

# A CONSTRUÇÃO DE UMA TERRITORIALIDADE TEMBÉ: A RELAÇÃO ENTRE AS ROÇAS E A FESTA DA MENINA-MOÇA NA TERRA INDÍGENA DO ALTO RIO GUAMÁ, PARÁ

**Dayana Portela de Assis Oliveira**  

Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas - Ineaf  
Universidade Federal do Pará

|  
**Angela May Steward**  

Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas - Ineaf  
Universidade Federal do Pará

submissão: 17/10/2020 | aprovação: 07/03/2022

## RESUMO

Dentro de um contexto de reocupação territorial, o presente trabalho visa analisar como as práticas de manejo nas roças contribuem para a construção de uma territorialidade indígena Tembê, na Terra Indígena do Alto Rio Guamá. O manejo das roças pelos indígenas caracteriza-se como uma das estratégias de uso e apropriação do território na área de reocupação territorial. Este estudo tem uma abordagem qualitativa, de cunho etnográfico, por meio da observação participante e da realização de entrevistas semiestruturadas. A forte relação entre os roçados e o território se materializa pelos rituais realizados com a mandioca de variedade Mandiocaba, no âmbito da Festa da Menina-Moça. A roça permite, ainda, a circulação e a troca de variedades entre as famílias da mesma aldeia e entre famílias de aldeias diferentes da terra indígena, assim, há uma solidariedade de trocas sempre proporcionada por uma organização social enraizada no território.

**Palavras-chave:** Território; Mandioca; Agrobiodiversidade; Povos Indígenas; Amazônia.

### THE CONSTRUCTION OF A TEMBÊ TERRITORIALITY: THE RELATIONSHIP BETWEEN MANIOC SWIDDENS AND THE FESTA DA MENINA MOÇA IN THE UPPER RIO GUAMÁ INDIGENOUS TERRITORY

#### ABSTRACT

Within the context of territorial reoccupation, the current study seeks to analyze how swidden management practices contribute to the construction of an indigenous territoriality among the Tembê in the Upper Rio Guamá Indigenous Territory. Swidden management in the study area is a strategy employed to use and appropriate space in the reoccupied area. The study used a qualitative ethnographic approach, involving participant observation and semi-structured interviews. The strong relationship between manioc fields and the territory is materialized through the rituals performed with the manioc variety Mandiocaba during the *Festa da Menina Moça*. Swiddens also allow for the circulation and exchange of manioc varieties within the same villages and between villages in the indigenous territory. Exchanges are reciprocal and made possible through forms of social organization rooted in the territory.

**Keywords:** Territory; Manioc; Agrobiodiversity; Indigenous Peoples; Amazonia.

### LA CONSTRUCCIÓN DE UN TERRITORIALIDAD TEMBÊ: LA RELACIÓN ENTRE LAS ROÇAS Y LA FIESTA DE LA NIÑA MOÇA EN LA TIERRA INDÍGENA DE ALTO RIO GUAMA, PARÁ

#### RESUMEN

En un contexto de reocupación territorial, el presente trabajo tiene como objetivo analizar cómo las prácticas de manejo en las roças (campos de cultivo) contribuyen a la construcción de una territorialidad indígena Tembê en el Territorio Indígena del Alto Río Guamá. El manejo de las roças por parte de los indígenas se caracteriza como una de las estrategias de uso y apropiación del territorio en el ámbito de la reocupación territorial. El estudio tiene un enfoque cualitativo, de carácter etnográfico, con el uso de la observación participante y la realización de entrevistas semiestruturadas. La fuerte relación entre el grupo y el territorio se materializa en los rituales que se realizan con la yuca de la variedad Mandiocaba, como parte de la fiesta de la niña moça. La roça también permite la circulación e intercambio de variedades entre familias de un mismo pueblo y entre familias de diferentes pueblos de la tierra indígena, por lo que existe una solidaridad de intercambios siempre brindada a través de una organización social arraigada en el territorio.

**Palabras clave:** Territorio; Yuca; Agrobiodiversidad; Pueblos Originarios; Amazonia.

## 1. INTRODUÇÃO

A literatura existente demonstra como as práticas de manejo dos povos indígenas e tradicionais contribuem para os padrões locais de biodiversidade e agrobiodiversidade nas paisagens amazônicas e tropicais (Posey 1985; Balée 2013; Morin de Lima et al. 2018; Robert et al. 2012). Outro conjunto de estudos mostra, no contexto brasileiro, como as práticas de manejo nas áreas de roças, florestas e capoeiras contribuem para processos de reconstrução de territorialidades indígenas diante de processos de reocupação de territórios tradicionalmente ocupados e previamente perdidos por meio de processos de expropriação (Alarcon 2020).

O presente estudo foi realizado na aldeia Pino'a, que pertence à Terra Indígena (TI) do Alto Rio Guamá,<sup>1</sup> situada em uma em uma área de reocupação indígena, que antes de 2003 estava em posse de colonos não indígenas. A reintegração de posse dos indígenas Tembé<sup>2</sup> da TI Alto Rio Guamá foi demandada por meio de uma ação judicial que

envolveu o Ministério Público Federal (MPF) e a Justiça Federal (Coelho 2014). Com a extrusão<sup>3</sup> dos colonos não indígenas, em 2003, por meio de iniciativas dos Tembé, da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do MPF, as famílias indígenas decidiram pela reocupação desse território para retomar a terra que lhes pertencia e para garantir que os fazendeiros não voltassem a residir no local. Inicialmente, as famílias residiam na aldeia-sede da mesma TI, mas, com a reintegração de posse dentro do território original, a aldeia desmembrou-se e algumas famílias Tembé deslocaram-se para uma nova área, chamada hoje de aldeia Pino'a.

Conceituamos os processos de extrusão e reocupação territorial observados entre os Tembé como “uma retomada de terra”. A partir do seu trabalho com os Tupinambá na Serra de Padeiro no Sul da Bahia, Alarcon (2013: 100) observa que “pode-se afirmar que as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios”. Nesse sentido, o procedimento de extrusão de colonos e

1 A Terra Indígena do Alto Rio Guamá abrange os municípios de Santa Luzia do Pará, Garrafão do Norte, Capitão Poço e Paragominas, todos no estado do Pará.

2 Os Tembé compõem o ramo ocidental dos Tenetehara da família linguística Tupi-Guarani; o grupo oriental é conhecido por Guajajara. Os Tembé residem no Pará, enquanto os Guajajara moram no Maranhão (Dias 2010).

3 “Extrusão” significa a retirada de pessoas não indígenas de uma determinada terra indígena. No caso do presente artigo, estuda-se o processo extrusão de colonos não indígenas da área onde hoje encontra-se a aldeia Pino'a. Para um exemplo específico, observa-se o processo de extrusão da terra indígena Awá-Guajá, no Maranhão em: <http://terrasedireito.org.br/noticias/noticias/organizacoes-apoiam-a-extrusao-da-terra-indigena-awaguaja-no-maranhao/12960>.

retomada da área pelos Tembê caracteriza-se pelo processo de disputa pela terra entre indígenas e brancos, marcadamente presente no histórico de ocupações territoriais brasileiro.

Mobilizamos também a ideia de territorialidade, que está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (Haesbaert 2005: 6776). A territorialidade varia ao longo do tempo, de acordo com as formas de usar e estar dentro de um dado espaço. Em consonância a isso, o manejo das roças pelos indígenas caracteriza-se como uma das estratégias de uso e apropriação do território, além da sua relação significativa com as florestas que influenciam sua cultura, valores e costumes, e também a relação com o território de pertencimento (Flexor & Benavides 2009).

A partir do contexto de resistência indígena, o objetivo deste artigo é demonstrar como as práticas de manejo da roça dos Tembê da aldeia Pino’a enriquecem a agrobiodiversidade local e ao mesmo tempo sustentam e reforçam práticas e relações sociais do grupo. Destacamos, especificamente, o papel das práticas da roça e sua agrobiodiversidade na Festa da Menina-Moça, realizada todos os anos na aldeia-sede da TI Alto

Rio Guamá e compreendida como um dos eventos mais importantes para a identidade do grupo (Neves & Cardoso 2017; Ponte & Aquino 2013).<sup>4</sup>

Após esta introdução, o artigo é organizado da seguinte forma: uma apresentação do local do estudo e os Tembê da TI Alto Rio Guamá, uma descrição da abordagem e dos métodos de pesquisa, uma discussão sobre as práticas de manejo da roça e os padrões de agrobiodiversidade e sua relação e importância à Festa da Menina-Moça e, finalmente, as considerações finais.

## 2. O LOCAL DA PESQUISA E OS TEMBÊ DA TI DO ALTO RIO GUAMÁ

A terra indígena do alto rio Guamá está localizada no Nordeste paraense, nos municípios de Garrafão do Norte, Capitão Poço, Paragominas e Santa Luzia do Pará. Dentro da TI Alto Rio Guamá existem 16 aldeias: Frasqueira, Itaputyry, Tauari, São Pedro, Muricyty, Jacaré, Sede, Pirá, Ituaçu, Ipidho, Yarapé Iadu, Pino’a, Itahu, Itawa, Taitetuwa e Tupã. Este estudo foi realizado na aldeia Pino’a, que está localizada na zona rural do município de Santa Luzia do Pará, apresentando as coordenadas geográficas S 01°49’08.1” e W 046°53’50.2”. A figura 1 mostra a espacialização da área de estudo.

<sup>4</sup>Veja Oliveira (2019) para um ensaio fotográfico sobre a Festa da Menina-Moça entre os Tenetehara/Guajajara na aldeia Lagoa Queita, TI Araribóia, MA.

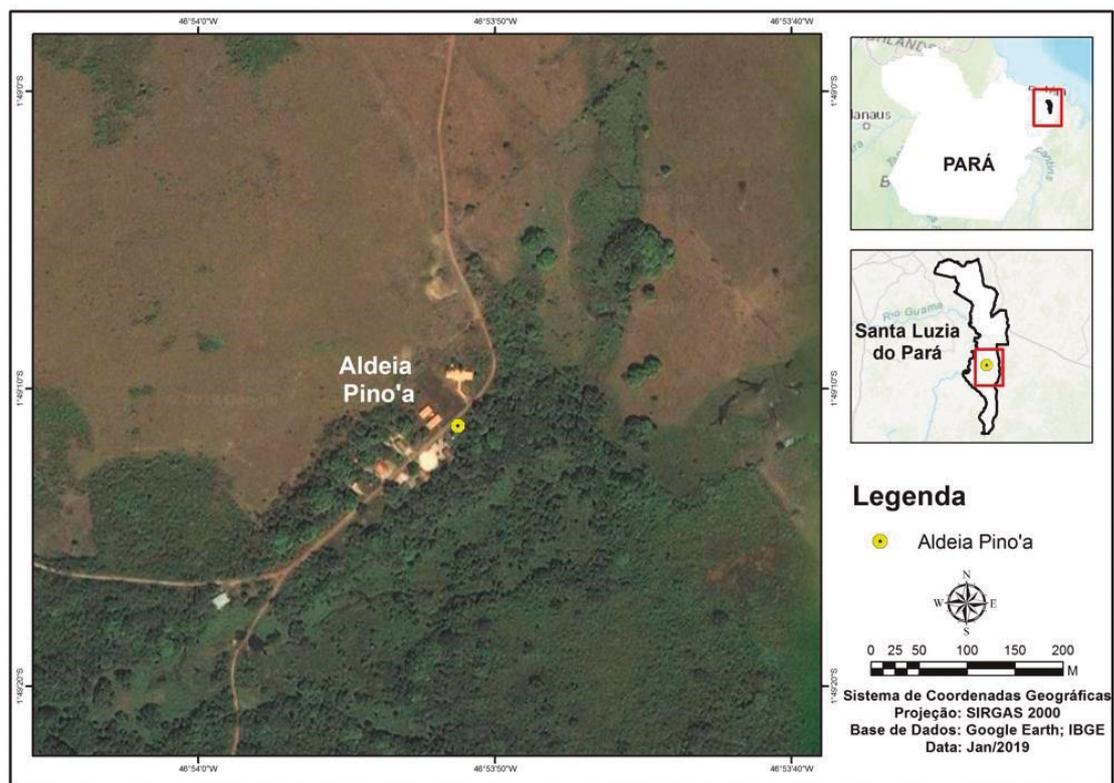


Figura 1 – Localização da Aldeia Pino'a na Terra Indígena Alto Guamá. Fonte: Acervo das autoras, 2019.

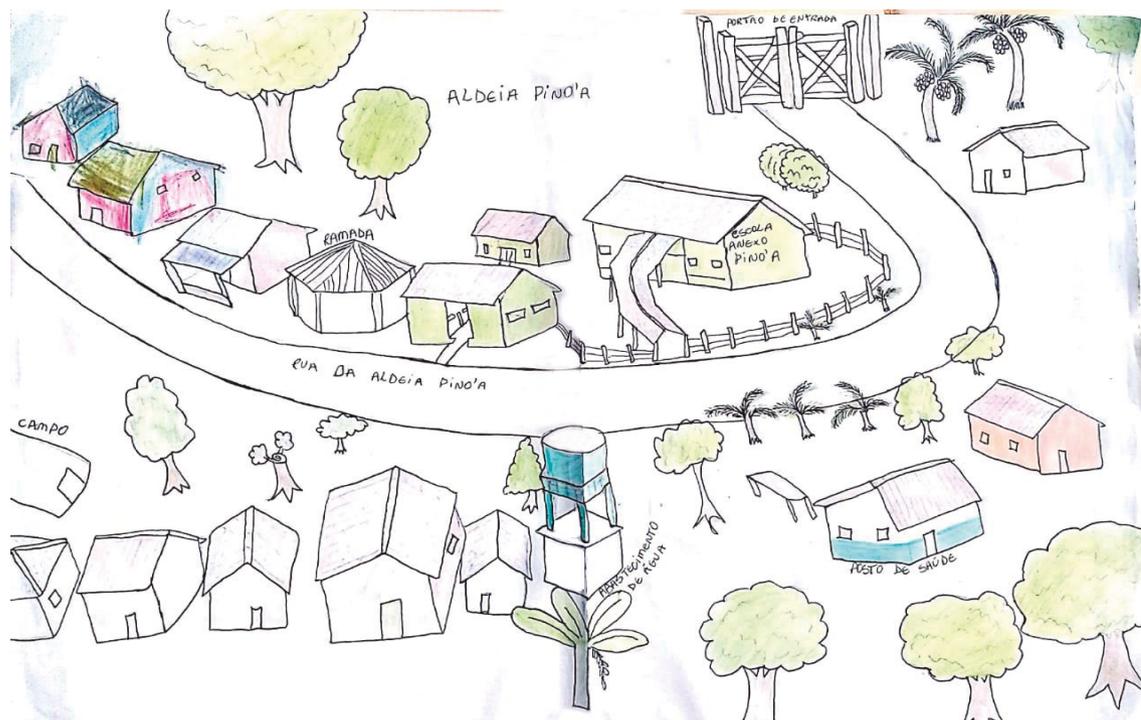


Figura 2 – Espacialização da aldeia Pino'a. Fonte: Acervo das autoras, 2019

A localização de todas as aldeias está dentro de um território indígena, que tem como limite o rio Guamá. Segundo Ponte (2014), a aldeia Pino'a fica a cerca de 40 minutos, de carro, da aldeia-sede. Trata-se de uma aldeia relativamente pequena, onde residem 13 famílias. A maioria das casas é de alvenaria; há apenas uma casa de tábua e todas são cobertas com telhas. A aldeia possui energia elétrica, água encanada e conexão à internet via satélite.

Das 13 famílias moradoras da aldeia Pino'a, três trabalham somente nas roças e caçam para garantir

sua manutenção; duas famílias tem membros aposentados e ainda mantêm suas roças e seis famílias trabalham na roça e são funcionários da escola e do posto de saúde.

Os Tembê “na região do Guamá realizam as atividades de subsistência como as roças tradicionais de mandioca, milho, macaxeira, abóbora, cará, banana, cana de açúcar, coleta de açaí e uma baixa variedade de frutos e outras culturas” (Dias 2010:41). Além do cultivo das roças, a maioria das famílias Tembê pratica a caça e a pesca para contribuir com a alimentação familiar. A

5 A figura 2, desenvolvida por uma estudante indígena durante o trabalho de campo, mostra toda a aldeia Pino'a.

maioria das famílias produz artesanato e é atendida pelo Programa Bolsa Família, o que colabora com a renda da casa.

Todavia, o modo de vida Tembé do TI nem sempre foi assim, afinal, esse grupo passou por vários momentos históricos, dentre eles, o período de 1945, “quando já mantinham intensos contatos com os agentes da sociedade Nacional, o SPI instalou o primeiro e único posto indígena na região da calha do rio Guamá” (Dias 2010: 27). Esse posto tinha como propósito transformar os indígenas em trabalhadores rurais, sendo que a produção seria destinada para venda e consumo interno. Tinha-se como objetivo instigar os indígenas a praticarem a lavoura extensiva.

Também é relatado que uma cantina que vendia roupas, ferramentas de utilidade aos indígenas e produtos alimentícios foi montada na TI. Esse era o local onde os indígenas tinham a obrigação de comprar seus mantimentos e essas despesas eram descontadas “na folha de pagamentos instaurando através de seus agentes governamentais um sistema de aviamento indígena” (Dias 2010: 27). Por conta disso, ocorreu uma intensa resistência local, uma vez que os indígenas não aceitaram trabalhar nas lavouras, o que havia sido imposto pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), assim, percebe-se que nem sempre o modelo produtivo proposto é aceito pelos indígenas.

Posteriormente, Dias (2010) relata que, entre 1950 e 1960, o SPI permitiu a entrada de pessoas não indígenas na área, ocasionando conflitos e trazendo problemas para a fauna e a flora locais. Outro impacto foi a construção da rodovia Belém-Brasília (BR-010) e a rodovia Pará-Maranhão (BR-316), sendo essa última a de maior impacto para a população Tembé no alto rio Guamá, uma vez que as rodovias atraíram muitos migrantes de diversas regiões, resultando em invasões de terras por fazendeiros, madeireiros e posseiros.

Com o passar dos anos, esses conflitos vêm se intensificando, ocasionando impactos imediatos para a população Tembé, tal como a destruição das florestas, que foram substituídas por pastagens, e, consequentemente, a extinção de alguns animais. É importante ressaltar que, com a retirada de fazendeiros e posseiros das terras indígenas, vários desses impactos estão sendo amenizados - entre eles, está a preocupação dos Tembé em realizar o reflorestamento da área degradada.

### **3. ABORDAGEM E MÉTODOS DE PESQUISA**

A escolha da área de estudo ocorreu por meio de uma conversa entre a primeira autora e um morador da TI do Alto Guamá em visita à feira do município de Santa Luzia do Pará, no âmbito de outro estudo sobre as feiras do município. A partir desse contato inicial, a pesquisadora contactou o

cacique da aldeia-sede, que indicou a aldeia Pino'a como possível lugar de pesquisa sobre o manejo das roças. Um campo exploratório foi realizado no mês de julho de 2018, quando a pesquisadora passou uma semana na aldeia, ocasião em que o cacique e os moradores deram consentimento para a continuidade do trabalho. Esse primeiro momento foi importante para o entrosamento entre a pesquisadora e os interlocutores.

A fundamentação teórica deste trabalho é dividida entre revisão bibliográfica e documental contínua. O estudo caracteriza-se por uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico com a utilização da observação participante em todas as etapas da pesquisa, como aborda Angrosino (2009) e Peirano (2008). A primeira autora passou um total de 45 dias em campo ao longo dos anos de 2018 e 2019. Além da observação participante para acompanhar as práticas descritas no artigo, também foram realizadas 13 entrevistas semiestruturadas sobre as práticas de manejo, a agrobiodiversidade e a Festa da Menina-Moça.

A entrevista semiestruturada é fundamental para a obtenção de dados esperados, uma vez que, para compreender a realidade indígena local e regional, é preciso deixar o entrevistado livre para colocar seus argumentos, como afirma

Michelat (1987). Também é importante destacar que a primeira autora participou da festa nos anos de 2018 e 2019 como convidada e contou com interlocutores-chave – as moças que participaram de todos os rituais indígenas ao longo da Festa da Menina-Moça – a fim de obter os dados etnográficos analisados aqui.

Os interlocutores envolvidos no processo de pesquisa expressaram-se livremente, oferecendo suas percepções sobre a realidade, uma vez que as entrevistas foram conduzidas sem interferências ou induções, ou seja, houve bastante abertura e liberdade para expressão dos conhecimentos empíricos dos sujeitos pesquisados. Para proteger a identidade dos interlocutores, são usados, neste texto, nomes fictícios na descrição das entrevistas<sup>6</sup> ao longo do trabalho. A gravação das entrevistas e os registros fotográficos foram realizados com autorização e consentimento dos interlocutores.

#### **4. A AGROBIODIVERSIDADE MANTIDA NA ALDEIA PINO'A**

As íntimas relações que as comunidades tradicionais e indígenas mantêm com suas roças comumente caracterizam-se pela diversidade das variedades de mandioca, que, na área de estudo e em várias regiões na Amazônia, são chamadas de

<sup>6</sup> Foram utilizados uma máquina fotográfica para registros da aldeia, das florestas e das roças presentes no local e o Sistema de Posicionamento Global (GPS) para registrar as coordenadas geográficas, assim como um gravador para as gravações das entrevistas. Foi mantido um caderno de campo para anotar e compilar informações etnográficas.

manivas. De acordo com Lima, Steward e Richers (2012: 372), em seu estudo entre povos tradicionais na região do médio Solimões, Amazonas, “as variedades [de manivas] presentes em um dado espaço social representam o resultado de uma história agrícola local, mais ou menos longa, em que o número de variedades decorre, em última instância, de experimentações”.

Segundo as autoras, as variedades de manivas ocorrem por meio de trocas e experimentações, que também significam uma forma de se estabilizar no local, sendo que cada agricultor planta as manivas de acordo com suas preferências. O quadro 1 mostra as diversas variedades de mandioca cultivadas pelas famílias na aldeia Pino’a, de acordo com as preferências e necessidades do grupo. No total, cultivam-se 8 variedades.

As manivas na aldeia Pino’a variam em aspectos morfológicos, incluindo a textura e as cores, sendo que algumas têm uma alta e outras têm baixa produtividade, pois, segundo os relatos, algumas delas carregam batatas mais *grossas* e outras mais *finas*. Além disso, o fator tempo influencia muito nessa diversidade, por exemplo, a variedade Chapéu de Sol Amarelo está madura

para a produção de farinha a partir de oito meses do plantio e outras espécies, como a Tachi, somente após um ano.

A variedade de mandiocas também está relacionada à textura do tubérculo: os Tembê misturam a Tachi Branca com a Chapéu de Sol Amarelo para que a farinha tenha a cor mais amarelada. A variedade Carga de Burro tem a vantagem de possuir maior duração no solo e um grande potencial de batatas *grossas*. Assim, fica evidente que variedades específicas têm significativas distinções para os nossos interlocutores.

A variedade Mandiocaba tem um papel cultural, pois é essencial para a Festa da Menina-Moça. Essa festa é uma tradição cultural e um símbolo do povo Tembê, que vem sendo resgatada há cinco anos na aldeia-sede, sendo que, em todos os anos, a aldeia Pino’a participa desse evento cultural e simbólico: “Nós aqui da Pino’a e o pessoal da Sede, sempre planta a Mandiocaba, o pessoal da sede tem roça pra cá também. O pé da Mandiocaba é igual ao pé da mandioca normal” (Teresa, 21 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Quadro 1 – Famílias e variedades de manivas

Identificação das famílias	Tamanho da roça e cultivos	Variedades de mandioca
Edivaldo e seu pai Nito	Duas tarefas de mandioca	Tachi, Pecuí e Chapéu de Sol Amarelo
Bente e seu pai João	Oito tarefas de mandioca	Chapéu de Sol Amarelo, Pecuí Branca e Carga de Burro
Leonardo	Três tarefas de mandioca	Tachi Branca e Chapéu de Sol Amarelo
Raimundo	Duas tarefas de mandioca Uma tarefa de feijão	Pecuí Amarela e Branca Chapéu de Sol Amarelo
Pedro	Uma tarefa de mandioca	Chapéu de Sol Amarelo
Dodô	Três tarefas de mandioca	Pecuí Branca
Nivaldo	Duas tarefas de mandioca	Chapéu de Sol Amarelo e Mandiocaba

Elaboração: das autoras, 2019.

Com base nas observações de campo, a roça pode ser concebida como um espaço aberto, movido por plantas de diferentes variedades, sendo que as famílias trabalham juntos, ou seja, trata-se de um espaço frequentado pelos Tembé e seus visitantes que enriquecem esse espaço. A roça permite, ainda, a circulação e a troca de variedades entre as famílias da mesma aldeia e entre famílias de aldeias diferentes, assim há uma solidariedade de trocas sempre que há necessidade, proporcionada por meio de uma organização social. Dessa forma, nossos dados etnográficos dialogam com as observações da Robert et al. (2012), no seu trabalho com os Mebêngôkre-Kayapó no Sul do Pará, em que a autora mostra como as trocas locais:

garante[m] a circulação desta grande diversidade agrícola. Resulta que muitas plantas são trocadas e cultivadas por todos, mas também se evidencia que cada aldeia, cada família e até cada mulher pode ser detentora de variedades ‘exclusivas’, consideradas, em realidade, como ‘especialidades da casa’ (Robert et al., 2012:365).

Na aldeia Pino’a, as roças geralmente medem entre duas ou três tarefas, sendo que “uma tarefa é 25 braças quadrados em torno de 200 metros quadrados, uma braça é dois metros” (Carlos Tembé, 45 anos, aldeia Pino’a, 2019). As roças são localizadas relativamente perto das casas de morada e são consideradas símbolos de resistência, sendo que foram estabelecidas no primeiro momento da retomada da área da aldeia.

Quando a roça é maior de que três tarefas, ela é aberta por meio de mutirão, em que diferentes famílias se juntam para ajudar estabelecer a roça e o plantio; porém quando é uma roça menor, uma família realiza a abertura e plantio da área. As famílias vão a roça no período da manhã, para realizar as tarefas de manutenção, como a capina e, posteriormente, a colheita.

A maioria das famílias residente na aldeia Pino'a elabora roçados para garantir o consumo familiar, "a roça, a maioria são pra comer...por que a roça faz parte da nossa cultura pra ninguém comprar farinha, por que comprar farinha é muito ruim, por que as vezes é muito caro" (Aline Tembé, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Ainda foi percebido que, algumas famílias, além de se alimentarem da roça, também vendem os derivados dela, como a farinha, para complementar a renda familiar. Por exemplo, a família de seu Edivaldo, Bente e Leonardo, vende a farinha e outros derivados da mandioca para comerciantes na cidade de Capitão Poço, o que ocorre eventualmente, afinal, não têm períodos regulares anuais para a venda da farinha e somente vendem quando há excedentes.

A agrobiodiversidade da TI estudada é mantida nas roças e evidenciada pelas manivas locais, mas outros espaços também se destacam, como as especializações de plantas de Dona Joana, que possui uma grande diversidade de cultivos no seu

quintal e que são utilizadas para fins medicinais, conforme se depreende da seguinte fala: "Aqui é o canteiro de remédios naturais, tenho babosa, trevo, mas eu quero arrumar mais remédios, porque a água acabou tudo, eu fiz esse canteiro longe do chão, porque a água acabou tudo, porque choveu muito." (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019).

#### **4.1. A CASA DA FARINHA E AS TROCAS**

Além desses elementos presentes na aldeia Pino'a, existe a Casa da Farinha, um local coletivo, onde confecciona-se a farinha, e onde há trocas e solidariedade entre os Tembé. Na Casa da Farinha, os moradores encontram-se para fazer o processamento da mandioca; tratando-se de um ambiente coletivo para a produção de produtos da mandioca, como a farinha e a goma.

Como na aldeia Pino'a há somente uma Casa da Farinha, todas as famílias residentes usam esse ambiente, e cada família fica responsável pelo pagamento da energia do local uma vez por ano. Nessa Casa da Farinha, existe um forno elétrico e manual; porém, muitos preferem trabalhar com forno manual de inox, que funciona com fogo a lenha, para torrar a farinha.

A figura 3 mostra a estrutura do forno a lenha da Casa da Farinha e do colcho, uma estrutura cavada de madeira onde se coloca a farinha depois de torrada para esfriar – na foto, há uma criança brincando com a farinha no colcho.



Figura 3 - Morador da aldeia Pino'a torrando farinha. Foto: Acervo das autoras, 2019

A Casa da Farinha é o local de torra da mandioca, mas, antes dessa fase de torra, é necessário retirar a mandioca do solo do roçado, após um ano do plantio, período em que a mandioca encontra-se madura. Posteriormente, ela é transportada da roça até um rio, que fica às margens da Casa da Farinha e, nesse local, a mandioca fica por três ou quatro dias até amolecer. Após amolecida, é descascada, posta em sacos de sarrapilha e depositada novamente no rio para se extrair o restante do tucupi<sup>7</sup>.

Passados dois dias, a mandioca é retirada da água e posta em colchos de madeira, para ser

amassada com as mãos e, depois disso, é depositada em sacos e levada para a prensa, local que ficará por algumas horas para escorrer o restante do tucupi e, assim, transformar a mandioca em massa puba, uma espécie de massa “pastosa”, enxuta, para posteriormente ser levada à peneira.

Nessa aldeia, a peneira é um objeto feito de uma planta chamada guarimã (*Ischnosiphon arouma*), sendo confeccionada por pessoas mais idosas que detêm a experiência de fazer artesanatos, ela serve para peneirar a massa puba de mandioca. Depois que a massa puba é peneirada, ela é depositada no forno a lenha, que precisa ser previamente

7 Tucupi é o líquido amarelo, inicialmente venenoso devido à presença do ácido cianídrico, que é extraído da raiz da mandioca por meio do processo de fabricação da farinha de mandioca, como descrito no texto.

aquecido. Em seguida, a massa puba é torrada por volta de duas horas a cada fornada de farinha.

Nesse momento, o torrador mexe a massa até transformá-la em farinha. A descrição da Arruda Campos (2018:14), no contexto dos Pataxó na Bahia, foi relevante para nossas observações em campo, o torrador passa “[...] o dia na frente do forno mexendo sem parar a farinha para não queimar. Quando há mais pessoas, podem-se dividir algumas tarefas; em retribuição, a pessoa que ajuda recebe farinha para levar para casa. A reciprocidade é muito intensa na casa de farinha”. Entre os Tembé da aldeia Pino’a também ocorrem divisão das tarefas durante a farinhada e a retribuição da farinha para os que participaram no trabalho do dia.

Além disso, a Casa da Farinha também é um local de retirada de goma e, para produzi-la, a mandioca é retirada do roçado, depois é lavada e raspada com uma faca, ralada no catitu, uma espécie de motor com um ralo. Ao ser ralada, a mandioca se transforma em massa e é depositada em um pano para se extrair o tucupi. Com isso, o tucupi é colocado para descansar em uma panela grande e, nesse momento, aos poucos, forma-se a goma no fundo da panela, que é secada com um pano e retirada para fazer a tapioca.

Para produzir a farinha e retirar a goma, realiza-se um trabalho cansativo, afinal é necessário

um trabalho manual de mexer a farinha para não queimar e, como o forno é muito quente, as pessoas ficam muito suadas e precisam se hidratar constantemente com água.

Depois que a farinha é torrada, ela é colocada em um colcho de madeira para esfriar e, posteriormente, é ensacada, para não ficar mole e poder ser consumida. Para a produção da farinha e da goma, os seguintes utensílios são necessários: a peneira, o colcho, o rodo, a lata, os sacos de sarrapilha, a mão de pilão, a prensa, o forno a lenha, o tipiti e a vassourinha.

Assim, percebe-se a mandioca como um elemento essencial à vida na aldeia, pois “a roça é importante pra tirar aquilo que a gente consome e pra fazer a brincadeira da menina-moça. Da mandioca, a gente tira a goma para farinha de tapioca e para fazer bolo de mandioca” (Alice Tembé, 26 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Reiteramos que, na aldeia Pino’a, a Casa da Farinha é um local coletivo e solidário, pois nela ocorrem conversas, trocas de opiniões, prosas e brincadeiras entre os trabalhadores. Trata-se de um local onde se compartilha tempo, espaço e farinha. Nesse contexto, as roças na aldeia Pino’a e a Casa da Farinha fazem parte de um processo de retomada da terra, uma vez que a implantação das primeiras roças constitui-se uma atividade de resistência, de fixação ao território e,

principalmente, de reafirmação cultural, uma vez que se relaciona o plantio da mandioca a um modo de cultivar a terra. Conforme Cardoso (2018:101), no caso dos Potiguara, no litoral Norte da Paraíba, “o cultivo de mandioca (e plantas associadas) reafirma, no contexto do estudo, o ‘ser índio’ ao garantir a subsistência da família”.

Assim como observa Arrua Campos (2018:132): as “plantas não são simplesmente comida ou outro fornecedor de material: são formas de vida que surgem em relações que humanos e cultivares fazem juntos, com trabalho, brincadeira, política, curiosidade e amor”. Para os indígenas na aldeia Pino’a, as plantas são utilizadas como alimentos e são usadas como abrigo para seus acampamentos, além de representarem um dos principais elementos culturais da Festa da Menina-Moça, especificamente a Mandiocaba.

A roça na aldeia indígena Pino’a é predominantemente de mandioca, pois ela faz parte da vida alimentar e simbólica desse povo, o que fica claro pela presença da variedade Mandiocaba na Festa da Menina Moça. Assim, concordamos com Morin de Lima et al. (2018:19) quando explicam que “a mandioca é uma espécie companheira com a qual se tem coevoluído em relações envoltas em afetos, memórias, conhecimentos, práticas, políticas”. Por fim, percebe-se a roça dentro de uma forte relação cultural com a Festa da Menina Moça,

pois é da roça que é retirado um dos elementos mais importante para compor o ritual indígena.

No decorrer do ano, na aldeia Pino’a, pratica-se a troca da farinha, ou seja, quando uma família não possui farinha, empresta de outra e essa troca é paga com a própria farinha. Por isso, sempre terá farinha na casa das famílias da aldeia.

Assim, é assertiva a seguinte citação: “as mandiocas e seus encontros, concebendo-as como espécie companheira, ou seja, vidas animadas em emaranhados relacionais, nos quais o cuidado, a reciprocidade e a ética da responsabilidade são premissas centrais” (Arruda Campos 2018:108), pois a vida indígena nessa aldeia se inter-relaciona com as variedades de mandiocas e com a reciprocidade existente entre as pessoas na troca de sementes e farinha.

A partir da retomada do território da aldeia foi possível reaproveitar as roças antigas como meio de sobrevivência. Assim, destaca-se que a organização das primeiras roças foi simultânea à constituição dos sítios, que são áreas de capoeira onde os indígenas cultivam plantas frutíferas para o consumo local. Os sítios e as roças, dessa forma, garantem os alimentos básicos para a aldeia.

#### **4.2. A FESTA DA MENINA-MOÇA**

A Festa da Menina Moça, ou Festa do Muquiado, acontece uma vez ao ano, na aldeia-

sede e tem duração de uma semana. A cerimônia tem uma organização específica; há uma divisão de tarefas entre os participantes, que podem trocar de funções de acordo com a necessidade ao longo da festa. Dessa forma, as tarefas são divididas em vários grupos, tais como:

[o] grupo de dança, o grupo de músicos, o grupo que se encarregava das pinturas corporais, dos adornos e da comida. Algumas dessas atividades só podiam ser realizadas pelas mulheres e outras, entretanto, eram realizadas somente pelos homens. A pintura à base de jenipapo ou de urucum e adornos com penas de pássaros, usados pelos noivos, eram realizados por

mulheres e homens, mas o preparo das comidas ficava inteiramente a cargo das mulheres (Neves & Cardoso 2017:175).

Desse modo, acontece o maior ritual indígena Tembé no alto rio Guamá e, em especial, na aldeia-sede, sendo que a concentração dessa cerimônia acontece “no interior da ramada, uma construção tradicional Tembé-Tenetehara, coberta de palha, de formato circular, apoiada em estacas de madeira, sem paredes” (Neves & Cardoso 2017: 175). Na figura 4 é possível observar o espaço da ramada:



Figura 4 - Ramada na aldeia-sede, Festa da Menina-Moça. Foto: Acervo das autoras, 2019

Antes da festa, ocorre uma preparação das meninas que menstruaram pela primeira vez, que serão as donas da festa. Vale ressaltar que cada menina só pode participar do ritual uma única vez em sua vida. Há uma organização da aldeia como um todo na promoção do evento. Uma semana antes do início da festa, há uma grande caçada, quando os homens buscam animais para serem “muquiados” durante a semana de festa.

Quando os caçadores chegam, as meninas, que serão as donas da festa, vão recebê-los. Os animais caçados vão ser cozidos e ficam em cima de um muquem (grelha que fica exposta no fogo a lenha), bem alto, e passam a semana inteira

assando. No último dia de festa, no domingo de manhã bem cedo, por volta de seis horas da manhã, as caças são desfiadas e misturadas com farinha para serem distribuídas entre as pessoas que estão participando do evento.

Na figura 5 tem-se a imagem de uma senhora pilando o pássaro nambu e, ao lado, percebe-se que as mulheres estão desfiando as caças e misturando-as com farinha, que será servida às pessoas que estão prestigiando o evento. Ao fundo, estão as redes, local em que os que vieram participar da festa, os Tembé das outras aldeias, convidados em geral e pesquisadores dormirão ao longo da semana da festa.



Figura 5 - Uma mulher indígena pilando o pássaro nambu e outras mulheres desfiando as caças.  
Fotos: Acervo das autoras, 2019.

O ato de pilar nambu com farinha é simbólico e ocorre no domingo bem cedo, no último dia de festa, conforme mencionado. As meninas, donas da festa, comem e depois doam a comida para os demais participantes. Durante o tempo em que as senhoras mais idosas da aldeia pilam nambu com farinha, as meninas donas da festa estão sendo enfeitadas, pois é o momento em que elas passam a ser mulheres.

Oito dias após o início da festa, em um amanhecer de domingo, acontece a finalização do ritual, e as meninas são enfeitadas por uma mulher chamada Cudã e por suas mães. Nesse momento, suas franjas são cortadas pelo cacique Naldo Tembê, da aldeia-sede.

“No início do domingo, que é o último dia, o cacique corta a nossa franja e nós somos enfeitadas, as roupas a gente fica pra nós, e depois pode emprestar pra alguém usar de novo, hoje elas comeram e deram nambu pra nós comer e depois a Cudã passa no braço da gente pra dar força e ter garra pra superar as dificuldades. A franja fica coberta com o nosso cocar, a partir da festa da moça a gente já pode casar ou pode seguir os estudos, que é o meu caso.” (Angélica Tembê, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

A figura 6 mostra as diversas partes do ritual:

6a) As meninas sentadas ao chão para iniciar um dos preparativos de passagem para se tornarem mulher; 6b) O cacique da aldeia-sede Naldo Tembê corta o cabelo da menina; 6c) Os familiares ajudam

a enfeitar as meninas, com a saia longa, um dos símbolos indígenas, com o cocar na cabeça. No peitoral e nos braços, são colocados pena dos pássaros Socó, Tucano e Gavião; 6d) Após o rito de passagem, as meninas tornam-se mulheres fortes e guerreiras. Na imagem, cada menina está com seu par, que juntos pularam o Ka'e durante uma semana de ritual.

É preciso relatar que este ritual inicia-se com a chegada da primeira menstruação da menina e, nesse momento, ela precisa decidir se deseja ou não a festa, tendo a autonomia para tomar tal decisão. Em caso de resposta positiva, inicia-se a preparação do ritual: a menina é pintada com jenipapo e direcionada para um quarto fechado, e somente os familiares mais próximos, como a mãe, e pessoas mais idosas, como os avós, podem vê-la. Esse ritual tem duração de seis dias, período em que a menina faz o cordão de miçanga que usará no dia de sua festa.

“Me levaram para um quarto fechado, que ninguém podia me ver, eles vão lá com uma panela de jenipapo e me banharam todinha de jenipapo e nessa hora eu já comecei logo a fazer meu cordão, nesses dias a gente fica enfiando miçanga, fazendo um cordão, esse cordão é um modo de proteção para as meninas, e esse cordão a gente já utiliza para a festa da menina-moça (muquiado), a gente fica seis dias trancada dentro do quarto.” (Angélica Tembê, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).



Figura 6 - Ritual de passagem de menina para mulher na aldeia Sede. Fotos: Acervo das autoras, 2019

No sexto dia, a mãe da menina-moça deixa um balde com água posicionado em um lugar qualquer, fora da casa de morada, e nesse momento a mãe também escolhe um rapaz que baterá na janela do quarto da menina-moça e que sairá correndo; geralmente esse rapaz tem a mesma idade das moças e é alguém que demonstra interesse em participar deste momento da festa. Com isso, a menina é autorizada a sair do quarto, banhar-se com o balde de água que sua mãe havia deixado, e

o rapaz que bateu na janela de seu quarto não pode lhe tocar - caso isso aconteça, a menina precisará voltar para o quarto e ficar trancada por mais alguns dias. Após esse banho, a menina ficará livre.

Após sair do quarto, a menina fica livre, como visto, mas ainda não pode sair sozinha, devido à tinta de jenipapo que ainda se encontra em seu corpo. Por isso, somente retorna às suas atividades, como ir à escola, depois que a tinta de jenipapo sair totalmente de seu corpo. Cumprido esse primeiro

passo, as meninas-moças fazem o mingau de uma variedade específica de mandioca, a Mandiocaba, como relata Angélica Tembé (2019):

“a gente faz o mingau, a gente passa o dia todo perto da panela mexendo o mingau, até ele ficar bem apurado, mudando de cor até ficar bem marrom. A mandioca, Mandiocaba, precisa ser ralada, para deixar só a massa bem molinha, neste dia do mingau, a menina é pintada com a pintura da meia-lua, porque ela está mudando de criança para a fase adulta, de criança para mulher. E de novo a gente não pode sair pra escola. Depois que a menina é pintada, ela se deita, e à noite ela pega uma cuia e vai servir o mingau para todas as pessoas que estão ali. Também tem um ritual que eles pegam uma Mandiocaba, e colocam dentro da panela do mingau, uma Mandiocaba inteira e depois tiram da panela, colocam no chão e esperam esfriar, e colocam para menina pisar, amassar em cima, isso serve para bichos não ficar seguindo ela, pra ela ficar protegida, depois eles fazem tapioca e colocam em cima da cabeça dela pra ela não ficar com dor de cabeça, tontura e para menina não pegar qualquer doença.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Percebemos o que foi mencionado anteriormente: a intensa relação da festa da menina-moça com os produtos vindos da roça, como a Mandiocaba, pois dela é feito o mingau utilizado no ritual de passagem em que as meninas se tornam mulheres. Nesse dia do mingau, as mulheres da aldeia também cozinham uma mandioca, colocam-na para esfriar e, posteriormente, deixam-na exposta ao chão para que as meninas-moças possam passar por cima, pisando e amassando a

mandioca, a fim de protegê-las contra os bichos da floresta.

Portanto, existe uma alegria entre as pessoas que cultivam esses alimentos, que permitem brincar e festejar com os produtos advindos do roçado.

“Aí a gente passa o mingau da Mandiocaba, e vem pra última etapa que é a do muquiado, o mingau é uma preparação pra ser mulher e o muquiado a gente já é mulher. Logo no início da festa, a gente só pode andar, no último dia a gente pode pular. Do primeiro dia até o quarto dia, é pra ficar só andando pra não encher muito o pé de calo, pra no último dia gente poder pular.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Seguindo os rituais, o último passo é a materialização da Festa da Menina-Moça. Essa festa inicia-se no domingo, na ramada da aldeia-sede, com o recebimento das caças e dos caçadores; posteriormente, as meninas têm seus corpos pintados de jenipapo novamente, o que as deixa com uma cor escura, em tom de preto. Na segunda-feira, são despidas têm seus seios expostos, ficando somente com uma minissaia em todo o percurso da festa.

Durante essa semana de festa, a aldeia-sede conta com a presença das meninas moças, as donas da festa, dos cantores, que todos os dias cantam músicas em língua Tenetehara; e das cozinheiras, que preparam a alimentação de todos os participantes da festa. É importante

mencionar que essa alimentação é doada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pelos moradores locais, assim, todos podem se alimentar sem gastos financeiros, pois as refeições, como o café da manhã, o almoço e o jantar, são oferecidos pelos indígenas da aldeia-sede para todos os participantes que estão prestigiando o ritual.

Durante essa semana de festa, os cantores

cantam músicas consecutivas, continuamente, e ao cantarem, as meninas precisam ir para o centro da ramada, onde começam a andar formando um círculo. Nesse momento, os membros da plateia podem acompanhar as meninas pulando, que, em língua Tenetehara, significa “opor ka’e”. A figura 7 mostra a apresentação dos Tembé pulando “opor Ka’e”.



Figura 7 - Pular o Ka'e. Foto: Acervo da autora, 2019

Assim, todos os participantes da festa podem pular o Ka'e, exceto as meninas-moças, donas da festa, pois se elas pularem os seus ancestrais ficam bravos, como comenta Angélica Tembé:

“[n]esse período, a gente não pode pular, só podemos pular depois que acabar o muquiado da gente, porque senão nossos ancestrais, os espíritos ficam bravos, as meninas hoje, estão pegando *karuara* (o espírito), porque elas não respeitaram, as pessoas falavam, mas elas não estavam respeitando, elas estavam se pintando, estavam saindo pro mato sozinha e não pode estar sozinha, elas estavam pulando, e não estavam mais cumprindo a nossa cultura, aí elas pegaram tipo um castigo, que é pegar *Karuara*.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Durante a festa, diversas indígenas, geralmente mulheres, incorporam os *karuara*<sup>8</sup>, e os pajés fazem um ritual para retirá-los da pessoa. Segundo os interlocutores, os *karuara* são espíritos de parentes, os ancestrais, que na época dos rituais, são invocados para vir para a festa. Entre os *karuara* estão os bravos, os mansos, os que gostam de música e aqueles que gostam do silêncio, sendo que esses últimos são aqueles que, quando a música termina, retornam ao estado de espírito inicial.

Segundo relatos, a pessoa com *karuara* entra em um sono profundo e, quando acorda, não lembra do que estava acontecendo - “eu não lembrava que

estava com *karuara*, as pessoas que me falaram depois, porque eu estava em um sono profundo” (Alice Tembé, 26 anos, aldeia Pino'a, 2019). É importante relatar, nesse momento, que não se pode fotografar ou filmar o ritual. Os Tembé explicam que seria “uma falta de respeito” para as mulheres que estavam com *karuara*, que não gostariam de ver as imagens depois.

Os *karuara* percorrem toda a Festa da Menina-Moça, que termina no domingo, exatamente às 17h, sendo que esse horário deve ser rigorosamente respeitado. No entanto, mesmo após a festa terminada, as meninas donas da festa continuam guardadas:

“[a] partir (...) do fim da festa, as meninas ainda ficam guardadas até sair o jenipapo, só depois a gente pode sair e ir para escola. A nossa comida nessa festa pode ser galinha, peixe, carne, mas não pode comer caça do mato, como viado, catitu, paca, capivara, cutia. E, às vezes, a gente tem que tomar um xibé dentro da cuia, pra nós ficar forte.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

A partir do fim do evento, as meninas moças são cuidadas por seus familiares até sair a tinta do jenipapo de seus corpos, para que elas possam voltar a realizar suas atividades cotidianas. Nesse sentido, a interlocutora acrescenta que “depois da festa elas [as meninas moças] vão pra casa,

8 Segundo Wagley e Galvão (1961:107): “Os Tenetehara se referem aos sobrenaturais pela designação genérica *karowara*, porém os distinguem em pelo menos quatro categorias: criadores ou heróis culturais; os donos das florestas, das águas e dos rios; os azang, espíritos errantes dos mortos e os espíritos dos animais”. Ver Laraia (2009) para outras explicações sobre os *karuara*.

mas não podem sair só, enquanto não sair a tinta, porque elas podem ser atraídas por cobras, bichos do mato, ou bichos que podem atrair e levar elas, por isso elas tem que ficar guardadas até sair a tinta de jenipapo.” (Marília, 31 anos, aldeia-sede, 2019).

De acordo com as observações em campo, o ritual faz parte do calendário escolar da escola Anexo Pino’a, e os professores e alunos, assim como a comunidade como um todo, participam desse evento. Todos ficam acampados em um barracão de lona durante uma semana.

Antes da festa, a aldeia Pino’a realiza alguns preparativos adicionais, tais como apanhar açai e torná-lo líquido para consumo durante o período em que estiverem envolvidos na festa. A aldeia também faz uma “farinhada coletiva” com o mesmo intuito: extrai-se a goma (ou a fécula) da massa da mandioca ralada para fazer tapiocas. Por isso,

“[e]ssa festa pra nós é muito importante, porque ela não é uma simples festa, é uma festa que nos mostra a união, a preparação, o crescimento da nossa aldeia e a certeza de que essa cultura e esse costume, essa vida tradicional e cultural do povo indígena continua, é sinal do crescimento da comunidade é sinal de que pessoas estão crescendo e se preparando no sentido de defender os direitos dos povos indígenas, por isso, essa festa é muito importante para nós. Essa festa nos mostra a necessidade de nós mantermos o nosso território, preparado para nos fornecer o que nós precisamos para nos manter como um povo, por isso, essa festa é muito importante pra nós, é muito maravilhosa, aqui nós temos a união do nosso povo, temos o controle social, a interação, a justificativa que

nós somos um povo e que nós vamos continuar vivos.” (Vinício Tembê, 56 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Fica evidente na citação acima a importância da festa por promover a união entre as diversas aldeias do alto rio Guamá, o que constitui a materialização da territorialidade Tembê por meio da reprodução de práticas sociais e costumes do grupo. A realização da festa consolida os laços solidários do grupo essenciais para a resistência dos Tembê. O caráter público da festa dá destaque para a presença desse povo no território, demonstrando as especificidades do grupo e seu desejo de viver e florescer no seu território de pertencimento.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível observar que a terra indígena do alto rio Guamá foi palco de conflitos territoriais, pois, em parte dela, houve ocupação por colonos e fazendeiros não indígenas. A aldeia Pino’a foi estabelecida como forma de proteger o local contra futuras invasões. Assim, fundou-se em uma área de retomada no território da TI Alto Rio Guamá, que, depois da extrusão dos colonos, encontrava-se degradada, mas, aos poucos, vem se reflorestando por meio do manejo indígena no local e a regeneração da floresta.

As primeiras roças da aldeia Pino’a foram elaboradas juntas com as casas no período inicial

da retomada, como forma de sobrevivência e resistência na terra, e, a partir disso, os Tembê foram criando laços de territorialidade com o local. Durante o estabelecimento dos roçados, os indígenas só abrem clareiras na floresta nas áreas que serão plantadas, ou seja, só desmatam necessariamente onde irão plantar. Aqui, a roça, lugar do cultivo das manivas, faz parte do sistema de plantas cultivadas integradas às florestas, assim, conforme Morin de Lima (2018: 160), a roça configura-se como “um lugar aberto e dinâmico, um emaranhado de relações entre os humanos, os cultivos, outras plantas, animais e seres” que estão conectados nas dinâmicas espaço-temporal de cada roça.

Na aldeia Pino'a, as práticas de cultivo de mandioca nas roças são uma das várias práticas que constituem a territorialidade Tembê. Como

demonstrado, há uma forte relação entre os roçados e a Festa da Menina-Moça, que se materializa pelos rituais realizados com a mandioca de variedade Mandiocaba, utilizada durante o ritual de passagem da infância para a juventude.

Destaca-se, ainda, a união e laços de reciprocidade entre os Tembê que se materializam durante a festa e sua preparação, o que espelham outros espaços internos da aldeia, como a Casa de Farinha. Como explicado por Vinício Tembê acima, a festa tem um papel importante em fortalecer a união entre as aldeias e serve para demonstrar a forte presença Tembê, tanto fora e dentro da TI. Assim, a festa é mais do que uma “simples festa”, ela reforça as lutas e resistências Tembê para garantir seus direitos e permanência no território, sendo que neste contexto, as roças e as manivas configuram-se como aliadas-chave.

## REFERÊNCIAS

Alarcon, D. F. 2013. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Revista Ruris* 7:99-126.

Alarcon, D. F. 2020. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. [s.l.]: Editora Elefante.

Angrosino, M. 2009. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed.

Arruda Campos, M. A. de. 2018. Algumas histórias de Mandiocas e suas gentes junto aos Pataxó na aldeia Barra Vermelha do Monte Pascoal, Bahia, in *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Organizado por Morin de Lima, A. G. et al., pp. 105-134. Brasília: Mil Folhas do IEB.

Balée, W. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Cardoso, T. M. 2018. Entre diversos tons de verde: cosmopolítica nos sistemas agrícolas Potiguara, in *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Organizado por Morin de Lima, A. G. et al., pp. 77-105. Brasília: Mil Folhas do IEB.

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

Dias, C. L. 2010. O povo Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local? Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, Belém.

Flexor, G, Benavides, Z. C. 2009. Multifuncionalidade da agricultura e diferenciação territorial no Sul Fluminense: uma perspectiva em termos de cesta de bens, in *Agricultura familiar: multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil*. Editado por Cazella, A. A., Bonnal, P., e Maluf, R. S., pp. 193-208. Rio de Janeiro: Mauad X.

Haesbaert, R. 2005. Da desterritorialização à multiterritorialidade, in *Anais do Encontro de Geógrafos da América Latina* 10. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>.

Laraia, Roque Barros 2009. Karuara: a persistência de uma crença Tupinambá. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2:13-24.

Lima, D., Steward, A. M., e Richers, B. T. 2012. Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas* 7:371-396.

Michelat, G. 1987. Sobre a utilização de entrevistas não diretiva em sociologia, in Thiollent, M. *Crítica Metodológica, Investigação Social e enquete operária*, pp. 191-212. São Paulo: Polis.

Morin de Lima, A. G. et al. 2018. *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: Mil Folhas do IEB.

Neves, I. dos S., Cardoso, A. S. P. 2017. A festa do Moqueado e Cosmologias: encontros com Verônica Tembé, in *Mulheres em Perspectiva: trajetórias, saberes e resistência na Amazônia Oriental*. Organizado por Silva, I. S. da. et al., pp. 161-185. Belém: Editora Paka-Tatu.

Oliveira, A. C. A. 2019. Wyrau’haw: a Festa da Menina-Moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara. *Amazônica, Revista de Antropologia* 11.

Peirano, M. 2008. Etnografia, ou a teoria vivida. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana USP* 2:1-12.

Ponte, V. da S., Aquino, M. J. da S. 2013. “Para ser mulher verdadeira!” Os Tenetehara-Tembé: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 1-18.

Ponte, V. da S. 2014. Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, Povo Verdadeiro!: “Saúde Diferenciada”, Território e Indianidade na Ação Pública Local. Tese de doutorado, Pós-graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.

Posey, D. A. 1985. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems* 3:139-158. <http://link.springer.com/article/10.1007/BF00122640>.

Robert, P. de, López Garcés, C., Laques, A.-E. et al. 2012. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas* 7:339-369.

Wagley, C., Galvão, E. 1961. *Os Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação.