

SABERES DO RITUAL DA MOÇA NA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO TEMBÉ, NO TERRITÓRIO DO GUAMÁ

Mairon de Sousa Furtado¹

Edileuza Amoras Pilletti²

Resumo

O ritual de passagem, enquanto movimento milenar da cultura indígena, é compreendido como campo privilegiado de construção, circulação e apropriação de saberes que se fazem presentes nos processos de organização, preparação e desenvolvimento do Ritual. Com isso, o objetivo da pesquisa é compreender o saber-fazer Ritual de Passagem da Menina Moça na construção do sujeito Tembé, do Alto Rio Guamá, Nordeste paraense. O estudo ocorreu na aldeia Sede, da Terra Indígena do Alto Rio Guamá, onde foi utilizada observação participante, entrevista semi-estruturada, conversas informais e caderno de campo na coleta de dados vinculado aos saberes-fazeres da festa da menina moça Tembé, com abordagem qualitativa e análise de conteúdo. As observações permitiram perceber um complexo de saberes-fazeres, que perpassam pela prática ritual e se fazendo presente uma diversidade de elementos do território, fato que nos mostra a relevância da biodiversidade para a realização e perpetuação do Ritual, onde não é possível pensar o ritual da moça desvinculado do espaço vivido, o qual é determinante para a construção do ser e da cultura Tembé. Portanto, a cerimônia Tembé se mostrou um rico espaço de múltiplos aprendizados; a emersão e apropriação de saberes-fazeres no contexto da organização, no caçar, na extração vegetal, no fazer adornos, na pintura, no preparo dos alimentos, no cantar, no dançar, enfim; os quais contribuíram para a construção dos sujeitos e fortalecimento da cultura Tembé.

Palavras-chave: Saberes Indígenas; Rituais Tembé; Festa do Moqueado; Território do Guamá; Aldeia Sede.

¹ Graduação em Agroecologia e Especialização em Ciências Ambientais e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia pelo IFPA, campus Bragança e Mestrado em andamento em Agriculturas Amazônicas pela UFPA, campus Belém. Atua nas áreas de Geografia agrária na Amazônia. Campesinato. Agricultura Familiar e Agroecologia. Saberes locais e calendários agrícolas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5915-9759>. E-mail: mairon.s.furtado@gmail.com.

² Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia - UFPA, campus Bragança, e Doutorado em andamento em Agriculturas Amazônicas - UFPA, campus Belém. Atua na área da Sociologia da Educação, Sociologia Rural, Antropologia e Políticas Públicas com enfoque nos seguintes temas: Educação do Campo, Gênero, Cultura e Práticas Educativas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0254-8921>. E-mail: eamoraspilletti@gmail.com.

KNOWING THE MOÇA'S RITUAL IN THE CONSTRUCTION OF THE TEMBÉ SUBJECT, IN THE TERRITORY OF GUAMA

Abstract

The ritual of the passage, as an ancient movement of indigenous culture, is understood as a privileged construction field, circulation and appropriation of knowledge that are present in the processes of organization, preparation and development of the Ritual. Hereby, the objective of the research is to understand the know-how of the *Menina Moça's* Ritual of the Passage in the construction of the Tembé subject of the Alto Rio Guamá, Northeast of Pará. The study occurred in the head village, in the Alto Rio Guamá Indigenous Territory, northeastern Pará, were used participant observation, semi-structured interviews, informal conversations and field notebook in the data collection linked to the know-how of the *menina moça's* party Tembé, with a qualitative approach and content analysis. The observations allowed us to perceive a complex of know-how that permeates the ritual practice, becoming present a diversity of elements of the territory, a fact that shows the relevance of biodiversity for the realization and perpetuation of the Ritual, where it is not possible to think the *menina* ritual disconnected from the lived space, which is decisive for the construction of the Tembé being and culture. Therefore, the Tembé ceremony proved to be a rich space of multiple learnings, the immersion and appropriation of know-how in the context of organization, hunting, plant extraction, making ornaments, painting, food preparation, singing, dance, in short, which contributed to the construction of the Tembé subjects and strengthening of the Tembé culture.

Keywords: Indigenous Knowledge; Tembé Rituals; Moqueado Festival; Territory of Guamá; Head village.

CONOCIMIENTO EL RITUAL DE NIÑA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO TEMBÉ, EN EL TERRITORIO DE GUAMA

Resumen

El ritual de paso, como movimiento ancestral de la cultura indígena, se entiende como un campo privilegiado de construcción, circulación y apropiación de conocimientos que están presentes en los procesos de organización, preparación y desarrollo del Ritual. Con esto, el objetivo de la investigación es comprender el saber hacer Ritual de Paso de Menina Moça en la construcción del sujeto Tembé del Alto Río Guamá, Noreste del Pará. El estudio se llevó a cabo en la aldea Sede, en el Territorio Indígena Alto Río Guamá, noreste de Pará, donde se utilizó la observación

participante, entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y cuaderno de campo en la recolección de datos vinculados al saber hacer de la fiesta de niñas Tembé. , con enfoque cualitativo y análisis de contenido. Las observaciones permitieron percibir un complejo de saber hacer que impregna la práctica ritual, haciendo presente una diversidad de elementos del territorio, hecho que muestra la relevancia de la biodiversidad para la realización y perpetuación del Ritual, donde no es posible pensar el ritual de niña desconectada del espacio vivido, que es determinante para la construcción del ser y la cultura tembé. Por tanto, la ceremonia de Tembé resultó ser un espacio rico de múltiples aprendizajes, la emergencia y apropiación del saber hacer en el contexto de la organización, la caza, la extracción de plantas, la confección de ornamentos, la pintura, la preparación de alimentos, el canto, danza, en definitiva, que contribuyó a la construcción de los sujetos y al fortalecimiento de la cultura Tembé.

Palabras clave: Conocimientos indígenas; Rituales Tembé; Festival de Moqueado; Territorio de Guamá; Sede del pueblo.

INTRODUÇÃO

Como ponto de partida, convém destacar que este esforço de pesquisa constitui uma continuação aos estudos desenvolvidos na aldeia Sede, do Território Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG), Nordeste paraense, onde foi realizado um diagnóstico das principais práticas culturais de autoconsumo e como elas são realizadas pelo povo Tembé-Tenetehara. Por sua vez, esta pesquisa pretende fazer uma investigação das contribuições dos saberes indígenas na realização do Ritual da moça para formação da mulher e do homem Tembé.

Mediante usos dos saberes locais, esses atores utilizam elementos da natureza para adaptar às suas demandas biológicas e culturais. Com isso, é na estreita relação estabelecida com o território que os indígenas passam a atribuir sentidos e significados às diversas formas de criar e fazer a sua existência. A partir das diferentes práticas culturais que realizam, dentre as quais: caçar, plantar, pescar, através dos cantos, das festas, do uso de ervas em curas, é que os povos autóctones expressam a sua forma de conviver com a natureza (SÁ, 2014).

Nesse sentido, o território é importante elemento para que esses atores possam expressar sua cultura, como o ritual de passagem da Menina Moça entre os Tembé do Guamá. Nas vivências junto a este povo, principalmente, na ocasião em

que ocorreu a “Festa do Mosqueado”, última etapa do ritual da menina moça, era notória a presença de elementos da natureza: biodiversidade vegetal, animais e sobrenatural, através dos quais se expressavam saberes diversos, fundamentais para a materialização e perpetuação do Ritual de passagem.

Na Festa da Moça, circulam e são apreendidos uma variedade de conhecimentos locais, inerentes às práticas culturais desse povo. Com isso, Miranda (2016) destaca que o ritual de passagem, enquanto movimento milenar da cultura indígena, é compreendido como campo privilegiado de construção, circulação e apropriação de infinitos saberes que se fazem presentes nos processos de organização, preparação e desenvolvimento do Ritual.

Diante disso, fica evidente que os saberes-fazeres Tembé são componentes intrínsecos das suas práticas locais e a festa da menina moça comporta uma multiplicidade de conhecimentos tácitos, que foram sendo materializados ao longo de suas histórias. Com isso, o esforço de pesquisa objetiva compreender o saber-fazer do Ritual de Passagem da Menina Moça na construção do sujeito Tembé do Alto Rio Guamá, Nordeste paraense.

Por fim, além da introdução (Tópico um), o texto está organizado em tópicos que buscam encadear todo o processo de pesquisa. Nos tópicos dois e três é feita uma revisão teórica sobre os conceitos fundamentais para a compreensão dos textos, a saber: território, saberes indígenas e rituais de passagens. No quarto tópico temos a apresentação dos procedimentos metodológicos, apontando como a pesquisa foi desenvolvida. Ademais, o trabalho de campo e toda a observação de pesquisa está organizada nos tópicos cinco e seis em riqueza de detalhes. Finalizamos tecendo apontamentos e fazendo nossas considerações finais acerca do trabalho de pesquisa.

TERRITÓRIO DAS SABEDORIAS INDÍGENAS

Os territórios das sabedorias são, eminentemente, diversos e formados pelo próprio movimento cultural dos grupos humanos, a partir do qual se estabeleceram os espaços de constituição e seus respectivos sujeitos. Esses “territórios”, formados pela humanidade, são aqueles de natureza “local” e “universal”, cada um ao seu modo de produção e apropriação dos conhecimentos que ali emergem.

Com isso, observam-se duas modalidades de saberes: o científico e o local. Para Calderoni e Nascimento (2012) o primeiro é um tipo de conhecimento institucionalizado, onde sua produção está vinculada às instituições sociais e tem validade universal. Já a segunda modalidade é uma ampla diversidade de saberes, com modos de produção específicos, caracterizados como locais ou particulares.

A construção do conhecimento científico segue uma lógica racional, pautada em metodologias quantitativas e teorias pré-estabelecidas para estudar os fenômenos socioambientais, onde é imposto uma racionalidade totalitária, fato que nega as outras culturas e seus saberes-fazer locais. Para Toledo e Barrera-Bassols (2015), essa superioridade científico-ocidental parte do fato de que a produção de conhecimento se realiza de forma impessoal e secularizada, contribuindo à definição de leis universais e teorias totalizantes acerca do mundo exterior.

Na via contrária do conhecimento ocidental, pautados em preceitos lógico-racionais, temos os saberes locais, constituídos não em instituições sociais e muito menos é instrumentalizado, mas em contextos culturalmente particulares, emergentes de experiências e práticas cotidianas, com forte vínculo aos saberes-fazer socioculturais, vivências e crenças adquiridas localmente.

Os conhecimentos tradicionais, segundo Diegues (2000), são um arcabouço de saberes e saber-fazer acerca do universo natural e sobrenatural, transmitido de uma geração a outra entre povos e comunidades. Destacamos ainda que estas sabedorias são determinantes na elaboração de técnicas complexas, que vão auxiliar no manejo da natureza, a qual se constitui importante espaço de sociabilidade entre atores sociais e os demais seres que ali convivem.

Essa relação que se estabelece entre cultura e natureza permite uma sociabilidade que evolui para a construção do saber-fazer local, mediante suas práticas cotidianas não regulares, mas determinantes culturalmente. Nesse sentido, Toledo e Barrera-Bassols (2015) assinalam que cultura e natureza se apresentam interconectadas, mediante sociabilidades expressas em fazeres locais. É por meio das experiências e das formas de viver e perceber o mundo que as sabedorias são construídas e reproduzidas entre as gerações.

Os autores destacam que os saberes locais seguem uma lógica e um sistema de significação, sustentados em práticas locais e crenças, inerentes aos processos de

produção e reprodução materiais e simbólica da cultura. Nessa lógica, povos e comunidades camponeses realizam suas territorialidades para reprodução social, onde criam, mantêm e melhoram seus sistemas geográficos, ecológicos e biológicos.

No contexto dos povos indígenas as sabedorias são tomadas como riqueza sociocultural, formas próprias de ver e estar no mundo e expressam maneiras particulares de se organizar social, política, econômica e espiritualmente, elementos cultivados e mantidos ao longo de suas vidas. Os saberes-fazeres indígenas evoluem a um processo de apropriação de valores, normas de comportamento, memórias, códigos linguísticos e representações que contribuem à formação étnica, social e cultural desses atores, como argumenta Miranda (2016).

No interior do processo de construção desses saberes verificam-se elementos determinantes para materialização da cultura, segundo a autora. Isso é possível mediante a forma como estreitam seus laços com seus territórios de vida e cultura, onde realizam práticas para o autoconsumo, como a agricultura, política, expressos em diálogos intra-interculturais, ou religiosos, o qual é observado por meio dos rituais indígenas, elementos fundamentais na construção das suas humanidades.

As sabedorias indígenas possuem natureza holística, é articulado e organizado, características que lhes permitem modificar percepções comuns em conhecimentos seculares; são pautados em vivências, tradições e práticas socioculturais, que foram e continuam sendo acumulados e transmitidos entre gerações por diversas vias, como: crenças, economia, política e meio ambiente, através da relação entre seres humanos e não-humanos com território (STRACHULSKI, 2018).

O RITUAL DE PASSAGEM E SEUS DESDOBRAMENTOS

Faz parte das sociedades humanas as mudanças de status, a passagem da infância para a idade adulta. Contudo, o processo de formação do sujeito deve estar vinculado às práticas sociais, interligadas a referências culturais em vigor. Com isso, a passagem do indivíduo para a vida adulta demanda esforços desses atores, dando lugar de destaque aos rituais de passagem na formação da sociedade (RANGE, 1999).

Com isso, o processo ritual é imprescindível na vida do ser social e, como condição para sua efetivação, a formação do sujeito deve estar fundamentada em

preceitos culturais, àqueles que constituem as categorias humanas. Nesse sentido, entende-se que o ritual segue a lógica cultural dos grupos sociais correspondentes, fundamental na dinâmica e construção da humanidade.

Por outro lado, o ritual rompe com o cotidiano dos sujeitos, onde aquilo que era comum dá lugar a uma criatividade não regulada, o que torna o processo potencialmente transformador. Significa dizer que ocorre a separação com os modos tradicionais de representação da sociedade em prol da emergência de outros modos de ser e pensar o mundo. Portanto, os rituais representam contradições e divergências, por fugirem da coerência e do sentido da estrutura social e é, ao mesmo tempo, condição para a conscientização humana (LACERDA, 2017).

Partindo dessa perspectiva, o ritual é causa e condição para mudanças sociais, trazendo à tona aquilo que é incomum, inusitado ou novo aos indivíduos, fato que os levam ao rompimento com o meio vivido e, concomitante, molda as suas individualidades. Isto é, a prática ritual leva o ser em formação a desempenhar ações que contradizem o comportamento grupal e, conseqüentemente, imprimem transformações ao seu modo de ser e pensar a realidade envolvente.

Nesse sentido, Dias (2009) argumenta que o ritual está fundamentado em uma lógica com finalidade, estrutura e causa, o qual traz resultados palpáveis aos participantes do processo. Cita ainda que o ato ritual tem forte vínculo com a prática vivenciada, fato que mantém a cultura integrada e estabelece relação com o passado, de modo que trazem ao presente experiências vividas por seus ancestrais, permitindo que os saberes do ritual não sejam esquecidos no tempo e no espaço.

A autora fornece uma análise que permite entender o princípio, o meio e o fim dos rituais de passagem, baseado em uma racionalidade que faz acontecer o ritual. Com isso, sua realização segue uma estrutura culturalmente construída, em que envolvem atores em processo de passagem a um novo status, com a finalidade de prepará-los para exercerem direitos e deveres necessários ao novo contexto. Ademais, o processo ritual é respaldado por saberes culturalmente experienciados pelos sujeitos, o que demonstra a solidez da cultura e o vínculo com a ancestralidade.

O processo ritual marca uma mudança de status, porém é mais que uma transição. Representa a formação de uma outra concepção de si e de tudo aquilo que está em volta. Os elementos que marcam essas diferenças são signos visíveis da

formação da nova identidade do sujeito. Esse processo de passagem compreende três momentos, são eles: ritual de separação, de margem/transição e de agregação/incorporação (RODOLPHO, 2004).

Os rituais de passagem são determinantes para o processo de constituição do sujeito, mas com algumas variações entre os grupos. O rito de separação é o momento no qual o indivíduo sai de sua vida comum e se desliga do que é familiar no meio social; a transição compreende o contexto liminar, ocasião determinante na transformação ontológica; e o de incorporação constitui a fase final, um novo estado de deveres e obrigações a serem desempenhados pelos sujeitos (MIRANDA, 2016).

Partindo desse contexto e passando aos saberes-fazer dos rituais indígenas, verifica-se uma aproximação das discussões apresentadas ao contexto Tembé e o Ritual da Menina Moça. Nesse sentido, o ritual desse povo apresenta uma estrutura bem definida: a Tocaia (separação), Festa do Mingau (estado de transição) e a Festa do Moqueado (incorporação), cada um com suas respectivas finalidades.

A centralidade dessa prática volta-se às mulheres Tembé, às quais cabem a função de organizar e celebrar o ritual, pois são elas que geram vidas saudáveis e formam famílias, condições primeiras para dar continuidade a um povo e sua cultura. Porém, os homens³ não estão isentos das suas obrigações na cerimônia e devem seguir as exigências e interdições alimentares impostas pelas lideranças, adequação comportamental durante a festa e mostrar o quanto são capazes de prover o alimento às famílias que haverão de constituir no pós-ritual (PONTE; AQUINO, 2013).

Segundo Ponte e Aquino, a celebração inicia do momento em diante que as meninas apresentam os primeiros sinais da menarca, que devem comunicar suas mães, as quais darão início aos preparativos do ritual. As mães e avós pintam todo o corpo das iniciadas com o jenipapo para protegê-las dos espíritos dos mortos, das águas e da floresta e, em seguida, vão para a tocaia, onde ficam isoladas da aldeia enquanto permanecer a pintura em seus corpos (por volta de sete dias).

A tocaia, ambiente escuro, solitário, triste e repleto de aflição, representa as dificuldades da vida que elas terão que aprender a lidar. É onde vão receber os ensinamentos de suas mães para preparar alimentos, confeccionar adornos corporais

³ A participação dos homens é importante, pois perpassam ensinamentos durante e pós ritual, fundamentais para o sujeito que se constitui à nova fase (KAHWAGE; MENDONÇA, 2017).

(cocares, colares e a cuia, utilizados na festa do Moqueado) e orientações de como se comportar para ser uma boa mulher indígena durante o ritual e depois de constituída sua família (KAHWAGE; MENDONÇA, 2017).

A festa do mingau, segundo Kahwage e Mendonça, é a etapa onde a “menina moça” está envolta de preparações e proibições, como parte do processo da sua transgressão à vida adulta. É preparado o mingau de mandioca⁴, que será compartilhado com os convidados pelas moças, onde demonstrarão comportamento de servidão, submissão e hostilidade, mas representa também sorte e saúde para a próxima etapa da vida. Esse momento do ritual prepara as meninas fisicamente à última parte da cerimônia, que culminará com a festa do Moqueado.

A última fase do ritual é conhecida como Festa do Moqueado, o clímax do Ritual da Moça. Nessa etapa, os iniciados são pintados com a tinta de jenipapo todos os dias e dançam aos pares do mesmo sexo na Ramada⁵ até o penúltimo dia da festa. No último dia, ocorre a culminância da cerimônia, onde os jovens têm seus corpos todos adornados para a dança final, formando casal de sexos opostos e a produção de bolinhos de moqueado para serem distribuídos aos presentes (REIS, 2014).

Transcorrida a festa final, os meninos e meninas são considerados incorporados ao círculo social, pois estão aptos a constituir família e desempenhar funções correspondentes ao novo status. Na sua nova condição social, o sujeito Tembé se torna importante agente na afirmação indenitária e no fortalecimento da cultura de seu povo, pois o ato ritual permitiu a apropriação e reprodução de um universo de saberes, inerentes à festa da moça e para a formação de um novo ser e pensar acerca da vida e do mundo (MIRANDA, 2016).

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa ocorreu na aldeia Sede, ao Norte da Terra Indígena do Alto Rio Guamá, Nordeste paraense, disposta à margem direita do Rio Guamá (FIGURA 1). O território possui dimensão equivalente à 279.897,7 hectares, onde estão presentes

⁴ Iguaria preparada a base de milho e de mandioca, culturas não informadas pelos autores.

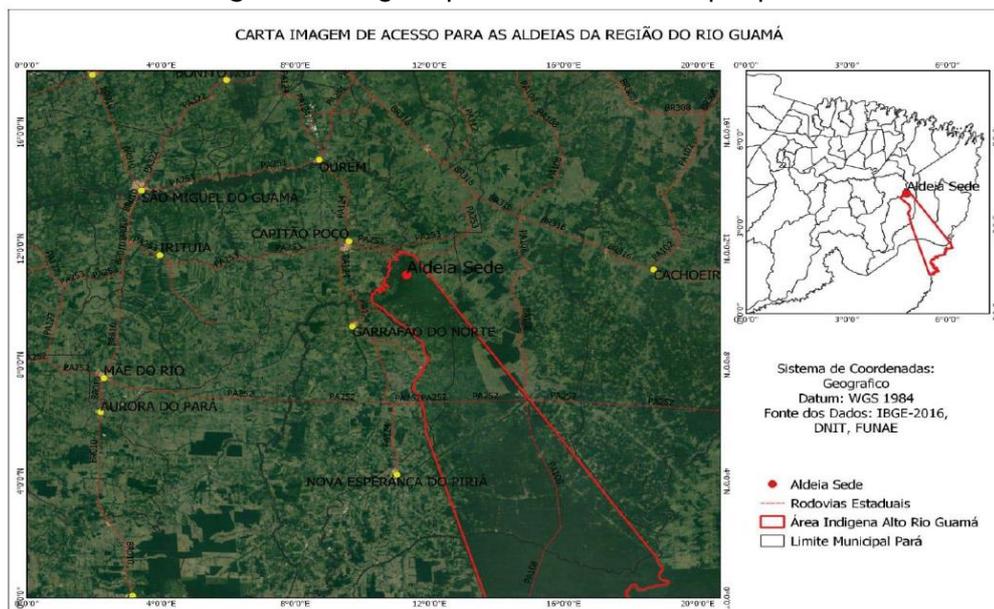
⁵ Barracão cultural para encontros políticos, culturais e festivos.

16 aldeias na região do Rio Guamá e ao sul do território indígena, região do Rio Gurupi, encontram-se 17 aldeias, segundo o Instituto Socioambiental (ISA).

O estudo ocorreu nos dias 29, 30, 31 de agosto e 01 de setembro de 2019, momento da “Festa do moqueado”, última etapa do “Ritual de Passagem da Menina Moça” Tembé. Participaram do estudo alguns indígenas, onde um morador da aldeia Ituaço e o outro da aldeia Sede foram entrevistados. São importantes atores no contexto político e cultural no território e, em respeito às suas identidades, serão identificados por indígena A e indígena B, respectivamente.

Para a coleta de dados foram utilizadas observação participante, entrevista semi-estruturada, conversas informais e caderno de campo, durante a prática ritual Tembé, auxiliadas por diário de anotações, gravador de áudio, aparelho fotográfico, seguindo os princípios da ética. Voltamos total atenção a tudo que ocorria na cerimônia para fazer os registros necessários em diário de campo em momento oportuno. As conversas ocorreram com aqueles que tínhamos mais proximidade e nos momentos de distração, e quando se mostravam disponíveis ao diálogo.

Figura 1 - Imagem que mostra o lócus da pesquisa



Fonte: Pilletti e Teles (2018).

Transcorrida a pesquisa de campo, os dados coletados foram lidos e sistematizados, seguindo uma abordagem qualitativa. A partir desse contexto, ocorreu a análise de conteúdo que, segundo Moraes (1999), permite a leitura e

interpretação de documentos diversos, igualmente os dados obtidos em campo, de modo a compreender os saberes-fazeres construídos e apropriados no contexto da festa do moqueado para a formação do sujeito Tembé.

TERRITÓRIO, SABERES-FAZERES E A FESTA DO MOQUEADO

O “Ritual” de preparação à viagem ao território indígena iniciou dias antes à nossa partida, que foi em 29 de agosto de 2019. Tudo começa quando é feito o convite pela minha orientadora a vivenciar o Ritual de Passagem dos indígenas Tembé, muito distante do que se tem pesquisado na graduação. À primeira vista, o desconhecido provocou um certo receio, mas pelo seu caráter desafiador, o convite foi aceito e fomos ao território vivenciar a cerimônia de formação desse povo.

A viagem ocorreu na companhia de pesquisadores representando os projetos “Floresta viva Tembé” (Universidade Federal do Pará) e “Práticas e vivências interculturais em Agroecologia”, vulgo Vivência na Aldeia (Instituto Federal do Pará) do qual fazemos parte. Definido os participantes, nos organizamos coletivamente (compra de suprimentos, definição de horário e local de embarque) e seguimos em viagem à aldeia em 29 de agosto de 2019, entre sete e oito horas da manhã.

O percurso da viagem compreendeu as cidades de Bragança/PA (ponto de partida), Capanema e Santa Luzia do Pará, por meio da qual a estrada não possuía asfalto, onde haviam muitos buracos ao longo do percurso e, à medida que nos aproximávamos do destino final mais difícil ficava o trajeto. Enquanto isso, o assunto mais comentado era o ritual Tembé e, mesmo que alguns já tenham vivenciado, estavam muito entusiasmados. De nossa minha parte a ansiedade era em dobro, onde surgiam perguntas, como: “o que é um ritual de passagem?”, “o que acontece ao longo desse processo?”, as quais nos acompanharam até o final da festa.

A chegada ao território foi bastante peculiar, porque o contexto diferiu sobremaneira dos outros momentos partilhados no local. Na ocasião, haviam atores diversos para participar da cerimônia, quais sejam: indígenas de aldeias e etnias diferentes (do Pará e Maranhão), pesquisadores, estudantes do ensino básico das cidades circunvizinhas e o grupo do qual fazíamos parte. O público que se fez

presente foi importante fator para mostrar a grandiosidade da festa, contribuindo para o fortalecimento da cultura e identidade Tembé.

A dinâmica de saberes-fazer e o vínculo que mostrou possuir como o território chamaram especial atenção, pois apresentavam uma interdependência explícita, aos quais estavam integrados elementos materiais e imateriais, expressos na dança, na música, na culinária, no grafismo, nos artefatos, nas construções e nos espíritos participantes. Os saberes-fazer do ritual da moça foram elementos que deram impulso ao fazer cultural entre si e com o território.

Durante o momento, foi observado que o esforço desempenhado pelos iniciados e organizadores demonstrou o compromisso do grupo pela preservação e respeito à cultura, como forma de luta pela manutenção da tradição de seu povo. Nesse sentido, partimos para a discussão do “moqueado”⁶ (FIGURA 2), o qual começa a ser preparado com a imersão dos caçadores na mata, para a caça dos animais que irão ficar sobre uma espécie girau, preparado com galhos de árvore e uma estrutura de metal, disposta na horizontal e sobre o fogo a lenha.

Na passagem a seguir, um indígena Tembé traz o seguinte argumento,

“nós aqui somos assim cada pai tira um caçado porque na aldeia tem vários caçados né e cada pai tira um pa caça pela sua filha ai aquela pessoa já foi sabendo que vai caça pu pai dela só que não é qualque um que vai não o pai vai escolhe os melhores caçado pa pode manda” (Depoimento do Indígena B, aldeia Sede 2019).

Figura 2 - Animais Mutum, Nambu, Guariba e Catitu/Porcão sobre o Moqueado.



Fonte: Projeto Vivência na Aldeia.

⁶ “Moqueado” é um nome utilizado pelos Tembé para caracterizar a preparação da dieta alimentar das meninas e meninos (PONTE; AQUINO, 2013).

O indígena B destaca que a caça é realizada pelos homens que conhecem a mata, pois além dos animais, habitam seres sobrenaturais por quem se devem ter respeito e sua autorização para adentrar esse ambiente. Portanto, conhecer a floresta é condição para saber o momento certo para lançar mão da atividade, saber se portar nas adversidades e o momento adequado para capturar os animais, seja para o autoconsumo ou práticas culturais.

A chegada à terra indígena ocorreu na quinta-feira, no quarto dia de realização da cerimônia. Há duas semanas do começo um grupo de homens saiu à floresta para capturar os animais a integrar o moqueado, quais sejam: “porcão”, “nambu”, “macaco guariba” e “mutum”, exclusivos da ocasião. Depois de capturados e retirada suas vísceras as caças foram colocadas sobre o girau, onde ficaram assando lentamente durante os sete dias da festa. No domingo foram desfiados e pilados junto à farinha de mandioca e transformados em bolinhos, que foram servidos ao pajé, lideranças indígenas e iniciados.

No ritual os animais são cultuados e adorados pelos Tembé como agentes protetores e responsáveis em transmitir conhecimentos. Segundo Reis (2014), na mitologia desse povo o macaco Guariba era cantor de rituais e acreditam que foi observando seus cantos na mata que aprenderam os cantos das cerimônias e também tomam este animal como símbolo de cura, pois ingerindo água em seu gogó pode curar os problemas de garganta. O porcão, por seu turno, significa fartura e força, condições imprescindíveis para a vida adulta.

O Nambu, também utilizado no moqueado, é importante por ser o “Rei dos pássaros”, pela sua beleza e o principal símbolo de cura da menina moça. Da mesma forma, o mutum carrega uma beleza peculiar e é o símbolo de cura dos garotos iniciados. Porém, para que suas habilidades fossem adquiridas, pedaços de suas carnes foram passadas em partes dos corpos dos iniciados, prática necessária para que o espírito desse animal o acompanhe ao longo da vida dali em diante.

Quando pensamos o sacrifício dos animais e olhamos para o ritual na sua totalidade, é um saber-fazer que se faz presente em todas as etapas constitutivas. Com isso, o sacrifício começa com a menina moça quando adentra a tocaia, onde é submetida à diversas restrições e obrigações. Estão inclusos a floresta, quando

retirados recursos a serem transformados em artefatos e, por fim, os animais para produção de bolinhos, utilizados para proteção, cura e transmissão de saberes.

As observações em campo permitiram perceber um complexo de saberes-fazer, que expressam práticas culturais fortemente vinculadas ao lugar de morada, onde se fazem presentes elementos animais, como já destacado, vegetais e as entidades espirituais, determinantes para constituição dos saberes do ritual. A festa, enquanto processo de construção humana, não se faz sem território e, portanto, apresentam uma relação de interdependência, pois

“(...) a festa da moça ela não é só uma simples festa né mas ela tem todo um preparo né um preparo psicológico um preparo de conhecimento um preparo de corpo né ver como ela também é preparada e tudo isso a gente precisa da natureza para gente poder realizar uma festa dessa cem por cento do que a gente tem aí tanto do remédio da caça da espiritualidade tudo depende da floresta né depende do ambiente que nós vivemos se a gente não tiver um ambiente que nos ofereça essa condição de realizar uma festa dessa aqui a gente não realiza né essa festa depende do meio ambiente” (Depoimento do indígena A, aldeia Ytuaço 2019).

Diante disso, é possível perceber a relevância do território para esse povo, onde não é possível pensar o ritual da moça desvinculado desse universo. Com isso, o território é parte imprescindível da festa do moqueado para construção do ser e da cultura Tembé, pois no interior da prática ritualística estão presentes saberes culturalmente construídos que irão constituir a forma indígena de pensar a própria identidade, a vida e o mundo que o rodeia.

Com isso, os elementos da natureza estão em cada detalhes, desde o simples ato de moquear, grafitar, tecer um artesanato, até a música entoada e os gestos realizados pelos cantores. Como afirma o indígena A “cem por cento do que a gente tem aí tanto do remédio da caça da espiritualidade tudo depende da floresta”. Mediante isso, podemos dizer que o ritual é uma expressão do território, o qual, segundo Silva (2020), é parte indissociável da cultura e da identidade Tembé.

No espaço da Ramada (FIGURA 3) ocorrem cantos e danças com locais bem definidos para circulação dos mais variados atores, sejam eles humanos ou não humanos. Esse espaço de sociabilidades permite pensa-los como meio de infinitos saberes-fazer constitutivos do ritual. Neste sentido, os iniciados dançam durante

os sete dias da cerimônia ao som dos cantos entoados pelo pajé, caciques e outros indígenas, com experiências na cantoria para o ritual da moça.

Figura 3 - Ramada em momento de celebração.



Fonte: Projeto vivencia na Aldeia.

Porém, o pajé solicita, antes dos cantos e danças, a defumação dos espaços da ramada para expulsar os espíritos errantes que possam cometer algum mau com o público ali presente, principalmente, os donos da festa. Essa prática é feita pelas mulheres mais experientes, que carregavam entre as mãos um balde de lata de onde saía uma fumaça aromatizante. Nas palavras de um Tembê, entende-se que

“Aquilo ali é pra gente espantar os espíritos mau entendeu quando querem atacar aquela fumaça cheirosa espanta eles por isso que de vez enquanto ta passando que é pa ta preservando” (Depoimento do indígena B, aldeia Sede 2019).

Portanto, o defumador expulsa os espíritos dos locais da brincadeira, evitando que sejam incorporados pelos brincantes. Por outro lado, foi observado que esses mesmos espíritos eram incorporados por alguns indígenas, que dançavam no centro da ramada. Quando possuídos pelas entidades, começavam a dançar de forma descompassada, que chegavam até a cair no chão. Segundo Kahwage e Mendonça (2017) o defumador é composto pela resina da árvore breu-branco e a casca da árvore jutai ou jatobá, onde é acrescentado brasas de fogo para que a fumaça seja produzida e dispersada pelo barracão cultural.

Junto a este elemento constatamos outro artefato, importante para a festa e a proteção dos brincantes. Enquanto cantavam, o pajé e demais indígenas,

consumiam uma espécie de charuto artesanal, feito da palha da palmeira do *Tawari*, juntamente com a resina do breu e tabaco, elemento produzido para o moqueado, cuja importância é a proteção dos brincantes contra os maus espíritos.

Com isso, a festa da moça congrega entidades sobrenaturais que intencionam, não maltratar as pessoas, acreditamos, mas chamar atenção dos participantes da brincadeira. No entanto, foram técnicas de impedir a atuação desses espíritos ao longo do ritual, que foi através do uso de recursos naturais, que na concepção Tembé, possuem poderes capazes de atuar no controle dessas entidades.

Todavia, apenas as pessoas conhecedoras podem fazer a extração vegetal, para não danificar nem a árvore e nem os recursos extraídos. Com isso, é imprescindível que alguém conhecedor da prática, como o próprio pajé e indígenas experientes, façam a extração desses elementos para produção do cigarro do *tawari* e defumador. O Breu é uma espécie de leite que se transforma em pedra depois de retirado da planta; já o *tawari* é um vegetal retirado da casca de uma palmeira, para o qual são necessárias batidas consecutivas sobre sua superfície para ser retirado, sendo necessário cuidado para não danificar a planta (REIS, 2014).

Feita a preparação do barracão cultural, os jovens em processo de passagem recebem orientações da liderança religiosa, onde aprendem regras que devem levar até do último dia da celebração. Mediante isso, sempre que os cantores iniciavam as cantorias os donos do ritual (iniciados) começavam a coreografar organizados aos pares do mesmo sexo, com três duplas de mulheres na frente e três de homens atrás. A dança ocorreu em formato circular no sentido anti-horário, com pequenos saltos progressivos, que iam tomando velocidade no decorrer dos cantos, de tal maneira que era possível sentir vibrações e uma energia que emanava do centro da Ramada.

Os cantos do pajé, caciques e demais indígenas eram acompanhados pelo maracá, usado “*para fazer a toada da música que é para animar mais a gente chama assim para dar mais animada chama mais atenção assim da natureza*” (Depoimento do indígena B, aldeia Sede 2019). Esse instrumento e demais artefatos presentes na ramada trouxeram alegria aos cantos e danças, através dos quais foi possível o líder religioso estabelecer conexão com os mundos natural e sobrenatural, atraindo para a brincadeira os espíritos e as boas energias. Nessa perspectiva, Miranda (2016) argumenta que os distintos sons entoados pelos cantores, acompanhado pelas

mulheres e uso dos artefatos, chamavam as entidades (curupira, mão d'água, bacurau, pássaros e outros) a participar e animar a festa.

Dessa discussão acerca dos espíritos e o ritual da moça, outro fato é que animais domésticos e pessoas não podiam passar pela frente do barracão, que fica na direção do Rio Guamá. O espaço da festa é constituído pelo centro, onde ocorre a dança, e um corredor que circunda toda a parte central, entre os quais há colunas que acompanham toda a circunferência da ramada e entre estas existem assentos de taboas, que seguem o sentido das colunas, de uso dos cantores e iniciados.

O lado oposto aos assentos não pode ser frequentado por ninguém,

“...por causa que é a entrada dos espíritos bom pra animar assim nós pra trazer alegria né tem que entrar por lá por isso que ninguém nem criança nem cachorro pode passar por lá (Por que não podem passar lá?) Por causa que lá tem muita energia então tem assim muita energia ai pode vim assim coisas ruim pega ele por lá pela frente principalmente criança que ele é muito delicado né” (Depoimento do indígena B, aldeia Sede 2019).

Nesse sentido, observam-se certas restrições em alguns locais da Ramada, onde não é permitido circular sem prévia autorização do pajé. O lado que fica de frente para os cantores e na direção do Rio Guamá é exclusivo para a circulação dos espíritos, por meio do qual acessam o interior do barracão, onde brincam na companhia dos jovens iniciados, trazendo proteção e boas energias.

Esse olhar para as entidades denota todo um cuidado pelos Tembé para que nada venham interferir na festa, fato observado até mesmo nos momentos de descanso. Os visitantes estavam alojados em uma ramada desativada, que foi substituída por uma construída recentemente e onde estávamos dormindo. Porém, recomendaram que não podíamos dormir no lado que antes era a passagem dos espíritos ao interior da ramada e que fica de frente para o rio Guamá.

Na parte da frente do Barracão circulam as entidades não humanas, aquelas representando a biodiversidade do território do Guamá e os antepassados. Nessa perspectiva, Coelho (2014) aponta que não é recomendado pessoas circularem pelo local que liga o território ao interior da Ramada, visto que estão susceptíveis aos ataques dos maus espíritos (*Karuwaras*), que também participam do ritual da moça.

Ademais, o autor cita que os outros espaços que englobam o território, são propícios aos ataques dos não humanos aos participantes. Porém, esse contato entre

os “mundos” seria uma tentativa dos *Karuwaras* de matar um animal, pois os humanos são percebidos como presas a serem caçadas pelas entidades. Essa questão mostra a essência humana dos seres sobrenaturais, visto que os ataques expressam um ato de guerra, donde emergem relações entre os seres imbricada de violência, mas igualmente, uma relação de troca.

A participação das entidades, representadas pelos *Karuwaras* e espíritos da floresta e dos antepassados, é controlada pelos pajés, no sentido de que eles vêm à festa quando recebem o chamado da liderança religiosa no cantar e balançar do maracá. Portanto, não podemos pensar a participação desses agentes como uma barreira à realização da festa, mas como algo que traz alegria e energias positivas à celebração. Kahwage e Mendonça (2017) apontam que o culto e a sacralização das entidades do território na Festa da Menina Moça representam uma relação positiva estabelecida entre o povo Tembé e a biodiversidade natural e sobrenatural.

Enquanto os iniciados dançavam no centro da Ramada observamos a presença do macaco Guariba, depois de moqueado, sendo carregado por um indígena morador do lado sul do Território, às margens do Rio Gurupi. Porém, diferente dos outros animais moqueados, o guariba participou dos momentos da festa, cuja função foi despertar o riso entre os iniciados e, caso viesse acontecer, seria uma demonstração de que não possuíam responsabilidade para a vida adulta.

O guariba apresentava uma configuração corporal que, realmente, provocou o riso entre àqueles que observavam, porém, as meninas e meninos não podiam rir do que viam, como prova da seriedade que possuíam. Outro fato é que, se durante o ritual, o ânus do animal viesse a apodrecer era uma comprovação de que uma das moças não era mais virgem, situações que não foram constatadas durante a festa e assim todos seguiram à última etapa da cerimônia.

No sábado pela manhã os jovens receberam a última pintura corporal, onde as meninas tiveram todo o corpo pintado, ficando totalmente negros, cuja intenção foi purificar e livrar seus corpos dos maus espíritos. Nos meninos foi feita a pintura “meia lua”, para iluminar a vida e seu caminho transcorrida a cerimônia. Após os grafismos, os jovens voltaram a dançar durante o dia e quando se aproximou o início da noite, saíram a descansar para o domingo, o grande dia.

Logo que amanhece os iniciados, com seus corpos pintados, começam a ser adornados com elementos diversos, desde àqueles comprados no comércio local aos extraídos da floresta. As meninas vestiam saias, usavam uma espécie de tiara feita com penas de aves diversas e colares. Os meninos, por sua vez, usam uma saia feita com fibra vegetal, tiaras com penas de aves viradas para baixo e penas brancas coladas em seu corpo, indo de um braço a outro, assim como nas jovens.

Passado esse momento, a dança ocorre fora da ramada, onde se organizaram aos pares e em fila, na presença do guariba todo ornamentado, pajés e outras lideranças. Nessa parte do ritual ocorreu a distribuição do bolinho, feito com a carne dos animais moqueados pilados com farinha de mandioca, pelas meninas aos participantes da cerimônia para que comessem, inclusive aos próprios donos da festa. Esse fato representou a quebra da dieta alimentar a que os iniciados foram submetidos. Podemos entender esse momento nas palavras de um dos entrevistados, que participou da festa da moça, o qual fala que esse momento,

“... é como se fosse um casamento delas ela ali vai ser toda enfeitada vai quebrar a dieta dela ela faz uma dieta o que não pode comer qualquer caça para não ficar doída para não ser uma péssima esposa aí tudo ali tem que ser realizado aí ela vai liberar a comida para ser boa os parente dela ali tem comida que é a farofona que eles falam. E ali ela vai pular com o par dela e também ela vai comer junto ali é tipo se fosse a união ali que ela vai ter que se unir com ele se for comer numa cuia com uma mesma colher vão dar um comer um na boca do outro é assim tem que ter união...no último dia é o casal” (Depoimento do indígena B, aldeia Sede 2019).

O grande dia representou a união dos casais, onde os jovens iniciados puderam dançar e comer juntos na mesma vasilha, a partir da quebra da dieta alimentar ocorrida com a oferta do bolinho de moqueado, onde passaram a comer qualquer coisa, sem restrição. Após esse momento, começaram a dançar aos casais no centro da ramada (FIGURA 4), onde um grande público se fez presente, junto às meninas e meninos em ritual passagem e do macaco Guariba.

Figura 4: Jovens iniciados na dança final na Ramada
Fonte: Projeto Vivência na Aldeia, 2019.

Como parte final do ritual da moça todos saíram para a frente da ramada, onde dançaram ao ar livre. A dança aconteceu em círculo, com todos os brincantes de braços dados, formando o que chamam de “rabo de arraia”. Esse nome, segundo Kahwage e Mendonça (2017), faz referência à corrente humana em formato circular formada por todos àqueles que participam da dança final no território do Guamá.

Os autores colocam ainda que, após um tempo de dança, o pajé faz uma parada, desfaz a corrente e solicita a cada jovem iniciado puxar um refrão das cantorias Tembé, onde todos cantam e dançam o rabo de arraia, sendo realizado por todos os meninos, cada um escolhendo um refrão diferente e, com isso, a cerimônia chega ao fim, onde todos manifestam sua alegria através dos gritos entoados por mais uma manifestação cultural concluída, contribuindo assim para o fortalecimento da cultura do povo Tembé-Tenetehara.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da construção teórica e a abordagem realizada, consideramos que o objetivo do estudo foi atingido, o qual permitiu tomar o contexto do ritual e seus desdobramentos como um constructo dentro da cultura Tembé. Foram observadas práticas rituais gestadas por interrelações entre o saber-fazer cultural e o território. A relação desse povo com a floresta, mediada por saberes-fazeres, não é como espaço físico, mas uma relação dual entre corpo, alma e espírito, uma relação social, onde são constituídas territorialidades específicas dentro do ritual.



Ademais, o percurso metodológico traçado na ocasião da festa da moça permitiu a construção deste estudo, onde foi possível identificar que o ritual da menina moça demarca dimensões da vida na aldeia, ou seja, o tempo da infância e da vida adulta. O ritual Tembé se mostrou um rico espaço de múltiplos aprendizados, onde ocorreu transmissão e apropriação de saberes indígenas no contexto da organização, no caçar, na extração vegetal, no fazer adornos, na pintura, no preparo dos alimentos, no cantar, no dançar, os quais contribuíram para a construção do sujeito Tembé.

Por fim, com o mergulho nas entrelinhas deste manuscrito, o leitor pode perceber um pouco da riqueza de saberes que circulam no contexto do ritual da Moça. No entanto, é certo que as narrativas apresentadas aqui não englobam a totalidade do ritual do povo Tembé e mesmo não era esse nosso propósito. Tentamos, isto sim, contribuir com os campos de conhecimentos e, se possível despertar novas investigações científicas, porque nós (pesquisadores e sociedade civil) ainda temos muito o que aprender com a diversidade de povos desse mundo que é Brasil.

REFERÊNCIAS

- CALDERONI, Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira; NASCIMENTO, Adir Casaro. Saberes tradicionais indígenas, saberes ocidentais, suas intersecções na educação escolar indígena. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 303-318, jan./dez. 2012. Disponível em: <https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3427>. Acesso em: 18 junho 2020.
- COELHO, José Rondinelle Lima. *Cosmologia Tenetehara Tembé: (re) pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá - PA*. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014. Disponível em: <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2875>. Acesso em 12 fevereiro 2020.
- DIAS, Patrícia Regina Corrêa. Ritos e rituais - vida, morte e marcas corporais: a importância desses símbolos para a sociedade. *Vidya*, Santa Maria, v. 29, n. 2, p. 71-86, jul./dez. 2009. Disponível: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/VIDYA/article/view/328/301>. Acesso em: 11 maio 2020.
- DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). *Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil*. Ministério do Meio Ambiente, Brasília. 2000.

KAHWAGE, Claudia Maria Carneiro; MENDONÇA, Gilberto Bezerra. Manifestações culturais: kàwi'u haw e wyra'u haw (festa do mingau e festa do moqueado). In: VALENTE, R. M.; KAHWAGE, C. M. C (Org.). *Instituto de desenvolvimento florestal e da biodiversidade. Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento*. Belém-Ideflor, 2017, p. 95. Disponível em: <https://ideflorbio.pa.gov.br/conservacao-da-biodiversidade/publicacoes/>. Acesso em 11 fevereiro 2020.

LACERDA, Maria Conceição de. Compreendendo o ritual de iniciação e de passagem a partir de Victor Turner. *Revista Saberes UNIJIPA*, Ji-Paraná, vol. 6, n. 1, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://unijipa.edu.br/wp-content/uploads/Revista%20Saberes/ed6/6.pdf>. Acesso em: 24 maio 2020.

MIRANDA, Júlia Cleide Teixeira de. *O ritual da Festa do Moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara*. 2016. 111 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016. Disponível em: http://ccse.uepa.br/ppged/wp-content/uploads/dissertacoes/09/julia_cleide_teixeira_de_miranda.pdf. Acesso em: 28 maio 2020.

MORAES, Roque. Análise de conteúdo. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999. Disponível em: <http://pesquisaemeducacaoufrgs.pbworks.com/w/file/60815562/Analise%20de%20conte%3%BA.pdf>. Acesso em: 24 maio 2020.

PILLETTI, Edileuza Amoras; TELES, Maria Gorete S. Análise para implantação de um viveiro educador na aldeia Tenetehara-Tembé, como uma estratégia para fomentar a recuperação de áreas alteradas da Tiarg. *Amazôn. Rer. Antropol.* (online), 2018.

PONTE, Vanderlúcia da Silva; AQUINO, Maria José da Silva. “Para ser mulher verdadeira!” - os Tenetehara-Tembé: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Questions du temps présent. p. 1-16, dez./ 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/66051>. Acesso em: 28 janeiro 2020.

RANGE, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. *Interface - Comunic, Saúde, Educ* 5, agosto, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/icse/1999.v3n5/147-152/pt/>. 28 fevereiro 2020.

REIS, Paulo Lins Dax. *Cultura e religião indígena Tembé-Tenentehar: uma análise da Wihr-u-haw*. 2014. 103f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2014. Disponível em: <https://docplayer.com.br/45182317-Cultura-e-religiao-indigena-tembe-tenetehar-uma-analise-da-wyra-u-how.html>. Acesso em: 22 maio 2020.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

Disponível em:

http://est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/560.

Acesso em: 28 fevereiro 2020.

SÁ, Maria José Ribeiro de. *Saberes Culturais Tentehar e Educação Escolar Indígena na Aldeia Juçaral*. 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2014.

Disponível em: http://ccse.uepa.br/ppged/wp-content/uploads/dissertacoes/08/maria_jose_ribeiro_de_sa.pdf.

Acesso em: 28 fevereiro 2020.

SILVA, Glauber Ranieri Martins da. *Educação e culturas do Povo Tembé: representações sociais e implicações identitárias*. 2020. 252 f. Tese (Doutorado em Educação) - Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020. Disponível: <http://ppgedufpa.com.br/arquivos/File/glauber.pdf>. Acesso em 15 julho 2020.

STRACHULSKI, Juliano. *Kagwyrí 'pe jihoi: o território como fundamento do saber tradicional Parintintin na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá-AM*. 2018. 337 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Estadual do Paraná, Ponta Grossa, 2018. Disponível em: <http://tede2.uepg.br/jspui/handle/prefix/2648>. Acesso em: 04 agosto 2020.

TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. *A MEMÓRIA BIOCULTURAL: A importância ecológica das sabedorias tradicionais*. - 1 ed. São Paulo: Expressão popular, 2015.