

Dossiê Especial
Educação e Povos Indígenas:
Identities em Construção e Reconstrução

arquivos analíticos de
políticas educativas

Revista acadêmica, avaliada por pares,
independente, de acesso aberto, e multilíngue



Arizona State University

Volume 28 Número 152

26 de outubro de 2020

ISSN 1068-2341

**O Ritual da Festa do Moqueado: Educação, Cultura e
Identidade na Sociedade Indígena Tembé-Tenetehara**

Júlia Cleide Teixeira de Miranda



Carlos Nazareno Ferreira Borges

Universidade Federal do Pará

Brasil

Citação: Miranda, J. C. T. de, & Borges, C. N. F. (2020). O Ritual da Festa do Moqueado: Educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 28(152). <https://doi.org/10.14507/epaa.28.4760> Este artigo faz parte do dossiê especial, *Educação e Povos Indígenas - Identidades em Construção e Reconstrução*, editado por Juliane Angnes e Kaizo Iwakami Beltrao.

Resumo: O povo indígena Tembé-Tenetehara tradicionalmente pratica o Ritual da Festa do Moqueado que celebra a passagem de meninas e meninos da infância para a vida adulta. Neste ritual estão presentes diversos saberes tradicionais do povo Tembé-Tenetehara. Nossa intenção foi analisar como o Ritual da Festa do Moqueado configura-se em um processo educativo no qual são produzidos, circulam e são apropriados múltiplos saberes contribuindo para a construção da identidade e da cultura indígena Tembé-Tenetehara. A pesquisa se posicionou na abordagem qualitativa e estabeleceu a etnometodologia como seu principal aporte metodológico, utilizando Garfinkel (2006), Coulon (2005). As técnicas de coleta de dados utilizadas foram: observação participante, entrevistas, notas de campo. As principais categorias teóricas utilizadas no trabalho de análise são: educação (Brandão, 2002), cultura (Williams, 2011), ritual (Sagalen,

Página web: <http://epaa.asu.edu/ojs/>

Facebook: /EPAAA

Twitter: @epaa_aape

Artigo recebido: 30/5/2019

Revisões recebidas: 2/3/2020

Aceito: 2/3/2020

2002), identidade (Giddens, 2002), e saber (Martinic, 1994). Como resultado do estudo, elucidamos que o Ritual é um processo educativo intencional, com objetivos e objetos de conhecimentos definidos e articulados e que os saberes contidos no Ritual da Festa do Moqueado se traduzem em um processo educativo a medida que são apropriados, assimilados e ressignificados pelos jovens protagonistas sendo determinante para a construção de sua identidade étnica e afirmação de sua cultura.

Palavras-chave: Educação; Saber; Ritual; Cultura; Tembé-Tenetechara

The Ritual Party of the Moqueado: Education, culture and identity in the indigenous society of Tembé-Tenetechara

Abstract: The indigenous people, Tembé-Tenetechara, for many centuries have practiced the Ritual Festa do Moqueado, which celebrates the passage of boys and girls from childhood into adulthood. This ritual, which relies heavily upon the traditional knowledge and wisdom the Tembé-Tenetechara people. The purpose of this research is to analyze how the Grilling Party Ritual sets in an educational process that circulates and appropriates multiple knowledge and its contribution to the culture and indigenous identity. To achieve this goal, key knowledge present in the Grilling Party Ritual will be inventoried in order to elucidate how this knowledge is circulated and appropriated during the ritual by Indians. We intend to map this knowledge to establish how to configure an educational process in order to understand their contribution to the construction of identity and indigenous culture. The survey ranks the qualitative approach and establishes ethnomethodology as its main methodological approach, using Garfinkel (2006), Coulon (2005). The data collection techniques used are connected to this investigative proposal: participant observation, interviews, field notes. The main theoretical categories used in analytical work are: education (Brandão, 2002), culture (Williams, 2011), ritual (Sagalen, 2002), identity (Giddens, 2002), and knowledge (Martinic, 1994).

Keywords: education; knowledge; ritual; culture; Tembe-Tenetechara

El Ritual de la Fiesta del Moqueado: Educación, cultura e identidad en la sociedad indígena Tembé-Tenetechara

Resumen: El pueblo indígena Tembé-Tenetechara tradicionalmente practica el Ritual de la Fiesta del “Moqueado” que celebra el pasaje de niñas y niños de la niñez para la vida adulta. En este ritual están presentes diversos saberes tradicionales del pueblo Tembé-Tenetechara. Nuestra intención ha sido analizar como el Ritual de la Fiesta del Moqueado se configura en un proceso educativo en lo cual son producidos, circulan y son apropiados múltiples saberes contribuyendo para la construcción de la identidad y de la cultura indígena Tembé-Tenetechara. La investigación se posicionó en el abordaje cualitativo y estableció la etnometodología como su principal aporte metodológico, utilizando Garfinkel, (2006); Coulon, (2005); Las técnicas de recolección de datos utilizadas fueron: observación participante, entrevistas, notas de campo. Las principales categorías teóricas utilizadas en el trabajo de análisis son: educación (Brandão, 2002) cultura (Williams, 2011), ritual (Sagalen, 2002), identidad (Giddens, 2002), y saber (Martinic, 1994). Como resultado del estudio, aclaramos que el Ritual es un proceso educativo intencional, con objetivos y objetos de conocimientos definidos y articulados y que los saberes contenidos en el Ritual de la Fiesta del Moqueado se traducen en un proceso educativo a medida que son apropiados, asimilados y replanteados por los jóvenes protagonistas siendo determinante para la construcción de su identidad étnica y afirmación de su cultura.

Palabras clave: Educación; Saber; Ritual; Cultura; Tembé-Tenetechar

As Primeiras Teias da Pesquisa

Este texto é resultado de uma pesquisa que analisou do Ritual da Festa do Moqueado da cultura indígena Tembé-Tenetehara como um processo educativo no qual são produzidos, circulam e são apropriados múltiplos saberes. Ao considerarmos o ritual como processo educativo, estamos considerando também que a educação ocorre de diversas formas, de diversas maneiras e em ambientes variados, inclusive durante um ritual ancestral indígena. O lócus da pesquisa foi a Aldeia Itaputyr¹ localizada na Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), situada no município de Capitão Poço, no estado do Pará/Brasil, distante da capital, Belém, cerca de 230 km e que é habitada por aproximadamente 250 indígenas da etnia Tembé-Tenetehara.

Nossa pretensão no presente texto é mostrar que há um processo educativo desenvolvido durante o Ritual da Festa do Moqueado, no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes contribuindo para a construção da identidade e da cultura indígena Tembé-Tenetehara. No percurso para demonstrar nossas evidências, apresentaremos o inventário dos principais saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado; identificaremos como esses saberes circulam e são apropriados durante o Ritual e, apontaremos como esses saberes se configuram em um processo educativo. O Ritual, sobre o qual dissertaremos na primeira seção do texto, celebra a passagem de meninas e meninos da infância para a vida adulta e envolve toda a aldeia na sua preparação e desenvolvimento.

A pesquisa original se caracterizou como sendo de abordagem qualitativa tendo a etnometodologia como a base teórica fundamental e orientadora. A opção pela etnometodologia, corrente que surge na sociologia, vem contemplar as exigências metodológicas deste objeto de estudo, pois, segundo Coulon (1995), mais que teoria constituída, a etnometodologia é uma perspectiva de pesquisa, uma nova postura intelectual, mostrando termos à nossa disposição, a possibilidade de apreender de maneira adequada aquilo que fazemos para organizar nossa existência social.

Segundo o mesmo autor, a abordagem etnometodológica se efetiva no âmbito da educação pela presença de complexos rituais que regem as relações educativas. Destacam-se as especificidades para aquelas relações construídas em ambientes não escolares, permeados por jogos, códigos, tradições e regras normatizadoras, que se constituem em interações entre as pessoas que compõem os grupos (Coulon, 1995).

Coulon (1995) nos informa ainda que a etnometodologia tem como principal referência a teoria do iniciador do movimento, o sociólogo Harold Garfinkel (2006), cujas ideias foram elaboradas a partir de elementos encontrados no interacionismo simbólico, na obra na obra de Parsons e na fenomenologia de Husserl e de Schutz. A obra mais famosa do mencionado sociólogo é *Studies in Ethnomethodology*, publicada em 1967.

A contribuição coulôniana nos informa também que o termo etnometodologia refere-se à metodologia de todo dia; em que etno significa membro de um grupo ou do próprio grupo em si, e metodologia se refere aos métodos dos membros. Assim, a etnometodologia diz respeito às efetivas práticas situadas em determinados contextos, em outras palavras, o estudo dos métodos que os membros de um grupo utilizam para produzir ordens sociais reconhecíveis. Por isso mesmo, os estudos etnometodológicos utilizam das técnicas de observação direta, observação participante, diálogos (conversas informais), entrevistas, notas no diário de campo, acrescidas ao longo do tempo da estratégia de gravações em áudio. Os elementos até aqui comentados, fizeram-nos acreditar que a etnometodologia se configurava como adequada enquanto base teórica e metodológica fundamental e orientadora do estudo que foi empreendido.

A pesquisa de campo iniciou em novembro de 2013, quando permanecemos na Aldeia Itaputyr por uma semana durante a realização do Ritual. Posteriormente, durante o ano de 2014, empreendemos diversas viagens nos meses de abril, junho, julho, setembro e dezembro para

¹ Itaputyr, palavra da língua Tembé que, em língua portuguesa significa “a flor da pedra”.

coleta de dados registrados no caderno de campo, além de entrevistas, fotos e vídeos, técnicas de coleta de dados diretamente associadas às características de um estudo etnometodológico e adequadas para o universo estudado.

A categoria cultura foi um importante “ponto de ancoragem”² para o desenvolvimento do estudo. A concepção teórica para a abordagem desta categoria foi à obra do estudioso britânico Raymond Williams (2011). Para o autor “tanto as vidas ordinárias, quanto a produção social são culturais porque carregam em si significados e valores formulados no coletivo, nas interações humanas. Cultura é ordinária porque está em toda sociedade e em toda mente” (Williams, 2011, p. 15).

Os saberes que adiante encontraremos como circulantes e apropriados no Ritual da Festa do Moqueado, os quais também diremos imprimir ao mesmo ritual uma dimensão educativa, configuraram-se como uma categoria fundante da investigação e foram discutidos a partir da moldura teórica de Sergio Martinic (1994). Segundo o autor o saber:

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

A abordagem da categoria ritual foi referendada na teoria de Segalen (2002). Segundo o autor, compreende-se ritual como:

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

A dimensão de educação contida no Ritual da Festa do Moqueado nos impeliu à busca de um olhar mais ampliado sobre os processos educativos considerando sua interface com a cultura. Entendemos que a atenção para a relação educação-cultura, requer um necessário e profícuo diálogo com a antropologia, à medida que “o mundo da educação se revela na sua inteireza humana, isto é, cultural” (Brandão, 2002, p. 22).

Para efetivar nossas intenções, o texto está organizado em cinco seções. Na primeira seção, introdutória, abordamos questões teórico-metodológicas e as principais categorias da pesquisa. Na segunda seção, traçamos um panorama da história, ambiente e vivências do povo Tembé. Na terceira seção aprofundamos o Ritual enquanto uma trama de saberes e uma prática secular do povo Tembé-Tenetehara. Na quarta seção explanaremos como os saberes que circulam no Ritual são apropriados e se configuram em um processo educativo. Por fim, na conclusão, mostramos como a educação desenvolvida no Ritual perdura por toda a vida dos jovens integrantes.

Ao discutir os resultados alcançados pretendemos estabelecer uma necessária e dialógica relação entre os saberes encontrados no estudo, observando-se a qualidade de conteúdos ou objetos de conhecimento, com o processo educativo desenvolvido no Ritual.

² Os pontos de ancoragem são formados com a incorporação, à estrutura cognitiva, de elementos (informações ou ideias) relevantes para a aquisição de novos conhecimentos e com a organização destes, de forma a, progressivamente, generalizarem-se, formando conceitos (Vygotsky, 2010).

Os Tembê-Tenetehara

Os Tembê-Tenetehara, como se autodenominam, chegaram ao estado do Pará e se radicaram às margens do Rio Guamá em virtude das perseguições e da espoliação de suas terras de origem, na região do Rio Pindaré, Capitania do Maranhão. Atualmente ocupam a Terra Indígena Alto Rio Guamá-TIARG, criada pelo decreto nº 307 de 21 de março de 1945, no governo do interventor federal General Joaquim Magalhães Barata, com 279.892 ha e um perímetro de 366.292,90 metros e demarcada/homologada pelo Decreto Nº 011 de 04/10/1993. Em tempos idos os Tenetehara eram seres humanos livres, portadores e produtores de uma cultura singular, detinham conhecimentos profundos da natureza e da sobrenatureza e se consideravam o centro do universo:

A palavra “tenetehara”, usada como autodesignação do povo Tenetehara, é composta pelo verbo “ten” (ser), mais o qualificativo “ete” (intenso, verdadeiro) e o substantivizador “har(a)” (aquele, o). Quer dizer, enfim, “o ser íntegro, gente verdadeira”. É um designativo forte que exprime orgulho e uma posição singular: a de ser o verdadeiro povo, a encarnação perfeita da humanidade. Na escala universal dos povos, primeiro estão os Tenetehara, depois o resto da humanidade, que se aproxima mais ou menos dessa condição excepcional. Nessa autodefinição está o princípio fundamental do ideal de autonomia e liberdade. (Gomes, 2002, p. 47)

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

Essa busca acontece em diversos aspectos relacionados à nova dinâmica sócio-política e cultural na qual os Tembê-Tenetehara estão envolvidos. Esse vai-e-vem cultural, étnico e espacial determinou mudanças profundas em suas características originais e durante esse longo período, desde a invasão dos europeus em 1.500 até os dias de hoje, vivenciaram diversas fases na sua trajetória.

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

Mas uma grande parcela se refugiou nas matas do Pindaré, foram se “embrenhando”, conhecendo essa imensa região, chegando ao Rio Gurupí, onde uma parte dos Tenetehara se fixou e hoje são conhecidos como os Tembê do Gurupí, e outros passaram para os Rios Capim e Guamá, onde se fixaram e lutaram por terras e pela sobrevivência. Durante todo esse longo e difícil percurso foram estabelecendo relações interétnicas com outras etnias e com não indígenas. Estas relações que envolvem os grupos indígenas com a sociedade do entorno foram definidas por Oliveira (1976) como “fricção interétnica” entendida como:

A noção de “fricção interétnica” foi elaborada especialmente para tornar inteligíveis as relações que envolvem grupos indígenas e a sociedade de classes, abrangente. Centrada no caráter antagonico dessas relações, essa noção supõe, desde logo, que o sistema interétnico constituído pelos mecanismos de articulação das unidades étnicas em contato se apresenta em permanente equilíbrio instável e que o fator dinâmico do sistema está no próprio conflito, seja manifesto, ou seja, latente. (Oliveira, 1976, p. 58)

Em relação aos Tembé-Tenetehara essas fricções interétnicas aconteceram e acontecem de diversas formas, mas podemos definir basicamente três situações que são comumente vivenciadas por esses indígenas: as relações com os regionais, que são os agricultores que habitam ou trabalham ao redor das terras indígenas, comerciantes que estabelecem com eles relações de troca e moradores das cidades vizinhas; com madeireiros, pequenos fazendeiros e representantes de empresas exportadoras interessadas nos produtos da floresta e com representantes de órgãos governamentais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), secretarias estaduais e municipais de educação, missões religiosas, pesquisadores e outros.

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

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

Esse estereótipo diferenciado daquele amplamente propagado na mídia e até nos livros didáticos levam a situações onde suas origens indígenas são questionadas e seu “sangue índio” colocado em dúvida, muitas vezes não sendo reconhecidos pela sociedade do entorno como legítimos representantes da etnia. Esse conflito sobre ser ou não ser indígena Tembé-Tenetehara é objeto de preocupação dos próprios indígenas, principalmente quando o que está em disputa é a terra. Geralmente é na defesa do território, que os critérios de “autenticidade Tembé” se tornam socialmente significativos, é quando os membros do grupo sentem a necessidade de mostrar para “os de fora” que “os Tembé tem cultura”, entendida também como uma relação especial e diferenciada dos habitantes com um determinado lugar, objetivando mostrar que aqueles que o habitam compartilham de uma mesma cultura.

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

Nas últimas décadas do século XX, ocorreu uma reaproximação entre os Tembé do Guamá, os Tembé do Gurupi e os Guajajara do Maranhão, todos Tenetehara de origem, e, imbuídos pela crença na existência de uma cultura original, “natural”, que foi “quebrada” pelas “forças externas”, legitimada também pelas ideias das lideranças indígenas sobre a necessidade de um “resgate do tempo dos antigos”. Iniciou-se então um processo de atribuir sentido à experiência social e individual dos Tembé-Tenetehara com o fim de implementar ações no presente voltadas para o futuro do povo Tembé.

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

O primeiro aspecto diz respeito ao reavivamento da língua materna, o Tembé-Tenetehara, do tronco Tupí, da família Tupí-Guaraní, que sofreu um processo de esquecimento e invisibilização entre os Tembé do Guamá. Esse reavivamento teve início na década de 1990, quando alguns indígenas Tembé do Gurupi mudaram-se para as aldeias do Guamá com o

objetivo de ensinar a língua materna. Esse intercâmbio proporcionou a implantação do ensino da língua materna na escola, desde os anos iniciais do ensino fundamental, passando pelos anos finais, até o ensino médio, pois:

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

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

Outra forma de reavivamento da língua são os encontros realizados na Aldeia Itaputyr, nos dias de quinta-feira e sábado, geralmente na Ramada, com o objetivo de se falar a língua materna. Esses encontros são abertos a toda comunidade e conta com a presença de indígenas de diversas aldeias para cantar, dialogar, recitar e contar piadas e histórias na língua Tembê-Tenetehara. Estas atividades podem ser consideradas os “cursos de imersão”, que para Moore e Gabas Jr. (2006, p.10), consistem no ensino de língua materna de maneira intensiva as crianças, adolescentes e mesmo adultos de uma dada comunidade.

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

Para Zannoni (1999, p. 59) os rituais introduzem o sentido da vida dos Tenetehara, é um contínuo renovar-se através das etapas que permitem a construção do caráter da pessoa. Nesse sentido os rituais representam toda a ideologia e visão de mundo desse povo sintetizando toda a experiência cotidiana e valorizando a cultura tradicional.

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

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

E é nessa perspectiva que o Ritual da Festa do Moqueado atualmente é praticado em todas as aldeias do povo Tembê-Tenetehara, num movimento crescente de serem protagonistas de sua dinâmica cultural.

O Ritual da Festa do Moqueado: Uma Trama de Saberes

Vainfas (1995) diz que a prática de ritos e rituais nas sociedades indígenas remonta a épocas seculares e foram registradas pelos europeus que por aqui passaram, por vezes com detalhes. Os autores dos registros são de várias procedências: ibéricos, franceses, alemães, religiosos, laicos, católicos e protestantes. Mas, convém não esquecer, como ratifica o mencionado autor, que são olhares europeus que presidem a narrativa, olhares, em parte etnográficos e em parte demonizadores.

O mesmo Vainfas (1995, p. 89) faz ainda um comentário interessante a respeito das duas possibilidades de leitura da narrativa europeia sobre a religiosidade ameríndia, quando diz que: entre aquela que busca as crenças nativas e a que descortina o olhar ocidental, percebo, primeiramente, que o chamado profetismo tupi foi dimensionado quer em termos de ritual, quer em termos de movimento- dimensões que não se excluem necessariamente, não obstante me pareçam distintas.

A dedução do autor supra parece de mais fácil compreensão, quando ora observamos o povo Tembé. Uma das formas que esse povo indígena, de origem Tupí, dimensionou sua religiosidade foi em termos de ritual. A Festa do Moqueado situa-se nessa dimensão ritualística, enquanto uma prática cultural secular do povo Tembé, e conforme poderemos mostrar configurar-se como um espaço privilegiado de produção, circulação e apropriação de múltiplos saberes, inscritos nos processos de organização, preparação e desenvolvimento do Ritual.

O Ritual da Festa do Moqueado é um rito de passagem vivenciado pelas meninas e meninos na faixa etária dos 11 aos 15 anos, e, nas últimas décadas acontece regularmente em todas as aldeias do povo Tembé. São 33 aldeias, 17 na região do rio Gurupi, no sul do território, e 16 na região do Guamá, no norte da Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG)³. No ano de 2013, no período de 11 a 17 de novembro, estivemos na Aldeia Itaputyr, no município de Capitão Poço/PA, a qual foi cenário de mais um Ritual⁴.

Os ritos de passagem marcam a transição de um status social para outro. Os ritos reivindicam e legitimam o novo status social, tornando-o passível de ser, de acontecer; se não compreendido completamente, pelo menos aceito culturalmente. Nas palavras de Segalen (2002) os ritos de passagem:

podem ser considerados formas de negociação de um novo estatuto no seio de uma sociedade que apresenta um sistema estruturado e hierárquico de posições e associa grupos de indivíduos que comungam nos mesmos princípios, o que tenderia a atenuar as distâncias sociais sem produzir contudo, um nivelamento. (Segalen, 2002, p. 63)

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

Segundo pudemos apurar durante nossa investigação, na tradição dos Tembé-Tenete-hara, dias antes da cerimônia os homens saem para caçar cedo e retornam ao anoitecer, enquanto as mulheres confeccionam os artefatos que as meninas e os meninos utilizarão na culminância do Ritual, que se dá no último dia. O moqueado é composto por: nhambu, ave comum na região amazônica, de aproximadamente vinte e três centímetros e que se alimenta de sementes e insetos

³ Povo Tembé Tenete-hara da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Plano de Gestão Terra Indígena Alto Rio Guamá/Organizadoras Meline Machado e Vanessa Eyng. Brasília: ECAM, 2018.

⁴ Deste momento em diante o Ritual da Festa do Moqueado será chamado de Ritual, na maioria dos parágrafos em que a ele se fizer referência.

e porco do mato, que depois de moqueados são socados com farinha de mandioca⁵, para serem degustados pela comunidade (Navarro, 2013, p. 509).

Em nossas observações pudemos constatar que o Ritual da Festa do Moqueado acontece no centro da aldeia, no espaço de coletivo denominado “Ramada”, construído com toras madeira, sem paredes e coberto com palha, e tem a duração de uma semana. Durante esse tempo, todos os dias e noites, moças na frente e os rapazes atrás, dançam, em disposição circular, numa sincronia de passos e pequenos pulos ritmados que ratificam sua tradição. Com alegria e disposição as lideranças, os caciques, crianças, jovens, adultos e até indígenas de outras etnias participam cantando e dançando em um ritmo extasiante e extenuante, sob a marcação de maracás⁶. As meninas e meninos são o centro da festa e comandam as danças.

Os homens mais velhos sempre iniciam as músicas e as mulheres aparecem como segunda voz. O repertório e o uso de tawari (cigarro) são significativos para os Tembés, já que é um convite às entidades da natureza, como: curupira, mãe d’água, bacurau, pássaros, entre outros, a serem incorporados pelos indígenas, e esta participação é um dos momentos mais importantes. No último dia acontece culminância do Ritual. O moqueado é misturado com farinha de mandioca num vigoroso processo de pilagem⁷ executado pelas mulheres adultas. São confeccionados pequenos bolinhos de moqueado com as mãos, que são imediatamente distribuídos pelas meninas para todos os presentes, a começar pelos mais velhos, numa demonstração de respeito. Após a distribuição do moqueado começa a dança final. Para o momento da dança final, meninos e meninas devidamente adornados e posicionados no centro da Ramada, pela primeira vez dançam em pares.

Naquele momento descrito acima, o rito é completado. Quanto aos meninos e meninas que a ele se submeteram, cabe uma total disposição a essa nova etapa de sua vida social, pois, como afirma Turner (2005, p. 32), não somente um novo saber será adotado, mas uma modificação ontológica está inscrita em sua trajetória.

Os Saberes Presentes no Ritual

O Ritual da Festa do Moqueado envolve diversos saberes tradicionais que permeiam o cotidiano da etnia Tembés e que por ocasião da realização do ritual estão presentes e se articulam desenvolvendo um todo coeso e complexo de relações subjetivas, que demonstram suas cosmovisões, filosofias, sistemas de vida e religiosidade. O relato de Sergio Muxí Tembés corrobora com essa afirmação:

Esse ritual vem desde o início, desde quando a geração desse povo, dos Tupi-Guarani, é da cultura mesmo dos Tenetehara, não é de agora que vem. É um ritual que faz bem prá saúde, faz bem pra natureza, faz bem pro homem, pra mulher, pra aldeia, ele vai levar as pessoas uma educação, um conhecimento, não só um conhecimento, mas da pessoa ter ciência. (S. M. Tembés, setembro 13, 2014)

É imprescindível destacar que se constitui um grande esforço teórico categorizar os saberes presentes no ritual e os diferentes níveis de comunicação e interação no interior do mesmo. Para isso “eliminar um poder que se instala quando temos um saber hegemônico e outros subalternos é a primeira providência para o estabelecimento de informações mais ‘verídicas’ e uma comunicação mais aberta” (Fernandes, 2009).

⁵ Pó desidratado, rico em amido, fabricado a partir da raiz da mandioca.

⁶ A maraca ou maracá é um idiofone de agitação, constituído por uma bola, que pode ser de cartão, plástico ou cabaça, contendo sementes secas, grãos, arroz ou areia grossa (Staden, 2010. pp. 153-155).

⁷ Processo de triturar grãos usando pilão.

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

Os principais analistas da natureza ameríndia, Buffon e de Pauw conceberam, contudo, os ameríndios como seres inferiores. De maneira velada, consideravam-se incapazes de alcançar o desenvolvimento da civilização europeia. A natureza do continente explicaria a degeneração, a preguiça e a indolência presentes entre os habitantes do novo mundo. Para Buffon os nativos foram inábeis no domínio do meio hostil, a fim de revertê-lo segundo seus interesses. O homem ficou a mercê dos caprichos da mãe natureza e permaneceu passivo diante das potencialidades oferecidas pelos reinos animal e vegetal. Os ameríndios não se destacavam das outras espécies. O espaço seria então dominado pelos reptéis e insetos, por seres de sangue frio e formas agigantadas. (Raminelli, 1994, p. 57)

Para superar esses estereótipos e preconceitos se faz necessário um olhar apurado e indiciário (Ginzburg, 1987) é imprescindível, pois, no ritual tudo acontece, se cumpre e se concretiza a um só tempo. Nas palavras de Gasbarro (2006) o ritual é por sua natureza estrutural e estruturante, transsignificação do sentido e transformação radical da vida, compatibilidade sintética das dificuldades materiais da vida e das produções simbólicas inventadas para supera-las.

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

Os Saberes Espirituais

Os saberes espirituais perpassam por todo o ritual e se configuram como um pano de fundo sobre o qual todo o mesmo é desenvolvido. São personificados na figura do pajé que coordena todo o ritual e é o responsável por evocar as divindades e os sobrenaturais que são os ancestrais mortos e seus familiares. Esse momento de evocação é feito através de longas baforadas no cigarro (tawari) e a entoação de cânticos especiais. Nas palavras de Sergio Muxí Tembé, da Aldeia Teko Haw:

Isso é uma questão muito chegada a conhecer, são vários espíritos, várias entidades que vem procurar a pessoa na festa, tem uns difícil da gente conquistar, na festa a gente tem muito cuidado com isso, porque ou ela faz bem ou ela faz mal, então tem que ter muito cuidado, não tem que tá errando, então por exemplo, um dos espíritos é a Mãe D'água, que é do rio e da água e o espírito que é levando por vento, que não sei dizer em português mas na nossa língua ele vem de cima- Kawyuhaw- é a imagem de Deus, trazido pelo vento, então esses dois são os principais, e tem os espíritos das pessoas que já morreram, esses são os que incorporam já no momento do Ritual. (S. M. Tembé, setembro 13, 2014)

As divindades, depois de evocadas, assim como os espíritos dos antepassados, se fazem presentes durante todo o Ritual, regulando o comportamento das meninas e meninos que estão sendo apresentadas para a aldeia assim como de todos os presentes na festa. Algumas proibições e interdições são impostas nesse período, como por exemplo, a proibição das meninas tomarem banho de rio, pois, os espíritos da água ou da mata podem fecundá-la ou trazer-lhe doenças e só caminham pela aldeia em companhia de outra pessoa, para prevenir malefícios, porque “ela (a entidade) pode fazer bem ou mal”. Isso fica bem claro no relato de Sergio Muxí Tembé: os espíritos se manifestam nas pessoas que tão fazendo a festa, que tão organizando, ou alguém que

esteja do lado das pessoas ele se manifesta, e as pessoas que organizam já vai fazer qualquer tipo de defumação, pra poder as pessoas não ser maltratadas.

Durante o desenvolvimento do Ritual, por diversas vezes o Pajé percorre toda a Ramada carregando na mão um pequeno objeto do qual emana uma densa fumaça perfumada que ele faz questão de espalhar por todo o ambiente, alcançando todas as pessoas presentes. Essa defumação, produzida com ervas, retirada da mata, tem poderes sobrenaturais de proteção contra os espíritos malignos, que podem trazer males e doenças.

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

O macaco assado representa um Caruara de outro povo, da mesma nação, vem das espécies que vem de cima. Tem um tal de Caruara, por exemplo, eu estou aqui em Belém e as pessoas estão cantando lá, e se eu tiver alguma coisa, eu sei de alguma coisa, então eu vou experimentar quem tá lá, então eu sei de uma minha oração, então eu faço a minha oração, e me comunico com quem está lá pelo cigarro, aquele cigarro que bota na boca do macaco, o tauari, é pra receber a comunicação, pra não chegar nas pessoas que tá lá na festa, é tipo um paraquedista, aquela fumaça se forma num paraquedista, pra receber tudo que for de ruim, pra não agarrar na pessoa. (S. M. Tembê, setembro 13, 2014)

Essa relação determina as práticas e comportamentos dos membros da aldeia, norteando suas vidas e sua relação com os outros, com os animais e com o ambiente. Para melhor compreender essa cosmologia vamos fazer referência ao pensamento de Castro (1996):

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

Esta dinâmica tem sua própria lógica, a coerência de uma prática cultural, que só pode ser interpretado a partir da cultura a qual pertence. Fundamental para compreender essa dinâmica é a abordagem trazida por Claude Lévi-Strauss em sua obra “O Pensamento Selvagem” (1989), onde refuta a abordagem evolucionista de que as sociedades simples dispõem de um pensamento mágico que antecede o científico e que, portanto, lhe é inferior. Para, Lévi-Strauss:

O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, deste outro sistema que constitui a ciência. (Lévi-Strauss, 1989)

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

Os Saberes Ambientais

Os saberes do meio ambiente estão presentes na relação com os elementos da natureza e envolve uma grande variedade de práticas que passa pela caça aos animais, que animais devem ser caçados, o trato com a carne e na confecção do moqueado. O relato do indígena Sergio Muxí Tembê esclarece a razão da escolha de determinados animais para serem caçados:

A caça principal é o Nambú, então porque que é o Nambú, porque o Nambú, porque é uma caça exclusivamente da natureza, porque queixada, porque o porco

do mato ela cava e come vários frutos então ela limpa, serve pra limpar o organismo, porque o macaco, porque o macaco é uma espécie de animal que tem a característica do homem, tem o dom de andar pelos galhos e anda a noite. (S. M. Tembé, setembro 13, 2014)

Todo o processo começa quinze dias antes do Ritual quando os homens adultos adentram a mata para a caça aos animais, que, no retorno para a aldeia, são tratados, apenas suas entranhas são retiradas, e colocados no fogo para moquear. O espaço onde é preparado o fogo para o moqueado é especialmente construído para essa finalidade com madeira, cipó e palha retirados da mata que circunda a aldeia. As carnes dos animais caçados permanecem em fogo lento por uma semana cozinhando lentamente até o último dia do ritual quando são desfiados, pilados junto com farinha de mandioca, transformados em pequenos bolinhos amassados com a mão e distribuídos pelas meninas a todos os presentes no ritual.

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

Como se prepara o moqueado. Você joga fora só a tripa, mas a caça você não tem que comer um pedaço dela, tem que moquear toda ela e botar ela em cima sem nenhum bicho tocar nela, pode ser mulher ou homem, aquelas pessoas que tem aquele cuidado, aquelas pessoas que tem aquele cuidado, que tem aquele carinho, que sempre preparam, botar em cima do fogo na hora certa (S. M. Tembé, setembro 13, 2014)

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

Para melhor compreender essa cosmologia vamos nos reportar ao pensamento de Castro (2002), que se referindo a essa relação natureza e cultura diz que “do mesmo modo como concebemos o substrato animal da nossa humanidade, o pensamento indígena concebe o substrato humano dos seres do cosmos, como condição universal, ainda que esta não possa ser percebida de maneira imediata”.

Assim, para compreender essas cosmologias não se pode, segundo Castro (1996), partir da distinção clássica entre natureza e cultura que pressupõe duas “séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade e outros tantos”.

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

Os Saberes Artísticos

Outra dimensão dos saberes presentes no Ritual da Festa do Moqueado são os contidos nas manifestações artísticas presentes durante todo o Ritual. As pinturas corporais, sejam com grafismos, sejam simplesmente “lambuzadas”; as plumagens presentes nos colares e cocares, a música e os instrumentos musicais; o canto e as danças são:

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

As meninas e os meninos, protagonistas do Ritual, durante toda a semana, ao raiar do dia, tem seus corpos “lambuzados” com tinta produzida a partir do jenipapo, no caso das meninas, e os meninos pintados com grafismos. A tinta utilizada é a do jenipapo, cuja cor escura se acentua com o passar dos dias de modo que no último dia do Ritual as meninas estão com os corpos totalmente negros e o grafismo dos meninos bem visível e é complementado com uma pintura no rosto imitando uma barba.

A música é tocada e cantada por um grupo de homens adultos coordenados pelo Pajé juntamente com o cacique da aldeia e com a participação de outros caciques de diversas aldeias na condição de convidados. Sentam-se na Ramada formando uma coluna com as mulheres posicionadas atrás, cujo canto se caracteriza como uma segunda voz. Na mitologia Tenetehara a música ritual resultou de uma troca com o mundo sobrenatural. Um jovem guerreiro foi entregue aos deuses para que o grupo se apropriasse do canto (Zannoni, 1999, p. 32). Consta que antes o povo Tenetehara era triste, não sabia cantar, o som que produziam era monótono. Depois da troca o povo aprendeu a cantar e canta durante os rituais.

O instrumento utilizado para marcar o ritmo do canto é o maracá, do tupí, mbara-ká, instrumento ideofônico, de forma arredondada feito com o fruto da cabaceira, fabricado na própria aldeia (Navarro, 2013). Algumas mulheres também tocam o maracá, em tempos passados havia uma interdição a esse tipo de prática, e o canto entoado, ora mais alegre, ora em forma de lamento, segue por todo o Ritual.

A dança começa sempre com os rapazes e as moças organizados em pares, em disposição circular, numa sincronia de passos e pequenos pulos tão coesos e ritmados, que em determinado momento aparentam serem um só. Aos poucos, com muita alegria e disposição os caciques, as lideranças, crianças, jovens, adultos, indígenas de outras etnias e não indígenas presentes se juntam aos jovens e participam cantando e dançando em um ritmo único.

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

Para melhor compreender como os espectadores presentes apreendem a produção e a circulação desses saberes artísticos indígenas, nos apoiamos na teoria da estética da recepção que parte do pressuposto que a arte é um fazer, uma construção e, como tal, infunde uma dada relação com o leitor/expectador. Para Regina Zilberman (2008), as teorias da recepção, que, após as manifestações da linguagem verbal terem adotado a escrita enquanto seu principal veículo de transmissão mesclam-se as teorias da leitura, alternam-se entre essas posições, privilegiando, de uma parte, o exame das relações entre obra e seu destinatário, encarado individual ou coletivamente.

Para imprimir maior inteligibilidade a essa dimensão artística do Ritual recorreremos a uma teoria antropológica que se preocupa com a simbologia e as formas estéticas dos atos comunicativos. É a antropologia da performance que busca refinar a compreensão sobre rituais. De acordo com Turner (2005) o ritual indígena pode ser compreendido como o modo pelo qual

um complexo universo de ações performáticas e meios de comunicação sensorial, visual e sonora, de grande variabilidade, faz emergir significados que permeiam o exercício da reflexividade sobre a experiência social.

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

O Ritual como Processo Educativo

Inúmeros e diversificados são os saberes contidos no Ritual e que foram encontrados pelos dados de pesquisa, o que o torna um momento rico de aprendizagem e pródigo de situações investigativas. Mas, optamos por adotar um recorte de categorização que facilitasse as análises e tornasse a interpretação didaticamente compreensível. Para tanto, os saberes foram categorizados em três modalidades: saberes espirituais, saberes ambientais e saberes artísticos.

Ainda objetivando uma análise mais acurada, estabelecemos uma necessária e dialógica relação entre estes saberes, tomando-os em sua qualidade de conteúdos ou objetos de conhecimento e o processo educativo desenvolvido no Ritual. Esta relação se configura fundamental à medida que os saberes contidos no Ritual, por si só, não se traduzem em um processo educativo. Para isso se faz necessário que esses saberes sejam apropriados, assimilados e ressignificados pelos jovens protagonistas e contribuam para a construção de sua identidade étnica e afirmação de sua cultura diferenciada. Corroborando essa opção, Cunha (2014) afirmou que:

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

O pensamento da autora mencionada dialoga bastante com Santos (2010). Segundo esse último, refletir sobre um processo educativo intencional desenvolvido durante um ritual ancestral nos remete à discussão sobre a existência de um “outro” conhecimento. Mas, para que assim ocorra, esse “outro” conhecimento não está apoiado na civilização ocidental, uma vez que foi, historicamente, “silenciado”, “desqualificado” e “subalternizado” como manifestação de “superstição”, estático, exótico, ou, na melhor das hipóteses, como um saber prático e local.

Se refletirmos a respeito daquilo acima exposto, facilmente concordaremos com Quijano (2005), que os mecanismos de genocídio e silenciamento dos falantes indígenas e de seus conhecimentos são muito antigos. O autor diz que esses mecanismos são resultantes do processo colonial iniciado com uma nova rota marítima, o circuito Atlântico, que trouxe alguns países da Europa para a América Latina dando início ao processo de colonização.

A modo de resistência, os saberes produzidos no Ritual, que por ele circulam e são apropriados pelos jovens protagonistas, configuram assim um processo educativo que perdura por toda a vida. Isso pode ser demonstrado tanto por depoimentos colhidos na experiência etnográfica, quanto parece ser evidenciado pela manutenção do ritual, como uma crença formada nos que por ele passaram. Enquanto evidência de que, para a sociedade Tembé-Tenetehara os saberes aprendidos têm significado e valor, isso pode ser revelado nas palavras de Manoela Tembé, jovem que participou do Ritual em 2013, entrevistada em 2015: “A gente aprende, e o que a gente aprende ajuda *pro* resto da vida”.

Segundo Gauthier (1999), o Ritual não é estático e previsível; ele se transforma; atualiza-se e se mobiliza em direção ao novo; permite aflorar condições pré-reflexivas de aprendizado;

possibilita a descoberta de sentidos novos, inéditos. É como uma energia sutil que contagia todos os envolvidos. Daí nossa percepção de seu potencial educativo, ou como nos diz Gauthier (1999), daí seu poder de ressoar, de favorecer o nascimento, em nós, do pensar. Mas não de qualquer pensar: de um pensar ainda ligado ao inconsciente (que se torna assim nosso aliado), diferente do pensar consciente, o qual resolve a problemática escura do devir histórico (Gauthier, 1999, p. 7).

O esforço teórico para conhecer, compreender e sistematizar o processo educativo contido no Ritual da Festa do Moqueado é grande, considerando que cada cultura tem sua forma própria de produzir e socializar conhecimentos. Além disso, “os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livre de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano” (Luciano, 2006 p. 171).

A partir dessas reflexões, retomamos a categorização antes delineada. Esclarecemos que a educação para a espiritualidade é baseada na relação entre os indígenas e o sobrenatural; educação para o respeito à natureza é baseada na relação entre os indígenas e natureza a partir de uma lógica diferenciada; e, a educação para a arte, é expressa nas relações entre os próprios indígenas tendo como suporte suas tradições culturais, mas ocorre em um intercâmbio que também inclui os sujeitos não indígenas. A partir da categorização realizada, pretendemos agora demonstrar as maiores evidências do processo educativo desenvolvido pelo Ritual em tela.

Educação para a Espiritualidade

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

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

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

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

Outro recurso que cumpre a mesma função do tabaco é a defumação. Trata-se da exalação de fumaça a partir de um “preparado” que conjuga vários ingredientes e, cuja essa fumaça ajuda a espantar os maus espíritos. Quem nos esclareceu sobre os ingredientes e a função da defumação foi Txina’i Tembé, entrevistado em 2014, segundo o qual a defumação afugenta os espíritos maus, é feita com resina de madeira, pó de pedreira e resina de um sapo. Serve para proteger a dar segurança pro Ritual.

Uma terceira prática que ainda podemos evidenciar na rica cosmologia Tenetehara, utilizada especialmente pelas meninas, é o uso de um lenço na cabeça durante os dias que

antecedem o Ritual. Segundo Manoela Temb  entrevistada em 2015, serve “para proteger das coisas ruins que vem de cima”. Além do uso do lenço, há também a exigência das meninas que vão participar do Ritual sempre andarem acompanhadas, nunca caminhar pela aldeia sozinha e jamais tomar banho de rio desacompanhadas, para evitar o assédio de maus espíritos.

Baseados na nossa experiência etnográfica com os nativos, temos a percep o de que a convivência tranquila ou não com o sobrenatural não causa estranhamento aos indígenas. As práticas de relacionamento com os espíritos, que estão presentes no cotidiano e que se tornam mais exacerbadas durante o desenvolvimento do Ritual, podem ser assimiladas considerando sua lógica cosmológica diferenciada. Castro (1996) nos ajuda nessa reflexão ao dizer que

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

Compreendendo o mundo na perspectiva da cosmologia local, a partir do olhar diferenciado de um antropólogo em exerc cio⁸ podemos perceber que a realidade exterior, este ambiente no qual nos movimentamos, vivemos e produzimos, modificamos, criamos e inovamos, não se resume apenas àquilo que está ao alcance de nossos olhos. Nesse sentido, a cosmologia local apresenta outra possibilidade, isto é, que aquilo que podemos ver e ouvir, em outro plano existe em uma continuidade, em outra dimensão, que não podemos visualizar, mas que se faz presente e influencia nossa experiência atual.

Segundo Eliade (1992), a experiência cosmológica similar a que vimos descrevendo, por vezes determina a realidade palpável e, por isso o autor diz que sendo assim:

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

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

Alguns conhecimentos são fundamentais para a forma o dos jovens enquanto adultos plenos e conscientes de seu papel na sociedade a qual pertencem. A educa o para a espiritualidade é uma parte constitutiva fundamental do sistema cultural do povo Temb  Tenetehara. Desenvolvida ao longo da vida, essa educa o   reafirmada e aprofundada durante o Ritual e vivenciada pelos jovens ao longo de sua trajetória no mundo. Foi dessa forma que nos afirmou Stefani Temb , quando entrevistada em 2014 nos disse que “No Ritual a gente aprende a se proteger dos espíritos maus e os espíritos bons nos acompanham para nos ajudar nas dificuldades da vida”.

⁸ Não somos antropólogos de forma o. Portanto, aqui apenas exercitamos o ofício a partir das categorias que Oliveira (1996) recomendou como imprescindíveis para o trabalho antropológico: Olhar, ouvir e escrever.

Dessa primeira categorização, podemos perceber que o Ritual, com seus ensinamentos, oferece aos participantes “régua e compasso”,⁹ confiança na sua energia vital, proteção e possibilidades de criar o novo, de inventar o cotidiano.

Educação para o Respeito à Natureza

Para iniciar essa reflexão se faz necessário empreender outra a respeito da lógica como os não indígenas percebem e compreendem a natureza. Para nós, não indígenas, a natureza é algo exterior, que não faz parte de nós e por isso passível de ser explorada e dominada. A lógica ameríndia está pautada no paradigma da totalidade, homem e natureza fazem parte de um mesmo todo e, portanto, em constante interação. Segundo Luciano (2006):

O método preferencial das ciências indígenas é a visão da totalidade do mundo.

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

Para melhor compreender a lógica diferenciada indígena quanto à natureza, reportamo-nos a uma concepção teórica sobre os indígenas, com inúmeras referências na etnografia amazônica, assim descrita por Castro (1996):

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

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

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

Além do consumo da carne dos animais, as pequenas porções do moqueado também são esfregadas no corpo das meninas e dos meninos, nos braços e pernas. Segundo apuramos, essa prática tem como finalidade a proteção contra males e doenças e auxilia na aquisição das propriedades do animal, tornando-os fortes e resistentes. Senão vejamos o que nos disse Stefani Tembê quando entrevistada em 2014: “O bolinho de moqueado a gente come e esfrega na pele para se proteger e ficar mais forte e enfrentar as dificuldades da vida”.

O que se aprende com as práticas supra relatadas? Que homens, plantas e animais integram o mesmo mundo, distinguindo-se esses últimos dos primeiros, em muitos casos, apenas pela diversidade de aparências e pela falta de linguagem (Cunha, 1987, p. 56). Para os povos

⁹ Gilberto Gil. *Aquele Abraço*. Rio de Janeiro: Philips, 1969. Disco de vinil, 5.23 rpm.

indígenas, essas diversas realidades interagem e se intercomunicam constante e ininterruptamente.

O que podemos compreender ao final dessa segunda categorização, é que a consubstancialidade com a natureza é uma crença constante dos Tenetehara, ainda que em seu percurso de vida e no contato com os não indígenas, na educação escolar, em outros espaços de relacionamento e em outros contextos, possam interagir com outras lógicas. Ainda assim, o conhecimento fundante sobre a unicidade homem/natureza estará subjacente a todas as suas práticas, imprimindo-lhe uma visão distinta de mundo e conseqüentemente distintas historicidades serão construídas.

Educação para a Arte

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

Esta dimensão artística do Ritual não se coaduna com o conceito estético ocidental de arte. A nossa concepção de arte desde Kant, valora aquilo que se distingue, o gosto refinado, o difícil, o que não se deixa levar pelo prazer fácil que satisfaz os sentidos, aquilo que requer esforço intelectual ou técnico, que se sobressai. Para Kant (1978), os elementos de uma obra de arte que produzem sensações, tais como os tons ou as cores, podem acrescentar encanto à obra ou provocar emoções, mas nada acrescentam à sua beleza. Quando se fala, impropriamente, de uma bela nota musical, trata-se de algo do "domínio do deleite que se quer impor à forma" (Kant, 1978, p. 65).

Partindo do conceito kantiano, as manifestações artísticas do Ritual, por serem produções, em sua maioria, que fazem parte do cotidiano do povo Tembê-Tenetehara e retratam suas vivências representadas por objetos de sua cultura material, não se encaixam neste conceito. Assim sendo, para o paradigma ocidental, não são consideradas manifestações artísticas. As pinturas corporais, a música e a dança, assim como os adornos causam sensações, mas não possuem forma de arte. É preciso considerar, portanto, outros valores para se compreender as manifestações artísticas do Ritual considerando:

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

Considerando que a produção artística inerente ao Ritual é uma arte das margens coloniais e pós-coloniais, que representa uma cultura específica, exprimindo valores daquela cultura, vamos corroborar com Price (1989). Essa autora afirma que a tarefa da antropologia da arte é definir características estéticas inerentes àquela cultura de modo que, as contribuições estéticas de artistas não-ocidentais possam ser avaliadas corretamente. Sobre essa discussão, a autora acrescenta que:

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

Interessante também é ressaltar que nas sociedades modernas ocidentais a arte tem um fim em si mesma, está desligada do contexto, é “a arte pela arte” (Van Velthem, 1994, p. 37). Por outro lado, nas sociedades indígenas a produção artística parece ter uma função prática e utilitária, uma vez que pode ser utilizada para atingir outros fins não artísticos. Especialmente sobre a produção artística do Ritual cada um dos elementos estéticos presentes têm uma função determinada. As manifestações artísticas perpassam por todo o Ritual configurando um universo visual e auditivo coeso e harmonioso no qual os Tembê-Tenetejara “fundem os vários domínios de sua experiência em um todo gigantesco” (Geertz, 2007, p. 154).

E uma das principais características desse todo gigantesco é a produção coletiva, pois, diferente das sociedades modernas ocidentais, nas quais a produção artística é quase sempre individual, as sociedades indígenas tem produção artística empreendida por diversas mãos e mentes, e retratam um saber cultural milenarmente acumulado. Quem nos ajuda a compreender essa teia é Geertz (2007) quando nos diz que:

a participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema geral de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro sistema nada mais é que um setor do segundo. Uma teoria da arte, portanto, é, ao mesmo tempo, uma teoria da cultura e não um empreendimento autônomo. (Geertz, 2007, p. 156)

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

Pudemos perceber, e é importante destacar, que as intensas relações interétnicas com as sociedades do entorno, não indígenas, acarretaram mudanças no Ritual como um todo e que também reverberaram na dimensão artística e estética. Por isso, observa-se a introdução de algumas transformações que refletem a necessidade de adequação e aceitação pelas sociedades ocidentais. Como exemplo, podemos mencionar as pinturas corporais dos jovens protagonistas do sexo masculino, em cujos rostos retratam a grosso modo um grafismo que sem uma simbologia clara na cultura local, parece imitar claramente a barba que os não indígenas possuem. Uma explicação para esse fato podemos encontrar em Anthony Giddens (2002, p.123) quando afirma que “com a globalização dos últimos cinquenta anos, a experiência social se modificou de tal maneira que o que há de mais íntimo e de mais distante estão agora, de súbito, diretamente conectados”.

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

Corroborando na discussão, Montero (2012) diz que:

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

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

Desta forma podemos assegurar que a dimensão artística revelada no Ritual é parte integrante do cotidiano dos indígenas. E que esses valores estéticos estão de tal forma imbricados e conectados com suas vivências, e possuem uma articulação tão dinâmica com seu cotidiano, que podemos definir o Ritual como um momento de culminância de uma educação para a arte desenvolvida ao longo da vida. E essa arte obedece a determinados padrões estéticos inerentes àquela sociedade. As palavras de Manoela Tembé, entrevistada em 2015, revelam esse cenário e ilustram com propriedade essa dinâmica educativa, segundo a qual: “Essa dança nós já sabemos de muito tempo, nossos pais dançavam também e quando dançamos ficamos mais bonitos e mais fortes”. Em suma, eles sempre dançam, cantam e, quando assim o fazem, sua finalidade não é mostrar aos outros que são bonitos e fortes, mas sim que se tornam bonitos e fortes ao dançarem. Daí a riqueza do aprendizado e a beleza da educação.

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

Considerações Finais

Na proposição deste texto estivemos empenhados em mostrar que a educação acontece nos mais diversos e variados ambientes, sejam eles escolares ou não-escolares. Para tanto, utilizamos dados obtidos a partir de um estudo realizado sobre o processo educativo que se desenvolve durante o Ritual da Festa do Moqueado da sociedade indígena Tembé-Tenetehara.

Como procedimentos, categorizamos os saberes presentes no ritual identificando-os enquanto os objetos de conhecimento do processo educativo. Também procuramos organizar os saberes de forma que cada um deles correspondesse a uma categoria de educação, que, integradas e conectadas, configuram-se em um processo educativo amplo, organizado, intencional e eficaz.

Como todo processo educativo também, o Ritual inclui o momento no qual sua eficácia pode ser comprovada ou avaliada e, isso foi possível de ser verificado através da análise das falas dos jovens protagonistas na Festa. Os relatos revelam aprendizados comuns a todos os jovens: o Ritual ensina a ser forte, a enfrentar a vida com coragem e de maneira destemida. Esse é o principal objetivo a ser alcançado quando os jovens são submetidos a sete dias exaustivos dançando na Ramada, com poucos períodos de descanso.

O Ritual da Festa do Moqueado, é um dos momentos de fortalecimento de matriz identitária nativa na etnia estudada, no qual uma constelação de saberes está reunida e encadeada. Durante os sete dias de desenvolvimento do Ritual esses saberes vão se desenrolando e se misturando, tudo ao mesmo tempo agora, resultando numa imensa e diversificada teia educativa, envolvendo a priori os jovens protagonistas e a posteriori todos os espectadores.

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

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

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

Concluímos que os saberes produzidos no Ritual são apropriados pelos jovens protagonistas, configurando um processo educativo que perdura por toda a vida e para a sociedade Tembé-Tenetebara tem significado e valor. Resumindo: para ser Tembé-Tenetebara nos dias de hoje é necessário força e coragem para enfrentar os desafios de uma sociedade contemporânea globalizada e em constantes mudanças sem deixar de ser indígena respeitando sua cultura, sua ancestralidade e sua origem étnica.

Referências

- Brandão, C. R. (2002). *A educação como cultura*. Mercado das Letras.
- Castro, E. V. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2, 115-144.
- Castro, E. V. (2002). *A inconstância da Alma Selvagem*. Cosac & Naifa.
- Castro, E. V. de (1987). A fabricação do corpo na sociedade xinguana e alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e transformações. In: O. Filho (Org.), *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Marco Zero.
- Coulon, A. (1995). *La etnometodología*. Cátedra.
- Cunha, M. C. (1987). *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. Brasiliense.
- Cunha, M. C., & Cesarino, P. de N. (Orgs). (2014). *Políticas culturais e povos indígenas*. Cultura Acadêmica.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. Martins Fontes.
- Fernandes, E. A., Silva, A. V. Da, & Beltrão, J. F. (2011) Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA) em luta por direitos étnicos. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 2, 392- 406.
- Fernandes, J. G. S. (2009). Saberes das populações tradicionais e periféricas. *Revista Cocar*, (Impresso), 1, 49-60.
- Garfinkel, H. (2006). *Studios em etnometodología*. Anthropos.
- Gasbarro, N. (2006). Missões: A civilização cristã em ação. In: P. Montero (Org.). *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Globo.
- Gauthier, J. (1999). Rituais na escola: Um olhar sociopoético. *Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade*, 4(3).
- Geertz, C. (2007). *O saber local*. Vozes.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Zahar.
- Gil, G. (1969). *Aquele abraço*. Rio de Janeiro: Philips [Disco de vinil, 5.23 rpm].
- Ginzburg, C. O. (1987). *Queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Companhia das Letras.
- Gomes, M. P. (2002). *O Índio na história: O povo tenetebara em busca da liberdade*. Vozes.
- Kant, I. (1978). *O julgamento estético: Textos seletos de crítica da faculdade de Julgar*. PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *O pensamento selvagem*. Papirus.
- Luciano, G. dos S. (2006). *O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. MEC/SECAD/Museu Nacional.
- Machado, M., & Eying, V. (Org.). (2018). *Povo Tembé Tenetebara da Terra Indígena Alto Rio Guamá*. Plano de Gestão Terra Indígena Alto Rio Guamá. ECAM.
- Martinic, S. (1994). Saber popular y identidad. In: M. Gadotti & C. A. Torres. *Educação popular: Utopia latino-americana*. EDUSP.

- Montero, P. (2012). Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Sociologia & Antropologia*, São Paulo, 02, 81 –101.
- Moore, D. & Gabas, N. (2006). O futuro das línguas indígenas brasileiras. In: L. Forline & I. Vieira & R. Murrieta. (Org.). *Amazônia além dos 500 Anos*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Morin, E. (1998). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Cortez.
- Navarro, E. A. (2013). *Dicionário de tupi antigo*. Global.
- Oliveira, R. C. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. Pioneira.
- Oliveira, R. C. (1996). O trabalho antropológico: Olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP.
- Price, S. (1989). *Primitive art in civilized places*. Chicago University Press.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: E. Lander. (Org.), *A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. CLACSO.
- Raminelli, R. (1996). *Imagens da colonização: A representação de Caminha a Vieira*. Jorge Zahar.
- Santos, B. de S. (2010). *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Cortez.
- Segalen, M. (2002). *Ritos e rituais contemporâneos*. Editora FGV.
- Silva, A. L. (2006). A cultura como um caminho para as almas. In: P. Montero (Org.). *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Globo.
- Staden, H. (2010). *Dois viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil*. L&PM.
- Turner, V. (2005). *O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Vozes.
- Vainfas, R. (1995). *A heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. Companhia das Letras.
- Van Velthem, L. H. (1994). Arte indígena: Referentes sociais e cosmológicos. In: L. D. B. Grupioni (Org.). *Índios no Brasil*. Ministério da Educação e do Desporto.
- Vidal, L. B., & Silva, A. L. (2000). Antropologia estética: Enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: L. B. Vidal (Org.). *Grafismo indígena: Estudos de Antropologia estética*. Studio Nobel/FAPESP/USP.
- Vygotsky, L.S. (2010). *A formação social da mente*. Martins Fontes.
- Williams. R. (2011). *Cultura*. Paz e Terra.
- Zannoni, C. (1999). *Conflito e coesão: O dinamismo Tenetehara*. Conselho Indigenista Missionário, Brasília.
- Zilberman, R. (2008). Recepção e leitura no horizonte da literatura. *ALEA*, 10(1), Janeiro-Junho, São Paulo, 85-97.

Sobre os Autores

Julia Cleide Teixeira de Miranda

Universidade Federal do Pará-UFPA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6307-6035>

Júlia Cleide Teixeira de Miranda é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará- PPGED/UFPA, Mestre em Educação-UEPA, Licenciada em Pedagogia e Professora do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade do Estado do Pará. Sua linha de interesse é educação e diversidade cultural, educação indígena e educação escolar indígena.

Carlos Nazareno Ferreira Borges

Universidade Federal do Pará-UFPA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1908-3315>

Carlos Nazareno Ferreira Borges é Pós-doutor em Memória Social-UNIRIO, Doutor e Mestre em Educação Física-UEPA, Licenciado Pleno em Educação Física-UEPA, Bacharel em Ciências Sociais e Docente Permanente do PPGE/ICED/UFPA.

Sobre o Editores

Juliane Sachser Angnes

Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO)
Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE UNICENTRO)
Programa de Pós-Graduação em Administração (PPGADM UNICENTRO)
julianeangnes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4887-7042>

Graduação em Secretariado Executivo Bilingüe e em Letras - Português/Inglês pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Especialista em Linguística Aplicada e Mestre em Letras - Linguagem e Sociedade também pela UNIOESTE. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), linha de Cognição, Desenvolvimento Humano e Aprendizagem. Realizou estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Maringá (UEM) no Grupo de Pesquisas em Estudos Organizacionais. É professora da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) vinculada ao Departamento de Secretariado Executivo e ao Programa de Pós-Graduação em Administração (Mestrado Profissional). Tem experiência na docência e pesquisa nas áreas de Educação e Administração, atuando principalmente nas seguintes áreas temáticas: comunicação organizacional; redes solidárias; economia do bem-estar social; gestão escolar; planejamento e organização de eventos; cerimonial e protocolo; etiqueta social e comportamental; redação técnica oficial e empresarial; responsabilidade social; pesquisa qualitativa em Ciências Sociais Aplicadas. É Líder do Grupo de Pesquisas em Gestão do Conhecimento da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná. É líder do grupo de pesquisa em Gestão do Conhecimento.

Kaizô Iwakami Beltrão

EBAPE FGV - - Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas
Kaizo.beltrao@fgv.br
<http://orcid.org/0000-0002-3590-8057>

Graduação em Engenharia Mecânica pelo Instituto Tecnológico de Aeronáutica (1974), mestrado em Matemática Aplicada pelo Instituto de Matemática Pura e Aplicada (1977) e doutorado em Estatística pelo Departamento de Estatística da Princeton University (1981). Atualmente é Pesquisador/Professor da EBAPE/FGV-RJ e responsável técnico pelos relatórios técnicos do ENADE junto ao INEP através da Fundação Cesgranrio. Tem experiência na área de População e Políticas Públicas, com ênfase em Previdência Social e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: bases de dados para políticas públicas, avaliações educacionais, diferenciais por sexo/raça, condições de saúde, demografia (modelagem estatística) e mortalidade.

Dossiê Especial

Educação e Povos Indígenas: Identidades em Construção e Reconstrução

arquivos analíticos de políticas educativas

Volume 28 Número 152

26 de outubro 2020

ISSN 1068-2341



Los/as lectores/as pueden copiar, mostrar, distribuir, y adaptar este artículo, siempre y cuando se de crédito y atribución al autor/es y a Archivos Analíticos de Políticas Educativas, los cambios se identifican y la misma licencia se aplica al trabajo derivada. Más detalles de la licencia de Creative Commons se encuentran en <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Cualquier otro uso debe ser aprobado en conjunto por el autor/es, o AAPE/EPAA. La sección en español para Sud América de AAPE/EPAA es publicada por el *Mary Lou Fulton Teachers College, Arizona State University* y la *Universidad de San Andrés* de Argentina. Los artículos que aparecen en AAPE son indexados en CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas, España) DIALNET (España), [Directory of Open Access Journals](#), EBSCO Education Research Complete, ERIC, Education Full Text (H.W. Wilson), PubMed, QUALIS A1 (Brazil), Redalyc, SCImago Journal Rank, SCOPUS, Socolar (China).

Por errores y sugerencias contacte a Fischman@asu.edu

Síguenos en EPAA's Facebook comunidad at <https://www.facebook.com/EPAAAPE> y en Twitter feed @epaa_aape.

arquivos analíticos de políticas educativas
conselho editorial

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Editoras Coordenadoras: **Marcia Pletsch, Sandra Regina Sales** (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

Editores Associadas: **Andréa Barbosa Gouveia** (Universidade Federal do Paraná), **Kaizo Iwakami Beltrao** (EBAPE/FGV), **Sheizi Calheira de Freitas** (Federal University of Bahia), **Maria Margarida Machado** (Federal University of Goiás / Universidade Federal de Goiás), **Gilberto José Miranda** (Universidade Federal de Uberlândia)

Almerindo Afonso

Universidade do Minho
Portugal

Alexandre Fernandez Vaz

Universidade Federal de Santa
Catarina, Brasil

José Augusto Pacheco

Universidade do Minho, Portugal

Rosanna Maria Barros Sá

Universidade do Algarve
Portugal

Regina Célia Linhares Hostins

Universidade do Vale do Itajaí,
Brasil

Jane Paiva

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Maria Helena Bonilla

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Alfredo Macedo Gomes

Universidade Federal de Pernambuco
Brasil

Paulo Alberto Santos Vieira

Universidade do Estado de Mato
Grosso, Brasil

Rosa Maria Bueno Fischer

Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Brasil

Jefferson Mainardes

Universidade Estadual de Ponta
Grossa, Brasil

Fabiany de Cássia Tavares Silva

Universidade Federal do Mato
Grosso do Sul, Brasil

Alice Casimiro Lopes

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Jader Janer Moreira Lopes

Universidade Federal Fluminense e
Universidade Federal de Juiz de Fora,
Brasil

António Teodoro

Universidade Lusófona
Portugal

Suzana Feldens Schwertner

Centro Universitário Univates
Brasil

Debora Nunes

Universidade Federal do Rio Grande
do Norte, Brasil

Lílian do Valle

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Geovana Mendonça Lunardi

Mendes Universidade do Estado de
Santa Catarina

Alda Junqueira Marin

Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, Brasil

Alfredo Veiga-Neto

Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Brasil

Flávia Miller Naethe Motta

Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro, Brasil

Dalila Andrade Oliveira

Universidade Federal de Minas
Gerais, Brasil

archivos analíticos de políticas educativas
consejo editorial

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Coordinador (Español / Latinoamérica): **Ignacio Barrenechea, Axel Rivas** (Universidad de San Andrés)

Editor Coordinador (Español / Norteamérica): **Armando Alcántara Santuario** (Universidad Nacional Autónoma de México)

Editor Coordinador (Español / España): **Antonio Luzon** (Universidad de Granada)

Editores Asociados: **Felicita Acosta** (Universidad Nacional de General Sarmiento), **Jason Beech** (Universidad de San Andrés), **Angelica Buendía** (Metropolitan Autonomous University), **Alejandra Falabella** (Universidad Alberto Hurtado, Chile), **Veronica Gottau** (Universidad Torcuato Di Tella), **Carolina Guzmán-Valenzuela** (Universidad de Chile), **Cesar Lorenzo Rodríguez Uribe** (Universidad Marista de Guadalajara), **María Teresa Martín Palomo** (University of Almería), **María Fernández Mellizo-Soto** (Universidad Complutense de Madrid), **Tiburcio Moreno** (Autonomous Metropolitan University-Cuajimalpa Unit), **José Luis Ramírez**, (Universidad de Sonora), **María Veronica Santelices** (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Claudio Almonacid

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Miguel Ángel Arias Ortega

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Xavier Besalú Costa

Universitat de Girona, España

Xavier Bonal Sarro Universidad Autónoma de Barcelona, España

Antonio Bolívar Boitia

Universidad de Granada, España

José Joaquín Brunner

Universidad Diego Portales, Chile

Damián Canales Sánchez

Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación, México

Gabriela de la Cruz Flores

Universidad Nacional Autónoma de México

Marco Antonio Delgado Fuentes

Universidad Iberoamericana, México

Inés Dussel, DIE-CINVESTAV, México

Pedro Flores Crespo Universidad Iberoamericana, México

Ana María García de Fanelli

Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES) CONICET, Argentina

Juan Carlos González Faraco

Universidad de Huelva, España

María Clemente Linuesa

Universidad de Salamanca, España

Jaume Martínez Bonafé

Universitat de València, España

Alejandro Márquez Jiménez

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, México

María Guadalupe Olivier

Tellez, Universidad Pedagógica Nacional, México

Miguel Pereyra Universidad de Granada, España

Mónica Pini Universidad

Nacional de San Martín, Argentina

Omar Orlando Pulido Chaves

Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP)

José Ignacio Rivas Flores

Universidad de Málaga, España

Miriam Rodríguez Vargas

Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

José Gregorio Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Mario Rueda Beltrán Instituto

de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, México

José Luis San Fabián Maroto

Universidad de Oviedo, España

Jurjo Torres Santomé,

Universidad de la Coruña, España

Yengny Marisol Silva Laya

Universidad Iberoamericana, México

Ernesto Treviño Ronzón

Universidad Veracruzana, México

Ernesto Treviño Villarreal

Universidad Diego Portales Santiago, Chile

Antoni Verger Planells

Universidad Autónoma de Barcelona, España

Catalina Wainerman

Universidad de San Andrés, Argentina

Juan Carlos Yáñez Velazco

Universidad de Colima, México

education policy analysis archives
editorial board

Lead Editor: **Audrey Amrein-Beardsley** (Arizona State University)

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Associate Editors: **Melanie Bertrand, David Carlson, Lauren Harris, Danah Henriksen, Eugene Judson, Mirka Koro-Ljungberg, Daniel Liou, Scott Marley, Molly Ott, Iveta Silova** (Arizona State University)

Madelaine Adelman Arizona State University

Cristina Alfaro

San Diego State University

Gary Anderson

New York University

Michael W. Apple

University of Wisconsin, Madison

Jeff Bale University of Toronto, Canada

Aaron Benavot SUNY Albany

David C. Berliner

Arizona State University

Henry Braun Boston College

Casey Cobb

University of Connecticut

Arnold Danzig

San Jose State University

Linda Darling-Hammond

Stanford University

Elizabeth H. DeBray

University of Georgia

David E. DeMatthews

University of Texas at Austin

Chad d'Entremont Rennie Center for Education Research & Policy

John Diamond

University of Wisconsin, Madison

Matthew Di Carlo

Albert Shanker Institute

Sherman Dorn

Arizona State University

Michael J. Dumas

University of California, Berkeley

Kathy Escamilla

University of Colorado, Boulder

Yariv Feniger Ben-Gurion

University of the Negev

Melissa Lynn Freeman

Adams State College

Rachael Gabriel

University of Connecticut

Amy Garrett Dikkers University of North Carolina, Wilmington

Gene V Glass

Arizona State University

Ronald Glass University of

California, Santa Cruz

Jacob P. K. Gross

University of Louisville

Eric M. Haas WestEd

Julian Vasquez Heilig California State University, Sacramento

Kimberly Kappler Hewitt

University of North Carolina

Greensboro

Aimee Howley Ohio University

Steve Klees University of Maryland

Jaekyung Lee SUNY Buffalo

Jessica Nina Lester

Indiana University

Amanda E. Lewis University of

Illinois, Chicago

Chad R. Lochmiller Indiana

University

Christopher Lubienski Indiana

University

Sarah Lubienski Indiana University

William J. Mathis

University of Colorado, Boulder

Michele S. Moses

University of Colorado, Boulder

Julianne Moss

Deakin University, Australia

Sharon Nichols

University of Texas, San Antonio

Eric Parsons

University of Missouri-Columbia

Amanda U. Potterton

University of Kentucky

Susan L. Robertson

Bristol University

Gloria M. Rodriguez

University of California, Davis

R. Anthony Rolle

University of Houston

A. G. Rud

Washington State University

Patricia Sánchez University of

Texas, San Antonio

Janelle Scott University of

California, Berkeley

Jack Schneider University of

Massachusetts Lowell

Noah Sobe Loyola University

Nelly P. Stromquist

University of Maryland

Benjamin Superfine

University of Illinois, Chicago

Adai Tefera

Virginia Commonwealth University

A. Chris Torres

Michigan State University

Tina Trujillo

University of California, Berkeley

Federico R. Waitoller

University of Illinois, Chicago

Larisa Warhol

University of Connecticut

John Weathers University of

Colorado, Colorado Springs

Kevin Welner

University of Colorado, Boulder

Terrence G. Wiley

Center for Applied Linguistics

John Willinsky

Stanford University

Jennifer R. Wolgemuth

University of South Florida

Kyo Yamashiro

Claremont Graduate University

Miri Yemini

Tel Aviv University, Israel