na festa. Também pude escutar essa mesma compreensão de Bewãri. Ainda com Pirimina, os pajés mais experientes, no Gurupi, geralmente atuam para afastá-las do ritual, pois eles as veem se aproximando da ramada. Porém ela segue dizendo que o povo do Guamá gosta da participação da *karuwar*.

É com base nesses receios que, ao começar o ritual, que algumas restrições se colocam. O aconselhamento para não andar peça floresta ou rios é para que não se traga *karuwar* desses espaços, que são domínios de outros donos. Em referência a isso, Francisca Tembé relata: “aquele sinal que o pessoal vão pro mato e vem aquilo lá eles vêm trazendo caruara de tudo que é, pra ver que quando chega ali a gente caindo a gente” (Francisca Tembé, 9 de setembro, aldeia Ytwaçu).

Aqui Francisca faz referência a uma caminhada que cantores, moças, rapazes e demais indígenas fazem fora da ramada, mas dentro da aldeia, no início do último dia da festa, momento marcado pela espiritualidade, com manifestação de *karuwar* (Imagem 21). Neste momento os presente relatam arrepios.

Imagem 21 - Caminhada nas proximidades da ramada antes de entrar para o início do *Kaê-Kaê* do último dia de festa.



Fonte: Waldeir Oliveira, 2018.

A caçada antes da festa é uma garantia da não necessidade de ir ao “mato” neste momento, como precaução à saúde física e espiritual do indivíduo que foi ao mato e de todos os brincantes da festa. Também logo após a festa, até sair completamente o jenipapo, deve-se manter o resguardo, pois a pessoa pode ser vitimada. Sobre isso, Gessi Tembé relata:

aí nós tava aí, acabou a festa, aí foi avisado ‘oh, ninguém sai, se resguardando dois, três dia, quatro dia ou uma semana’. Aí tá bom. Acabou a festa, no outro dia o Tarril foi pescar, ele pegou a canoa... que ele também tava com cantando, né, todo pintado. Chegou lá embaixo ali, ele jogou o anzol dele no poço, ele pegou uma traíra assim, oh, quando ele embarcou essa traíra, na visão dele essa traíra era uma cobra, nera Cuzam? Ai vinha atrás dele, vinha aí ele não viu mais nada, ficou meio lesado, entendeu? Aí ele remou de lá até no porto e a bicha atrás, olhava para trás vinha tipo aquela cobrona, olhava pra trás aquela cobrona dentro da canoa, [...] e aí ele chegou aí do jeito que a canoa veio ele encostou numa casa do Diquinho, você sabe onde é, né? Chegou lá gritando ‘ai, ai, ai, ai, ai, ai’ olhava pro rio ‘ai, ai, ai’. Panavoeiro! Nós fomos pra lá ‘o que é que ele tava fazendo?’, ‘pescar praí?’ ‘Não tá vendo que nós acabamos ontem? (o ritual) Aí tá bom, foram buscar a cumade Chica ali, que ela benze, né, reza, deu um banho nele lá e ele ruim. Foi mandado jogar a traíra da canoa ‘o que que tem dentro lá?’ ‘uma traíra’ chegou lá jogaram, pronto! Resolveu o problema dele (Gessi Tembé, entrevista realizada em 8 de setembro de 2022, Aldeia Sede).

Essa história me foi relatada por diferentes sujeitos, incluindo o pai de Tarril Tembé e a pajé Francisca Tembé. Assim, mesmo após o ritual, os encantados ou *karuwars* dos domínios não humanos podem atacar os indígenas ainda pela potência da festa-do-moqueado.

5.11 As caças e o moqueado

A caça é retirada de cima do moquéem todas as noites e acondicionada em um paneiro suspenso na barraca do moquéem. No início de cada dia o fogo é aceso e elas voltam para cima do girau. Nas imagens 22 e 23 podemos visualizar a caça sobre o moquéem. Esse trabalho fica na incumbência de um caçador experiente, neste caso, do Aderbal e dos rapazes da festa.

Com o passar dos dias, a consistência da caça vai se tornando mais seca, ficando quebradiça. Isso requer maior cuidado durante o manuseio da caça. A carne das aves é mais suscetíveis a isso e pode implicar em perdas de pedaços. Para isso as aves podem ser colocadas em paneiro pequenos, que ficam suspenso no teto do barraco do moquéem sobre o fogo (Imagem 24).

Imagem 22 - Carne das caças sendo moqueadas.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Imagem 23 - Guariba sendo moqueada.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Imagem 24 - Ave do moqueado acomodada em um paneirinho.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

A carne fica moqueando do domingo até a manhã de sábado, quando é despedaçada e colocada em um panelão para passar o dia cozinhando. Com as mãos os caçadores vão rasgando

a carne seca do animal. Os pedaços mais secos são cortados com um facão. Nas imagens 25 podemos visualizar algumas cenas.

Imagem 25 - A, B, C - Fragmentação da caça moqueada para ir ao cozimento no panelão.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

A carne fica com aparência branca e levemente amarelada devido a gordura. Em algumas partes aparecem pontos avermelhados, que são sangue endurecido. Aderbal e seus ajudantes iam quebrando a carne e buscando conferir se haviam “parte roxas”, pois isso indica

que poderiam estar “estragada”, isto é, ter entrado em decomposição. Nenhum parte roxa foi encontrada.

Essa carne vai para o cozimento para “*tirar a fumaça*”, explicam. Das duas guaribas que estavam sobre o moquém, uma não foi ao cozimento, pois foi enfeitada para ser usada em um momento específico da festa. Cada espécie de animal foi colocada em um panelão. Os pés dos mamíferos foram retirados e descartados.

Por volta das 17:00h desse dia, os panelões são retirados do fogo e a água do cozimento é derramada (Imagem 26). Após o derramamento da primeira água, mais três são jogadas no panelão de despejadas. Depois é colocado água novamente e o panelão volta para cima do fogo, onde ficará até a manhã do dia seguinte.

Imagem 26 - Derramamento e renovação da água de cozimento da caça.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2024.

Diante do que venho vendo e ouvindo, vejo que o moqueado temporalmente funciona muito mais como método de conservação que de preparo alimentar para a festa-do-moqueado. Haja vista que o tempo para moquear não necessita de todos esses dias sobre o fogo e o preparo final do alimento requer sua reidratação.

5.12 Os dois últimos dias da festa-do-moqueado

É no penúltimo dia da festa que as moças e rapazes tem seu corpo todo pintado de jenipapo. Prof. Cuzam é quem orienta esse trabalho. Fora da ramada meninas e meninos se organizam e as pinturas começam (Imagem 27). Essa pintura é feita pelas mães e parentes das moças e rapazes.

Imagem 27 - Meninas e meninos da festa-do-moqueado enfileiradas(os) para a pintura corporal do ritual.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Nas meninas é feita a pintura da mãe d'água, em que todo o corpo fica preto. Desta forma, com as mãos molhadas de jenipapo, as mães passam a tinta pelo corpo da moça até que fique toda pintada. Já nos meninos é feita a pintura da lua que consiste no desenho de meio círculo, representando uma das fases da lua. Para esta pintura usa-se uma taboca adaptada (Imagens 28). Após a pintura as moças e os rapazes ficam sentados na ramada a espera do início das canturias. Neste dia eles pulam Kaê-Kaê com o jenipapo secando ao corpo. Com a reserva disso, a festa nesse dia ocorre normalmente.

Imagem 28 - Tinta de jenipapo e instrumentos de pintura.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

No último dia, por volta das 8:00h, a água dos panelões que passaram a noite sobre o fogo, é novamente derramada. Iniciam os procedimentos para preparação da farofa da festa-do-moqueado. A carne nos panelões são divididas em bacias, de modo que homens e mulheres se reúnem em volta desses recipientes para remover os ossos e desfiar a carne da caça, sempre separado as aves dos mamíferos (Imagens 29).

Imagem 29 - Separação de carne e osso e desfiamento da carne de caça.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Separadamente, as carnes passam pelo pilão para serem ainda mais reduzidas. Esse trabalho é puxado principalmente pelas mulheres Kátia, Pirera e Daniele Tembé. Primeiramente é pilada a carne das aves. À medida que se pila, as mulheres verificam a textura. À certa altura adicionam um pouco de farinha e continuam pilando até que o produto tenha consistência de uma massa e permita fazer o “bolinho de nambu” (Imagem 30). Serão esse bolinhos que posteriormente as moças distribuirão as presentes.

Imagem 30 - Processo de produção do “bolinho de nambu” da menina-moça.





Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Uma parte da carne dos mamíferos é pilada, porém devido a grande quantidade, a maioria é desfiada à mão. Após a preparação dessa carne, ela será junta em outra bacia, onde será preparado a farofa à base de farinha e sal (Imagem 31). Este é o único momento em que um condimento é colocado na carne.

Imagem 31 - Finalização da farofa, com adicionamento de farinha e sal.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Conforme os ossos vão sendo removidos por cada pessoa, eles vão sendo dispostos em “montinhos”, mas depois são coletados por alguém, que os junta em um panelão e os leva para cima fogo novamente (Imagens 32). Até o momento que sai da aldeia, logo após a festa, os ossos estavam sobre o fogo. Questionei o que seria feito com ele e, Aderbal, que era o responsável, disse que iria queimá-los.

Imagem 32 - Descarte dos ossos removidos da carne das caças.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Concomitantemente à preparação da farofa, também as moças e os rapazes se preparavam para aquele último dia de festa. Sentadas sobre o tupé, com os meninos em um banco logo atrás, iniciam a preparação (Imagem 33).

Imagem 33 - Meninas e meninos da festa-do-moqueado organizados para receberem as vestimentas, grafismos e adornos corporais para o último dia de festa.



Fonte: Mônica Tembé, 2023.

A seguir serão descritos alguns processos que poderão ser visualizados na sequência das imagens 34, de A à D. Para a preparação dos jovens da festa, primeiramente o cacique Naldo Tembé corta as franjas da menina (Imagem 34A). Posteriormente as moças retiram as blusas, para que sobre seu corpo seja passado o leite de canoinha (uma espécie de cola) (Imagem 34B), para logo em seguida grudar penugens de nambu (Imagem 34C). O mesmo acontece com os meninos.

Depois eles ficam em pé e são colocados um cordão de miçanga branca nos meninos e de miçangas coloridas nas meninas. A moça veste sua saia. Também lhes são colocados os capacetes e braceletes de pena.

Imagem 34 - Momentos em que as moças e rapazes são preparados pela comunidade para o último dia da festa-do-moqueado.



Fonte: Monika Temb .

A partir desse momento, o cacique Naldo Temb  da as moças uma porao de carne de nambu, com a qual elas esfregam em seus braços e juntas e, em seguida, comem. Neste momento é quebrada a dieta de carne vermelha. Bew ri Temb  explica que o nambu é a principal caça da festa, pois este é remédio para a menina “não ficar doida”. Ao comer, a moça fala, em língua materna, a expressão “xi ’u wir tumuy” /tiuiratamui/, que segundo Bew ri é a autorizao que elas dão para os presentes comerem da farofa da festa.

Antes, porém, de que os preparos alimentares sejam servidos, a menina-moça e o seu par escolhido para a festa, finalmente, dançam *Ka -Ka * pela primeira vez. Neste breve momento, as lideranças e os cantores fazem a frente do *Ka -Ka *, que acontece próximo   ramada.

Quanto   distribuio dos alimentos, o restante dos “bolinhos de nambu” devem ser dado aos mais velhos, pois, segundo Bew ri, “  aí que t  a panemagem dos caçadores”, então os mais velhos comem e se tornam os receptores da panema da moça que, de outro modo, iria para o caçador que capturou a nambu. Por essa perspectiva, associada com as descrioes dadas anteriores, o remédio de panema, parece que, de modo geral, não a elimina, mas a transfere, neste caso àqueles que não caam mais. Por conseguinte, o remédio parece remédio a quem o promove, a outros pode configurar comprometimento das capacidades, ou melhor, causadores de panema.

Após o *Ka -Ka *, formou-se duas filas, uma para pegar o bolinho com as moças e outra para a distribuio da farofa por outras mulheres. Importa pontuar que no ritual acompanhado, além da farofa, o bolinho também foi distribuido para a comunidade em geral, de forma que eu consegui experimentar. O sabor da farofa e do bolinho   de carne defumada, a diferença de sabor se sente com a presença do sal na farofa.

Finalizada o momento de partilha dos alimentos, todos adentram a ramada para a espera do começo das canturias ali. Nesta manhã de *Ka -Ka *, outra caça   utilizada, neste caso, uma guariba moqueada, que   adornada e participa do *Ka -Ka * no colo dos homens ditos mais “engraçados” da aldeia, de modo a brincar com ela roubando-lhes as graças (Imagem 35). Essa “brincadeira” com a guariba acontece especialmente na frente das moças para testar-lhes a seriedade. Se as moças rirem, diz-se que não são mais moças. Há também quem diga que o riso significa que não serão esposas fiéis ao marido.

Imagem 35 - Guariba moqueada e adornada para performance diante das moças da festa.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Esta manhã é marcada pela manifestação de muitas *karuwars*. Isso acontece principalmente quando vários indígenas, em determinado momento, após andarem pelas proximidades da ramada, a adentram. Segundo Francisca Temb , neste momento é como se eles convidassem as *Karuwars* para o ritual.

A canturia vai até às 15:00h, quando os cantores convidam os presente para a forma o do *rabo-de-arraia* (Imagem 36). Este consiste em um paredão de pessoas, com os braços presos uns nos outros. Em uma ponta estão os cantores, pajés e as moças rapazes, o restante o paredão se completa com os demais, indígenas e não indígenas, formando uma longa corrente de pessoas.

Imagem 36 - Rabo-de-arraia, momento de encerramento do ritual.



Fonte: Jakson Gonçalves, 2023.

Estes devem sair na passada do *Kaê-Kaê*, sincronizado e alinhado. Ao longo do paredão ficam pessoas que organizam para que estejam alinhados. Saem da ramada e vão até uns 200m de distância. Então param e a extremidade dos cantores começa a provocar ondas de vai e vem, de forma que em determinados trechos, com força para direções contrária, alguém cede o paredão se quebra. Aos poucos vai se reduzindo até restarem poucos e os cantores encerrarem o momento.

Depois retornam a ramada para o encerramento da festa pelas lideranças. As lideranças das diferentes aldeias presentes são chamadas para o centro da ramada e o cacique Naldo Tembê expressa seus agradecimentos aos que promoveram a festa. Além de Naldo Tembê e Piná Tembê, estiveram presente os caciques Kamiram, da aldeia São Pedro e o cacique geral dos Gavião. Esse é mais um momento de fortalecimento dos laços entre as diferentes lideranças e a reafirmação explícita da cultura Tembê. Antes que as caravanas das outras aldeias se retirassem, os Gavião e os Guajajara fizeram uma breve mostra de suas canturias e danças. São as confraternizações do final de mais uma festa-do-moqueado na aldeia Sede.

6. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias compartilhadas nessa dissertação foram amadurecimentos de experiências realizadas desde 2018, quando eu cursava a graduação. Ainda que eu tenha feito muitas escolhas, dentro das múltiplas possibilidades, essas experiências foram provocadas pelo próprio povo Tembé à UFPA, Campus de Bragança. Em uma tentativa de delimitar meu objeto de pesquisa, uma vez que a caça tem grande amplitude, foquei na relação entre essa atividade e o ritual da festa-do-moqueado.

Essa produção foi ganhando volume à medida que se percebe que a relação caça-ritual não é uma simples associação entre animal-festa, mas uma complexa rede de significados que produz o universo cosmológico Tembé. Envolto nessa rede, sou primeiramente induzido a perceber que a semântica de “ecologia” nas matas da Tiarg, não se resume na relação entre seres vivos e o seu ambiente, mas entre o mundo visível e invisível.

No entanto, é importante dizer dos desafios sociocósmico que é a base visível de reprodução dessa cosmologia enfrenta. O desmatamento, as invasões e as queimadas colocam riscos às formações florestais Tembé que, aliás são uma das poucas área com floresta conservadas na região do nordeste paraense. Os interesses agrícolas e empresariais tem comprometido parte desse patrimônio biocultural Tembé. Neste contexto, há um movimento político organizado e articulado entre os Tembé da Tiarg, neste caso da região do Guamá, em prol da regeneração e proteção da floresta. Isso é expresso nas falas das lideranças e encontra convergência na prática da caça, quando os caçadores estão retomado antigas áreas de caça, cujo reflorestamento natural ou induzido já está avançado.

Mas não apenas para a caça a floresta é importante. Há uma variedade de recursos extraído em necessidade da festa-do-moqueado, como: o breu, o tauari, o maracá, o jenipapo, as penas, a piaçava, madeira, sementes, cipós, a guarimã, o ubim, dentre tantos outros. É da floresta que os Tembé dinamizam sua cultura e produzem seus corpos. A isso importa dizer da espaçosa importância da floresta para o universo Tembé.

É através do espectro da ecologia entre o mundo visível e invisível que podemos perceber mais evidentemente, no dia-dia da caça, a dinâmica populacional das espécies, isto é, a dispersão dos animais em uma área, frequência de avistamento e abatimentos, entre outros. O que diríamos de sucessão ecológica graduada pela biodiversidade florestal é compreendida, à ótica Tembé, pela “biodiversidade de espíritos” (Reis, 2014), que, como donos e chefes, fazem crescer, existir e subtrair as caças na floresta. É a partir dessa leitura que o caçador, na mata,

não é o sujeito único de consciência, pois convive com as(os) verdadeiras(os) donas(os) da mata.

A remoção das florestas, na concepção Tembé, afasta também os donos desse ambiente, que conseqüentemente indis põe a presença de caça. O retorno da floresta, porém, recompõe essa cosmologia. Poderíamos dizer um tipo de sucessão ecológica dominial, em que matins e visagens mais comumente são percebidas em áreas de maior perturbação florestal, enquanto a Curupira só é apontada para áreas clímax ou próximas, as grandes florestas. Umas das percepções que poderíamos chamar de cosmopolítica ecológica.

Esse complexo ecológico, acentua as definições de domínios, cujos pertencimentos instituem estruturas internas. Nesse sentido, os deslocamentos necessitam ser ritualizados. A festa-do-moqueado, através da corporalidade da menina-moça se vale com criteriosidade elementos do domínio outro para construir o seu. Por esse motivo as caças são separadas de seu meio, ritualizadas, a fim de que suas agencias sejam decompostas, não completamente atenuadas, para que confirmem “saúde”, “sabedoria”, “ciência”, “coletividade” e humanidade verdadeira às meninas e aos meninos da festa-do-moqueado.

Deve-se ressaltar, a atuação de pajelança executada intrinsecamente ao ato de calar. Essa se faz perceber na compreensão dos domínios outros, cujos elementos são potencialmente danosos à saúde e corporalidade humana, devendo ser mediadas por banhos, defumações, puçangas, oferendas, nos cuidados com os metabólitos da caça.

Portanto, percebe-se que o povo Tembé possui compreensões particulares acerca da floresta e seus componentes. A luta pela proteção das floresta é a luta pela salvaguarda de seus conhecimentos ancestrais indígenas. Neste sentido, se percebe a valorização dos mais velhos, como forma de dinamizar sua cultura e promover sua identidade de acordo com essa sabedoria e esse universo epistemológico.

7. REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, U. P. et al. **Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology**. 2ª ed. New York, NY: Humana Press, 2019.

ALMEIDA, M.W.B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 7-28, 2008. Disponível em: [v. 5 n. 1 \(2013\): Volume 5, número 1, janeiro-junho de 2013 | Revista de Antropologia da UFSCar](#). Acesso em 25 de jul. 2024.

ALVES, R.R., *et al.* Estratégias de caça utilizadas no semiárido nordestino. **J Etnobiologia Etnomedicina**, n.5, v.12, p.1-16, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-12>. Disponível em: [Estratégias de caça utilizadas no semiárido nordestino | Revista de Etnobiologia e Etnomedicina | Texto Completo \(biomedcentral.com\)](#). Acesso em 03 jul. 2024.

AMORIN, L.C.S.; CRUZ, M.M.A. Criança indígena e os saberes da infância Tenetehar. **Nova revista Amazônica**, [S.l.], v. 6, n. 3, p.35-51, 2028. DOI: <https://doi.org/10.18542/nra.v6i3.6239>. Disponível em: [CRIANÇAS INDÍGENAS E OS SABERES DE INFÂNCIA ENTRE OS TENETEHARA | Nova Revista Amazônica \(ufpa.br\)](#). Acesso em 28 jul. 2024.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Tradução de José Fonseca. São Paulo: Artmed, 2009. 130 p.

ARAÚJO, R.A. et al. Florística e estrutura de fragmento florestal em área de transição na Amazônia Matogrossense no município de Sinop. **Acta Amazonica**, [S.l.], v.39, n.4, p. 865-878, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0044-59672009000400015>. Disponível em: [SciELO - Brasil - Florística e estrutura de fragmento florestal em área de transição na Amazônia Matogrossense no município de Sinop Florística e estrutura de fragmento florestal em área de transição na Amazônia Matogrossense no município de Sinop](#). Acesso em 12 jul. 2024.

ARNAUD, E. O Direito Indígena e a ocupação territorial: o caso dos índios Tembé do Alto Guamá (Pará). **Revistas do Museu Paulista**, São Paulo, v.28, p.221-233, 1982. Disponível em: [O direito indígena e a ocupação territorial — o caso dos índios Tembé do alto Guamá \(Pará\) \(Arnaud 1985\) - Biblioteca Digital Curt Nimuendajú \(etnolinguistica.org\)](#). Acesso em 25 jul. 2024.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DOS ESTADO DO PARÁ. **COMISSÃO ESPECIAL DE ESTUDO SOBRE OS ÍNDIOS TEMBÉ-TENETEHAR DA RESERVA INDÍGENA DO ALTO RIO GUAMÁ**. Belém: Alepa, 1994.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DOS ESTADO DO PARÁ. **Relatório e recomendações do caso Isaac Tembé Tenetehar**. Belém: Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor, 2021.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DOS ESTADO DO PARÁ. **Relatório e recomendações do caso Isaac Tembé Tenetehar**. Belém: Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor, 2021.

BARROS, F. B. Etnoecologia da pesca na Reserva Extrativista riozinho do Anfrísio - Terra do Meio, Amazônia, Brasil. **Amazônica**, [S.l.], v.4, n.2, p. 286-312, 2012. Disponível em: [ETNOECOLOGIA DA PESCA NA RESERVA EXTRATIVISTA RIOZINHO DO ANFRÍSIO – TERRA DO MEIO, AMAZÔNIA, BRASIL | Barros | Amazônica - Revista de Antropologia \(ufpa.br\)](#). Acesso em 03 jul. 2024.

BARROS, F. B. Os caçadores do Riozinho do Anfrísio: saberes e práticas culturais entre narrativas e imagens. **Muiraquitã**, [S.l.], v.5, n.1, p. 152-186, 2017. Disponível em: [v. 5 n. 1 \(2017\) | Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades \(ufac.br\)](#). Acesso em 21 de jul. 2024.

BARTH, F. **Cosmologias em construção**: uma abordagem gerativista da variação cultural no interior da Nova Guiné. 1ª ed. Oslo: Editora da Universidade de Cambridge, 1987. 132 p.

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. Dossiê: Fronteiras e passagens: Fluxos Culturais e a Construção da Etnicidade. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência**, Niteroi, n.19, p. 15-30, 2005. Disponível em: [Revista Antropolítica 19.pdf - Google Drive](#). Acesso em 07 jul. 2024.

BELAUNDE, E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>. Disponível em: [A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia | Revista de Antropologia \(usp.br\)](#). Acesso em 26 jul. 2024.

BOYER, V. Antigos mestres do espaço, novos protetores dos homens: formando um povoado na Amazônia brasileira. *Religião e Sociologia*, [S.l.], v.42, n.3, p.84-104, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n3cap04>. Disponível em: [SciELO - Brasil - Antigos mestres do espaço, novos protetores dos homens: formando um povoado na Amazônia brasileira Antigos mestres do espaço, novos protetores dos homens: formando um povoado na Amazônia brasileira](#). Acesso em 25 jul. 2023.

CÂMARA, L. C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. São Paulo: Ediouro, 2010. 934 p.

CAMPOS, Marilena Altenfelder; CARDOSO, Thiago Mota. “E pra tirar Panema”? Gente, animal e doença no Baixo Rio Negro. In: HAVERROTH, Moacir (org.). **Etnobiologia e Saúde de Povos Indígenas**. Recife, Pernambuco: NUPEEA, 2013. 275p. Disponível em: [“E pra tirar Panema”? Gente, animal e doença... - Google Acadêmico](#). Acesso em 25 jul. 2024.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2000. 220 f.

CARDOSO, D. M. et al. Ritual da Menina Moça, uma Reafirmação da Cultura Tenetehara. **Gênero na Amazônia**, Belém, n.14, p. 89-94, jul./dez. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/rcga.v0i14.13256>. Disponível em: [Ritual da Menina Moça, uma Reafirmação da Cultura Tenetehara | Cardoso | Revista Científica Gênero na Amazônia \(ufpa.br\)](#). Acesso em 03. Jul. 2024.

CASCUDO, C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2010. 934 f.

CASTRO, E.B.V. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, *et al.* **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. [S.l.]: Editora UFRJ, 1987. P. 31-41.

CAUX, C. A Lua e o outro lado da Terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté. **Mana**, [S.l.], v. 24, n. 12, p. 9-36, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n2p009>. Disponível em: [SciELO - Brasil - A LUA E O OUTRO LADO DA TERRA: MENSTRUÇÃO, CONCEPÇÃO E GESTAÇÃO ENTRE AS ARAWETÉ A LUA E O OUTRO LADO DA TERRA: MENSTRUÇÃO, CONCEPÇÃO E GESTAÇÃO ENTRE AS ARAWETÉ](#). Acesso em 26 jul. 2024.

COELHO, J. R. L. **Cosmologia Tenetehara Tembé**: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA. 2014. 174f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

COELHO, J.L.M. **Relendo os Índios**: a produção antropológica sobre os Tembé. *In*: 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, n. 33, 2022, [S.l.]. Disponível em: [33ªRBA - Reunião Brasileira de Antropologia \(abant.org.br\)](#). Acesso em: jul. 2024.

COELHO, J.R.L. Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá. **Revista Wamon**, [S.l.], v.6, n.1, p.125-142, 2021.

COSTA NETO, E. M., SANTOS-FITA, D.; AGUIAR, L. M. P. Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v.8, n.1, e20210095. DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0095>. Disponível em: [SciELO - Brasil - Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza](#). Acesso em 17 jul. 2024.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, [S.l.], v.4, n.1, p.23-45, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>. Disponível em: [SciELO - Brasil - Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia](#). Acesso em 03 jul. 2024.

DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA GUAMÁ-TOCANTINS (Dsei-Guatoc). **Censo populacional dos Tembé**. 2020.

DODT, Gustavo. **Descrição dos Rios Parnayba e Gurupí**. São Paulo: Brasiliana, 1973.
FARES, J. A. Imagens da Matinta Perera em contexto Amazônico. **Boitatá**, Londrina, v.2, n.3, p.

FARES, Josebel Akel. Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico. **Boitatá**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 62–77, 2007. DOI: <https://10.5433/boitata.2007v2.e30706>. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/30706>. Acesso em: 17 jul. 2024.

FARIAS, R. L. N. **A cosmologia de plantas e bichos, os saberes Tembé e a interculturalidade com órgãos indigenistas**. 2023. 198f. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes da Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2023.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, [S.l.], v.12, n.2, p. 329-366, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>. Acesso em: [SciELO - Brasil - Donos demais: maestria e domínio na Amazônia](#) [Donos demais: maestria e domínio na Amazônia](#). Acesso em 03 jul. 2024.

FERREIRA, R. S.; NASCIMENTO, C. F. O mito da Matinta Perera e suas formas variantes em Curuçambaba, Bujaru (Pará, Brasil). **Boitatá**, Londrina, n. 5, p.242-258, 2018. Disponível em: [Artigo_MitoMatintaPerera.pdf \(ufpa.br\)](#). Acesso em 17 jul. 2024.

FIGUEIREDO, R.A.A.; BARROS, F.B. Sabedorias, cosmologias e estratégias de caçadores numa unidade de conservação da Amazônia. **Desenvolv. Meio Ambiente**, [S.l.], v. 36, p. 223-237, abr. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v36i0.43351>. Disponível em: [Open Journal Systems \(ufpr.br\)](#). Acesso em 03 jul. 2024.

FILHO, N. R. J.; NEVES, I. S. A Batalha do Livramento: exposição e silenciamento entre os Tembê-Tenethara. **Revista Moara/Estudos Linguísticos**, [S.l.], v.1, n.57, p. 199-217, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/moara.v1i57.9685>. Disponível em: [A Batalha do Livramento: exposição e silenciamento entre os Tembê-Tenethara | Jordy Filho | MOARA – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras ISSN: 0104-0944 \(ufpa.br\)](#). Acesso em 04 jul. 2024.

FURTADO, M. S.; PILLETTI, E. A. Saberes do Ritual da Moça na construção do sujeito Tembê, no território do Guamá. **Periferia**, [S.l.], v. 14, n. 1, p. 46-68, jan./abr. 2022. DOI: <https://doi.org/10.12957/periferia.2022.55900> Disponível em: [SABERES DO RITUAL DA MOÇA NA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO TEMBÊ, NO TERRITÓRIO DO GUAMÁ | Periferia \(uerj.br\)](#). Acesso em 03 jul. 2024.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. [S.l.]: Ed. Nacional, 1955. 210 f.

GARCIA, U. F. **Crônicas de caça e criação**. São Paulo: Hedra; Fapesp, 2018. 658 F.

GARCIA, U. F. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. **Anuário Antropológico**, [Online], v. 37. n. 12, p. 33-55, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.127>. Disponível em: : <http://journals.openedition.org/aa/127>. Acesso em mar. 2023.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 83 p.
GUIMARÃES C.D.O.; PALHA, M.D.C.; TOURINHO, M.M. Estratégias e dinâmica de caça na ilha de Colares, Pará, Amazônia Oriental. **Biota Amazônia**, Amapá, v.9, n.1, p.5-10, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.18561/2179-5746/biotaamazonia.v9n1p5-10>. Acesso em 25 jul. 2024.

HURLY, J. **Nos Sertões do Gurupy**. Belém: Escola Profissional do Estado, 1928. 62 f.

KAHWAGE, C.M.C; MENDONÇA, G. B. Manifestações culturais: kàwi'u haw e wyra'u haw (festa do mingau e festa do moqueado). In: PARÁ. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento / Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade**. Belém: Ideflor-Bio, 2017. Cap. 4.

LIMA, T. S. Os dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo e uma cosmologia Tupi. *Mana*, [S.l.], v.2, n.2, p. 21-47, 1996. Disponível em: [SciELO - Mana, Volume: 2, Número: 2, Publicado: 1996](#). Acesso em 25 jul. 2024.

MATTA, R. **Ensaio de Antropologia Estrutural**: o Carnaval como um Rito de Passagem. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1977. 48f.

MAUÉS, R. H. **A ilha encantada**: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. 1ª ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990. 281 p.

MAUÉS, R.H. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, P.C.; MINAYO, S. **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. 124 p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

MÉTRAUX, A. **A religião dos Tupinambá**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. 134 p.

MICHELAT, G. Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In: Thiollent, M. J. M. **Crítica metodológica e enquete operária**. 3ª ed. [S.l.]: Editora polis, 1982. Cap. 4.

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. **Governo entrega titulação de terra a indígenas do Alto Rio Guamá**. [S.l.], 29 jun. 2023. Disponível em: [Governo entrega titulação de terra a indígenas do Alto Rio Guamá — Ministério dos Povos Indígenas \(www.gov.br\)](#). Acesso em 04 jul. 2024.

NIMUENDAJÚ, C.U. Lendas dos índios Tembé (Pará e Maranhão). Adriana Maria Huber Azevedo (Trad.). **Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 12, p. 1-30, 2022. DOI: <https://doi.org/10.20396/proa.v12i.17353>. Disponível em: [Lendas dos índios Tembé \(Pará e Maranhão\) | Proa: Revista de Antropologia e Arte \(unicamp.br\)](#) . Acesso em 26 jul. 2024.

OLIVEIRA, J. P. O. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco. **O Nascimento do Brasil**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. cap. 5.

OVERING, J. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1. p. 19-54, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100002>. Disponível em: [O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco | Revista de Antropologia \(usp.br\)](#). Disponível em: 26 jul. 2024.

PANZUTTI, N. M. Impureza e perigo para povos de floresta. **Ambiente & Sociedade**, [S.l.], n.5, p. 69-77, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X1999000200006>. Disponível em: [SciELO - Brasil - Impureza e perigo para povos de floresta Impureza e perigo para povos de floresta](#). Acesso em 03 jul. 2024.

PEREIRA, José Agnaldo. **O uso de pinturas corporais entre os Tenetehar Tembé da região do Alto Rio Guamá e seus significados em narrativas míticas**. 2019. 137 f.

Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2020.

PONTE, V. da S. **Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro!:** “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local. 2014. 330f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

PONTE, V. S.; AQUINO, M. J. S. Ação local, território e serviço público de saúde: os Tenetehar-Tembé entre a diferenciação e a universalização. **Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais**, [S.l.], v.11, n.21, p. 185-200, 2014. Disponível em: [AÇÃO LOCAL, TERRITÓRIO E SERVIÇO PÚBLICO DE SAÚDE: os Tenetehar-Tembé entre a diferenciação e a universalização | Revista Pós Ciências Sociais \(ufma.br\)](https://ufma.br/revista-pgs/revista-pgs-v11-n21-p185-200). Acesso em 26 jul. 2025.

PONTE, V. S.; RIBEIRO, B.E.S. O argumento da “mistura”, a política indigenista e o território-territorialidade entre os Tenetehar-Tembé na fronteira Pará-Maranhã. **Revista GeoAmazônia**, Belém, v. 7, n. 14, p. 75-102, 2019. DOI: [http://dx.doi.org/10.18542/geo.v7i14.12555](https://dx.doi.org/10.18542/geo.v7i14.12555). Disponível em: [O ARGUMENTO DA “MISTURA”, A POLITICA INDIGENISTA E O TERRITÓRIO-TERRITORIALIDADE ENTRE OS TENETEHAR-TEMBÉ NA FRONTEIRA PARÁ-MARANHÃO | Ponte | Revista GeoAmazônia \(ufpa.br\)](https://ufpa.br/revista-geoamazonia/revista-geoamazonia-v7-n14-p75-102). Acesso em jul. 2024.

PONTE, V.S. et al. ‘Uma Área de Pastagem Ela Não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé. **ANTHROPOLÓGICAS**, [S.l.], v. 31, n.1, p. 105-140, 2020. DOI: <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2020.245054>. Disponível em: [Vista do ‘Uma Área de Pastagem Ela não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé \(ufpe.br\)](https://ufpe.br/revista-anthropologicas/revista-anthropologicas-v31-n1-p105-140). Acesso em 25 jul. 2024.

PONTE, Vanderlúcia da Sila. “Mulher-pajé”: Cosmopolítica do corpo na festa do wira’u haw Tenetehar-Tembé. Campo Grande, **Tellus**, [S.l.], n.47, p. 35-60, jan./abr. 2022. DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v22i47.771>. Disponível em: [“Mulher-pajé”: Cosmopolítica do corpo na festa do wira’u haw Tenetehar-Tembé | Tellus \(ucdb.br\)](https://ucdb.br/revista-tellus/revista-tellus-v22i47-p35-60). Acesso em 03 jul. 2024.

PONTE, Vanderlúcia da Silva. **OS TENETEHAR-TEMBÉ DO GUAMÁ E DO GURUPI, POVO VERDADEIRO!:** “SAÚDE DIFERENCIADA”, TERRITÓRIO E INDIANIDADE NA AÇÃO PÚBLICA LOCAL. 2014. 330 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. São Paulo: CEDI, 1985. 262 f.

REIS, P. L. D. **Cultura e Religião Indígena Tembé Tenetehar:** uma análise da Wyrá’U-How. 2014. 106f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

RIBEIRO, E. B. Corporeidade e estéticas indígenas na Festa da Menina-Moça: territorialidade, cosmopolítica e alteridade entre os Tenetehar-Tembé. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, n. 53, p. 107-134, 2023. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda53.2023.05>. Disponível em: [Corporeidade e estéticas](https://ufpa.br/revista-antipoda/revista-antipoda-n53-p107-134)

indígenas na Festa da Menina-Moça: territorialidade, cosmopolítica e alteridade entre os Tenetehar-Tembé (scielo.org.co). Acesso em 03 jul. 2024.

RODGERS, D. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. *Mana*, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 91-125, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200004>. Disponível em: [SciELO - Brasil - A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng](#) A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. Acesso em 26 de jul. 2024.

RODRIGUES, F. C. C.; TEMBÉ, M. K. O. S. Festa da Moça na Aldeia São Pedro: Contribuições para educação intercultural indígena, diálogo e reflexão acerca da diversidade cultural. *Revista Cocar*, Belém, v. 14, n. 28, p. 485-505, 2020. DOI: <https://doi.org/10.31792/rc.v14i28>. Disponível em: [v. 14 n. 28 \(2020\): Jan./Abr. 2020 | Revista Cocar \(uepa.br\)](#). Acesso em 08 jul. 2024.

RODRIGUES, J.B. **Exploração e Estudo do Vale do Amazonas**: relatório. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. 50 f.

SALES, Noêmia P. **Pressão e Resistência**: os índios Tembé-Tentehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território. Belém: UNAMA, 1999.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoas nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979. Disponível em: [A construção da pessoa nas sociedades indígenas - Biblioteca Digital Curt Nimuendajú \(etnolinguistica.org\)](#). Acesso em 26 jul. 2024.

SILVA, S.P.; FERREIRA, E.J.L.; SANTOS, L.S. Fitossociologia e diversidade em fragmentos florestais com diferentes históricos de intervenção na Amazônia Ocidental. *Ciências Florestal*, Santa Maria, v.31, n.1, p. 233-251, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5902/1980509839027>. Disponível em: [SciELO - Brasil - Fitossociologia e diversidade em fragmentos florestais com diferentes históricos de intervenção na Amazônia Ocidental](#) Fitossociologia e diversidade em fragmentos florestais com diferentes históricos de intervenção na Amazônia Ocidental. Acesso em 12 jul. 2024.

SILVA, U. I. P. “**AFINAL DE CONTAS, QUE ESPÉCIE DE PROTEÇÃO É ESSA?**”: Indígenas, natureza e o Serviço de Proteção aos Índios na Amazônia (1940-1950). 2023. 208 F. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2023.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOARES, A.M.P.S. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. *Amazônica*, Belém, v. 11, n. 2, p. 413-433, 2019. Disponível em: [v. 11, n. 2 \(2019\) \(ufpa.br\)](#). Acesso em 26 jul. 2024.

TEMBÉ, M.K.O.S. **O Ensino da etnohistória e a memória ancestral de Mahyra-Yr na escola Francisco Magno Tembé – Aldeia São Pedro**. 2024. 139 f. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar Indígena), UEPA-UNIFESSPA-UFOPA-UFPA, Belém, 2024.

TEMBÉ, B.R.S. *et al.* Cuidados à criança indígena Tembé no acompanhamento do crescimento e desenvolvimento: um estudo de reflexão. **Escola Ana Nery**, [S.l], v.27, e20220422, p. 1-7, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/2177-9465-EAN-2022-0422pt>. Disponível em: scielo.br/j/ean/a/ZLf8TWcYgB6m9mZnStpHpLc/?format=pdf&lang=pt. Acesso em 28 jul. 2024.

TURNER, V. **Floresta de Símbolos**: Aspectos do Ritual Ndembu. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: EdUFF, 2005. 45 f.

TURNER, V. W. **O processo ritual**: Estrutura e Antiestrutura. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974. 125 f.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehar**: uma cultura em transição. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1961.

ZANONNI, C. **Conflito e Coesão**: o dinamismo Tenetehar. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999. 246 f.