

**Festa da Moça na Aldeia São Pedro: Contribuições para educação intercultural indígena, diálogo e reflexão acerca da diversidade cultural**

*The moça festival in village São Pedro: contributions for indian intercultural education, dialogue and reflection on cultural diversity*

Fabício César C. Rodrigues  
Universidade Federal do Pará - UFPA  
Magno Kamiran Oliveira Sousa Tembê  
**Universidade do Estado do Pará - UEPA**  
Belém-Pará-Brasil

**Resumo**

O presente relato apresenta uma iniciativa de documentação da Cultura Tembê, em especial a primeira Festa da Moça realizada no ano de 2018, no período de 16 a 22 de abril na Aldeia São Pedro, no município de Santa Luzia/Pará, organizado pelo cacique Kamiran Tembê e pelo professor Fabrício Rodrigues. A trajetória metodológica foi fundamentada na pesquisa de campo como enfoque na abordagem qualitativa. A coleta de dados foi por meio da observação participante, em decorrência de ser um meio de participar diretamente da vida social dos sujeitos no seu cenário sociocultural relacionado aos preparativos da Festa da Moça. O objetivo foi problematizar a partir do ritual da Festa da Moça a diversidade sociocultural e cosmológica relacionada a uma contextualização pedagógica interdisciplinar teórica e prática de valorização dos seus costumes culturais e tradições. Durante a realização da pesquisa, diferentes instrumentos de registros de observações e informações foram utilizados, como as conversas informais com o pajé, as lideranças indígenas e os mais velhos por meio de roteiros de entrevistas, registros em áudio e câmera fotográfica. Conclui-se que a transmissão (documental) da memória indígena da Festa da Moça passou a ser valorizada nas escolas de Educação Infantil e de Ensino Fundamental nas aldeias do Povo Indígena do Alto Rio Guamá-TIARG e tal atividade possibilitará a construção de uma educação diferenciada com fundamentos em um saber prático e correspondente aos seus costumes culturais e tradições.

Palavras-chave: Ritual e Saberes Indígenas, Educação Diferenciada, Festa da Moça.

**Abstract**

This work reports an initiative to document the Tembê Culture, especially the first Moça Festival, which took place from 16 to 22 of April of 2018 at the São Pedro Village, in the city of Santa Luzia in the state of Pará, and was organized by the cacique Kamiran Tembê and Professor Fabrício Rodrigues. To accomplish this work, the method used was field research focusing in qualitative dimensions. The data collection was performed by observing the participants, because it was a way to actively engage in the social life of the subjects in their own social cultural environment regarding the Moça Festival. Using the festival as a base, the objective was to discuss the social-cultural and cosmological diversity related to an interdisciplinary pedagogical contextualization, both theoretical and practical, of valuing their cultural customs and traditions. During the research, different tools were used to record the observations and information, like interviews, audio recordings and photographic cameras. It was possible to see that the (documented) transference of the indigenous memory of the Moça Festival started to be more valued in the schools of Preschool and Primary education in the villages of the Indian People of the Guamá River Spring (TIAG), and this activity will enable the construction of a differentiated education, based on practical knowledge, that corresponds to its cultural customs and traditions.

Keywords: Indian Knowledge and Rituals; Differentiated Education; Moça Festival.

## **Introdução**

O Rito de passagem da Festa da Moça faz parte da tradição do Povo Tembé no qual é possível ressaltar que o mesmo ocorre no primeiro ciclo menstrual das meninas das aldeias, período também correspondente à ocasião em que, nos meninos, ocorrem mudanças no corpo e na voz, normalmente na faixa etária dos 11 aos 15 anos. Tal ritual indígena, pela riqueza cultural diversificada, pode desempenhar um valor pedagógico que pressupõe uma diversidade de saberes que podem ser utilizados para a melhor compreensão da identidade indígena. Desse modo, pode tornar viável a construção de uma educação diferenciada com fundamentos em um saber prático e correspondente aos seus costumes culturais e tradições.

A educação diferenciada é um direito dos povos indígenas do Brasil e, no plano jurídico, pressupõe o respeito ao direito à diferença numa perspectiva de pluralismo étnico na qual a educação indígena deve ser situada.

Assim, as questões centrais desse fazer pedagógico levam em consideração a construção da cultura como estratégia para trabalhar os conteúdos de forma interdisciplinar e eminentemente diferenciada capaz de conciliar memória com a prática. É necessário ressaltar que na atualidade o Ritual da Festa da Moça se configura como a conservação do patrimônio material e imaterial e está relacionado à interculturalidade através do respeito à conservação e à singularidade de sua realização.

As considerações aos direitos educacionais e culturais dos povos indígenas refletem a própria essência do povo Tembé, tais como a língua, os mitos de origem, a sua cosmologia, a arte, os saberes e a religião, cuja roupagem os diferencia dos outros (SOUZA FILHO, 2004). Neste âmbito, cabe assinalar que o referido relato da Festa da Moça abriu as comemorações da Semana dos Povos Indígenas em alusão ao Dia do Índio do mês de abril de 2018.

A partir da trajetória de pesquisa que originou o presente trabalho, pode-se destacar que teve início em meados de 2013 com observações de campo em outras aldeias Tembé que tinham aparato para realizar a Festa da Moça, a exemplo da ramada. Interessante registrar que há muitos anos não existia uma ramada adequada na aldeia São Pedro, em sua forma mais elaborada, sendo capaz de acomodar os participantes com maior espacialidade e interatividade nas festas culturais.

Portanto, o povo indígena Tembé, mesmo que de forma diferenciada, mantém os mesmos ideais de conservação de sua cultura, que são apropriados tanto pelos protagonistas do ritual quanto pelos participantes indiretos do mesmo.

A trajetória metodológica foi fundamentada na pesquisa de campo com o enfoque na abordagem qualitativa. A coleta de dados se deu por meio da observação participante, em decorrência de ser um meio de participar diretamente da vida social dos sujeitos no seu cenário sociocultural relacionado aos preparativos da Festa da Moça. Com o propósito de colher dados e sua compreensão minuciosa foi possível alcançar os objetivos da pesquisa solicitados e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (RESOLUÇÃO Nº 292, de 08/07/1999), documento o qual viabilizou a realização das entrevistas.

Durante a realização da pesquisa, diferentes instrumentos de registros de observações e informações foram utilizados, como as conversas informais com o pajé, as lideranças indígenas e os mais velhos por meio de roteiros de entrevistas, registros em áudio e câmera fotográfica. Foram realizadas visitas periódicas nas aldeias São Pedro e nas escolas anexas (Aldeias Pira, Jacaré e Pakotyw), dialogando com professores, alunos e com a comunidade.

Se considerarmos a lógica cultural dos Tembé, por meio de relatos e de observações constantes *in loco* durante as visitas, podemos afirmar que foi possível entender as relações dos sujeitos com a Festa da Moça. A partir das análises de dados, dos discursos obtidos nas entrevistas, os diálogos interativos e na observação participante se tornou possível identificar os significados do contexto simbólicos da Festa da Moça e de suas múltiplas relações com a educação escolar Indígena, ou seja, permitiu-nos trabalhar uma racionalidade metodológica e interdisciplinar apropriada para ser utilizada em sala de aula nas aldeias.

### **A concepção dos rituais na antropologia e sua inter-relação com a Festa da Moça**

Os estudos antropológicos a respeito de rituais ajudam a compreender o contexto sociocultural de sociedades em desenvolvimento e também a entender a importância dos fenômenos ritualísticos nas diversas sociedades já estudadas por antropólogos, não pode ser medida ou mensurada, só se sabe que são fundamentais para a dinâmica da comunidade (TURNER, 2005). Acerca do termo ritual podemos afirmar que se refere a uma sequência de ações, de palavras e de gestos requeridos por um determinado grupo para demarcar a

importância de um momento ou situação que pode ou não ter conotação religiosa (MACLAREN, 1992). Vale salientar, também, que para entender a concepção dos rituais é necessário conhecer a diversidade de cultura existente.

Dessa forma, os ritos levantam contradições e desencontros, pois costumam livrar-se da concepção lógica e do sentido geralmente designado aos fatos de uma estrutura social. Ao mesmo tempo, os rituais são componentes de conscientização da vida social. Portanto:

Ainda que isso não aconteça de forma consciente para os nativos, seja em qual sociedade for, os rituais tem o poder de legitimar o comportamento social. Aos ritos de passagem cabe uma atenção peculiar, pois com eles podemos perceber as formas que a estrutura social assume e suas características constitutivas (LACERDA, 2017, p. 54).

Entende-se que os ritos de passagem marcam a mudança de um estado social para outro, eles os justificam, os tornam passíveis de legitimidade, se não assimilados completamente, pelo menos respeitados e admitidos culturalmente. A passagem de um estado social para outro, manifestadas pelos ritos referidos, não pode ser pensada como algo simples e entendível. Esse momento, para ter uma validade, deve ser distinguido do hábito diário. Assim, as tensões, as discordâncias, que no cotidiano são encobertas e deturpadas, aparecem, muitas vezes, de formas preconceituosas e incomuns.

Com relação aos eventos ritualísticos nas diversas sociedades já estudados por antropólogos não pode ser medida ou mensurada, só se sabe que são fundamentais para a dinâmica da comunidade (TURNER, 2005), considerando suas particularidades simbólicas e criativas capazes de favorecer a transformação de uma ordem vivente. Porém, como isso ocorre? No tocante aos ritos, conservam essa particularidade de designação?

O rito é uma prorrogação ou entremeio da vida cotidiana. É a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia que não está inscrita em um “manual cultural” (TURNER, 2005). Nessa mesma perspectiva, Lacerda (2017, p. 54) afirma que “as regras e normas a serem seguidas pelos nativos dão lugar a uma criatividade não regulada, exatamente por isso, potencialmente transformadora. É um rompimento com as formas tradicionais de representação do mundo”.

Entende-se que as culturas são heterogêneas, fraturadas, permeadas por incertezas, incoerências, espaços possíveis. As pessoas vivem e experimentam a cultura de maneiras

diferentes, por meio da interação, porque as fronteiras são fluídas e fraturadas (BARTH, 2000). O ritual da moça nova é um rito de passagem e os primeiros estudos sobre o tema foram desenvolvidos por Van Gennep, o qual publicou, em 1908, o livro *os Ritos de Passagem*. O ritual como o da moça nova para o antropólogo Van Gennep (2013, p. 62-76), “[...] acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade”. O autor explica que todos os ritos de passagens ou transição caracterizam-se por três fases: separação, margem ou liminaridade e agregação. O autor menciona que o mesmo rito pode assumir diferentes interpretações, a depender do ponto de vista de compreensão do fenômeno; e que diversos tipos de ritos podem se combinar.

Para Turner (2008), os rituais de passagem são abordados como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno com novo status. Turner (2008) declara que a liminaridade é frequentemente comparada à morte, invisibilidade e outros estados que demonstram que, na posição de seres liminares, os indivíduos não possuem *status*, quaisquer que sejam, e mostra que por várias vezes as roupas normais são substituídas por simples tiras de pano ou, até mesmo, nudez, para simbolizar essa falta de status.

Durante os períodos liminares, os indivíduos que participavam do ritual se encontravam como que fora das estruturas da sociedade, entre as quais se movimentavam, e esta movimentação é o sentido do rito de passagem (TURNER apud SATIN, 2011, p. 140). O rito de passagem da moça nova marca mudanças para ela e na estrutura social em que ela vive.

De acordo com os conceitos de liminaridade<sup>i</sup> e *communitas*<sup>ii</sup> de Turner (1960), essa passagem envolve algo como um renascimento, como algo mítico. Para este autor, expande-se a compreensão dos termos liminaridade e *communitas*<sup>iii</sup> para além dos contextos rituais classicamente analisados na antropologia, destacando que *hippies*, profetas, artistas, assim como integrantes de movimentos milenaristas e religiosos podem ser também considerados sujeitos liminares, que se agrupam em *communitas* diversas.

Para Leach (1996), mito e ritual são uma linguagem de signos em função da qual se expressam as pretensões a direitos e a status, mas é uma linguagem de argumentação, e não um coro de harmonia. O mito é uma linguagem verbal que serve de parâmetro para o rito/eficiência simbólica. O rito é um recurso de ordem prática, pois ele ressalta certos

momentos, ele ordena, é excepcional. Ressalta-se que tais elementos podem ser referendados na educação indígena.

É nesse contexto que a Festa da Moça ou Moqueado na Aldeia São Pedro teve início com a construção da ramada em fevereiro deste ano o que levou a aldeia a ter autonomia suficiente para assuntos ritualísticos uma vez que os rituais e as reuniões que necessitariam desses espaços, por isso, procuravam manter contato com as outras aldeias e parentes para sua efetiva realização.

### **Preparativos para o ritual da Festa da Moça ou Moqueado**

Quanto aos preparativos do referido ritual ocorrem em torno da ramada por ser assinalado que se tratará de um local de reuniões de encontros e de tomada de decisões coletivas. Também serve como espaço para a realização das festas e cantorias peculiares da aldeia. A maloca é uma construção arquitetônica circular medindo mais ou menos 10 metros de circunferência, coberta de palmeira do Ubuçu<sup>iv</sup> (*Manicaria saccifera*) trazida do Município de Igarapé-Açu, tendo apoio do Conselho Indigenista Missionário-CIMI de Belém-Pa e dos indígenas das aldeias na armação sincronizada da ramada e o chão batido.

A construção leva cerca de 45 dias com intenso trabalho coletivo para ficar pronta. Na tradição dos Tembé-Tenetehara dias antes da cerimônia os homens saem para caçar cedo e retornam ao anoitecer enquanto que as mulheres confeccionam os artefatos que as meninas e os meninos utilizarão na culminância do Ritual, que se dá no último dia. A festa se iniciou na ramada, na aldeia São Pedro, sob a orientação do Pajé Ednelson Tembé que apresentou os avisos e as regras de celebração do ritual.

Com o passar do tempo, a Festa da moça passou por modificações, não havendo, por exemplo, reclusão das meninas, mas uma fase de isolamento das atividades que só podem ser realizadas na companhia dos pais ou de alguém autorizado.

Quanto à dieta, se fizermos comparações com as tradições passadas, verifica-se que houve modificações. As caças moqueadas são compostas por: nhambu e porco do mato que, depois de moqueados, são socados com farinha de mandioca para que o prato seja saboreado pela comunidade local e pelos visitantes. Todos os animais caçados correspondem às oferendas à memória e à presença de antepassados nos rituais.

As mulheres da aldeia ficam responsáveis pelo preparo dos alimentos, das caças, do almoço e do jantar que serão servidos a todos da comunidade que estão na festa. Alguns homens ajudam também nesse processo (Figura 1) e geralmente são as mães das meninas que participam da festa e que moqueiam os alimentos. Em decorrência dessa prática surge a outra denominação dada a Festa da Moça: Festa do Moqueado.

Figura 1: Preparo da caça moqueada socadas com farinha de mandioca e mulheres assando a caça



Fonte: Rodrigues (2018).

O estudo de campo revelou a motivação das lideranças, dos caciques, das crianças, dos jovens, dos adultos e até de indígenas de outras etnias que participam cantando e dançando em um ritmo extasiante sob a marcação de maracás. As meninas e meninos são o centro da festa e comandam as danças e, nos primeiros dias que antecedem a Festa, têm o corpo pintado de jenipapo.

Na tradição dos Tembé os homens mais velhos nas aldeias sempre iniciam as músicas ao som do maracá e acompanhados pelas mulheres sendo a segunda voz das cantorias. A utilização e o uso do cigarro artesanal, chamado de tawari, conforme a imagem abaixo (Figura 2) seguido das cantorias, têm um valor simbólico para os Tembé Tentehar já que é um convite às entidades da natureza como: curupira, mãe d'água, bacurau, pássaros, entre outros seres incorporados pelos índios.

Figura 2: Homens da aldeia preparando o cigarro de tawari para serem utilizados durante a festa



Fonte: Rodrigues (2018).

Para os indígenas, trata-se de um dos momentos mais significativos no âmbito de realização do ritual (MIRANDA; RODRIGUES, 2015). Estes cigarros de tawari fazem parte dos rituais de pajelança Tenetehar e quando fumam os pajés e demais indígenas se submetem aos poderes espirituais e entram em comunicação com os antepassados.

Quanto ao preparo do jenipapo para fazer as pinturas corporais, na aldeia São Pedro tal atividade ficou sob a responsabilidade de dois jovens índios da aldeia. O jenipapo é uma fruta bastante comum e valorizada pelos indígenas, retirado verde do pé, sendo cortada a polpa em pequenos pedaços para poder ser ralado e seu líquido é extraído e colocado em um reservatório de alumínio (Figura 3).

Os frutos do jenipapo são ralados e depois, com o caldo que se forma, são feitas as pinturas a partir da extração, ou seja, da retirada de pigmentos naturais (substâncias que contêm cores). Em contato com a pele, se transforma em uma tinta preta, conforme pode ser observado na Figura 3.

Figura 3: Preparo do jenipapo e pintura corporal



Fonte: Rodrigues (2018).

É importante mencionar que esses grafismos e demais adornos corporais, além de representarem as tradições e arte do seu povo, representam e dão marcas à identidade do grupo Tenetehara. O jenipapo também serve para a cura espiritual, quando o corpo está doente. Considera-se, então, que:

Os membros de cada sociedade se habitam desde criança a se familiarizar com cada motivo e cada padrão do sistema gráfico, que passam a ser a expressão do seu modo de ser e de ver o mundo. Nesses povos, a arte gráfica se apresenta como um sistema de comunicação com o sobrenatural, representando animais, seres míticos, desenhos ligados a mortos e as relações como grupos inimigos (VIVAS, 2010, p. 69-70).

A primeira pintura é para afastar todos os males do corpo da moça nova. Constatase na tradição Tentehar que o rito de iniciação feminina e o uso jenipapo, as mulheres indicam que a menina moça está com o corpo aberto no período de sua primeira menstruação, e a pintura do jenipapo seria uma espécie de proteção.

No decorrer da Festa da Moça, o ritual segue várias etapas. Inicialmente, ocorre a pintura dos meninos e meninas que vão participar mais ativamente do ritual. Concomitantemente, pela manhã, acontecem os preparativos das meninas e meninos com pinturas de jenipapo e com adornos para assim dar início a festa (Figura 4). A aplicação corporal feita pelos Tenetehar orienta-se na biodiversidade, como a cobra jiboia, peixes, pássaros, e outros animais silvestres e objetos como a cuia e taboca. No desenrolar-se do ritual, outras pessoas também fazem pinturas corporais com uma variedade de grafismo indígena.

Figura 4: Preparo dos meninos e meninas com pintura de jenipapo para a Festa da Moça, 2018.



Fonte: Rodrigues (2018).

No ritual também houve a presença de um macaco guariba que foi caçado e moqueado para participar da cerimônia para que o seu espírito permaneça na aldeia, trazendo muita caça no decorrer do ano. Durante o ritual o macaco guariba é empalhado, adornado e usado por algum homem da aldeia que o conduz nos braços para fazer as moças acharem graça, se elas não rirem é porque estão preparadas para uma nova fase de maturidade e, assim, honrar o povo Tembé.

O referido macaco é, também, utilizado em um momento lúdico no decorrer da cerimônia, envolvendo também brincadeiras com as meninas e meninos dentro da ramada (Figura 5). Mas segundo os costumes do povo Tembé, quem passa por esse ritual de

*Festa da Moça na Aldeia São Pedro: Contribuições para educação intercultural indígena, diálogo e reflexão acerca da diversidade cultural*

iniciação não pode rir, pois precisa demonstrar seriedade para a fase adulta que irá vivenciar a partir daquela data.

Segundo o povo Tembé-Tenetehara, o referido macaco é bem-vindo nessa cerimônia para que o seu espírito se faça presente, trazendo muita caça no decorrer do ano, conforme mencionado anteriormente. Trata-se de uma mitologia que valoriza também os espíritos dos antepassados.

Figura 5: Preparo do macaco guariba para a cerimônia, animação e momento lúdico.



Fonte: Rodrigues (2018).

O Ritual da Festa do Moqueado acontece no centro da aldeia São Pedro, no espaço coletivo, denominado ramada e tem duração de uma semana (Figura 6). Durante esse tempo, todos os dias e noites, em pares, rapazes e moças dançam, em movimentação circular, numa combinação de passos e pequenos pulos que ratificam sua tradição. Tudo é realizado com muita animação e alegria com a participação das lideranças, dos indígenas, caciques de outras aldeias convidadas, das crianças, dos jovens e dos adultos que participam cantando e dançando sob a marcação dos maracás (chocalhos que funcionam como instrumento rítmico no acompanhamento de determinadas músicas e danças).

Figura 6: Ramada, onde rapazes e moças dançam em forma circular.



Fonte: Rodrigues (2018).

Considerando a cosmologia Tenetehara, constatou-se que existe uma organização social peculiar a partir de suas narrativas e rituais, bem como sua relação com a terra e demais seres que ocupam o território indígena. Tal organização pode ser observada no principal ritual de passagem do povo Tembé, A festa da Moça, constituído por três estágios: o estágio da tocaia, o estágio do rito do mingau e no estágio do wira'u-haw, conhecido como festa do moqueado. Importante ressaltar que, nos rituais, o pajé invoca a karuawara em seus rituais de cura, pajelança e ataque. As karuaras são espíritos que residem em espaços vigiados por não-humanos.

Na realidade, os rituais de xamanismo estudados por alguns dos antropólogos que se dedicaram em pesquisas sobre os Tenetehara mencionam que “o poder e a importância de um pajé (pazé) Tenetehara é função direta do número de sobrenaturais que capaz de controlar, ou ‘chamar’. O pajé chama os sobrenaturais por meio de danças e canções específicas para cada um desses sobrenaturais” (GALVÃO; WAGLEY, 1961, p. 114). No contexto da cosmologia Tembé, a categoria karuawara se refere a espíritos que residem em espaços controlados pelos não-humanos.

No encerramento da festa após o moqueado ser distribuído à comunidade pelas moças começa a dança final. Com meninos e meninas devidamente adornados e posicionados no centro da ramada pela primeira vez dançam em pares. Neste momento o rito é completado e aos meninos e meninas que a eles se submeteram cabe uma total disposição a essa nova etapa de sua vida social, pois, como afirma Turner (2005, p. 32) “não somente um novo saber será adotado, mas uma modificação ontológica está inscrita em sua trajetória”.

Após muitas danças e cantos que terminam ao sol poente, todos se retiram da ramada e direcionam-se apenas os homens ao centro da aldeia enquanto que as mulheres ficam a observar. Esses homens dão os braços uns aos outros em forma de cadeado, juntos aos pares (meninas e meninos da Festa da Moça), correndo de um lado para outro.

Evidencia-se a importância de pesquisas de caráter socioantropológico destacadas na realização de práticas corporais da identidade do sujeito indígena, principalmente as mais valorizadas contemporaneamente, que poderiam ser compreendidas a partir da percepção de ritos de passagem. A festa só é encerrada quando uma enorme corrente é formada pelos

homens Tembé, chamada de “rabo de arraia” (Figura 7). Em relação à simbologia da participação das meninas Tembé nesta festa pode ser mencionado que, ao final das festividades, elas se tornam mulheres adultas para as aldeias do grupo.

Figura 7: Ritual do final no final da Festa da Moça indígenas de braço dados correndo de um lado para outro



Rodrigues (2018).

### **A Contribuição da Festa da Moça para educação interdisciplinar indígena**

Entende-se que a necessidade da interdisciplinaridade se coloca não só como forma de compreender e dinamizar a educação indígena, mas como uma prioridade interna das ciências que buscam redefinir a unidade dispersa do saber. Esta perspectiva nos leva a repensar as limitações entre as disciplinas através do diálogo constante entre professores e metodologias criativas e dialéticas onde todos possam debater, construindo conteúdos, métodos e práticas adequados ao contexto da educação indígena.

Portanto, “daí, a necessidade de se desenvolver novas abordagens curriculares com feições interdisciplinares e interculturais com a finalidade de alcançar a interpretação da realidade” (SILVA; RATUND; SOUZA, 2016, p. 4). Nesse cenário, a interdisciplinaridade representa a possibilidade de promover a superação das experiências escolares entre si, como também delas com a realidade social. Ela emerge da compreensão de que o ensino não é tão somente um problema pedagógico, mas um problema epistemológico. A perspectiva da educação intercultural indígena, a interdisciplinaridade pode contribuir nas diferentes disciplinas.

Para a compreensão do tempo (História) e espaço (Geografia) para os educandos; o educador tem como papel nas ciências de Geografia e de História, e as demais disciplinas, compreender como melhor se posicionar diante do ritual da Festa da Moça, pois estes devem ser trabalhados em parceria. Os alunos indígenas precisam compreender o espaço

geográfico da aldeia para depois entender sua história; o professor de Geografia terá que entender a História do espaço em que cada educando vive para depois poder explicar os contextos das tradições e dos usos do território que acontecem neste meio.

Entende-se que os espaços do território para os quais foram direcionadas a Festa da Moça apresentavam-se, portanto, como expressões socioculturais que se produziam a partir de uma dinâmica de contato/dependência com a floresta, o rio, a fauna e flora expressando um encontro de temporalidades distintas.

Desta forma, os professores indígenas conseguem promover o processo interativo e de conhecimentos, aproximando os alunos do aprendizado e das múltiplas formas de ver o mundo; esta concepção tem como fundamento o ensino inovador mencionado por Paulo Freire, na sua obra *Pedagogia do Oprimido*:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo permanente de libertação (FREIRE, 1984, p. 44).

A partir dessa ideia, o autor propõe a inserção do aluno no seu contexto social e político, na sua realidade cultural, promovendo o despertar da cidadania e a transformação social. A pedagogia do oprimido seria a dimensão educativa da ação dos homens empenhados na luta pela libertação.

Considera-se necessário, também, que as escolas indígenas no âmbito da interdisciplinaridade valorizem as práticas de oralidade em língua materna, onde a narrativa histórica é essencialmente cronológica, enquanto os mitos e a memória são atemporais. Como procedimento para compreender melhor os rituais da Festa da Moça visando maior flexibilidade na obtenção de informações junto aos mais velhos Tembé, os relatos podem ser compreendidos como o suporte material derivado da oralidade expressa para esse fim (MEIHY; HOLANDA, 2007).

Todos esses aspectos pressupõem o exercício da produção textual de forma sistematizada, correlacionada a oralidade Tenetehara procurando não modificar muito o depoimento original e sua relevante utilização nas metodologias de ensino a partir de aulas temáticas, histórias, atividades lúdicas, de artes etc. que remetem ao contexto cultural.

Nesse sentido, é possível constatar que a palavra falada e cantada nas festas culturais e no cotidiano possui intrínseca relação com a educação tradicional Tembé e mostra-se bem vido para dinamizar a educação escolar indígena. É importante debater essas questões em sala, lembrando que nenhuma dessas narrativas traz problemas ao seu personagem:

[...] o homem do mito vive inserido nele, o (re) contar do mito é o seu (re) viver, é o acontecer novamente; o homem da memória também não se aflige com imperfeições na contagem do tempo em suas lembranças; o tempo nesse caso não é uma medida, mas uma 'qualidade associativa ou emocional' (LOPES; SILVA, 2001, p. 170).

Assim, prioriza-se o trabalho compartilhado de conhecimentos práticos e teóricos, valorizando os depoimentos orais da cultura Tembé para com a educação nas aldeias, envolvendo os seus valores culturais. A partir de diálogos com os professores e alunos em sala de aula sobre esses saberes, evidencia-se a importância de construir uma escola democrática que reconheça além das imposições da educação formal, que permita que o povo indígena participe ativamente de uma reflexão crítica e de repensar a sua educação.

Bloch lembra que o historiador não estuda o presente com a esperança de nele descobrir a exata reprodução do passado. Busca nele, “simplesmente, os meios de melhor compreender, de melhor senti-lo” (BLOCH, 2001, p. 109). Desse modo, como forma de valorizar o passado, o autor não se limita a distanciar e gerar problemas a compreensão do presente; compromete, no presente, a própria ação.

Propõe-se uma aproximação do ritual e cerimonial da Festa da Moça entre a escola e as disciplinas como forma de tentar atribuir sentidos e significados que venham favorecer um fortalecimento da cultura e da identidade indígena no contexto das diversas disciplinas.

No caso da Matemática em sala de aula, seria possível reforçar a experiência vivida no espaço sociocultural da aldeia indígena. Um exemplo disso pauta-se na introdução de um problema de aritmética, um cálculo, ângulos, medidas de altura, largura, comprimento, etc. A partir de uma situação como as dimensões arquitetônicas da ramada, do arco e flecha, da casa de farinha, da agricultura, do campo de futebol, etc. Miguel e Miorim (2004) mencionam que os conhecimentos matemáticos são definidos por meio das complexas estruturas culturais extramatemáticas nas quais são desenvolvidos, ou seja, o conhecimento matemático está relacionado intimamente com as estruturas culturais.

Entende-se que a etnomatemática apresenta-se como uma possibilidade real para a organização de uma nova sociedade, moldado em respeito, solidariedade e cooperação, baseada em valores e virtudes que confirmam a cada pessoa um lugar de dignidade no espaço em que ocupa (D'AMBRÓSIO, 1993; 1998; 2001; FERREIRA, 1993). Nesse sentido Ferreira (1993) e D'Ambrósio (2001) contribuem pedagogicamente:

A proposta pedagógica da Etnomatemática é fazer da matemática algo vivo, lidando com situações reais no tempo (agora) e no espaço (aqui). E, através da crítica, questionar o aqui e agora. Ao fazer isso, mergulhamos nas raízes culturais e praticamos dinâmica cultural. Estamos, efetivamente, reconhecendo na educação a importância das várias culturas e tradições na formação de uma nova civilização, transcultural e transdisciplinar (D'AMBRÓSIO, 2001, p. 46).

Ressaltando a fala do autor, percebe-se que o trabalho pedagógico e matemático atento à questão da compreensão de contextos socioculturais diversificados, pode contribuir para a construção de uma proposta de educação matemática realmente significativa.

Percebeu-se, também, a possibilidade facilitar a aprendizagem de Ciências nas escolas das aldeias a partir da relação entre homem e natureza, fauna, flora, dos pigmentos naturais de jenipapo e urucum, do artesanato, das malocas indígenas, etc. Para alcançar essas percepções e interações com os alunos, o professor de Ciências precisa de metodologias adequadas para consolidar cientificamente a construção de tais conhecimentos, bem como dispor de um Projeto Político Pedagógico condizente e coerente com a proposta de ensino.

Com relação à cosmologia do povo Tembé e à interação entre os karuawara e os Tembé, menciona-se que há uma diversidade de espíritos que podem transitar os espaços humanos e os espaços do mundo sobrenatural. Dessa forma, tais conhecimentos, podem ser trabalhados em sala de aula estimulando a curiosidade e o imaginário das nossas lendas e credices contribuindo para uma boa compreensão das crianças e adolescentes desse universo místico. Trata-se de saberes tradicionais preciosos onde tanto a mãe d'água, dona do espaço do ecossistema água, quanto a curupira e o Matim, donos do espaço do mato, são karuawara que mantem contato com os humanos.

A respeito dos vários costumes do Povo Tembé inseridos no ritual da Festa da Moça os professores, através de ações pedagógicas integradas entre sala de aula e aspectos

socioculturais podem promover conhecimentos e a construção de materiais didáticos diferenciados.

A partir da utilização de matérias-primas, mitos, ritos e tradições se constituem como um rico acervo a ser considerado na educação intercultural indígena. Assim sendo, o contexto escolar indígena exerce um papel imprescindível na função de demonstrar o conhecimento da diferença enquanto exercício humanizador e democrático. O diferencial sociocultural dos povos indígenas deve ser valorizado na escola como assunto que enriquecem os conteúdos e saberes que respeitam as várias perspectivas de mundo existentes em uma sociedade.

Como proposta interdisciplinar pode ser criada na escola um espaço multiuso para abrigar a realização de oficinas, da música, da língua materna, das narrativas das histórias orais, dos materiais didáticos construídos pelos alunos da ciência Tembé que constitua, assim, um diferencial da construção dos saberes aberto ao público e à observação científica dos bens naturais e ambientais do entorno das aldeias. Nesse sentido, a escola indígena deve transpor pedagogicamente a construção de um novo espaço autêntico de incentivo e da valorização da diferença. Ela deve ser um espaço de expectativas, de estar no mundo, ser diferente do “outro” de uma representatividade verdadeiramente indígena.

### **Resultados e Discussões**

Constatou-se, nesta pesquisa, que as escolas indígenas no TIARG têm tido dificuldades em se apropriar do aspecto formal, linguístico e cultural inter-relacionados com o aspecto educacional diferenciado em sala de aula. Dessa forma, a descrição da Festa da Moça, ocorrida na aldeia São Pedro, possibilitou, com todas as suas interligações com o modo de vida deste povo, com uma variedade de reflexões sobre o ritual, as cantigas, danças, os cantores de várias aldeias, pinturas, a fauna, a língua materna, a cosmologia, as caças, a concepção lúdica das crianças que, fundamentalmente, não fragmenta as diversas esferas da vida Tembé.

Tal perspectiva, dentro dos princípios da interdisciplinaridade e da pluralidade cultural, apresenta-se como alternativa para ações de aprendizagens escolares que, no que diz respeito à Educação Intercultural Indígena, fomenta afirmação de novos projetos educativos a serem utilizadas em sala de aula. Entende-se que o aprendizado nas aldeias é construído diariamente, em contextos em que todos ensinam e todos aprendem de maneira

simples, mas eficaz baseando-se nas vivências do cotidiano, nos grandes rituais, na tradição passada de geração para geração que é ensinada mantendo, assim, a preservação do valor cultural das aleias (BROUGÈRE, 2000).

Em segundo momento, podemos mencionar que a transmissão da memória e do ritual indígena da Festa da Moça passou a ser valorizada nas escolas de Educação Infantil e de Ensino Fundamental nas aldeias do Povo Indígena do Alto Rio Guamá-TIARG por meio de natureza documental e de novas estratégias de ensino e aprendizagem e, também, através de um espaço de interação mútua de saberes.

A Escola indígena Tembé tem sido um local de muita importância, a partir da qual a escola central na Aldeia São Pedro e escolas anexas (ALDEIA JACARÉ, PIRA, PAKOTYW) vêm discutindo suas problemáticas e tentando resgatar sua identidade através da utilização de processos de letramento com a construção do material didático bilíngue que está em andamento com a participação efetiva dos alunos, da comunidade, dos indígenas mais idosos que estão contando seus mitos e suas histórias em forma de relatos.

Nesse sentido, a contribuição na elaboração de um produto didático para produzir conhecimento que resulte num ensino diferenciado e de qualidade nas escolas indígenas do Guamá, no ensino fundamental é imprescindível. Diante do exposto, vale esclarecer que este artigo tenta mostrar como as escolas são um lugar apropriado de valorização cultural da pluralidade de grupos étnicos no território nacional, principalmente das sociedades indígenas na Amazônia.

### **Conclusão**

A Festa da Moça permitiu a existência de registros da memória e do ritual indígena que podem ser utilizados como proposta de trabalho pedagógico nas escolas de forma interdisciplinar em sala de aula e, assim, valorizar este universo cultural, histórico e cosmológico. Com a referida proposta, põe-se em discussão o ensino de História e demais disciplinas na Escola Estadual Indígena Francisco Magno Tembé na aldeia São Pedro e escolas anexas, cujo aspecto central deve ser uma mediação entre as manifestações culturais da Festa da Moça e o saber elaborado interculturalmente.

Aprender e educar numa concepção indígena são processos que envolvem múltiplos saberes, nesse contexto específico envolve reflexões sobre a natureza, sobre a cultura local

Tenetehara, sobre práticas construídas, sobre a vida social e sobre os mistérios das cosmologias humana.

Este é um trabalho que exige uma postura educacional diferenciada de contínua pesquisa sobre o cotidiano das escolas nas aldeias, sobre as relações entre escola e a comunidade indígena, sua história, seus saberes tradicionais para que estes elementos façam parte do componente curricular através de iniciativas e abordagens em que os professores possam selecionar e contextualizar os conteúdos promovendo, assim, uma educação intercultural e auxiliando na construção dos discentes e dos membros da comunidade como sujeitos da sua própria história.

Percebeu-se que o grande desafio para enriquecer a interdisciplinaridade, no caso específico da Festa da Moça é de pensar sobre o universo das tradições e cultura material e imaterial do povo Tenetehara e integrar com as diversas áreas do conhecimento, mantendo também o bilinguismo, ou seja, manter a língua materna e portuguesa, nas escolas indígenas. Nesse sentido, a língua portuguesa é predominante em todas as esferas de comunicação tanto nas escolas como nas aldeias. Os alunos precisam saber valorizar sua língua materna no cotidiano da escola.

Para Fazenda (2008), é necessário um compromisso em esclarecer a interdisciplinaridade como uma atitude tomada pelo profissional diante do conhecimento, na tentativa de buscar alternativas para conhecer mais e além de sua área. Tal postura pressupõe repensar as limitações entre as disciplinas através do diálogo constante entre professores nas aldeias e criação de metodologias criativas pensadas de forma coletiva onde todos possam trabalhar e incorporar saberes, métodos e experiências.

Propõe-se que se pode trabalhar com saberes da cosmologia e mitologia Tembé a partir da produção dos próprios indígenas como disciplina, em que eles sejam valorizados identitariamente, tendo uma representação histórica coerente com seu contexto cultural. E, na educação intercultural indígena o momento é desafiante porque os próprios povos exigem uma proposta diferencial à formação de sua cultura.

Finalmente, consideramos que os resultados trazem contribuições no sentido do fortalecimento da cultura dos povos indígenas residentes da Aldeia São Pedro e escolas anexas, o respeito, a valorização e o reconhecimento da mesma, bem como possibilita material de reflexão, apoio a estudantes de licenciaturas e professores da educação básica

no que diz respeito à educação das relações étnico-raciais, conforme inclusive preconiza a lei nº 11.645/2008 (BRASIL, 2008), que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena.

### Referências

BLOCH, Marc. **Apologia da história: ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

BARTH, Frederik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BROUGÈRE, Gilles. **Brinquedo e Cultura**. 3. ed. São Paulo, Cortez, 2000.

CAVALCANTE, P.B. Arboretum Amazoniam. **Iconografia dos mais importantes vegetais espontâneos e cultivados na região amazônica**. 5ª década. Pará. MPEG, 1988.

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. Etnomatemática: um programa. **Revista da Sbem**, ano I, número 1, 2o semestre 1993, p. 5 - 11.

FAZENDA, Ivani C. Arantes. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa**. 13. ed. São Paulo: Papyrus Editora, 2008.

FREIRE, Paulo et. al. **Sobre Educação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. v. 2..

GALVÃO, Eduardo; WAGLEY, Charles. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Brasília: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura, 1961.

LACERDA, Maria C. **Compreendendo o ritual de iniciação e de passagem a partir de Victor Turner**. Revista Saberes UNIJIPA, Ji-Paraná, Vol 6 nº 1 Jul/Dez 2017.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LOPES, Marta Maria; SILVA, Robson Felipe V. **Formação de pesquisadores índios e método histórico: uma experiência no Icatu. Práticas pedagógicas na escola indígena**. São Paulo: Global, 2001.

LORENZI, H; SOUZA, H.M., de MEDIROS-COSTA, J.T. de, CERQUEIRA, L.S.C., de; BEHR, N.von. **Palmeiras no Brasil: nativas e exóticas**. Nova Odessa, São Paulo: Editora Plantarem, 1996.

MCLAREN, Peter. **Rituais na Escola: em direção a uma economia de símbolos e gestos na educação**. Petrópolis: Vozes, 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MIGUEL, Antonio; MIORIM, Maria Ângela. **História na Educação Matemática: propostas e desafios**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OLIVEIRA, Jorge et. al 1991. **Espécies vegetais**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Série Botânica, 1991.

SARTIN, Philippe d. **Sobre liminaridade: relendo Victor Turner em chave pós-estrutural**. Revista de Teoria da História, UFGO, Ano 3, Número 6, dez/2011

SILVA, Ana Lúcia; RATUND, Isabel Cristina.; SOUZA, Maria Neuza. **A interdisciplinaridade e interculturalidade na história arte e na língua em prol da identidade indígena**. VI Seminário Internacional América Platina (VI SIAP) e I Colóquio Unbral de Estudos Fronteiriços, Campo Grande, 2016.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2004.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: Editora da UFF, 2008.

\_\_\_\_\_. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Editora da UFF, 1960.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIVAS, Caroline Gonzalez. **Histórias em jenipapo: arte, identidade e patrimônio indígenas**. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

## Notas

<sup>i</sup> Liminaridade é, portanto, uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um entre-lugar indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente.

<sup>ii</sup> A ramada é o templo e salão dos Tembés onde ocorrem reuniões, celebrações, festas e cantorias da aldeia.

O Ubuçu é de boa adaptação e, é também encontrado em quase todos os ambientes amazônicos, das florestas densas às várzeas e igapós. Na construção, as folhas do buçu são pouco recortadas, tem grande

<sup>iii</sup> Trata-se de uma forma de antiestrutura constituída pelos vínculos entre indivíduos ou grupos sociais que compartilham uma condição liminar em momentos especificamente ritualizados.

<sup>iv</sup> O Ubuçu é de boa adaptação e, é também encontrado em quase todos os ambientes amazônicos, das florestas densas às várzeas e igapós. Na construção, as folhas do buçu são pouco recortadas, tem grande durabilidade (CAVALCANTE, 1988), variando de 6 a 8 anos (OLIVEIRA et al, 1991). São também impermeáveis (LORENZI et al, 1996).

## Sobre os autores

### Fabício César Costa Rodrigues

Licenciado e Bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Pedagogo formado pela Universidade da Amazônia (UNAMA). Especialista em Currículo e Avaliação na Educação Básica pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Mestre em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia pelo Núcleo de Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará (NUMA/UFPA). Consultor pedagógico do Povo Tembés no Território Indígena do Alto Rio Guamá-TIARG. Belém, Pará. Atua também como pesquisador e consultor há 7 anos junto as lideranças e professores indígenas Tembés com propostas de educação intercultural indígena na área de currículo escolar, formação de professores e construção de materiais didáticos interdisciplinares e bilíngues.

E-mail: fabmissionufpa@gmail.com      Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-4564-0963>

**Magno Kamiran Oliveira Sousa Temb **

Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Cacique da Aldeia São Pedro e professor da Escola Estadual Indígena Francisco Magno Temb . Especialista em Educa o Escolar Indígena pela UEPA (2019).

E-mail: [kamirantembe@gmail.com](mailto:kamirantembe@gmail.com)

Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6353-5545>

Recebido em: 01/08/2019

Aceito para publica o: 25/08/2019