A FESTA *WIRA'U HAW*, COSMOLOGIA E CORPOREIDADE ENTRE OS TENETEHAR-TEMBÉ

JAKSON DA SILVA GONÇALVES[1]
UFPA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-7437-2873

KATIANE SILVA[2]
UFPA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-1938-9373

VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE[3]
UFPA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0003-3187-9348

RESUMO: *Este estudo apresenta uma etnografia da festa do wira'u haw, a Festa da Moça, um rito pubertário promovido pelo povo Tenetehar-Tembé para a produção da corporeidade. Os Tembé habitam, em sua maioria, a Terra Indígena Alto Rio Guamá (Tiarg), no Nordeste do estado do Pará. A partir da observação participante foi possível entender a Festa da Moça como um complexo processo ritual de passagem que ocorre em três momentos especiais: a Tocaia, a Festa do Mingau e a Festa da Moça. Esses momentos são antecedidos por uma atividade de caça, cujos animais específicos são agenciados para a corporalidade dos iniciados e a sociabilidade da festa. Durante toda a festa, os meninos e meninas ficam reclusos aos espaços da ramada, onde recebem auxílio e orientações dos mais velhos. Eles devem pular o Kae-Kae e contribuir com algumas tarefas, ter seus corpos pintados e dançar até o final da festa. A festa aciona o contato com as karuwar, possibilitando que a cosmologia e a organização social Tembé entre em perspectiva com outros corpos e sujeitos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Wira'u haw, Tenetehar-Tembé, Corporeidade.*

ABSTRACT: *This study presents an ethnography of the wira'u haw/girl's party, a puberty rite promoted by the Tenetehar-Tembé people to produce corporeality. The Tembé belong to the Tupi linguistic branch and live, for the most part, in the Alto Rio Guamá Indigenous Land (Tiarg), in the northeast of the state of Pará. Based on participant observation, we were able to understand the girl's party as a complex ritual process of passage that, in total, occurs in three special moments: the ambush, the porridge party and the girl's party. This moment is preceded by a hunting activity, with specific animals being used for the corporality of the initiates and the sociability of the party. During the entire moment, the boys and girls remain confined to the spaces of the ramada, where they receive help and guidance from the elders. They must jump the Kae-Kae, contribute to some tasks, have their bodies painted and endure until the end of the party. The festival triggers contact with the karuwars, allowing Tembé cosmology and social organization to come into perspective with other bodies and subjects.*

KEYWORDS: *Wira'u haw, Tenetehar-Tembé, Corporeality*.

---

[1] Biólogo. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável (PPGAA/UFPA). E-mail: jaksonsg95@gmail.com
[2] Antropóloga, docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA) e no Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares (INEAF/UFPA). E-mail: katianesilva@ufpa.br
[3] Antropóloga, docente no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPGLSA/UFPA). E-mail: vandaponte@ufpa.br

Introdução

O estudo da corporeidade tem sido fundamental para a análise de fenômenos sociais e culturais contemporâneos. As definições culturais de corpo entre os povos indígenas assumem variações que carregam consigo bases epistemológicas particulares. Entre o orgânico, o social e o simbólico, o corpo é constituído de extensões cujos limites podem ser opacos.

Nos estudos com povos ameríndios, a corporeidade, como possibilidade ao entendimento de "pessoa", é apontada como categoria importante e particular para a compreensão de organizações sociais. "A transição social é uma mudança corporal" (Castro, 1987, p. 35) que depende do ponto de vista. Nesse debate, ganha centralidade a noção de fabricação do corpo, termo que remete ao processo dinâmico da produção sistemática de intervenções estéticas e alimentares a partir de canais de comunicação do corpo com o mundo (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979).

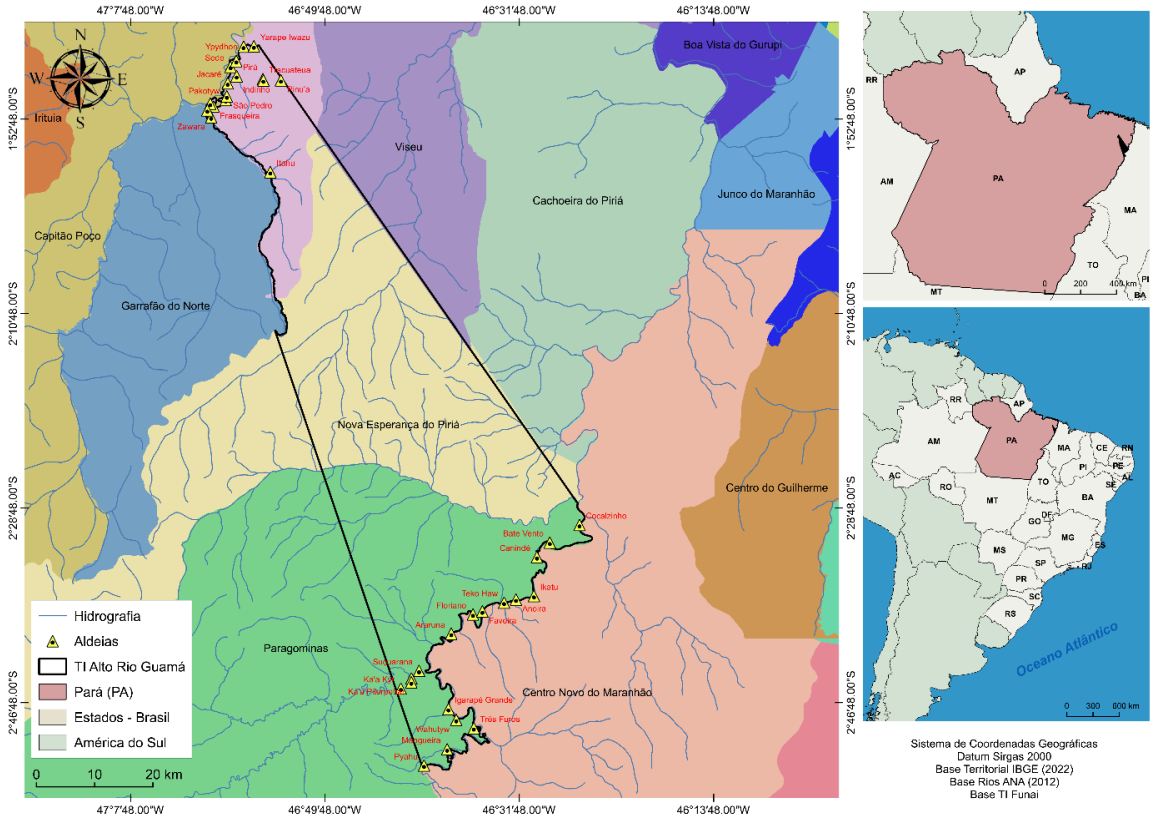
A noção de corpo transita entre a concepção de humanidade, saúde, vida, morte, constituindo a "pessoa" e suas estruturas sociais (Barreto, 2014). Para ajudar nessa discussão, abordaremos a liminaridade na *wira'u haw*, entendendo a performance de transição dos papéis sociais comuns nos ritos de passagem (Gennep, 2011).

Ao evidenciar aspectos da corporeidade entre o povo Tenetehar-Tembé no ritual de passagem da Festa da Moça[4], ou *wira'u haw,* em língua materna, buscamos discutir seu significado para aquele povo. Esse ritual marca a última etapa da passagem da infância à vida adulta, em que a construção social do corpo assume relevo na transmissão de valores coletivos, na fabricação do "ser íntegro, gente verdadeira, ou povo verdadeiro", significado que, para o povo Tenetehar, assume distinção étnica (Gomes, 2002, p.47).

O povo Tembé habita, em sua maioria, o Nordeste do estado do Pará, na Terra Indígena do Alto Rio Guamá (Tiarg), uma área demarcada que engloba sete municípios da microrregião (Garrafão do Norte, Nova Esperança do Piriá, Paragominas, Santa Luzia do Pará, Capitão-Poço, Viseu e Cachoeira do Piriá). Esse povo é considerado, a partir dos estudos sobre os Tupi, uma subdivisão do grande grupo autodenominado Tenetehar, ao qual se interligam aos Guajajara do estado do Maranhão. Por essa razão, neste trabalho, nos referimos a esse povo como Tenetehar-Tembé.

[4] O ritual tem outras definições como Festa do Moqueado.

Figura 1. Visualização geral da localização Tiarg no Nordeste Paraense



Fonte: autores (2025)

Uma das teorias sobre a origem do povo Tenetehar-Tembé advoga seu surgimento alicerçado no povo Tupinambá, que teria chegado ao Norte do Brasil fugido da colonização no Sudeste brasileiro (Rodrigues, 1875). Entretanto, como já mostraram os estudos de Fausto (1992), essa hipótese tem se mostrado insustentável, tendo em vista que as pesquisas arqueológicas demonstram grande complexidade cultural dos povos Tupi na Amazônia, epicentro de possível difusão cultural e, portanto, de migração, no sentido Norte-Sul.

De todo modo, estudos antropológicos e as etnografias destacam a histórica relação do povo Tenetehar-Tembé com as terras da Amazônia paraense (Nimuendajú, 2022[1915]; Hurley, 1920; Galvão e Wagley, 1961). É no Nordeste Paraense onde se localiza a Tiarg, território de maior ocupação Tenetehar-Tembé, mas também, em menor expressão, nas área das Terras Indígenas Turé Mariquita e Tembé; da Reserva Indígena Turé Mariquita II[5] e das aldeias Jeju e Areal.

A realização da pesquisa que deu origem a este artigo aconteceu na Tiarg, especificamente na Aldeia-Sede, no ano de 2023. Metodologicamente, procedeu-se com entrevistas e a observação participante, o que, para Angrosino (2009), se define como a pesquisa em que o pesquisador entra em contato direto com o povo/contexto pesquisado. A produção dos dados acontece na mobilização conjunta dos significantes e seus significados (Angrosino, 2009; Cardoso de Oliveira, 2000).

[5] Em processo de demarcação.

As entrevistas se deram junto aos sujeitos de maiores referências na execução dos trabalhos rituais da comunidade, como os pajés Bewãri e Francisca Tembé, bem como o caçador Edmilson Tembé.

Os apontamentos de Smith (2018) levaram à reflexão crítica na relação entre pesquisador e pesquisado, categorias que remetem às relações de poder e a certo colonialismo, os quais transformam colaboradores de pesquisa em meros "informantes". Dessa forma, ao invés de falar em coleta de dados, optamos por chamar de produção de sentidos, uma vez que a observação dos indígenas produz uma relação reversa entre quem é o observador e quem é o observado, como apontam os estudos de Wagner (2012), o que possibilitou pensar a constituição de lugares e olhares em perspectiva.

Este artigo se estrutura em três seções. A primeira seção aborda os ritos pubertários Tembé, evidenciando sua relação com a corporeidade. Na segunda seção, buscamos discutir o significado da expressão "se formar", demonstrando como a fabricação do corpo implica na relação com entidades da cosmologia Tembé, o que pressupõe resguardo, cuidado com a alimentação e conselho das/dos mais velhos. Na terceira seção, mergulhamos nos processos práticos de execução da Festa da Moça com os Tembé.

Os ritos pubertários entre os Tenetehar-Tembé

Os ritos de puberdade da menina-moça entre os Tenetehar-Tembé acontecem em três momentos especiais: a Tocaia, a Festa do Mingau e, por fim, a Festa da Moça. O primeiro momento acontece logo após a chegada da menarca, quando a menina-moça deverá "tomar um banho de jenipapo[6]" (Bewãri Tembé, 9 de setembro de 2023, Aldeia-Sede).

Neste primeiro momento, a menina-moça passa por restrição alimentar, espacial e social. O convívio social é limitado às suas matriarcas, que a orientam quanto aos procedimentos e cuidados gerais com o corpo. O critério alimentar dá preferências a peixes sem esporão e frutas sem acidez, alguns tipos de aves, bem como caldos e mingaus de tubérculos. As meninas devem evitar alimentos com muito sangue ou fortes odores de caça. Já a restrição espacial se faz na proibição dos limites de circulação em rios e matas, temendo por sua saúde e sua mudança de alteridade (Ponte, 2022).

Pereira (2019), entretanto, afirma que atualmente tem havido menor rigor com essas prescrições (Reis, 2014; Pereira, 2019). Há divergência na literatura quanto ao tempo de duração desse momento, contudo, no mínimo, até o fim do sangramento, a moça deve ficar em isolamento (Reis, 2014; Pereira, 2019; Ponte, 2022).

O segundo momento, que não ocorre imediatamente após a Tocaia, é a Festa do Mingau. Esse momento tem duração contínua de 24 horas. Dois elementos aqui encontram centralidade: o primeiro são os grafismos corporais, à base da tintura do jenipapo, em que se faz referência à lua e à

[6] Fruto vegetal da espécie *Genipa americana* Linnaeus; Syst. Ed. X. 931.

onça. A pintura da lua é feita no peito, no tórax, nas costas, nos ombros e nos membros. Já a pintura da onça é feita no rosto (Ponte, 2022).

O segundo elemento é o preparo do mingau de mandiocaba[7], macaxeira (*Manihot esculenta C.*) e cará (*Dioscoerea Alata L.*). O trabalho de produção do mingau, do ralar da mandioca até o ponto de consumo, tem duração aproximada de cinco horas. Os trabalhos iniciais consistem em preparar o tubérculo até chegar na textura de uma massa. Essa massa deve ficar em um local com leve inclinação, comumente na masseira[8], para deixar escorrer o líquido doce. Extraído o líquido, ele vai para a panela sobre o fogo e a massa é descartada. Demanda-se da menina que revolva aquele líquido, a fervura vai produzindo uma espuma que deve ser removida com o auxílio de uma cuia ou crivo. Com a redução do líquido sobre o fogo, ele vai engrossando e ficando mais pesado para revolver. Posteriormente, é adicionado o arroz[9], que deixa o mingau ainda mais grosso. A menina deve cuidar para não deixar a massa grudar no fundo da panela e queimar. O cozimento segue até que o mingau alcance o ponto ideal, sendo avaliado pelas mães das meninas-moças (Farias, 2023).

Antes de adicionar o arroz, após a fervura do líquido, uma porção é recolhida em um recipiente e a menina expõe em seu corpo o vapor do mingau a fim de obter saúde e boas condições do corpo para a maternidade. Também o jerimum (*Cucurbitaceae*) e a macaxeira são cozidos à parte e, ainda quentes, sobre o tupé[10], a menina deve pisar em alguns pedaços a fim de que não tenha moléstia como "pés rachados" ou inchaços. Na manhã seguinte a esse ritual, são feitas tapiocas de goma[11], que são colocadas sobre a cabeça da menina para prevenção de males como a cefaléia.

Ao cair da noite, inicia-se a dança tradicional do *Kaê-Kaê*, ritmada pelos cantores da aldeia, para quem a menina serve o mingau, ela também serve para os convidados, no intuito de fortalecer o princípio de convivialidade, coletividade e partilha. A festa permanece até o nascer do dia (Farias, 2023; Pereira, 2019; Coelho, 2014).

A Festa da Moça marca o último momento do ritual de passagem pubertário, com duração de uma semana. Como afirmam os Tembé, essa é uma herança ancestral ensinada por *zawar* (onça) a um pajé, que depois a disseminou entre os Tembé, o que eles chamam de "cultura". Bewãri, em uma entrevista concedida a uma das autoras deste artigo, assim explica:

> Quem trouxe o moqueado pra nós foi as onças, né? [...] Há muito tempo, tinha uma aldeia que eles não tinha cultura, né? Os Tembé caçavam, pescavam e não tinha aquele ritual. Então, certo dia, um rapaz foi esperar numa faveira, e lá vinham muitos pássaros para comer fava. [...] Então, lá era uma árvore muito boa pra matar, aí o rapaz foi e matou

[7] Uma variedade de mandioca (*Manihot esculenta* C.).

[8] Uma espécie de canoa, cujas extremidades são cortadas. Ela fica na casa de farinha, suspensa à altura da cintura, onde a mandioca mole é macerada com as mãos e onde também se peneira a massa úmida, que passará pelo processo de remoção do tucupi.

[9] A partir desse momento, há quem chame o mingau de mandicoeira.

[10] Uma esteira feita de fibra de guarimã (*Marantaceae*) é tecida para que a menina fique sobre ele em muitos momentos do ritual.

[11] Amido da mandioca.

> bastante arara, mutum, aí ele viu também que lá as onças caçavam para comer. [...]. Aí (o rapaz) matou grande quantidade de aves pra fazer roupa pra família né? Aí matou muita ave e veio pra aldeia. Aí o irmão dele se danou pra querer ir lá nessa faveira [...]. Ele disse: 'olha não posso te ensinar a ir, que lá é muito perigoso, se tu não vai obedecer, a onça pode te matar'. 'Não, mas eu só quero pena pra fazer roupa pra minha família, que tá sem roupa'. Aí ele disse: 'tá bom! Vou te ensinar'. Aí ensinou tudo direitinho, aí ele foi pra lá. Quando ele chegou lá, ele começou a matar pássaro, né? Muito pássaro. Aí, ele viu a onça chegando, aí ele falou 'olha! Como aquela pele daquela onça é muito bonita, vou matar ela pra fazer roupa pra minha família'. Ele escolheu a maior do bando e flechou. Quando ele flechou, as outra pegaram ele né? Pegaram e mataram ele e saíram arrastando e levando ele. Então, passados alguns dias, o irmão dele foi lá ver por que ele não tinha chegado, né? Quando chegou lá, ele viu a tocaia dele, tava derrubada no meio de muito sangue no chão, aí ele saiu seguindo. Só que o irmão dele era um pajé, um pajé muito bom, aí ele saiu, quando chegou lá ele viu que tinha entrado dentro de um buraco de formiga, então ele se transformou numa formiga preta e entrou. Aí quando ele chegou lá, ele tava fazendo o moqueado com o irmão dele, então o irmão dele se transformou em outra onça, aí eles tavam fazendo a festa lá do moqueado. Então, como ele era um pajé ele se transformou numa onça também, lá brincou, aprendeu tudo do moqueado (Bewãri Tembé, entrevista realizada em 2022 na Aldeia-sede).

Podemos perceber por meio da narrativa da onça a fluidez dos corpos e as razões que levam os Tembé a empreender preocupação com a estética corporal e com a saúde da menina-moça. Entendemos que o corpo, na ontologia amazônica ameríndia, não pode ser considerado sem entendermos a sua relação com os outros sujeitos do cosmo, como a mandiocaba, o jenipapo, a macaxeira e o jerimum e os artefatos, como visto na Festa do Mingau entre os Tembé, posto que sua forma, como assevera Taylor e Viveiros de Castro (2019, p. 769), é "relativa à perspectiva de um testemunho – humano e não humano – fornecido pelo olhar do outro". É ele que o produz constantemente, uma vez que a natureza do corpo não depende de sua condição orgânica, mas do olhar de outro ser, que pode ser um animal, uma planta ou artefato, já que também são corpos e sujeitos na esfera cosmológica e inserem seu olhar aos outros corpos a partir de seus pontos de vista. Por isso, os cuidados com as meninas-moças, para que o olhar dos outros seres sobre seus corpos não recaia em predação, considerando, por suposto, que ele pode ser uma presa na perspectiva de um outro animal ou planta.

Além das nomenclaturas da festa já citadas até este momento existe a definição Festa do Moqueado, em referência à importância da caça para a festa e o seu modo de preparo. Moquear, neste caso, significa deixar a carne sustentada por um jirau, o moquém, a cerca de 70 cm acima de fogo, de

modo a secá-la e assá-la lentamente. Prática remetida às onças para aplicação no ritual, conforme narrativa de Bewãri.

O “se formar”, menstruação e as interdições

Esse último momento do rito de passagem envolve também a participação do sexo masculino, cujo sinal apontado é a mudança de voz do menino. Os meninos fazem par com as moças do ritual e são previamente escolhidos por elas. No passado, essa festa tinha função da união marital, de modo que após a festa consolidavam-se núcleos familiares (Pereira, 2019), atualmente essa prática é rara.

A Festa da Moça é o de maior mobilização da aldeia, uma vez que envolve todas as moças (e suas famílias) que participaram das etapas anteriores. Vale destacar que os ritos da Tocaia e do Mingau podem acontecer individualmente, razão pela qual tem menor mobilização quando comparados com a Festa da Moça.

O “se formar” de que tratam os Tembé, ao falarem do corpo da menina-moça, relaciona-se com a chegada da menstruação, que sinaliza as transformações pubertárias do corpo feminino. Naquele contexto social, esse momento se percebe como a potencialização das forças de predação e vulnerabilidade da mulher Tembé (Ponte, 2022). A potência que esse evento carrega em muitas cosmologias indígenas reforça a prática dos ritos de resguardo, como produtora de “força” e “vitalidade” nos termos de Belaunde (2006), os quais preparam e canalizam essa “força” no corpo da mulher (Rodgers, 2002; Soares, 2019). Acerca do sangue menstrual da menarca, Soares (2019) define que:

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

Essa compreensão acerca do sangue encontra equivalência para o entendimento das fases da vida entre os Tembé, conforme apontado por Bewãri Tembé:

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

A menarca, mais que isso, a apropriação desse processo pela cosmologia Tembé funciona como um divisor do status social, no qual, posteriormente, a moça disporá de outras considerações, ações e responsabilidade no contexto da aldeia. De todo modo, essa compreensão não pode prescindir dos meios de convivialidade com a qual a criança, o adulto por vir, se apropria e lhe é ensinado a viver de acordo com o que os Tembé denominam de "cultura". É na coletividade que a criança é primeiramente iniciada nas pinturas corporais, no artesanato, nas idas ao roçado, à casa de farinha, nos ritos, nos remédios, dentre outros, nos quais o cuidado com o corpo é valorizado (Tembé, 2023; Bentes, 2022; Amorin e Cruz, 2018).

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

Destarte, as doenças, de modo geral, são concebidas como uma alteração no equilíbrio desse fluido, como volume, velocidade, temperatura, cheiro, cor e sangramentos. A menstruação ganha destaque ao ser percebida como a interrupção de uma gravidez em curso, isto é, da formação de um corpo, mas também da sinalização das transformações corporais do próprio indivíduo (Rodgers, 2002; Belaunde, 2006). É na obediência aos períodos de dietas e reclusões que se busca recuperar o equilíbrio, limpar o sangue e retomar os ciclos (Belaunde, 2006).

Portador de pensamentos e promotor de expressões, o sangue age como elemento comunicador, cuja semiótica envolve relações entre os humanos e os não humanos, abertura ontológica, em espaços-tempo cosmológicos. A externalização desse corpo e o "esvaziamento" (Rodgers, 2002), via menarca, o expõe à predação, refabricação e a riscos, podendo se configurar em uma vida de encantamento, transformador de outras alteridades.

Restrições para circulação em determinados espaços no período menstrual são apresentados em várias etnografias (Soares, 2019; Caux, 2018; Ponte, 2022). Para o povo Karipuna, na menstruação a mulher não deve ir a "rios, lagos, igarapés, olhos d'água, matas, cavernas e roças" (Soares, 2019, p.420), uma vez que podem ser enfeitiçadas por *karuanas* ou bichos que são próprios desses lugares. As consequências são classificadas como repulsivas, doenças e morte, bem como atrativas, com rapto e gravidez por essas entidades (Soares, 2019).

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

Para o povo Tembé, o início da vida menstrual sinaliza um momento crítico, em que se considera ficar de "corpo aberto", exposta às ações das

karuwar, podendo adoecer, enlouquecer ou morrer (Ponte, 2022). Nesse momento, ela fica em reclusão na tocaia e/ou um quarto, seguindo recomendações conforme exposto acima. Na etnografia produzida por Galvão e Wagley (1961), a dieta de carne se resumia a peixes juvenis. Além da tocaia, também ao jenipapo é dado destaque nesse momento.

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

Ao analisar o sentido da Tocaia na mitologia Tembé, ela é percebida como um recurso importante na relação com outros seres. Quando consideramos os mitos "O roubo do fogo", "A origem da festa do mel" e "A filha do urubu-rei" (Nimuendajú, 2022[1915]), a Tocaia confere a condição da invisibilidade à mulher. É abrigada nessa construção de folhas que a menina busca se proteger da predação de *karuwar* na primeira fase do seu rito de passagem.

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

> Quando a menina se forma, no primeiro dia ela toma o banho de jenipapo, por que? É que ela já tá sabendo que ela se formou, então, aquele jenipapo no corpo dela é um modo de proteção do que ela vai passar: da menina para adulta. [..] O jenipapo é muito atrativo também. É por causa da pintura que a pessoa tá, por exemplo, quando eu olho ela pintada, bonita, eu fico atraído por ela. Mas se você olhar o jenipapo e mexer ele, você vê que ele não é normal, o jenipapo. Ele é diferente do urucum, das outras frutas. O jenipapo, nós tem que tomar cuidado, não é qualquer um que pode se pintar. Depois do moqueado, ela não pode andar pelo igarapé. Isso é o resguardo, que nós fala, que a mulher tem que ter, seguir. Se a mulher não se resguardar, ela vai ser prejudicada, por exemplo, você vai passar por um período que cobra vai correr atrás de você (Ponte, 2022, p. 41).

Curiosamente, por esse relato, diferentemente da Tocaia, o jenipapo identifica e atrai a percepção. Se levarmos em consideração as narrativas míticas Tembé, o jenipapo atua como um selo de identificação e exposição do amante, neste caso *Zahy* (lua), perante a comunidade e sua amada (Coelho, 2014; Nimuendajú, 2022[1915]). Pelo relato, entendemos também a função do autorreconhecimento provocado pela pintura. Portanto, se entende que a Tocaia tem a função de inviabilizá-la aos não humanos, enquanto o jenipapo exerce função de destaque e percepção daquele corpo em passagem aos humanos (Nimuendajú, 2022[1915]).

Em conversa com Aderbal Tembé, ele rememora que "antes" as meninas se formavam "mais tarde", por volta dos 14-15 anos, mas pontua que atualmente elas estão se formando aos 10 anos, razão pela qual o ritual tem acontecido mais cedo no curso de vida das mulheres. Desde o primeiro

momento até a Festa do Moqueado, que será comentado mais à frente, a menina-moça deve evitar comer carnes vermelhas, especialmente catitu (*Pecari tajacu*), que são consideradas de muito sangue. Também devem evitar manter relações afetivas ou sexuais.

A Festa da Moça e seus elementos

Caça, domínios, *karuwar* e antecedentes da festa

Uma vez definida pela aldeia a data da festa, as mães procuram pelos caçadores mais conhecidos do lugar e pedem que façam a caçada para sua filha. A caçada pode ser para longe da aldeia, quando os caçadores constroem barracos na floresta; ou ainda perto da aldeia, circunstância em que eles saem pela manhã e retornam à tarde para a aldeia. Ocorrendo, geralmente, no período de uma semana, a caçada é planejada para que o último dia coincida com o primeiro dia da festa.

Ao chegar na aldeia, na tarde do primeiro dia, os caçadores dirigem-se para a ramada, onde são recebidos pela aldeia. O fogo do moquém já deve estar aceso, e a carne, que já vem moqueada da mata, vai novamente para cima do moquém. Nesse momento se iniciam as cantorias, puxadas por Bewãri e Jessi Tembé, os demais cantores das aldeias os acompanham.

Especificamente, nesse momento, são feitas as caçadas e os animais preferidos são o guariba (*Alouatta belzebul L.*)[12], o catitu (*Pecari tajacu L.*) ou porcão (*Tayassu pecari L.*) e a nambu-preta (*Crypturellus cinereus G.*) ou mutum (*Cracidae*), "Pelo menos um tem que conseguir", com afirmou Michola[13], pois elas são usadas, por meio de preparos e usos, com significado alimentar, de remediação e socialidades para a fabricação do corpo da jovem Tembé, que completa passagem da sua mocidade para a condição adulta.

É logo após os Tembé saírem das matas, lugares de domínio da Curupira, Matin [14]e visagens, que o ritual inicia. Desse momento em diante, a recomendação geral na aldeia é que se evite caminhar por floresta e rios, pois ao transitar por esses domínios, há exposição à predação e ação dos encantados, como raptos: "ser levado", deixar "doido", ou a transformação do humano em não humano. As consequências dessas transgressões podem atingir o próprio ritual, visto que, retornando à aldeia e à ramada, o transeunte pode ser seguido por "alguma coisa" e trazê-la para o ritual. As restrições também deixam notar a intenção da dedicação exclusiva da aldeia para com o ritual.

Nesse sentido, Michola, o responsável pela caçada para o moqueado, explica:

> [...] hoje eu não fui participar da brincadeira pra exatamente eu me prevenir, pra mim ir, porque se eu participar, não posso sair dali, porque se for pro rio eu posso trazer

[12] As terminologias científicas vegetais e animais tomaram como base o estudo presente em Pará (2017).
[13] Um dos principais caçadores da aldeia-sede é Edimilson Tembé, mas amplamente conhecido como "Michola".
[14] A definição "matin" é uma das formas pelas quais se referem à matinta ou matintaperera.

> ‘porcaria’ pra jogar pros cantor, pra jogar pra se envolver na brincadeira. [...] porque a gente traz, a gente. Olha, a gente não vê, mas alguém acompanha a gente pra vim pra uma brincadeira dessa. Vamo dizer que seja um espírito tem o bem e tem o mal, então, é por isso que acontece essas coisas [...] é, aí agora a partir do momento que eu me jogar lá, aí eu não vou, eu não posso ir porque [...] e outra coisa. Também não pode ir pintado, se você tá numa festa cultural nossa daqui e você ir pintado, pode dar errado pra você, você pode [...] alguém pode se apresentar lá como bichinho desse tamanho na sua vista ser desse tamanho (com a mão faz um gesto referente à grandeza), né? Daí não pode fazer isso (Michola, entrevista realizada em 19 de setembro na Aldeia-Sede, grifo próprio).

Nesse compartilhamento de experiência, Michola exprime a importância da separação entre o domínio do mato e o da ramada durante o ritual, bem como do interesse dos “espíritos” em participar da festa.

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

Pode-se listar quatro tipos de *karuwar*, a saber: espírito humano e de animais pós morte; os donos dos domínios das águas e florestas; bem como de Maíra que, de acordo com Wagley e Galvão (1961), é o herói cultural mais importante, habitando em um espaço acima das estrelas, “o céu de Maíra”. As *karuwar* que não alcançam esse céu, representam perigo, pois, quando tem cantoria na aldeia, atacam as pessoas desprotegidas, especialmente os jovens em passagem. Durante a Festa do Moqueado, é comum que as *karuwar* que não alcançaram o céu de Maíra venham participar da festa (Coelho, 2014).

Por fim, temos as *karuwar* que são os donos das águas, a Mãe D’água, e a das florestas, principalmente o Curupira (Coelho, 2021). Diversos outros agentes cosmológicos também impõem cuidados, restrições e ataques aos Tembé quando estão nesses domínios, como a Matin e as visagens.

No ritual, diversos elementos são utilizados, como pinturas, artefatos, cantorias, alimentos que fazem referência à floresta, aos rios e seus constituintes e, por consequência, aos seus donos. O correto manuseio desses elementos e suas referências cosmológicas garante segurança à festa e saúde àqueles adultos que estão em estágio final de formação no ritual do moqueado. A caça, como constituinte fundamental à festa, pertence ao domínio da floresta, possuindo um dono não humano. O caçador, uma vez na floresta, deve seguir normas e regras a fim de que lhe seja permitido caça e a integridade de sua saúde.

Durante o momento da caçada, o pajé e familiares das moças e rapazes na aldeia realizam outros trabalhos prévios ao ritual. Na Aldeia-Sede,

o ritual é inserido no calendário escolar[15], o que reforça o envolvimento dos alunos, professores e demais funcionários na realização das atividades antes e durante a festa. Esses trabalhos envolvem a tecitura do tupé; da ornamentação da ramada; reparos e obtenção de maracás; extração e produção da tinta de jenipapo; da extração da casca do tauarizeiro (*Couratari guianensis A.*); preparação do cigarro de tauari, bem como a alimentação coletiva durante o ritual e estadias dos visitantes de outras aldeias.

A ramada, espacialidade e os sujeitos da festa

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

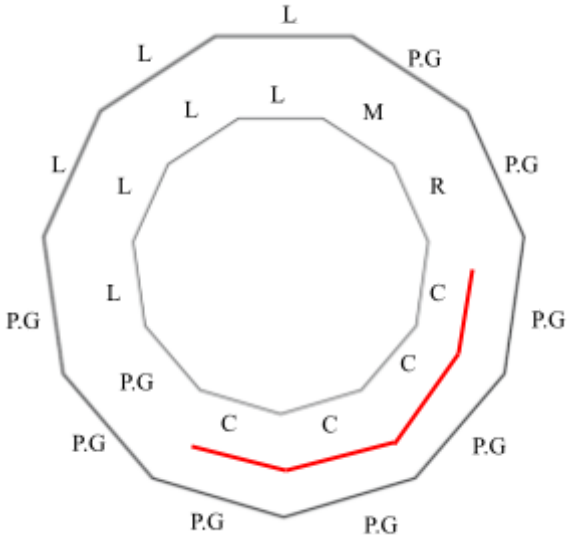
Por essa organização espacial consegue-se perceber aspectos da cosmologia e da centralidade da festa. O dodecágono central é quase todo reservado aos cantores, rapazes e às moças da festa. Os cantores, dependendo do quantitativo, ocupam quatro a cinco assentos, seguido do banco dos meninos e, por último,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

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

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

[15] A EEEFM Félix Tembé, localizada em Capitão-Poço (PA).

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



Fonte: elaboração do autor a partir do campo (2023)

A menina-moça e o menino do ritual

O ritual da menina-moça e dos meninos acontece durante oito dias, de um domingo para outro. É no segundo dia, na segunda-feira, que os rapazes e as moças finalmente saem de suas casas, com suas redes, para a ramada e lá permanecem até o último dia de festa. As moças dormem em uma barraca próximo da ramada e os meninos na própria ramada. Dali podem sair apenas para ir ao banheiro.

Zannoni (1999) revela em seu estudo que essa festa era realizada de forma individual: cada chefe de família organizava suas filhas e netas para a brincadeira. O autor destaca que a festa era realizada de forma coletiva, o que envolvia os custos para viabilização das caçadas, bem como a escassez das espécies de uso no ritual. Outro fator levado em consideração é que a festa requer dedicação e afastamento prolongado dos trabalhos.

Na ramada, os rapazes e moças contam sempre com a supervisão de um casal, que podem se revezar com outros casais, comumente o homem com os meninos e a mulher com as meninas. Os iniciados são constantemente orientados e repreendidos quanto aos seus comportamentos. Não podem falar sobre qualquer assunto, chamar palavrões e rir alto. A supervisão que os adultos dedicam aos iniciados é para que constantemente estejam lembrando-lhes da responsabilidade consigo próprio e com a aldeia naquele momento em que seu corpo está em liminaridade.

Sempre que os iniciados precisam ir ao banheiro, vão acompanhados, e logo são reconduzidos à ramada. Se saem da ramada, podem ser atacados pelo *karuwar* e sofrer as consequências já descritas neste artigo. Sobre isso, Francisca Tembé relata o que ocorreu com seu neto ao participar do ritual, o qual não ficou restrito ao ambiente da ramada:

> Olha, o meu menino, meu filho, ele foi fazer a festa. Daí ele saiu de par com uma menina. Ele não dançou. Ele não dançou porque, tanto faz a menina, como menino, eles têm que ficar ali resguardado. Tem que ficar ali acomodado, e ele disse que, olha ele não se acomodava, de noite... Olha, não pulou, deu uma febre tão grande nesse menino que ele passou a semana todinha arriado, com febre, né? Quando ele levantava pra ir pra perto da menina começava a dar febre, febre. Ele voltava pra rede de novo, a festa todinha (Francisca Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023 na aldeia Ytwaçu).

A realização da festa de forma coletiva impõe que a menina-moça prolongue sua dieta, excluindo as carnes vermelhas[16]. No contexto da ramada, essa dieta inclui peixes de escamas e aves. Essa restrição atinge também os meninos durante o ritual, já que isso evita que tenham problemas estomacais e não precisem interromper a sua participação no ritual.

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

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

A Festa da Menina-Moça é carregada de grande expressão da cosmologia Tembé, isso se percebe nas interdições de trânsitos, comportamentos, alimentação e cantorias. Por meio dessas interdições, dietas e recomendações são recomendadas, de forma que se percebe um cuidado contínuo com o corpo. Assim, a formação do corpo não inicia na concepção e encerra com o nascimento, ela é constante ao longo da vida Tembé.

Cantores, cantorias e o *Kaê-Kaê*

Os principais cantores da festa são, geralmente, Bewãri e Gessi Tembé. Eles são acompanhados por outros cantores experientes e pelas mulheres, na segunda voz. Quando as cantorias iniciam, o balanço do maracá anuncia aos brincantes e aos instalados às proximidades da ramada que o ritual foi retomado. Com alguns minutos, o público vai chegando e se avolumando para prestigiar e participar de mais um momento do ritual.

Similar aos meninos do ritual, também os cantores se encontram vestidos somente com shorts ou bermudas e sem camisa. Alguns portam colares e cocares (Figura 3).

[16] Carne vermelha é o alimento evitado, porém, devido à demora, essa restrição pode não contemplar caças, como tatu e cutia, que são animais com menor "força de sangue", estando dentro do grupo das carnes brancas.

Figura 3. Visualização posterior dos cantores na Festa da menina-moça



Fonte: Mônika Tembé (2023)

O início de cada cantoria é tomado pelo som do maracá, com sequências contínuas de duas balançadas do instrumento, emitindo um som: *tra-tra, tra-tra, tra-tra*. Sentados, com o pé direito, o cantor sincroniza as pisadas no chão com o som do instrumento: *tuc-tuc, tuc-tuc, tuc-tuc*. À sincronia do cantor inicial, se soma ao som do maracá e as expressões dos demais cantores, bem como daqueles que pulam o *Kaê-Kaê*. Se aproximando do fim de cada verso, as cantoras os acompanham com uma entonação aguda. Ao começo do segundo verso, os demais cantores acompanham.

O *Kaê-Kaê* consiste em andadas sincronizadas entre todos, com aplicação maior de força cada vez que o pé direito vai ao chão. Na intenção de maior intensidade e som com o impacto, alguns participantes pulam e, no momento de pisar com o pé direito, pisam com os dois pés, promovendo sons que evidenciam a animosidade do momento. Por isso é mais comum que se refiram ao *Kaê-Kaê* como "pular Kaê".

O *Kaê-Kaê* é uma ação exigida dos iniciados, que devem pular em todas as cantorias do dia, mostrando a resistência de seu corpo. Tanto a cantoria quanto o *Kaê-Kaê* são realizadas em grupos, grupos de cantores e grupos de brincantes, aos quais se atribui a performance da guariba (*Alouatta ssp.*) (Ponte, 2022), pois "o capelão começa a cantar, aí depois as guaribas cantam também junto com eles, eu comparo muito com o nosso ritual. Nós começa [sic] cantar, aí por trás de nós, as mulheres vêm cantar também" (Bewãri Tembé, entrevista em 9 de setembro de 2023 na Aldeia-sede).

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

Embora cada moça do ritual tenha seu par, o *Kaê-Kaê* é realizado em pares ou trios entre as meninas, o mesmo acontece com os meninos, até o último dia da festa, quando se formam os pares heterossexuais.

No primeiro momento de cada cantoria são somente os rapazes e moças que pulam *Kaê-Kaê,* depois os cantores se levantam e se dirigem ao

centro da ramada no ritmo do maracá, muitos dos presentes adentram o espaço central da ramada e acompanham a pulada do *Kaê-Kaê*. Os que ficam mais ao centro se movimentam mais lentamente, já os menos centralizados andam mais rápido, com exceção das moças e rapazes da festa, que embora andem à margem da roda, dão passadas com menor velocidade.

Crianças e idosos também adentram a roda e ficam mais centralizados, próximo aos cantores, dando passadas menores. Algumas mães levam suas crianças de colo.

Conforme o ritual vai se aproximando do seu último dia, a aldeia vai recebendo mais visitantes, a ramada vai ficando mais cheia e animada. Isso prolonga as cantorias, que se encerram quando finalizado um verso e nenhum cantor puxa a sequência com outro verso. Nessas pausas, os cantores bebem suco de gengibre com limão para aliviar a garganta. Algumas vezes podem se alimentar de chibé. Alguns acendem novos cigarros de tauari, que pegam em paneiros dispostos próximos a seus assentos. Esse cigarro é fumado ao longo das cantorias. Em geral, leva menos que cinco minutos para Bewãri ou Gessi Tembé puxar outra cantoria, todas em língua materna.

Aderbal, Yaquir e Pirá Tembé dizem brevemente que as cantorias têm período específico para serem cantadas. Há cantorias de animais de hábitos noturnos, descritas como “mais pesadas”. Essa relação também se aplica às músicas que fazem referência aos animais diurnos, “mais leves”, podendo ainda serem musicalizados fenômenos físicos, plantas e o vento, por exemplo.

Por sua vez, Pirá e Yaquir Tembé falam de uma cantoria revelada em sonho entre seus avós: Lourival Tembé, cacique geral do Gurupi, e sua finada esposa, Verônica Tembé. Nesse sonho, Verônica ensinou-lhe uma cantoria que falava do vento, para ser cantada durante o dia.

As cantorias da noite, além da especificidade do horário, também são promovidas fora do espaço da ramada. Os cantores dispõem os bancos fora da ramada e o *Kaê-Kaê* também acontece ali, porém sem a participação dos jovens em passagem, pois nesse horário devem ficar recolhidos.

Com a intensidade das cantorias e o som do maracá, muitos brincantes são atraídos pelas *Karuwar*, as quais têm seus corpos tomados por elas. Elas dançam, rastejam, pulam, gritam, bebem e cantam junto com os/as iniciados/as.

Caux (2018), entre os Araweté, discute o entendimento da categoria do pensamento como um ato relacional e comunicacional. Pensar é como “abrir a porta”, atrair. Para os Piaroa, esse pensamento produz o corpo, ao que Overing (2006, p. 90) chama de “pensamento corporificado”. Essa corporificação conduz à autoprodução corporal, à produção do corpo durante a gestação, bem como redução do perigo potencial com os fluidos corporais, como o sangue menstrual.

Ao que chamamos de “domínio mental” (Overing, 2006, p. 90), cuja dominialidade importa ao benefício do próprio corpo e se configura como mais uma arena de disputas e perigos ontológicos, em que a domesticação se faz necessária. Os sentidos e os pensamentos atuam de forma conjugada, pois tudo que é absorvido pelos sentidos, circula na forma de pensamento e

se materializa na forma de conhecimento intencional (Caux, 2018; Overing, 2006).

É desse aspecto que destacamos as temporalidades das cantorias, que ao estimular os sentidos e percepções, no diálogo com o espaço cosmológico, performa os corpos dos que pulam e cantam na cena ritual, principalmente daqueles cuja transição da corporalidade é incerta. Assim sendo, as compreensões dos domínios dos não humanos se dinamizam pela temporalidade, em que a intensidade dos perigos de seus mundos pode se diferenciar.

Karuwar, karualidade e pajelanças

A manifestação das *karuwar* encontra divergência na consideração dos indígenas. Percebemos que os que estão diretamente envolvidos com o ritual, como pajés; e os que incorporaram as *karuwar*, as veem como negativas para a festa, pois, uma vez que se manifestam, apossam-se temporariamente da consciência daquele corpo, que não aproveita o momento, além de potencialmente deixar marcas ou hematomas de quedas e movimentos bruscos. Para outros, porém, geralmente aqueles que estão na condição de espectadores, "esse é o melhor momento da festa", disse um interlocutor.

A forte presença das *karuwar* pode ser um indicativo do não cumprimento do código de conduta imposto pela tradição às meninas, como a dieta, trânsito por áreas proibidas ou a relação sexual entre a menarca até o ritual. Na festa que acompanhamos, diversas pessoas foram acometidas de uma forte diarreia, sendo atribuída à conta das meninas.

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

De acordo com Pereira (2019), o jenipapo é um importante elemento simbólico, moral, natural e sobrenatural, concedido pelas *karuwar* como remédio, a fim de preparar o corpo das meninas para a vida adulta: "O jenipapo tem ciência, muita ciência", afirma Nica Tembé, citada por Pereira (2019). A força atribuída ao jenipapo explica que algumas pessoas não se dão com a tintura, podendo desmaiar ao passá-lo sobre a pele. Do mesmo modo, ele pode atrair *karuwar*, motivo pelo qual quem está pintado deve evitar andar em determinados lugares por volta do meio-dia e às 18 horas.

A relação do vegetal com o universo das *karuwar* é da ordem do domínio de pertencimento à mata, pois são propriedades dela. Por essa razão, um código de posturas e condutas devem ser seguidos em sinal de respeito e autoproteção de quem está pintado, principalmente durante os rituais (Pereira, 2019). O seu uso como remédio, imprescindível à fabricação do corpo nos rituais de iniciação, está implicado em riscos, que se configuram na ciência do jenipapo expresso por Nica Tembé. Essa rede de significados e demonstrações através do jenipapo se amplia com os estilos e

referências dos grafismos corporais efetuados em cada etapa dos rituais (Pereira, 2019).

A forte relação espiritual faz com que algumas pessoas evitem ir à ramada, principalmente nos primeiros dias da festa, pois receiam que seja *karuwar* querendo se manifestar. Ao logo das manhãs e tardes de cantorias algumas mulheres pegam, em uma panela, brasas de fogo e jogam resina solidificada de breu (*Protium sp.*) por cima, produzindo uma fumaça e uma essência que alcança a ramada inteira (Figura 4).

Figura 4. Fumaça do breu na ramada durante o ritual



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

Percebemos a manifestação de *karuwar* nos participantes quando começam a pular *Kaê-Kaê* diferente, como se fossem espasmos involuntários do corpo, mas sincronizados com os pulos de todos. Os braços balançam mais livremente com os pulos. Os olhos fecham e aos poucos os cabelos começam a cobrir o rosto. Também o rosto aparenta choro. Algumas pessoas com *karuwar* precisam ser seguradas durante o *Kaê-Kaê*, pois perdem o equilíbrio e podem cair. Outras pessoas, mesmo que aparentemente sem consciência, conseguem pular sem ajuda de terceiros, comumente os Tembé, que já pegaram *karuwar* anteriormente.

Somente algumas pessoas pegam *karuwar.* É mais comum nas mulheres[17]. Uma pessoa cuja *karuwar* já foi retirada, não se lembra do que aconteceu, somente sente seu corpo cansado. Em relatos variados, antes de perderem a consciência, dizem sentir a intensificação dos sentidos, frios, tremores, vontade de fumar tauari, vontade de pular *Kaê-Kaê*.

Essa experiência é sentida e manifestada com diferenças entre os sujeitos. Alguns gestos podem nos lembrar de movimentos executados de

[17] Também pude escutar que homossexuais, assim como as mulheres, são mais suscetíveis à incorporação das *karuwar*.

alguns animais. Há pessoas que se curvam e fazem gestos com as mãos próximas ao chão. Outras levantam os braços e os mexem, similar ao movimento de voos de aves ou borboletas. Há quem caia no chão e faça movimentos semelhantes ao de serpentear. Alguns emitem gritos muito finos semelhantes a assobios e que provocam grande incômodo na audição.

No sexto dia do ritual, algumas *karuwar* se mostraram mais violentas. Por diversas vezes algumas mulheres com *karuwar* saíram da ramada correndo, mas foram alcançadas e trazidas à ramada. Quando seguradas para retornar, essas mulheres reagiram com chutes e empurrões, querendo seguir caminho em direção ao rio ou à floresta.

Há ainda quem fale na língua materna Tembé estando com *karuwar*. Pudemos observar essa reação somente com a professora Kuzà'i. Com o cigarro de tauari, ela puxava cantorias ao término das anteriores.

Posteriormente, em conversa com Pirá e Yaquir Tembé, elas comentaram sobre as cantorias não seguidas pelos cantores-pajé. Quando questionadas sobre o conteúdo, elas se limitaram a dizer que "não é bom tá falando".

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

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

Logo que alguém pega *karuwar*, percebemos que algumas mulheres, como Pirimina e Kuzà'i, começam a fumar o cigarro de tauari e a participar da roda. São principalmente essas mulheres que atuam na retirada da *karuwar* das pessoas. Também, por algumas ocasiões, Bewãri executou essa remoção. O cigarro é muito importante nesse processo de retirar as *karuwar*, pois se diz que alguns pajés, com o sopro da fumaça do tauari, podem jogar as *karuwar* nas pessoas.

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

As caças e os dois últimos dias da Festa do Moqueado

No decorrer da festa, a caça é retirada de cima do moquém todas as noites e acondicionada em um paneiro suspenso no barraco do moquém[18]. No início de cada dia, o fogo é aceso e elas voltam para cima do jirau. Nas

[18] Uma construção com teto que cobre a estrutura do moquém.

imagens 6 e 7 podemos visualizar a caça sobre o moquém. Esse trabalho fica sob os cuidados de um caçador experiente.

Com o passar dos dias, a consistência da caça vai se tornando mais seca, ficando quebradiça, isso requer maior cuidado durante seu manuseio. A carne das aves é mais suscetível a isso e pode implicar em perdas, por isso, elas são colocadas em paneiros pequenos suspensos no teto do barraco do moquém sobre o fogo (Figura 5).

Figura 5. Carne das caças do ritual sendo moqueadas próxima à ramada



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

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

A carne fica com aparência branca e levemente amarelada devido à gordura. Em algumas partes aparecem pontos avermelhados, é sangue endurecido. Aderbal e seus ajudantes conferem se há “parte roxas”, pois isso indica que poderá estar “estragada”, isto é, ter entrado em decomposição.

Essa carne vai para o cozimento para “tirar a fumaça”, com exceção das guaribas, pois essa é moqueada e enfeitada para ser usada em um momento específico da festa. No fim desse dia, os panelões são retirados do fogo para fazer a lavagem. A água do cozimento é derramada várias vezes, e nova água é adicionada, e depois derramada no mesmo panelão, executando a lavagem.

É no penúltimo dia da festa que as moças e rapazes tem seu corpo todo pintado de jenipapo. É a professora Kuzà'i quem orienta esse trabalho. Fora da ramada meninas e meninos se organizam e as pinturas começam. Essa pintura é feita pelas mães e parentes das moças e rapazes.

Nas meninas é feita a pintura da Mãe d’água, em que todo o corpo fica preto. Dessa forma, com as mãos molhadas de jenipapo, as mães passam a tinta pelo corpo da moça até que fique todo pintado. Já nos meninos é feita a pintura da Lua, que consiste em um desenho de meio círculo, representando uma das fases da lua. Para essa pintura se usa uma taboca adaptada. Após a pintura, as moças e os rapazes ficam sentados na ramada à espera do início das cantorias. Nesse dia eles pulam *Kaê-Kaê* com o jenipapo secando ao corpo.

No último dia, por volta das 8h, a água dos panelões que passaram a noite sobre o fogo, é novamente derramada. Iniciam-se os procedimentos para preparação da farofa da Festa do Moqueado. A carne nos panelões são divididas em bacias, de modo que homens e mulheres se reúnem em volta desses recipientes para remover os ossos e desfiar a carne da caça, sempre separando as aves dos mamíferos (Figura 6).

Figura 6. Momento em que a carne moqueada é desfiada para fazer a farofa



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

Separadamente, as carnes passam pelo pilão para serem ainda mais reduzidas. Esse trabalho é realizado principalmente pelas mulheres: Kátia, Pirera e Daniele Tembé. Primeiramente, é pilada a carne das aves. À medida que se pila, as mulheres verificam a textura. À certa altura adicionam um pouco de farinha e continuam pilando até que o produto tenha consistência de uma massa e permita fazer o "bolinho de nambu" (Figura 7). São esses bolinhos que, posteriormente, as moças distribuem aos presentes.

Figura 7. “Bolinho de nambu” feito para a menina-moça distribuir



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

Uma parte da carne dos mamíferos é pilada, porém devido à grande quantidade, a maioria é desfiada a mão por auxiliares. Após a preparação dessa carne, ela será colocada em outra bacia, onde será preparada a farofa à base de farinha e sal. Esse é o único momento em que um condimento é colocado na carne.

Conforme os ossos vão sendo removidos por cada pessoa, eles vão sendo dispostos em “montinhos”, mas depois são coletados por alguém, que os junta em um panelão e os leva para cima do fogo novamente. Até o momento que sai da aldeia, logo após a festa, os ossos estavam sobre o fogo para serem queimados.

Concomitantemente à preparação da farofa, também as moças e os rapazes se preparam para aquele último dia de festa. Sentadas sobre o tupé, com os meninos em um banco logo atrás, iniciam a preparação.

Para a preparação dos jovens da festa, primeiramente o cacique Naldo Tembé corta as franjas das meninas (Figura 8A). Posteriormente, as moças retiram as blusas para que sobre seu corpo seja passado o leite de canoinha (uma espécie de cola) (Figura 8B), para logo em seguida aderir penugens de nambu em seus corpos (Figura 8C). O mesmo acontece com os meninos. Depois, eles ficam em pé e são colocados um cordão de miçanga branca nos meninos e de miçangas coloridas nas meninas (Figura 8B). A moça veste sua saia. Também são colocados os capacetes e braceletes de pena.

Figura 8. Momentos em que as moças e rapazes são preparados pela comunidade para o último dia da Festa do Moqueado



Fonte: Mônika Tembé (2023)

A partir desse momento, o cacique Naldo Tembé dá às moças uma porção de carne de nambu, com a qual elas esfregam em seus braços juntas, em seguida, a comem. Nesse momento é quebrada a dieta de carne vermelha. Bewãri Tembé explica que o *nambu* é a principal caça da festa, pois é remédio para a menina "não ficar doida". Ao comer, a moça fala, em língua materna, a expressão "*xi'u wir tumuy*"/tiuiratamui/, que segundo Bewãri é a autorização que elas dão para os presentes poderem comer de sua farofa.

Antes, porém, que os preparos alimentares sejam servidos, a menina-moça e o seu par escolhido para a festa dançam *Kaê-Kaê* pela primeira vez. Esse momento é puxado pelas lideranças e pelos cantores que fazem a frente da fila, percorrendo espaços no entorno da ramada. É um momento muito feliz. Nas palavras de Francisca Tembé, é também um momento de convite, pois: "aquele sinal que o pessoal vão pro mato e vem aquilo lá, eles vêm trazendo caruara de tudo que é" (Francisca Tembé, entrevista em 9 de setembro na aldeia Ytwaçu).

O banquete ritual é distribuído aos mais velhos, pois, segundo Bewãri, "é aí que tá a panemagem dos caçadores", então os mais velhos comem e se tornam os receptores da panema da moça, que de outro modo iria para o caçador que capturou a nambu.

Finalizado o momento de partilha dos alimentos, todos adentram a ramada para a espera do começo das cantorias. Nessa manhã de *Kaê-Kaê*, outra caça é utilizada, neste caso, uma guariba moqueada, que é adornada e participa do *Kaê-Kaê* no colo dos homens ditos mais "engraçados" da aldeia, de modo a brincar com as meninas, roubando-lhes o sorriso. Essa "brincadeira" com a guariba acontece especialmente na frente das moças

para testar-lhes a seriedade. Se as moças rirem, diz-se que "não são mais moças", ou seja, já perderam a virgindade. Há também quem diga que o riso significa que não serão esposas fiéis ao marido.

A cantoria vai até às 15h, quando os cantores convidam os presentes para a formação do rabo de arraia, que consiste em um paredão de pessoas, com os braços presos uns nos outros. Em uma ponta estão os cantores, os pajés, as moças e os rapazes, o restante do paredão se completa com os indígenas e não indígenas, formando uma longa corrente de pessoas. Esse grupo deve sair na passada do *Kaê-Kaê* sincronizado e alinhado. Ao longo do paredão ficam pessoas que o organizam para que estejam alinhados, eles saem da ramada e vão até uns 200 metros de distância. Então param e a extremidade dos cantores começa a provocar ondas de vai e vem, de forma que em determinados trechos, com força para direções contrárias, alguém cede e o paredão se quebra. Aos poucos, ele vai reduzindo até restarem poucos e os cantores encerrarem o momento.

Depois, o grupo retorna à ramada para o encerramento da festa. As lideranças das diferentes aldeias presentes são chamadas ao centro da ramada e o cacique Naldo Tembé expressa seus agradecimentos aos que promoveram a festa. Além de Naldo Tembé e Piná Tembé, os caciques Kamiram, da aldeia São Pedro, e o cacique geral dos Gavião se pronunciaram expressando a importância da festa. Esse é mais um momento de fortalecimento dos laços entre as diferentes lideranças e a reafirmação explícita da cultura Tembé. Antes que as caravanas das outras aldeias se retirem, os Gavião e os Guajajara fazem em conjunto suas cantorias e danças. São as manifestações de convivialidade e solidariedade entre povos que ao final da Festa do Moqueado se fortalecem.

Considerações Finais

Diante o exposto neste artigo, observamos que a Festa da Moça proporciona em seus diversos momentos aspectos da cosmologia e da organização social Tembé. Nessa cosmologia, o corpo é epicentro pelo qual a constituição da pessoa e possibilita organizar o cosmo. A festa do *wira'u haw* demarca a transitoriedade e fluidez dos corpos, constituídos com as *karuwaras*, o que pressupõe cuidados, remédios (*puràng*), restrições alimentares e circulação em determinados espaços e resguardo a fim de marcar diferenças entre mundos e domínios.

A estética corporal por meio das pinturas de jenipapo, a dança, a cantoria, o cigarro de tauari, o moqueado, assim como o mingau da mandiocaba e o isolamento social – quando da Tocaia – agenciam a convivência com os outros seres (*karuwar*), mostrando que a domesticação (fabricação) dos corpos prescinde do olhar e da perspectiva dos seres. Assim, assumir determinadas posições e lugares enquanto predador e presa depende do olhar de quem observa, e é observado, de sua posição, sendo os corpos o lugar dessa perspectiva (Viveiros de Castro, 1987), a Tocaia, a Festa do Mingau e do *wira'u haw* intercambia e prepara esses corpos para essa coexistência.

Se considerarmos o amplo aspecto dos povos Tupi, podemos ver como a menstruação parece abalar a categoria fechada de espécie, que se deixa escapar à liminaridade. Nessa condição de indefinição poderíamos dizer que a reprodução de agentes do cosmos chega ao estágio fértil, de modo que o "vir a ser" é cheio de possibilidades. Nesse caso, se fala em reprodução não como fenômeno orgânico, mas de agentes cósmicos, de outra cooptação dominial.

Quando o corpo é colocado na arena de disputas, dentro das compreensões de donos e domínios, se observa que a corporalidade humana é objeto de disputa entre esses agentes do cosmos. O corpo como entidade dinâmica não é de humanidade assegurada, mas condicionada aos ritos e saberes da cultura. ´

Nas interfaces entre o ser humano e não humano, invoca-se referenciais da saúde. O "vir a ser outro", como resultado da ação de uma *karuwar*, é expresso pelas definições de "virar bicho", "loucura", "doido". E ainda que a realidade física seja evidenciada, a consciência é trazida junta nessas expressões. Dessa forma, ao restringir o corpo, falas e emoções, se protege o corpo, mas se treina o pensamento, para o mundo sensível, corporificando-o nos objetos, artefatos, cantos, danças e alimentos como agência construtora do ser e do domínio humano.

Referências bibliográficas

AMORIN, L.C.S.; CRUZ, M.M.A. **Criança indígena e os saberes da infância Tenetehar**. Nova revista Amazônica, [S.l], v. 6, n. 3, p.35-51, 2028. Disponível em:<CRIANÇAS INDÍGENAS E OS SABERES DE INFÂNCIA ENTRE OS TENETEHARA | Nova Revista Amazônica (ufpa.br)>. Acesso em: 28 jul. 2024.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. São Paulo: Artmed, 2009.

BARRETO, C. **Modos de figurar o corpo na Amazônia pré-colonial**, in S. Rostain (Ed.). Antes de Orellana. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014.

BELAUNDE, E. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue.** Hematologia e gênero na Amazônia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006. Disponível em: <A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia | Revista de Antropologia (usp.br)>. Acesso em: 26 jul. 2024.

BENTES, L. V. **Reflexão de Lourdes Bentes (Tapajós)**. *In:* Hage, A. M. S., *et al*. Educação Escolar Indígena: interculturalidade como resistência nas Amazônias. Curitiba: Editora CRV, 2022.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CAUX, C. **A lua e o outro lado da terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté**. Mana, [S.l], v. 24, n. 12, p. 9-36, 2018. Disponível em: <SciELO - Brasil - A LUA E O OUTRO LADO DA TERRA: MENSTRUAÇÃO, CONCEPÇÃO E GESTAÇÃO ENTRE AS ARAWETÉ A LUA E O OUTRO LADO DA TERRA: MENSTRUAÇÃO, CONCEPÇÃO E GESTAÇÃO ENTRE AS ARAWETÉ>. Acesso em: 26 jul. 2024.

COELHO, J. R. L. **Cosmologia Tenetehara Tembé:** (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA. 2014. 174f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

COELHO, J.R.L. **Caça entre os Tenetehara:** reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá. Revista Wamon, [S.l], v.6, n.1, p.125-142, 2021.

FARIAS, R. L. N. **A cosmologia de plantas e bichos, os saberes Tembé e a interculturalidade com órgãos indigenistas**. 2023. 198f. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes da Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2023.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, M. P. **O Índio na História:** o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002.

HURLEY, J. **Viagem à aldeia dos Tembé Alto Guamá**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, p. 237- 385, 1920.

NIMUENDAJÚ, C.U. **Lendas dos índios Tembé (Pará e Maranhão).** Tradução de Adriana Maria Huber Azevedo. Revista de Antropologia e Arte, Campinas, v. 12, p. 1-30, 2022[1915].

OVERING, J. **O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 1. p. 19-54, 2006. Disponível em: <O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco | Revista de Antropologia (usp.br)>. Disponível em: 26 jul. 2024.

PARÁ. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá:** diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: Ideflor-Bio, 2017.

PEREIRA, J. A. **O uso de pinturas corporais entre os Tenetehar Tembé da região do Alto Rio Guamá e seus significados em narrativas míticas.** 2019. 137 f. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2019.

PONTE, V. da S. **"Mulher-pajé":** Cosmopolítica do corpo na festa do wira'u haw Tenetehar-Tembé. Campo Grande, Tellus, [S.l], n.47, p. 35-60, jan./abr. 2022.

REIS, P. L. D. **Cultura e Religião Indígena Tembé Tenetehar:** uma análise da Wyra`U-How. 2014. 106f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

RODGERS, D. **A soma anômala:** a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. Mana, [S.l], v. 8, n. 2, p. 91-125, 2002.

RODRIGUES, J.B. **Exploração e Estudo do Vale do Amazonas:** relatório. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A construção das pessoas nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOARES, A .M. P. S. **Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil**. Amazônica, Belém, v. 11, n. 2, p. 413-433, 2019.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Um corpo feito de olhares (Amazônia).** Revista de Antropologia, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.
TEMBÉ, B. R. S. *et al.* **Cuidados à criança indígena Tembé no acompanhamento do crescimento e desenvolvimento:** um estudo de reflexão. Escola Ana Nery, [S.l], v.27, e20220422, p. 1-7, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana.** *In:* PACHECO DE OLIVEIRA, *et al*. Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. [S.l]: Editora UFRJ, 1987. P. 31-41.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehar:** uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ZANONNI, C. **Conflito e Coesão:** o dinamismo Tenetehar. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

Recebido em: 03/04/2025* Aprovado em: 18/03/2026* Publicado em: 30/04/2026
