

# PRÁTICAS DISCURSIVAS RITUAIS PRÉ-AMAZÔNICAS: FESTA DO MOQUEADO DA TRIBO TENETEHARA/GUAJAJARA

## PRE-AMAZONIAN RITUAL DISCURSIVE PRACTICES: MOQUEADO FESTIVAL OF THE TENETEHARA / GUAJAJARA INDIGENOUS PEOPLE

Sueli Maria Ramos da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** *Esta proposta consiste em estudo teórico epistemológico que tem como premissa estabelecer algumas discussões em referência aos subsídios propostos pela semiótica discursiva, apoiando-se em seus recentes desdobramentos tensivos, notadamente por meio da análise de práticas folclorísticas rituais. Nos propomos realizar a apreensão do sentido das práticas discursivas rituais pré-amazônicas, tendo como cerne a análise da Festa do Moqueado, “WYRAU’HAW, Festa da menina-moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara”, presente na região pré-amazônica. Temos, ainda, como bases teóricas, a noção de práticas semióticas elaboradas por Fontanille (2008), assim como os estudos desenvolvidos por Turner (2013) e Gennep (2013) acerca das particularidades sociais e simbólicas da modalidade estrutural ou metaestrutural do interrelacionamento social do rito e da celebração e cerimoniais. Esperamos, por meio deste estudo, lançar as bases para desenvolvimento das pesquisas que se tem realizado em âmbito semiótico acerca de práticas folclorísticas, tendo por base o estudo da liturgia ritual de determinadas práticas sociais.*

**PALAVRAS-CHAVE:** práticas discursivas rituais; pré-amazônia; Tenetehara ; Festa do Moqueado

**ABSTRACT:** *This proposal consists of an epistemological theoretical study whose premise is to establish some discussions in reference to the subsidies proposed by discursive semiotics, based on its recent tense developments, notably through the analysis of ritual folkloristic practices. We propose to understand the meaning of the pre-Amazonian ritual discursive practices, having as its core the analysis of the Moqueado Festival, “WYRAU’HAW, Party of the young girl of the Tenetehara / Guajajara indigenous people”, present in the pre-Amazon region. We also have, as theoretical bases, the notion of semiotic practices elaborated by Fontanille (2008), as well as the studies developed by Turner (2013) and Gennep (2013) about the social and symbolic particularities of the structural or meta-structural modality of social interrelation of the rite and celebration and ceremonial. We hope, through this study, to lay the foundations for the development of research that has been carried out in a semiotic context on folkloric practices, based on the study of the ritual liturgy of certain social practices.*

**KEYWORDS:** ritual discursive practices; pre-Amazonian; Tenetehara; Moqueado festival

### **Introdução**

---

<sup>1</sup> Doutora em Semiótica e Linguística Geral pela FFLCH-USP. Professora da UFMS.

Esta pesquisa tem como fundamentação teórica a semiótica greimasiana de linha francesa, alicerçada pelos desenvolvimentos recentes da semiótica tensiva, elaborados por meio dos aprimoramentos epistemológicos e técnicos introduzidos por Zilberberg (Cf. 2004, 2011). Temos, ainda, como bases teóricas para as reflexões as quais procuramos desenvolver por meio deste artigo, a noção de práticas semióticas elaboradas por Fontanille (2008), os estudos Greimas (2004) ao problematizar a concepção de discursivização das práticas folclóricas rituais, assim como os estudos desenvolvidos por Turner (2013) e Gennep (2013) acerca das particularidades sociais e simbólicas da modalidade estrutural ou metaestrutural do interrelacionamento social do rito e da celebração, ambos, bases bibliográficas necessárias para a análise dos discursos rituais e cerimoniais.

Nosso objeto de estudo consiste na apreensão das práticas discursivas rituais pré-amazônicas, tendo como cerne a análise da Festa do Moqueado. Para tanto, nos debruçamos na análise do “WYRAU’HAW”, Festa da menina-moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara, presente na região pré-amazônica, cujo ensaio fotográfico encontra-se disponível em Amorim (2019)<sup>2</sup>.

Utilizamo-nos, portanto, enquanto *corpus* para a presente pesquisa, do ensaio fotográfico presente em Amorim (2019, p. 874) ao ilustrar a “WYRAU’HAW”, conhecida como Festa da Menina-Moça ou Festa do Moqueado.

Trata-se de um ritual do povo Tenetehara/ Guajajara, de língua Tupi, localizados na pré-Amazônia maranhense. Esta festa marca a passagem da mulher Tenetehara/Guajajara da infância para a vida adulta. Ela é composta por três momentos: Mandiocaba, ou Festa da Mandiocaba, Caçada e Festa do Moqueado (GOMES, 2018). O presente ensaio refere-se à última etapa desta festa, a Festa do Moqueado, que ocorreu em setembro de 2016, na aldeia Lagoa Quieta, Terra Indígena (TI) Arariboia. (AMORIM, 2019, p. 874).

Inicialmente, cabe definirmos a acepção semântica do lexema “moqué”, que denomina a festa da Moqueada: “*s.f. (sXIX) B* ação ou efeito de moquear, de assar ou secar (carne ou peixe) no moqué, ETIM *moquear* + *-ção*” (HOUAUISS, 2009). O “mocaẽ”, “moqué” ou “muqué”, lexema verbal advindo tupi antigo, “*moka’ẽ*”, consiste em seu conceito em uma grelha alta de varas em formato uadrangular ou triangular, apoiado sobre forquilhas de madeira fincadas ao solo para assar lentamente como churrasco (NAVARRO, 1998, p. 76-77).

---

<sup>2</sup> Agradecemos a colaboração da pesquisadora Ana Caroline Amorim de Oliveira, que, gentilmente, nos autorizou a utilização das imagens na presente pesquisa.

Tomemos, ainda, a definição presente no dicionário de tupi antigo de Moacyr Ribeiro de Carvalho: “MO-KAE. Substantivo : grelha, moquém . Verbo transitivo (tornar seco): defumar, moquear, secar, tostar. Ex : - a-i-mo-kae pirá : eu moqueei o peixe” (CARVALHO, 1987, p. 187).

Assim sendo, dentro da perspectiva de exame dos enunciados pertencentes aos discursos rituais, propomos, examinar os mecanismos de produção e de compreensão do efeito de sentido cerimonialístico ritual, depreensível da prática semiótica presente na comunidade indígena pré-amazônica Tenetehara/Guajajara.

Procuramos definir o campo da prática ritual, notadamente no que se refere aos símbolos da tradição e aos ritos de passagem praticados por uma determinada comunidade, no caso, a já referida e anunciada.

Justificamos a necessidade dessa pesquisa, que tem como objetivo efetivar a análise semiótica do ritual em tela, de modo a contribuir na ampliação dos estudos acerca das práticas rituais.

Nossa proposta consiste em uma tentativa de contribuir para a necessidade premente de expansão e de reformulação do modelo semiótico, mediante o desenvolvimento da problemática do ritmo alicerçada pela análise do discurso ritual.

Esse artigo retoma os estudos desenvolvidos por Greimas tendo por base a análise e a valorização do folclore de uma nação. Cabe destacar que, no que tange ao desenvolvimento das pesquisas que se tem realizado em âmbito semiótico, que o estudo acerca de práticas folclorísticas tem se atentado mais propriamente por meio de suas práticas mitológicas, tendo-se dado menos destaque ao estudo da liturgia ritual de determinadas práticas sociais. É importante demarcar que as práticas ritualísticas indígenas não se equivalem às folclorísticas. A organização dos povos indígenas dá-se por intermédio das práticas rituais. Desse modo, o tratamento aos materiais, sob as bases epistemológicas selecionadas, precisa ser marcado por analogia.

Segundo Greimas (2004, p. 11):

o conceito de folclore é normalmente utilizado para definir os estudos dos valores culturais da classe desenvolvida dos meios rurais e socialmente moderna, expressados mediante vários sistemas semióticos: a literatura oral, a música, as artes plásticas, as cerimônias, os jogos, as danças, etc (GREIMAS, 2004, p. 11).

Assim sendo, se a “análise do folclore evidencia o sistema de valores culturais de uma determinada sociedade” (GREIMAS, 2004, p. 13), o presente estudo pretende

evidenciar as práticas cerimonialísticas e rituais dos Tenetehara/ Guajajara, de língua Tupi, localizados na pré-Amazônia maranhense, por meio de sua acepção linguageira e ritual.

Para a análise dos enunciados pertencentes a esse campo, teremos como base os preceitos da semiótica greimasiana tomada, sobretudo, no que diz respeito ao exame da dimensão folclorística e cerimonial do discurso (GREIMAS, 2004), seus recentes desenvolvimentos tensivos (ZILBERBERG, 2004, 2011) e a noção de “práticas semióticas” (FONTANILLE, 2008).

Como o todo está nas partes, objetivamos estabelecer, mediante o exame dos enunciados de ritualização, recorrências que compõem a materialidade discursiva de uma totalidade: a enunciação de ritualização enquanto um *éthos*.

Cada enunciado das práticas de ritualização é, portanto, um *unus* (unidade integral) que remete a um *totus* que compreende a totalidade dos enunciados de ritualização em cada um dos discursos que o compõem.

Lembramos que retomamos a acepção de práticas semióticas de Fontanille (2008). Vejamos a seguinte definição do que o autor considera como o nível de pertinência dessas práticas.

As práticas recebem uma “forma” (constituintes) de sua confrontação com as outras práticas e, por isso, de um lado, integram os elementos materiais dos níveis inferiores (signos, textos, objetos) para torná-los elementos distintivos e pertinentes e lhes dar “sentido”, e de outro lado, recebem um “sentido” de sua própria participação nos níveis superiores (estratégias e formas de vida) (FONTANILLE, 2008, p. 23).

Tencionamos, por intermédio da análise de enunciados de ritualização, delinear algumas considerações a respeito da estrutura aspectual e, por conseguinte, passional do rito, considerando o aspecto fiduciário envolvido nessa prática. Buscamos observar o *status* da dimensão passional do discurso, na medida em que “a paixão presentifica, no seio do discurso de acolhida, um conjunto de dados ao mesmo tempo tensivos e figurativos” (GREIMAS; FONTANILLE, 1993, p. 56). Segundo Pistori (2010, p. 4), “a inserção do passional na práxis enunciativa mostra-nos a íntima relação entre valores e paixões, ressaltando seu aspecto intersubjetivo e social e servindo ao reconhecimento e qualificação axiológica nas diferentes culturas”.

Tomamos como base o termo *simulacro*, entendido enquanto um imaginário passional que atua aspectualizando o sujeito, ou seja, fazendo com que o sujeito queira ser de certo modo. Veremos, conseqüentemente, como se constitui o projeto de configuração passional ditado por esses enunciados, de tal modo que o sujeito deva agir

de acordo com certos preceitos propostos por uma formação ideológica determinada, no caso, os valores propugnados pelo discurso ritual da Amazônia Maranhense.

### ***1. Ritos de passagem cerimoniais: Análise semiótica do ritual de iniciação dos Tenetehara***

Cabe, inicialmente, a definição de pré-amazônia maranhense, ao qual atribuímos a circunscrição da Aldeia Lagoa Quieta, na terra indígena Arariboia, insituída como objeto de pesquisa para o presente estudo. Martins e Oliveira (2011, p. 9) no prefácio da obra *Amazônia Maranhense: Liberdade e Conservação*, apontam que, segundo dados do IBGE (2002), a extensão da floresta amazônica corresponde a, aproximadamente, 5,4 milhões de Km<sup>2</sup>, cuja extensão prolonga-se ao longo da extensão territorial de oito países na América do Sul.

A porção mais oriental do bioma atinge o Estado do Maranhão no Brasil. A Amazônia Maranhense possui 81.208,40 km<sup>2</sup>, representando 24,46% do território do Estado (IBGE, 2002), nela estão localizados 62 municípios. O Maranhão é o estado da Amazônia Legal que possui o menor grau de ocupação do espaço com áreas protegidas, apresenta alto grau de desmatamento e fragmentação florestal e um dos menores índices de desenvolvimento humano (MARTINS; OLIVEIRA, 2011).

Tomemos os postulados apontados por Gomes (2008, p. 64), ao apresentar os ritos de passagem dos Tenetehara. Gomes (2008, p. 64) apresenta a configuração cerimonial dos Tenetehara, “em que as crianças são preparadas para a vida, passando por um processo de purificação para que possam chegar à adolescência com saúde”. O autor (GOMES, 2008, p. 64), procura demonstrar a configuração cerimonialística, segundo a qual “as famílias se mobilizam para a realização deste momento que começa com o preparo do local onde irá acontecer a Festa, até a alimentação que será servida a todos e os cuidados com as crianças”.

Conforme apresentamos no início da introdução do presente artigo, temos como *corpus*, especificamente, a festa que marca a passagem da mulher Tenetehara/Guajajara da infância para a vida adulta, tal como ilustrada pelo ensaio fotográfico de Amorim (2019). Ainda segundo Gomes (2008), essa festa é composta por três momentos: Mandiocaba, ou Festa da Mandiocaba, Caçada e Festa do Moqueado. Determinamos como análise, especificamente, a festa do Moqueado.

Para análise dos ritos cabe mencionar os estudos efetivados por Genep (2013), primeiro teórico a estudar o rito como fenômeno independente. Segundo Matta (2013, p.9-20), Genep estabelece uma ruptura paradigmática, pois, até seu turno, os ritos

cerimonialísticos eram tomados como subprodutos na esfera do sagrado. O rito passa a ser visto como algo em si mesmo, fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes no tempo e no espaço que compõem a enunciação ritual. Marcado pela visada estruturalista, Genep (2013), é base dos estudos acerca das estruturas cerimoniais, ao apresentar a configuração da enunciação estrutural, estruturada por meio de princípios organizatórios.

As cerimônias, como muito bem percebeu Van Genep, são as etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar, uma espécie de moldura especial, mesmo quando o quadro que ela determina, circunscreve e torna consciente, é banal ou mesmo cruel. (MATTA, 2013, p. 9).

As posições dinâmicas segundo as quais se configura o discurso ritual remetem a uma sequencialidade, por meio da organização de fases invariantes e mutáveis. Na perspectiva do ritual tal como apontada por Matta (2013), Genep não privilegia na análise do discurso ritual o momento culminante do rito. Para Genep, o rito é uma fase de uma sequência que comporta momentos e movimentos específicos. Há que se considerar, portanto, as fases preparatórias, o rito em si e as suas subsequentes sequências finais. Assim, observamos o rito da Festa da Menina Moça, ou festa do Moqueado, como um rito de iniciação a vida adulta, marcado por momentos e movimentos específicos.

Retomemos, antes de procedermos ao desenvolvimento da análise propriamente dita, dos postulados de Turner (2013) ao apresentar a experiência do grupo em si, por meio dos seus estudos acerca da linguagem do rito e da celebração. Os estudos de Turner tem especial menção neste trabalho, pois, como afirmado quando da justificativa da presente pesquisa, alicerçada pela necessidade de desenvolvimento das premissas de análise de enunciados folclóricos, com os quais Greimas se debruçou, muitos são os estudos efetivados por meio da episteme do estruturalismo, tais como realizados por Levi-Strauss, entre outros estruturalistas. Entretanto, a análise do rito, ao conferir a configuração ritual das práticas cerimonialísticas de fidelização e dos ritos de passagem, deve ser objeto de estudos semióticos com mais ampla análise.

Turner (2013), em sua obra *O Processo Ritual*, publicado originalmente em 1969, escrito como uma série de preleções proferidas na Universidade de Rochester em 1966 (TURNER, 2013, p. 90), apresentou seus estudos em torno do ritual primitivo dos *Ndembu*, no que tange aos aspectos semióticos de sua estrutura. Retomamos, especificamente, a segunda parte da presente obra na qual são expostas as particularidades sociais e simbólicas do ritual, sobretudo no que tange à análise da modalidade estrutural ou meta estrutural do interrelacionamento social. A proposta de Turner, segundo Abrahams (TURNER, 2013, p.

10), no prefácio da edição brasileira da Editora Aldine, efetiva uma ampliação do arcabouço analítico de Genep (2013), ao efetivar a organização da prática cultural de uma forma superorgânica, segundo o qual a progressão ritual obedece a um movimento em três partes; o primeiro em referência a separação do fluxo cotidiano de atividades, no qual há a passagem de um estado linear de ingresso a um mundo ritual distante das noções de tempo e espaço; o segundo, em referência à encenação (estrutura e antiestrutura); e o terceiro à reentrada no mundo cotidiano.

No que tange a celebrações rituais de mulheres, cabe destacar o *Isoma*, enquanto prática de culto das mulheres, tal como demonstrado por Turner (2013, p. 20), partidário de uma regularidade processual sintagmática, em semelhança a outros cultos de mulheres, presentes em comunidades matrilineares as quais podemos associar seus postulados ao rito de passagem dos Tenetehara.

Os cultos das mulheres têm a tríplice estrutura diacrônica com que o trabalho de Van Genep nos familiarizou. A primeira fase, chamada Iembi, separa a candidata do mundo profano; a segunda, chamada Kunkunka (literalmente, “na cabana de capim”), parcialmente aparta-a da vida secular; enquanto a terceira, chamada de Ku-tumbuca, é uma dança festiva, para celebrar o afastamento da interdição da sombra e a volta da candidata à vida normal (TURNER, 2013, p. 29).

Afim de delinear as características do campo da prática ritual, e que compõem o nível das práticas simbólicas ritualizadas assumimos, como ponto de partida, as definições apresentadas por Bourdieu (1974). A constituição de um campo como um sistema de práticas e representações reflete, segundo o autor, a necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas que o compõem (BOURDIEU, p. 34).

Caracteriza-se, assim, “a monopolização da gestão dos bens de salvação” dada mediante a realização de práticas sucessivamente repetidas, reguladas pelo poder simbólico do agente de autoridade, legitimado pela comunidade a realizar tais práticas rituais. No que tange à institucionalização das instâncias rituais, tal como propõe Chase (2014), em que medida essa monopolização dos bens de salvação, revestida pelo viés da autoridade, utiliza-se veementemente das técnicas retóricas do discurso do campo a que pertencem? Para que pudéssemos demonstrar como se estabelece a transmissão ritualística, consoante a qual agentes autorizados e detentores do monopólio da fé perpetuam a consolidação e a fidelização da comunidade a determinadas práticas rituais, incorporamos à teoria semiótica a noção de epistemologia do rito, estabelecida pelo teórico da comunicação James Carey (2009, p. 13-36). A epistemologia do rito distingue-se como um conjunto de conceitos oriundos da teoria da comunicação e de disciplinas afins. Seu objetivo é desenvolver um

processo comunicacional que tem em vista os objetos socioculturais, dentre os quais destacamos o domínio ritual da cerimonialística indígena.

Temos, conforme o autor, duas formas de se conceber a comunicação: uma visão transmissiva e uma visão ritualística, participativa da comunicação. Isso, pois, de acordo com Carey (2009, p. 13-36), o ritual tem como pressuposto a participação, a troca e a associação entre os membros de uma prática ritual comum.

A noção teórica de participação também tem suscitado grandes desenvolvimentos na Análise do Discurso francesa. Destacamos a “participação de comunhão” estabelecida por Maingueneau (2008, p.106): “trata-se de participações de locutor coletivo, que não privilegiam a fronteira da comunidade com o exterior, mas sim a fusão entre os membros do grupo”. Ressaltamos que, devido à fundamentação teórica desta pesquisa ter por base a teoria semiótica, mobilizaremos com ressalva a noção de “locutor coletivo”, substituindo-a pela de actante coletivo. Nessa perspectiva, actante designará uma unidade sintática que, graças ao procedimento de figurativização, será dito coletivo em referência a uma comunidade de fé.

Chase (2014, p. 160), ressalta ainda que essa “participação de comunhão” é uma característica premente para o sucesso dos discursos rituais, na medida em que o significado da simbologia deve ser partilhado entre todos os participantes. “Em outros termos, os rituais sempre operam no âmbito de uma crença comum à comunidade, fundamentando sua incidência no interior das relações sociais, dos poderes e da tradição” (CHASE, 2004, p. 160).

O rito faz parte da experiência do ser humano. A ritualidade apresenta-se na vida cotidiana por meio de uma rotina de comportamentos, gestos e ações. O rito é uma forma de ação programada e reiterativa pela qual um sujeito se integra com outros, no caso, com uma estrutura institucionalizada, uma comunidade de fiéis.

Associamos a reiteração das ações rituais à noção de ritmo, tal como proposta pela semiótica tensiva (ZILBERBERG, 1979, 1990, 1996, 2001). Consideraremos também a proposta de ritualização das práticas sociais proposta por Goffman (2011).

A noção de ritmo é de interesse à ampla porção das atividades humanas. Com ela, obtém-se a caracterização distinta dos comportamentos humanos, individuais e coletivos, no que diz respeito a: a) durações e sucessões que regulam esses comportamentos; b) ritmo nas coisas e nos acontecimentos; c) unificação do homem e da natureza (“tempo”, “intervalos”, “repetições semelhantes”) (BENVENISTE, 2005, p. 361-370).

O ritual da Festa da Menina Moça supõe um exemplo canônico de eficiência



sintagmática, ligada à organização cerimonialística, aspectual e rítmica da sequência práxica. Mais precisamente, podemos dizer que a prática ritual se assemelha a uma forma de manipulação persuasiva, segundo a qual o enunciatório, além de ser capaz de distinguir o procedimento de que faz parte, também deve estar persuadido a estar comprometido com uma prática específica, circunscritiva, característica de uma determinada comunidade. O próprio caráter “fechado”, “concentrado”, “circunscritivo” e “recorrente” de uma determinada sequência ritual constitui uma modalização do ato de enunciação, uma figura que tem por objetivo manifestar figurativamente e de uma maneira sensível (perceptível) o seu caráter distintivo (FONTANILLE, 2008, p. 48-49).

### **1.1 A primazia da afetividade: organização cerimonialística, aspectual e rítmica da sequência práxica.**

Apoiados pelos desenvolvimentos de Zilberberg (2004, 2011), reconhecemos a primazia da afetividade na direção do processo de produção do sentido. Dessa forma, ao admitirmos tais postulados, ao invés de uma semiótica das oposições, optaremos pelo prevailecimento de uma semiótica dos intervalos. Assim, conceberemos a tensividade segundo a intersecção das dimensões da intensidade (sensível - estados de alma) e da extensividade (inteligível - estados de coisas), em correspondência às determinações das valências de suas subdimensões intensivas (andamento e tonicidade) e extensivas (temporalidade e espacialidade).

Fazem-se de grande relevo as reflexões de Zilberberg com relação à presença da enunciação nas estruturas mais abstratas, a que corresponderia o nível figural (lugar de intersecção entre tempo e espaço). Entram em questão as relações juntivas entre sujeito e objeto, realizadas em um estrato mais profundo, responsável por uma espécie de vínculo de atratividade entre eles, a que associaríamos a protensividade do sujeito e a potencialidade do objeto.

Empregamos a noção de ritmo na perspectiva de uma semiótica tensiva. Partimos do princípio de homologia proposto por Hjelmslev (1975, p. 53-64) entre os dois funtivos (expressão e conteúdo) que contraem a função semiótica e das considerações sobre ritmo propostas por Greimas e Courtés (1986), Pietroforte (2004), Tatit (2007), Valéry (1989) e Zilberberg (1979, 1990, 1996, 2001).

Contrariamente a uma acepção de ritmo puramente estética, vista como um arranjo particular do plano da expressão, com apoio em Greimas e Courtés (1986, p. 386), optamos

pela noção de ritmo vista como uma forma significativa, associada tanto ao plano do conteúdo quanto ao plano da expressão.

Concebemos o modelo de ritmo, tal como proposto por Zilberberg e aplicado por Tatit (1997) à análise da canção. A reflexão sobre o ritmo proposta por Zilberberg é oriunda da proposição de Saussure sobre silabação, mediante a consecução de implosões e de explosões na cadeia fônica, e do modelo hjelmsleviano que lhe deu continuidade.

A noção de ritmo, pouco abordada no âmbito semiótico, apresenta seus desenvolvimentos efetuados por meio dos trabalhos de Zilberberg, ao se valer das concepções de Valéry em seus *Cahiers*. Na edição do primeiro volume dos *Cahiers*, Valéry (1989), a noção de ritmo é apresentada na última seção intitulada “*Temps*”.

Tendo como base as noções anteriormente esboçadas, procederemos à tentativa de definição rítmica e ritual dos enunciados considerados para análise. Desse modo, tendo essas concepções em mente e ao tomar como base o que estabelece Zilberberg (1992), estabelecemos a análise dos fúntivos do andamento que perpassam os discursos considerados.

Zilberberg (1996), ao se valer da noção de ritmo proposta por Valéry (1989), que o define como uma espera entre dois estados sucessivos e intervalares, somada às concepções de Fraise (1974), que caracteriza a unidade rítmica por meio do contraste entre partes acentuadas e não-acentuadas, procede ao reconhecimento do ritmo como categoria semiótica. Essa reflexão sobre o ritmo é estabelecida por meio da relação entre o tempo, o próprio ritmo e a duração. O tempo é considerado como termo regente, uma constante que “modaliza a duração da duração e a vivacidade do ritmo” (ZILBERBERG, 1990, p. 38). Dessa maneira, ao desvincular o ritmo de sua acepção costumeira, ou seja, como elemento do plano da expressão, e ao partir à tendência de se ritmizar o plano do conteúdo, procedemos à definição do ritmo pela espera do que vai acontecer, seja na sucessão, seja na ordem espacial. A consciência do ritmo é advinda de uma consciência segunda, de uma forma sensível, organizando o campo perceptivo em função de “uma consciência intencional em situação (como /querer-ser/), ao que se permite aplicar uma topologização dinâmica sobre o intervalo recorrente entre elementos assimétricos reproduzindo a mesma formação” (GREIMAS; COURTÉS, 1986, p. 191).

Ao tomar a dimensão formal de sua apreensão por meio das noções de contínuo/descontínuo, sucessivo/simultâneo, podemos definir o ritmo como a manifestação de uma periodicidade, uma concepção de percepção construída como desdobramento da realidade perceptiva do ritmo. A noção de ritmo, ao compreender a alternância entre tempos

acentuados e não acentuados, é dependente em relação ao andamento. O andamento pode ser concebido como um complexo organizado segundo tempo e espaço.

A experiência do espaço é regida pelo tempo, sendo esta regida pela velocidade. Assim, o andamento se coloca como medida de velocidade, que corresponde à presença de velocidades maiores ou menores na percepção que o sujeito tem do mundo feito discurso.

Essa é uma maneira de compreender as relações juntivas, na medida em que uma relação de conjunção ou disjunção somente é experienciada por um actante sujeito, caso a conjuntividade estabeleça alguma duração. A experiência do sujeito vai se alongando à medida que o andamento decresce. Teremos assim, experiências conjuntivas pautadas pela extensão, duração e apreensão do percurso; ou experiências construídas por mediação do instante, pautadas pela transição imediata, sem a experiência do percurso e sem duração que apresente uma continuidade possível, o que pode remeter à práxis semiótica apreendida em suas duas dimensões: a intensidade (sensível) e a extensidade (inteligível).

Verificamos, portanto, mediante a análise dos enunciados das recortados, como os textos que materializam o espaço discursivo de ritualização alcançam certa especificidade rítmica para que se defina a cena enunciativa.

Zilberberg (2004, p. 76) apresenta a instituição de quatro estados aspectuais “caracterizados pelas tensões e ambivalências que os modos de existência peculiares à sintaxe discursiva determinam” (2004, p. 76): a separação, a continuidade, a mescla e a fusão.

Tomemos a representação proposta pelo autor (2004, p. 76):

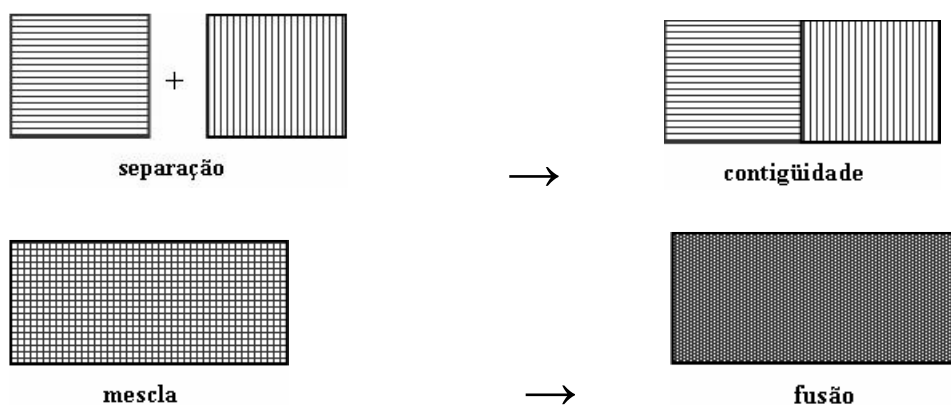


Fig 1. Quatro estados aspectuais (ZILBERBERG, 2004, p. 76).

A recursividade das operações de triagem e mistura é determinante para o estabelecimento dos estados aspectuais elencados. Ressalta o autor que, para a separação, há a plenitude [1] da valência da triagem [t], o que fornece a designação [t<sub>1</sub>], por oposição a uma valência de mistura [m] nula [0], cuja representação é [m<sub>0</sub>]. Na contigüidade, a triagem

domina a mistura:  $[t \geq m]$ , ao passo que, na fase da mescla, a triagem passa de dominante a dominada  $[t \leq m]$ . No caso da fusão, inversamente à separação, temos nula a valência da triagem  $[t_0]$  e plena a valência da mistura  $[m_1]$  (ZILBERBERG, 2004, p. 77).

Propomos, assim, associar esses estados aspectuais<sup>3</sup> às cenas enunciativas da festa de iniciação em análise, tendo como ponto de partida a apreensão sintagmática marcada pela progressividade e pela série, tal como proposto pelo autor.

Cabe reiterarmos, tal como apontado na introdução do artigo que, segundo Gomes (2008), e Amorim (2019) a Festa da Menina Moça ou Festa do Moqueado consiste no ritual do povo Tenetehara/ Guajajara, de língua Tupi, localizados na pré-Amazônia maranhense. Segundo Amorim (2019), esta festa marca a passagem da mulher Tenetehara/Guajajara da infância para a vida adulta. Ela é composta por três fases constitutivas: Mandiocaba, ou Festa da Mandiocaba, Caçada e Festa do Moqueado. Cabe ressaltar, ainda, em conformidade a Gomes (2008) e Amorim (2019), a utilização do termo festa, que, em conformidade aos estudos efetivados por Genep (2013) e Turner (2013), efetivam a correlação entre os domínios do sagrado e do profano.

Citemos Sztutman (1998, p. 124, *apud* Amorim, 2019, p. 874), ao dicorrer sobre o sentido que a festa possui entre os Waiãpi, povo Tupi da região amazônica: “é a atividade ritual – a festa – a instância capaz de colocar em prática este processo de transformação, essa incessante necessidade de transpor o plano das relações empíricas à comunicação com outros planos”. Essa característica já marca uma das diferenças entre rituais não indígenas. Nessa transição temos a passagem das meninas indígenas à vida adulta, marcada pela primeira menstruação e pela execução cerimonialística da festa do Moqueado.

É o início de mudança de “status” social das jovens Tenetehara que se inicia, segundo os Tenetehara, quando vem o primeiro sangue. Assim, a jovem fica resguardada dentro de casa em um quarto chamado de tocaia, onde terá a primeira pintura, realizada pelos pais e os avós, que se reúnem para colher o jenipapo, que depois é ralado para assim pintar a moça que menstruou, ficando ela resguardada durante cinco dias dentro deste local mantendo contato apenas com seus familiares (GOMES, 2008, p. 69).

Segundo Gomes (2008, p. 70), após os cinco dias em tocaia, há a preparação do banho com a folha da mandiocaba, que é disposta dentro de uma bacia depois de machucada. À meia noite a menina é banhada com o preparado destas folhas, ficando as atividades

---

<sup>3</sup> “Toda aspectualização de um devir é condicionada pelo andamento, e tanto a análise quanto a síntese são condicionadas pela lentidão. O processo de mistura pode, conforme o caso, ser mais lento ou mais acelerado: neste, a síncope da contigüidade e da mescla transformam o advir em sobrevir, já que o processo passa sem transição, e principalmente sem retardamento para o observador, da separação à fusão” (ZILBERBERG, 2004, p. 77).

domésticas sob sua responsabilidade. Após esse momento inicial, há os preparativos para a festa do Moqueado, objeto de nossa análise.



**Fig. 2.** “Tocaia onde ficam recolhidas as meninas-moças para a festa. Apenas as mulheres podem entrar na tocaia. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016)”. (AMORIM, 2019, p. 877).

Segundo Gomes (2008, p. 70) a Festa do Moqueado é realizada por meio de uma extensão de três dias de Festa, “que se iniciam no anoitecer de sexta-feira com as cantorias e danças, que vão até a manhã de sábado, começando com a pintura e o preparo da alimentação que será servida pela Dona da Festa e demais participantes, como os convidados que estão presentes”. Na manhã do segundo dia, a sintagmática ritual efetiva-se por meio da pintura realizada pela mãe na tocaia, em conformidade a imagem abaixo.



**Fig. 3 .** “Menina-moça sendo pintada de jenipapo pela mãe na tocaia. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016)”. (AMORIM, 2019, p. 878)



**Fig. 4.** “Meninas-moças sendo observadas e ensinadas pelas mulheres mais velhas da comunidade sobre como preparar a carne de caça moqueada. É o momento de ensinamento sobre como ser uma mulher Tenetehara, com orientações dadas pelas mais velhas às mais novas. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016)”. (AMORIM, 2019, p. 879)

A fig. 4 marca a transição por meio da doação do objeto valor conhecimento, fornecido por meio do ensinamento das práticas de preparação da carne moqueada, de modo que os objetos modais necessários a se configurar como uma mulher Tenetehara, são doados

pelas mulheres mais velhas. Há, na sequência, a ornamentação ritual necessária a configuração sintagmática da sequência rítmica do ritual de transição à fase adulta.



**Fig.5.** “Menina-moça sendo enfeitada pela mãe com Wýra’ý de penas amarelas e penas de gavião para a cantoria do final da tarde. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão”. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016)”. (AMORIM, 2019, p. 880)



**Fig. 6.** “Meninas-moças enfeitadas para presenciarem a saída antes do amanhecer, na tocaia, onde ocorre a última cantoria da festa. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016)”. (OLIVEIRA, 2019, p. 881)

E, por fim, temos a fase final da configuração ritual com a efetivação do rito de transição à fase adulta.

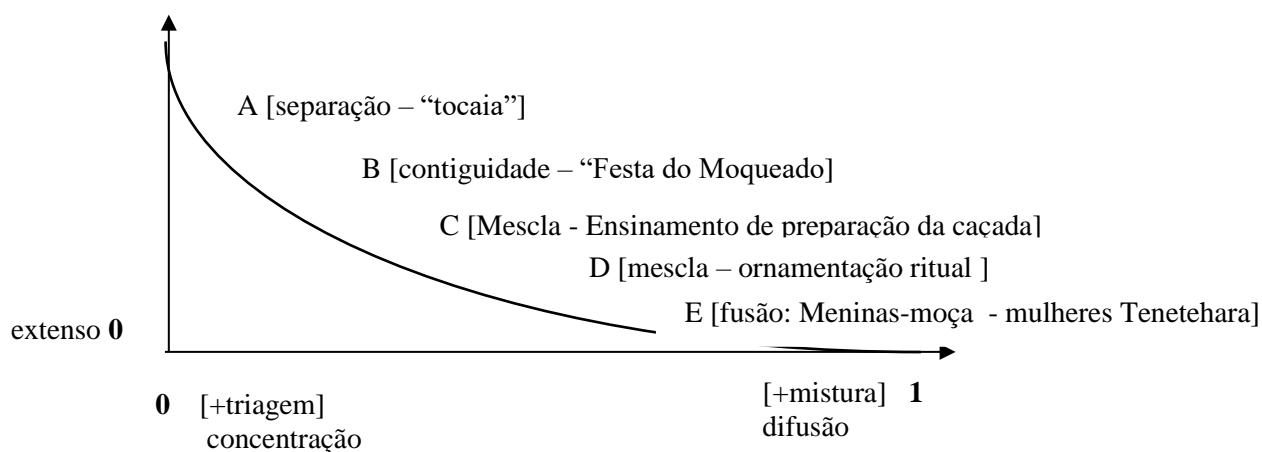


**Fig. 7.** “Encerramento da festa, com distribuição dos bolinhos de carne de caça moqueada pelas meninas-moças, agora mulheres Tenetehara. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016)”. (OLIVEIRA, 2019, p. 882)

Observamos, em conformidade a Turner (2013), que progressão ritual obedece a um movimento em três partes; o primeiro em referência a separação do fluxo cotidiano de atividades, marcado pela organização da “tocaia”, segundo o qual há a passagem de um estado linear de ingresso a um mundo ritual distante das noções de tempo e espaço; o segundo, em referência à encenação do ritual (estruturura e antiestruturura); e o terceiro à reentrada no mundo cotidiano, com a passagem da menina moça ao nível de mulher adulta

Tenetehara.

Vejamos como esses estados aspectuais podem ser associados às cenas enunciativas rituais. Para tal fim, consideremos as operações elementares da mestiçagem, na medida em que esta constitui progressivamente uma gramática. Pensemos a mistura, portanto, como uma mistura de dois termos [a +b], à qual se pretende incorporar um elemento [c], e de cujo resultado obteríamos [(a+b) +c] (Zilberberg, 2004, p. 82).



**Fig. 81.** Tipologia dos discursos rituais.

Para a “tocaia”, teríamos o estado aspectual da separação, pautado pelo predomínio da triagem e da dissociação. Em relação à Festa do Moqueado, que simula a transição entre a idade infantil e a idade adulta, com a aproximação entre a Menina Moça e as mulheres Teheteraha, temos a contiguidade, com predomínio das operações de triagem sobre as de mistura. Tanto para os ensinamentos relativos à preparação da caçada e da ornamentação ritual, há o predomínio da mescla, embora em grau diferenciado. No que tange a sintagmática ritual da Festa enquanto rito de iniciação, a conversão e posterior adesão são realizadas entre os membros de uma mesma comunidade, o que caracterizaria, portanto, uma operação de mistura por participação. “Apreendemos a mistura como transferência-transporte de uma determinada grandeza [b], por exemplo, de uma classe para outra classe receptora” (ZILBERBERG, 2004, p. 83). Observamos, assim a mistura por privação, “na qual a transferência põe fim, à subordinação da grandeza [b] à classe C1” (Idem, ibidem).

$$[[C_1 \rightarrow a, b, c, d] - [C_2 \rightarrow [e, f, g, h]]] \rightarrow [[C_1 \rightarrow [a, c, d] - [C_2 \rightarrow [b, e, f, g, h]]]$$


---

Situação inicial	situação final
------------------	----------------

**Fig. 9.** Mistura por privação (ZILBERBERG, 2004, p. 83)

Verificamos, nessa cena enunciativa da sintagmática ritual, a passagem, mediante adesão e conversão, de um sujeito de uma situação a outra, no caso em análise, da sua passagem da infância à idade adulta observada por meio da análise do rito da Festa do Moqueado.

### *Considerações finais*

Procedemos, por meio deste artigo à caracterização principal do que concerne à análise do discurso ritual, tendo como ponto de partida o simbolismo cerimonialístico que envolve as práticas indígenas de iniciação, tendo como base a Festa do Moqueado. Damos destaque ao caráter regional da região Amazônica, aliado ao ineditismo de estudos nessa natureza, na medida em que procuramos associar as bases prementes da antropologia aos recentes desenvolvimentos da semiótica tensiva. Evidenciamos como a recursividade das operações de triagem e mistura tornou-se determinante para o estabelecimento dos estados aspectuais elencados: A [separação – “toçaia”]; B [contiguidade – “Festa do Moqueado”]; C [Mescla - Ensino de preparação da caçada]; D [mescla – ornamentação ritual]; E [fusão: Meninas-moça - mulheres Tenetehara]. Nossa análise, ao demonstrar, como esses estados aspectuais associavam-se às cenas enunciativas rituais, por meio da consideração das operações elementares da mestiçagem, salientou a cena enunciativa da sintagmática ritual, dada pelo rito de passagem ritual, mediante adesão e conversão, de um sujeito de uma situação a outra, no caso em análise, da passagem da menina moça ao nível de mulher adulta Tenetehara.

Esperamos contribuir, mediante a utilização das bases da fundamentação teórica da semiótica tensiva, com a produtividade do conceito de “mestiçagem” para a elucidação do desenvolvimento das práticas rituais.

### **REFERÊNCIAS**

- AMORIM, Ana Caroline Amorim Oliveira WYRAU’HAW: a festa da menina-moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara. *Amazônica: Revista de Antropologia*, vol. 11, n. 2, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/6591/5865>. Acesso em: 18 maio 2020.
- BENVENISTE, Émile.. A noção de “ritmo” na sua expressão linguística. In: *Problemas de Linguística Geral I*. 5ª. ed. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005, p. 361-370.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CAREY, James W. *Communication as culture. Essays on media and society*. New York: Routledge, 2009.



- CARVALHO, Moacyr Ribeiro. *Dicionário de tupi antigo*. Salvador, 1987.
- CHASE, Oscar. *Direito, cultura e ritual*. São Paulo: Marcial Pons, 2014.
- FONTANILLE, J. *Pratiques sémiotiques*. Presses Universitaires de France, 2008.
- FRAISE, Paul. *Psychologie du rythme*. Paris: PUF, 1974.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. 4ª. ed. São Paulo : Vozes, 2013 [1977].
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011. 255 p.
- GOMES, E. *Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na Terra Indígena Pindaré*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual da UEMA, Departamento de Cartografia Social, São Luiz, 2018.
- GREIMAS, A.J. Folclore, religião e história. *Significação*, Annablume, edição 21, junho de 2004.
- GREIMAS; COURTÉS, J. *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Vol. II, Paris: Hachete, 1986.
- HOUAISS. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Cd-Room. São Paulo: Objetiva, 2009.
- HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da Enunciação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MARTINS, Marlúcia Bonifácio; OLIVEIRA, Tadeu Gomes de (org.). *Amazônia Maranhense: Diversidade e Conservação*. Belém: MPEG, 2011.
- MATTA, Roberto da. Apresentação. In: GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. 4ª. ed. São Paulo : Vozes, 2013 [1977].
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo: a língua dos primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- PIETROFORTE, Antônio Vicente. *Semiótica visual: os percursos do olhar*. São Paulo: Contexto, 2004.
- PISTORI, Maria Helena Cruz. Paixões, andamento e ritmo num processo jurídico-penal. *D.E.L.T.A*, 26:2, 2010.
- SZTUTMAN, R.. Cauinagem, uma comunicação embriagada: apontamentos sobre uma festa tipicamente ameríndia. Sexta Feira – Antropologia, *Artes e Humanidades* (2):120-131, 1998
- TATIT, Luiz. *Musicando a Semiótica: Ensaio*. São Paulo: Annablume, 1997.
- TATIT, Luiz. *Semiótica da canção: melodia e letra*. São Paulo: Editora Escuta, 2007.
- THURNER, Vitor W. *O discurso ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1974].
- VALÉRY, Paul. *Cahiers*. tome 1. Paris: Gallimard, 1989.
- ZILBERBERG, Claude. *L'essor du poème: information rythmique*. Saint- Maur : Phoriques, 1979.
- ZILBERBERG, Claude. *Relativité du rythme*. Théories e pratiques sémiotiques. *Proteé*. Vol. 18, n.1., 1990.
- ZILBERBERG, Claude. Signification du rythme et rythme de la signification. In: *DEGRÉS* n. 87. Bruxelles, 1996.
- ZILBERBERG, Claude. As condições semióticas da mestiçagem. In: CAÑIZAL, Eduardo Peñuela (org); CAETANO, Kati Eliana (org.). *Olhar à deriva: mídia, significação e cultura*. São Paulo: Annablume, 2004.
- ZILBERBERG, Claude. *Remarques sur l'assiette tensiva du rythme*. 2001. Disponível em: <http://www.claudezilberberg.net/download/downset.htm>. Acesso em: 3 outubro 2007.
- ZILBERBERG, Claude. *Razão e poética do sentido*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- ZILBERBERG, Claude. *Elementos de semiótica tensiva*. Trad. Ivã Carlos Lopes, Luiz

Tatit, Waldir Beividas. São Paulo : Ateliê Editorial, 2011.

Recebido em 24/05/2020. Aceito em 17/09/2020.