

Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá

Hunting among the Tenetehara: reflections on the hunting activity carried out by the Tembé of the Upper Rio Guamá.

Caza entre los Tenetehara: reflexiones sobre la actividad cinegética que realiza el Tembé del Alto Río Guamá.

José Rondinelle Lima Coelho¹

Resumo: O presente texto é resultado de leituras e experiências que tive entre os Tembé do alto rio Guamá, os quais são, antes de mais nada, um povo que tem na caça um momento de intensa relação entre humanos e não-humanos. Este grupo indígena reside na Terra Indígena Alto Rio Guamá, que está localizada na região nordeste do estado do Pará. Realizo tais reflexões etnológicas com base em autores como Viveiros de Castro e Carlos Fausto. Espero com isso, apresentar a atividade de caça como interessante meio para se pensar a cosmologia dos Tembé, tema em que uma diversidade de relações podem ser observadas, pautadas por regras que revelam a tênue linha divisora de harmonias e conflitos entre os seres envolvidos, situações em que os caçadores são conhecedores de tais regras, como o “pedir permissão”, que por sua vez é um mecanismo de mediação das relações entre seres diferentes, evitando com isso que os indígenas sejam predados. Portanto, a habilidade para “pedir permissão”, com o objetivo de caçar sem que sejam predados, faz parte do acúmulo de conhecimentos que o homem Tembé adquire ao longo de sua formação como caçador.

Palavras-chave: Índios; Tembé; Caça; Etnologia.

Abstract: The present text is the result of readings and experiences that I had among the Tembé of the upper Guamá River, who are, first of all, a people who have in the hunt a moment of intense relationship between humans and non-humans. This indigenous group resides in the Alto Rio Guamá Indigenous Land, which is located in the northeastern region of the state of Pará. I carry out such ethnological reflections based on authors such as Viveiros de Castro and Carlos Fausto. With this, I hope to present the hunting activity as an interesting way to think about the Tembé cosmology, a theme in which a diversity of relationships can be observed, guided by rules that reveal the fine dividing line of harmonies and conflicts between the beings involved, situations in which hunters are familiar with such rules, such as “asking permission”, which in turn is a mechanism for mediating relationships between different beings, thereby preventing the indigenous from being preyed upon. Therefore, the ability to “ask for permission”, in order to hunt without being preyed on, is part of the accumulation of knowledge that the Tembé man acquires during his training as a hunter.

Keywords: Indians; Tembé; Hunting; Ethnology.

Resumen: El presente texto es el resultado de lecturas y vivencias que tuve entre los Tembé del Alto Río Guamá, quienes son, ante todo, un pueblo que tiene en la caza un momento de intensa relación entre humanos y no humanos. Este grupo indígena radicado en la Tierra Indígena Alto Río Guamá, que se encuentra en la región nororiental del estado de Pará, realizo tales reflexiones etnológicas a partir de autores como Viveiros de Castro y Carlos Fausto. Con esto, espero presentar la actividad cinegética como una forma interesante de pensar la cosmología Tembé, un tema en el

¹Secretaria Municipal de Educação de Nova Esperança do Piriá-PA.

que se puede observar una diversidad de relaciones, guiadas por reglas que revelan la fina línea divisoria de armonías y conflictos entre los seres involucrados, situaciones en las que los cazadores están familiarizados con tales reglas, como “pedir permiso”, que a su vez es un mecanismo de mediación en las relaciones entre diferentes seres, evitando así que los indígenas sean presas. Por tanto, la capacidad de “pedir permiso”, para poder cazar sin ser presa, forma parte del cúmulo de conocimientos que adquiere el hombre Tembé durante su formación como cazador.

Palabras clave: indios; Tembé; Caza; Etnología.

Os Tembé do Guamá fazem parte de uma diversidade de grupos indígenas do tronco Tupi, no do subconjunto IV da referente família linguística (CAMARGOS; DUARTE, 2009), organização que inclui os Tenetehara, grupo étnico do qual fazem parte tanto os Guajajara, quanto os Tembé. Assim, os Tembé, que residem no estado do Pará – mas que, até o século XIX, residiam no Estado do Maranhão – onde viviam como índios Guajajara, ou seja, os Tembé do Estado do Pará fazem parte de um grupo de dissidência dos índios Guajajara que migrou do Estado do Maranhão para a região onde residem hoje (GOMES, 2002) e estão distribuídos na Terra Indígena Turé Mariquita e Terra Indígena Tembé, ambas no município de Tomé-açu; Terra Indígena Areal e Jeju que estão localizadas no município de Santa Maria do Pará; e Terra Indígena Alto Rio Guamá², esta Terra Indígena com dois grupos de aldeias, um na margem esquerda do rio Gurupi e outro grupo na margem direita do rio Guamá. Destaco, ainda que uma quantidade de membros do grupo dos índios Tembé, também residem em centros urbanos, digo isso, pois alguns agentes sociais que residem na cidade de Capitão Poço-PA foram relevantes para as análises que realizei neste texto. Apesar disso, a maior parte de minhas pesquisas de campo foram realizadas nas aldeias que estão situadas próximas ao rio Guamá, pois devido eu residir em capitão Poço, cidade próxima a tais aldeias, minha experiência junto a este grupo indígena se dá mesmo antes de me tornar pesquisador.

Assim, ressalto que o trabalho de campo ficou concentrado nas aldeias Sede, Ituaçu e Pinoá, apesar de ter feito campo em outras aldeias dessa região do Guamá, além de ter entrevistado interlocutores que residem na cidade. Dessa maneira, foi nesses lugares que pude ter conversas informais com membros do grupo, vivenciar momentos e realizar entrevistas que foram relevantes para adquirir o conhecimento necessário e assim, propor uma análise sobre a cosmologia dos Tembé do Guamá, que se mostrou um universo complexo, o que fica claro ao se acessar as diversas categorias nativas relevantes para propor uma caminho de entendimento das relações que se dão entre humanos e não-humanos na cosmologia Tembé.

As categorias nativas que se referem a seres entre os Tembé possibilitam visualizar relações que podem ser considerados semelhantes (apesar de não totalmente iguais) a dos demais índios do tronco Tupi. Dessa forma, pode-se observar, algumas possibilidades de relações que surgem sob uma ótica cosmológica, considerando o caso dos Tembé, as quais me permitiu interpretações de situações de interação entre não-humanos e humanos. Em que os não-humanos possuem consciência reflexiva e intencionalidade, alargando as possibilidades de relações, já que tais atributos não são exclusivamente humanos, mas também, potencialmente, de todos os seres do cosmos, o que pode ser observado em diversos momentos, como nos rituais, na pesca e na caça. Por isso, escolhi as atividades de caça para poder propor reflexões sobre a visão de mundo deste grupo indígena.

Diante das assertivas acima, fica claro que a proposta neste artigo repousa em uma interpretação das relações que podem se dá no contexto das atividades de caça entre os indígenas Tembé

² A Terra Indígena Alto Rio Guamá fica situada na região leste do estado do Pará e faz limite com o estado do Maranhão, onde se encerra nas margens esquerda do rio Gurupi. Além disso, está Terra Indígena possui 279.897,7 hectares, onde a floresta tropical amazônica, é totalmente predominante com uma diversidade de espécies de fauna e flora.

Tenetehara com os não-humanos, nesse caso com o Curupira, o Matim e os animais, os quais são habitantes do espaço do mato³. Seres que podem ser considerados perigosos na relação com os humanos, devido a possibilidade de adoecimento, pois as relações entre os humanos e tais seres exigem uma mediação de cunho xamanístico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Dessa forma, os não-humanos são percebidos em suas subjetividades alo-específico e é nesse contexto que os caçadores humanos são capazes de compreender como estes se veem, podendo então manter uma interação relativamente segura com os referidos seres, já que dominam os segredos, ou como os próprios Tembé falam: conhecem a ciência do índio. (PELÉ TEMBÉ, 2013)

Pude observar e vivenciar a atividade de caça entre os Tembé por diversas vezes durante os últimos dez anos, mas em uma das oportunidades que participei de maneira mais intensa esse momento, período em que passei quinze dias em uma caçada, experiência relevante para conhecer mais a fundo o grupo. Essa empreitada de caça que participei entre os Tembé se deu nas matas da T.I. Alto Rio Guamá. Assim, o grupo era formado por seis pessoas, dos quais cinco caçavam, eu era o único do grupo que não caçava, apesar disso, minhas obrigações no acampamento eram bem definidas, mesmo eu não ter recebido oficialmente nenhuma ordem ou orientação nesse sentido, eu era responsável por ajudar na limpeza das caças quando os caçadores chegavam com a mesma do mato.

Os animais abatidos nesse período foram caititus, cotias, tracajás⁴, veados e até um macaco (macaco-de-cheiro). O barraco possuía um jirau⁵, onde colocamos a farinha e o restante da bagagem que não podia estar no chão. Ressalto que quem estava à frente do grupo era Pedro Tembé, figura calma e velho conhecedor das matas da TIARG, além de cacique da aldeia Ituaçu. Destaco que Pedro Tembé é um líder caracterizado por manter uma liderança que não se dá através de ordens aos mais novos, mas sim a partir de suas atitudes, ou seja, a liderança de Pedro Tembé não era baseada na ordem, mas sim movida pelas atitudes, pelo exemplo. Algo comum entre os Araweté, que aqui me ajuda a pensar sobre o caso dos Tembé no tocante a questão da liderança, que segundo Castro (1986), ao refletir sobre os índios Araweté\

As pessoas sempre me respondiam, toda vez que eu perguntava se, e quando, iriam fazer essas coisas: ‘o tenetãmõ é quem sabe’, ‘esperemos yiriñato-ro decidir’. Isso significava, não à espera de uma ordem, mas um ‘estímulo’, de um movimento que colocasse a atividade em causa dentro do horizonte coletivo de escolha. Não se tratava de esperar que ele comesse; aí, todos, i. e. cada um, decidiriam o que fazer. (CASTRO, 1986, p. 308)

No caso dos Tembé, observei que as saídas para a caçada pela manhã eram sempre iniciadas por Pedro Tembé, com expressões como: “Já estou indo rapaziada”, e assim o restante dos caçadores partiam para a caçada, sem que houvesse uma ordem clara, pelo menos não pra mim. Se me permito refletir sobre este tipo de liderança, recorro às assertivas feitas por Clastres (1974), em que o mesmo fala de grupos nativos da América em que a conversa e a generosidade são marcas das lideranças.

3 Propus uma maneira singular de se pensar a organização do mundo Tembé da seguinte forma: O céu mais alto, morada de Maíra pai e Maíra filho; o nível das estrelas, da lua, do sol e local e onde ficam espíritos que não alcançam a habitação de Maíra; e o nível terreno, onde os humanos ficam nas aldeias e roças, mais (também no nível terreno), o espaço do mato, que é controlado pelos donos do mato (Curupira e Matim), plantas e animais e por fim o espaço da água, controlado pela Mãe D’água e demais seres aquáticos.

4 Uma espécie de quelônio semelhante ao cágado.

5 Uma espécie de mesa feita com varas retiradas das proximidades do acampamento.

Portanto e, sobretudo a ausência de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como (...) pertinente da organização política do maior número das sociedades índias: algumas de entre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra de Fogo. não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se dos Jivaro que a sua língua não possuía termo algum para designar O chefe. (CLASTRES, 1974, p. 26-27)

Esse tipo de relação, pautada na ausência de autoridade, é atitude relevante para se entender, também, a interação com o Outro, ou seja, no ambiente em que se dá a empreitada de caça, as condições de relações mostram a necessidade de conhecer os seres com quem estes irão lidar e mais que isso, entender seus papéis sem que sejam acometidos por castigados, punidos e sofram algum tipo de mal causado por transgressões, pois, vale ressaltar, tais seres não estão apenas no plano físico, mas também metafísico.

Dessa maneira, no espaço do mato não são exigidos apenas conhecimentos de frutas, folhas, raízes, animais, sementes, cipós e demais possibilidades de alimento, isso não é suficiente para a sobrevivência do caçador no mato, pois todo mato tem um dono (FAUSTO, 2008). Assim, caso o caçador não possua conhecimento da própria maneira de estratificação social - ou ausência dela - esse dono pode ver o ser humano como inimigo, situação que pode levar o humano a tornar-se outro e ir morar com seus pares, ou seja, morrer para o mundo humano – ou pelo menos deixar temporariamente – e ir viver com os não-humanos.

Por isso, compreender a maneira como os Tembé se relacionam entre si, é relevante para se observar o contato que estes estabelecem com os Donos. Visto que, tais Donos, não precisam, necessariamente, lhes dizer para seguir as regras do mato, devido elas existirem e serem de conhecimento do caçador, e assim como estes seguem as atitudes de suas lideranças apenas com exemplo, seguem as regras do Dono, sem que estes precise ataca-los, ou seja, a própria “inexistência” de autoridade observada na relação líder e liderados, é observada na relação dono e caçadores.

Por isso, a categoria dono entre os Tembé precisa ser entendida em sua diversidade de relações. Assim, recorro a assertivas de Fausto (2008, p. 1), o estqual aduz que:

(...) versa sobre certa categoria indígena — usualmente traduzida por “dono” ou “mestre” — que, na Amazônia, transcende em muito a simples expressão de uma relação de propriedade ou domínio. A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas. Entendo tratar-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção.

Considerando a assertiva do trecho de texto acima, verifiquei que a construção de subjetivações, mesmo em relação a objetos, seja ele de caça ou não, mas especialmente os objetos de caça, dependem, além da situação de caça, de uma boa condição de seu dono. Assim, verifica-se que na Amazônia a ideia de produção não é aceita apenas para objetos, mas também tem-se essas situações em relação a corpos, seja de parentes, ou de animais, esses interagindo, geralmente, com os xamãs. (FAUSTO, 2008)

Entre os Tembé a relação dos humanos com não-humanos é pautada em conhecimentos adquiridos pelos indígenas durante as caçadas feitas com os mais velhos. Como o mato possui um dono, conhecer o dono e não ser afetado por este permite que o caçador possa transitar nesse espaço sem que seja atacado, assim como dessa relação depende também o êxito da caçada, o que

pode ser verificado em suas narrativas mitológicas⁶.

Dessa forma, os Tembé apresentam narrativas em que a atividade de caça é comumente relatada, remontando a períodos de indistinção entre homens e animais. Um tempo em que onças realizavam empreitadas de caça contra filhos de heróis-Deuses, o mundo pós-mítico que surge dessa dinâmica inicial é um mundo de múltiplas relações e domínios. Além das narrativas mitológicas, os causos⁷ que falam da presença de não-humanos, como os donos da mata, se apresentam como relevantes formas de entender e acessar o mundo da caça entre o grupo.

Por isso, a relação entre os Tembé e os seres que habitam o espaço do mato é proporcionada mediante os conhecimentos necessários para o contato existente entre não-humanos e pajé (xamã), ambos similares, porém não idênticos. Assim, segundo Antônio Tembé, “Se uma caça correr na tua frente é só imitar o Curupira, ela para na hora. Aí tu vai e atira nela.” (ANTÔNIO TEMBÉ, 2013). Nesse caso sou levado a supor que a habilidade necessária ao bom caçador perpassa as barreiras físicas, já que, nessa situação, o imitar pode ser um indício de transgressão permitida. Mas que não necessariamente leva o humano a transformar-se em outro, mas sim a vestir a roupa do outro (CASTRO, 2002), ou seja, há uma troca do pedido de licença pela caça, configurando-se como uma forma de reciprocidade, o “pedir permissão”.

Por isso, essa regra – difundida, também entre os ribeirinhos da região – de “pedir permissão”, não como uma predação entre o humano e o dono da mata (não-humano), mas entre o humano e o animal de caça. Observo que entre os humanos e o dono o que se dá é uma situação de harmonia perigosa, ou seja, o caçador ao se apropriar de uma habilidade pertencente ao Outro, para dessa maneira preda o animal de caça através de uma ação, semelhante à dos Awá-Guajá - chamado por Garcia (2010) de uma poética predatória, que consiste em os indígenas imitarem os animais, mas que no caso Tembé dar-se-á na imitação do Dono -, corre o risco de ser acometido por algum tipo de adoecimento, situação que pode leva-lo a tornar-se Outro. Nesse caso, pude observar três possibilidades de relações, que são elas: 1) do humano com o dono do mato; 2) do caçador com a caça; e 3) a relação do dono do mato e seu animal. Essas transgressões, como a do caçador imitar os sons do animal de caça, são permitidas. No entanto, na última prática, em que o caçador imita o dono do mato, é comum apenas entre os caçadores mais experiente.

Dessa maneira, o condicionante para que tais relações possam ocorrer é o “pedir permissão”, podendo ser entendido como trocas. Assim, essas trocas se dão com o oferecimento de produtos como o tabaco, para adentrar-se ao mato, ou em troca da caça predada. Mas em algumas conversas com indígenas, constatei que esta é uma prática mais comum entre os mais jovens, oferecer tabaco em troca de boas caçadas, já os mais experientes pedem permissão.

Minha questão aqui não é afirmar a existência ou não da guerra entre humanos e não-humanos, pois os conflitos são constantes, mas considerar que, para além disso, os humanos se apropriam de táticas que lhes possibilitam uma transgressão não conflituosa, ou, como chamei acima, harmonia perigosa, em que os elementos determinantes para esse tipo de relação entre os não-humanos donos da mata e os humanos, são baseados no “pedir permissão” e na imitação do dono do Mato. Dessa forma, tem-se que a perspectiva do caçador ou do dono do mato não se iguala, mas acontece uma relação de reciprocidade, tanto daquele que pede quanto daquele que permite. Nesse caso, há uma troca do reconhecimento da condição do dono do mato como o que manda, o que “dita” as regras, mesmo sem fazê-la, com a do caçador que recebe a caça. Assim, o que está em jogo é, basicamente o respeito pelo espaço-Outro, pela presa que foi levada pelo caçador.

Enfatizo que em uma das empreitadas de caça que pude vivenciar, nos deslocamos da aldeia Pino’á para a região do Poção (dentro da área da TIARG) de carro, pois da aldeia até onde

⁶ Ver em Coelho, 2014.

⁷ Considero esta categoria, muito difundida entre os Tembé, de forma semelhante a que propõe Hartmann (2012), como maneira de organização e repasse de experiência.

ficamos há uma distância de aproximadamente vinte e cinco quilômetros. Na oportunidade, observei que antes de adentrarmos a mata o senhor Pedro Tembê afastou-se do grupo uns vinte metros e parou, onde passou a conversar sozinho, momento que, segundo os demais membros do grupo, o mesmo estava pedindo permissão para dar início a empreitada de caça, além de pedir proteção para os donos da mata, esperando com isso que nenhum mal se desse com a saúde dos membros da equipe que ali estavam.

Peço licença, para comentar, de forma sucinta sobre a ideia de fabricação e corpos entre os índios da sulamericanos para ajudar a pensar sobre o caso Tembê e a relação com os Donos. Sendo assim, vale destacar que na sociologia Tembê, o espaço do mato tem um dono e a relação com esse dono pode ser pernicioso ao ser humano, ou não, isso vai depender do quanto o caçador sabe lidar com os seres do mato, onde o resultado mais perigoso é este ter sua sombra⁸ roubada, ter sua humanidade perdida, o que será evidenciado através de febre, perda da fala, desmaios e, em caso mais extremo, a morte, que será a confirmação de que sua humanidade foi perdida e o mesmo passou a viver como não-humano. Essas situações que só podem apenas ser revertidas caso sejam preparados banhos, rezas e demais processos de cura para o corpo que foi acometido de algum mal causado por estes não-humanos donos do mato, por exemplo. Sobre ideia de fabricação dos índios sulamericanos:

Parece que a fabricação de pessoas na América indígena aciona, de fato, oposições polares; mas a natureza da relação entre os polos, entretanto, está longe de ser estática, ou de simples negação versus complementaridade. Em outras palavras, a velha oposição Natureza/Cultura, subjacente sem dúvidas aos grupos sulamericanos (graças sobretudo aos Jês) e que se exprime nestes dualismos, devem ser totalmente repensadas. (SEEGER, DAMATTA, & CASTRO. 1979. p. 13)

Ou seja, semelhantes aos Jês, citados por Seeger et.al (1979), no trecho acima, os Tembê reorganizam, ou melhor, propõe uma reconfiguração da relação natureza/cultura, geralmente tratadas como dualidades, posicionando-as em cenários em que a natureza e a cultura trocam de lugar e/ou, em algumas ocasiões, se confundem, já que a construção do corpo depende de fatores sociais e a fabricação das almas se relacionam com processos naturais, tais como o uso de chás e benzeduras nesses complexos de processos de adoecimentos e curas.

Assim, retomando a questão da relação Dono do espaço do mato com o caçador, verifica-se que em nenhum momento o humano confunde-se com os seres do mato, nem com o dono do mato, menos ainda com a caça. Dessa forma chamo atenção para o fato de que a ética da caça, que em suma seriam as regras necessárias ao trato do animal caçado, evita principalmente que as posições sejam invertidas, na relação entre predador e presa (FAUSTO, 2002). Entre os Tembê, essa dinâmica pode ser verificada nas narrativas mitológicas, além de informações acessadas nos causos, como falei parágrafos acima, que tratam da presença de seres do espaço do mato, como os Donos.

Os conhecimentos sobre o espaço do mato são relevantes na estruturação do cosmos, para assim pensar em relação à ação humana no espaço do outro. Feito isso é possível considerar que no mundo natural tudo tem dono e poder (FAUSTO, 2008). Assim para os Tembê o dono do mato pode ser o Curupira e o Matim, sendo que os animais de caça ou não, podem se apresentar como servidores destes. Esses dois seres não-humanos são donos do mato, os quais estão sempre prontos a aplicar castigos aos que cometem algum tipo de transgressão das leis que regem as relações no espaço do mato, tais com matanças desnecessárias de animais, entre os quais recebe destaque o porco do mato.

Diante disso, tem-se que o Matim vive em um espaço, da mesma forma que os Tembê vivem na aldeia. É muito comum as narrativas em que pajés e caçadores, considerados especialistas,

8 Nesse caso, sombra pode ser entendido como alma, para os Tembê.

mantenham processos de intersubjetivações com os donos - como o matim- sem que sofram nenhum mal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Entre os Tembé existem dois tipos de matim, que são eles: o matim que vive no mato e o matim que se formou a partir de algum ser humano. O primeiro é o mais perigoso, não pode ser visto, mas o segundo sim, inclusive a pessoa pode ser identificada, essa adquiriu tal condição ainda na barriga da mãe, quando sua identidade estava em processo de definição, pois seus pais infringiram as orientações dadas pelo pajé ou parteira da aldeia. Já o curupira também é um ser do mato e por isso pode ser responsável por roubar a sombra⁹ daqueles que estejam em situações de vulnerabilidade (pessoas doentes, grávidas, caçadores inexperientes, crianças, mulheres menstruadas). Some-se a isso, o fato de este ser ter uma posição de controlador e dono de animais.

Portanto, o caçador no espaço do mato lida com karuwaras¹⁰ que comandam os animais. A relação entre os Tembé e tais seres é proporcionada mediante os conhecimentos necessários para o contato existentes entre não-humanos e pajé, ambos similares, porém não idênticos. Assim, humanos e não-humanos se constituem através da caça que busca assimilar ambos, cuja reciprocidade característica permite a mutabilidade aí existente (CASTRO, 2002). Dessa forma, resalto, mais uma vez que o “bom caçador” conhece os segredos da imitação, ato que realiza sem que seja cometido por adoecimentos, ou seja, sem que se torne outro, definitivamente.

A partir disso, tem-se que não necessariamente o humano transforma-se em outro, mas na verdade há uma troca do pedido de permissão pela caça, configurando-se como uma forma de reciprocidade. Reciprocidade no sentido defendido por Descola (1996), que propõe que esse tipo de relação de grupos indígenas possa ser pensado pelo modelo teórico que ele chamou de Ecologia Simbólica. Em sua teoria, Descola (1996), apresenta três meios de identificação dos seres do meio ambiente, o animismo, o totemismo e o naturalismo.

O animismo dá ênfase aos atributos sociais dos seres, quando estes possuem características sociais. Esse tipo de identificação entre os Tembé pode ser verificado quando as karuwaras participam do rito de passagem dos jovens do grupo, ou seja, este ser, a karuwara, dança e canta no ritual, atributos sociais tipicamente praticados pelos humanos. O outro tipo de identificação pode ser entendido como uma inversão simétrica do animismo, visto que no totemismo há uma ênfase na verificação das características naturais particulares que distinguem os seres, para assim auxiliar na reflexão sobre a questão social. A terceira maneira de identificação dos seres é o naturalismo, que em suma seria aquela relação que considera o homem como único ser social da natureza, atribuindo assim ao humano uma superioridade aos seres do meio ambiente, pensamento tipicamente ocidental. Somem-se a essas formas de identificações, três formas de relações entre os seres: predação, proteção e reciprocidade (DESCOLA, 1996).

A predação “se estabelece quando na relação entre humanos e não-humanos, não se concebe nenhum sistema de troca.” (GIRALDIN, 2004, p. 04). Esse tipo de relação pode ser verificado quando os Tembé buscam não ter contato com os ossos de animais mortos, tentando com isso respeitar os não-humanos para que estes não os ataquem. Já em relação a proteção, Descola (1996) afirma que se dá quando dois seres, dependem, reciprocamente, um do outro para se protegerem.

9 Entenda-se como levar a alma humana para viver em um espaço ou nível de seres não-humanos, onde este irá comportar-se como os, agora seus pares, seus iguais, pensando viver como humanos.

10 “O *Karuwara* é, então, um ser sobrenatural passível de agenciamento, ou seja, capaz de interagir com humanos, seja nos níveis não-humanos ou até nos níveis controlados por humanos. No entanto, resalto que, em ambos os casos, a relação dar-se-á em momentos específicos, como atividades de caça, rituais de passagem ou ritos fúnebres. Porém, observar o Outro como ele mesmo se ver é uma situação que pode ocasionar perigo àquele que não possui as habilidades necessárias, pois tal ação é executada com exatidão e segurança apenas pelos especialistas, seja o pajé e/ou caçadores e, em alguns casos, pescadores.” (COELHO, 2015, p. 8)

Exemplo que pude verificar em experiência vivida entre os Tembé, na aldeia Pino'a, quando trabalhei como professor na escola da referida aldeia. Na ocasião em que um grupo pequeno de indígenas e eu fomos caçar nas proximidades desta aldeia e pude conversar com os caçadores e vivenciar o momento em que um deles, Edvaldo, retirou um pacote de tabaco de sua bolsa de munição e se afastou do grupo com o fumo e o colocou pendurado em uma árvore, que segundo aqueles que observavam me explicaram que no dia seguinte iriam voltar lá, caso não matassem nada naquele dia encontrariam um animal morto. Ressalto que não pude constatar se tiveram uma caça no dia seguinte, pois conseguimos matar quatro cotias naquela empreitada, o que, segundo os caçadores Tembé, pagava a parte do dono do mato nessa relação de reciprocidade.

Diante disso, posso concluir, que a reciprocidade foi verificada entre o dono do mato e o caçador, pois os Tembé deixaram o fumo para que o dono do mato permitisse que o caçador matasse um animal. Ou seja, nesse tipo de relação há uma troca de alimentos e serviços (GIRALDIN, 2004). Por isso, a reciprocidade está mais presente em sociedades que possuem em sua cosmologia seres anímicos.

Portanto, quando o caçador Tembé adentra ao mato, ele possui experiências e conhecimentos que lhe foi passada por um homem mais velho que, para além de suas necessidades de alimentação, mas também serve na sua defesa no espaço do mato. Por isso, é tão relevante que as experiências sejam repassadas após as caçadas em conversas já na aldeia, pois o aprendizado sobre as habilidades de caça, também se dão em casa, quando todos sentam para falar sobre como foi a caçada. Entre esses ensinamentos, veio o pedir permissão. Tal ensinamento é acompanhado de uma série de habilidades a serem aplicadas no momento da caçada, entre elas imitar os donos da mata. Segundo Antônio Tembé

Até que imitar a caça é pouco de problema, que se a pessoa não souber imitar ela, muitas vez endoida a pessoa. Como a Curupira, a Curupira é um dono da mata sabe? Aí ele pode variar a pessoa, variar que se diz assim desnortear, vai pra um canto pensa que tá indo certo quando ver vai pra outro, é fácil se perder. (ANTÔNIO TEMBÉ, 2013)

Considerando o “pedir permissão”, entendo que a predação não é vista como uma luta entre o humano e o dono da mata (não-humano), mas sim entre o humano e o animal de caça. O caçador se apropria de uma habilidade pertencente ao outro, para dessa maneira ceifar o animal de caça através de uma ação semelhante à dos Awá-Guajá, chamado por Garcia (2010) de uma poética predatória, que é o ato de imitação de bichos pelo caçador, como falei anteriormente, mas que precisa ser feita por pessoas que possuam esta habilidade. Pois, para os Tembé, quando tais regras são infligidas, no geral o caçador fica empanemado¹¹.

Ainda sobre os Awa-Guajá, e o ato de imitar os animais, Garcia (2010, p. 332), afirma que:

Tais imitações, porém extrapolariam a barreira estética (apesar de seu realismo e beleza), e são também uma forma de conexão com a presa, formando algo como poética da predação (termo que cunho aqui para definir a caça aos guaribas dos Awá-Guajá). O caçador Awá-Guajá é, nesse caso, uma espécie de influenciador, que se disfarça entre as folhagens, e através de assobios e gemidos característicos

¹¹ Essa palavra é muito difundida entre os índios Tembé e se refere a condição de azar, termo oriundo palavra *ipànem*, como exemplo, i-po-nem, i-pà-nem; panem(a), 3-mão-estragado (BOUDIN, 1978). Além disso, segundo o especialista nessa língua Tupi, Quesler Carmargos, “é muito comum ouvir entre os *Tenetebara* Guajajara: *ipà-nemawaa'*, que traduzindo para português pode se entender da seguinte maneira: O homem sem sorte, e pode ser pensado popularmente como o homem tem mão estragada”.

de cada animal, consegue confundir a presa, atraindo-a para a morte, fazendo-a pensar tratar-se de um semelhante (algo que até hoje me espanto e duvidaria se eu mesmo não tivesse presenciado). Para caçar é necessário que se comuniquem (-ma'i: falar, ou -amakáj: chamar) como os animais através desse chamados específicos, e tal comunicação é chamada há'y hanimá, chamar meu animal de criação, o que acena para uma relação, ao menos limiar, entre animais de caça e animais de criação; pela qual caçadores utilizam recursos miméticos a fim de ludibriarem suas presas, fazendo-as acreditarem que, ao invés de matadores, os sons são provenientes de seres de seu universo familiar (os harapihiara), aparentemente próximos, diriam os awá; ou mesmo os jará, (donos de animais de criação). Nesses momentos, as diferenças entre animais de criação (haminá – meu animal de criação) e de predação (hama'á – minha caça) estão suspensas visando uma melhor estratégia de caça (ou seria de guerra?). Uma presa (ma'amiará) portanto pode ser tratada, mesmo que por um momento, como um animal de criação, em um chamamento suave, um som confiável, feito para enganá-la. Aquilo que os ouvidos dos animais é fala ou canto (poética) é, por uma inexorável verdade, prenúncio da morte (predação) – daí podemos pensar em poética da predação.

Assim, os Tembé não imitam animais para enganar as presas, mas sim os donos do Mato, ou melhor, os Tembé assobiam como o Curupira, e o fazem visando a predação e que do ponto de vista de segurança do experiente caçador, pode ser aceitável. Dessa forma, posso dizer que os Tembé também praticam uma atitude semelhante à poética da predação. Mas, se os animais ouvem as vozes de seus pares, como propõe Garcia (2010), em sua pesquisa sobre os Awá-Guajá, os Tembé, ao imitarem os Donos do mato, fazem algo semelhante ao chamado de seus cães, ou suas galinhas para alimentá-las.

Por isso, vale ressaltar que mesmo pedindo, o caçador pode ser acometido por algum adoecimento. Por isso, é necessário que uma série de fatores recebam atenção para essa prática no mato, como o cuidado com as parentas grávidas, por exemplo, visto que, podem ser alvo de ataques do não-humano, seja o dono do mato ou o animal caçado. Por isso,

Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só o controle, mas cuidado. (FAUSTO, 2002, p. 33)

Assim, entre os Tembé, a perspectiva do caçador ou do dono do mato não se iguala, dando-se dessa forma a relação de reciprocidade, tanto daquele que pede quanto daquele que permite. Portanto, em nenhum momento o humano confunde-se com o dono do mato, menos ainda com a caça. Ao imitar o dono do mato, o caçador confunde, como que em uma indistinção de subjetividade, o animal predado, que acha está recebendo chamado de seu dono, que por sua vez, naquele espaço do mato, é tratado como animal doméstico. Sobre a relação Dono do mato e animal, Antônio Tembé afirma que “o bicho pensa que é um cachorro da Curupira” (entrevista, junho de 2013), por isso, o caçador Tembé não trata a presa nem como um animal de caça, no momento da imitação, mas como um animal doméstico, e aparece, pelos sons produzidos, como um Dono.

Entre os Tembé, assim como entre os Awá-Guajá, a diferenciação entre humano e animal deve ser considerada nessa cosmovisão. Ou seja, para o caçador Tembé e Awa-Guajá, um animal pode tanto morrer quanto levar o caçador ao adoecimento e chegar à morte e ainda atacar, pela vingança, um parente próximo. Mas vale ressaltar que nesse caso isso apenas ocorrerá se a ética da caça não for seguida. Assim, o Dono do mato permite que o caçador tenha acesso a caça, apenas se souber manter um diálogo com a mesma. Sobre isso afirma Antônio:

Não é uma pessoa grande não, já vi ela pequena. Assim que nem uma criança de

uns sete anos oito anos. Tem vez que dá de ver, eu já vi, mas também quando cheguei em casa foi comum a dor de dente do caramba. Pra isso, depende também do jeito que a pessoa tiver caçando, se a pessoa tiver matando uma caça que ela não queira e ela tiver com raiva é arriscado ela aparecer. (ANTÔNIO TEMBÉ, 2013)

O Dono do mato não permite matanças sem necessidade, ou seja, os Tembê falam que a caça deve ser para comer e preparar remédios, caso contrário podem ter sua sombra roubada. Assim, matar para estragar¹² faz com que as pessoas adoçam, ou seja, fiquem panema, quando sofrerão ataques, seja do karuwara do animal ou do Dono do mesmo. Dessa forma, considerando a presença do Dono do mato na relação com a sociedade Tembê e semelhante ao que se dá entre os Kuikuro, tem-se que:

O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. E nesse sentido que o chefe é um dono. Entre os kuikuro, ao falar da praça central, o chefe só tem uma maneira para se referir aos habitantes de sua aldeia, independentemente do sexo ou da idade: crianças (kagamuke) (...) O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial humanos), ele é um afim predador. (FAUSTO, 2010, p. 334-335)

Estes entes, presentes no cotidiano dos índios Tembê, podem ser classificados como: Matim e Curupira. O Matim pode ser classificado tanto como originado de um ser humano que nasceu com essa característica, quanto o Matim originário do espaço do mato. Esta última é mais forte que o outro tipo, por ser originário do espaço do mato, onde protege tudo que contém neste espaço, menos o que está nas águas de rios e igarapés que cortam o espaço do mato. Assim, ressalto que, para os Tembê, o Dono do mato é, também, o protetor dos animais, o Dono dos animais.

Vale ressaltar que na literatura sobre os Tenetehara, Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961), relatam seres que são chamados pelos Guajajara Tenetehara de “Maranywa”, que seriam os donos da mata. Segundo os autores estes não-humanos estão sempre prontos para aplicar castigos a todos que matam desnecessariamente alguma caça, em especial os porcos do mato. Ao refletir sobre os donos do mato entre os Guajajara, Zannoni (1999, p. 132) afirma que:

Muitas vezes os Tenetehara narram encontros de caçadores com os espíritos da floresta. O caipora (Miar’i’zar), que protege os animais, tem poder de se transformar neles e aparecer ao caçador. Se este atirar e a caça não morrer, ela começa a chorar como a gente e o caçador adoece. Isso acontece quando ele não está preparado, ou transgrediu alguma regra, ou matou caças além do permitido.

A mesma relação estabelecida entre o caçador Guajajara e a Miar’i’zar também é verificada em relação aos Tembê e o Matim. Já que ambos são donos do mato, responsáveis por grande parte dos ataques aos índios. Mas o Matim vive em seu espaço assim como os Tembê vivem na aldeia. Os relatos sobre esse ser são variados, os quais apenas não atingem caçadores e pajés. Pois os pajés são capazes de processos de intersubjetivações com os donos sem que sofram algum mal. Em relação ao ser Matim, existem duas classes, como observaremos a seguir na fala de dona Fátima¹³:

12 Entende-se por estragar o fato de a carne da caça não ser consumida, ou que se permita apodrecer por descuido, inclusive já ouvi relatos de que mesmo a comercialização da caça é perigosa.

13 *Karawia* que viveu durante trinta anos entre os Tembê da região do Gurupi. Assim, foi lá que a mesma se tornou parteira, conhecedora de ervas e das diversas histórias contadas por seu falecido marido, Antônio Romão Tembê.

O Matim do mato é invisível, ninguém ver, essa não pega bala, já a Matim que se vira gente da de matar é só descobrir quem é e matar. Mas é muito fácil de saber quem é a pessoa que se vira em Matim, se tu for no caminho e escutar ela assobiar tu diz que vai dar alguma coisa, mas promete uma coisa que tu pode dar pra ela, pra pessoa, que no outro dia ela vai buscar na tua casa. A primeira pessoa que chegar é ela, e se caso um dia alguma lhe acompanhar quando chegar na sua casa você deixa a sandália fora e os invés de deixar ela virada pra frente, você vira ela para trás e fecha a porta, a chave tem duas voltas mas na hora ela dá três, ai você dá só uma volta e fala: 'fica aí que eu vou entrar', aí da volta na chave você vai dormir que no outro dia ela ta aí na tua porta, a Matim, ou o Matim. (FÁTIMA, 2013)

O Matim do mato é capaz de atacar crianças, mulheres caçadores e demais humanos que adentrem seu espaço, sem que seja permitida sua entrada. Quando trabalhei na escola da aldeia pela primeira vez no ano de 2008, ouvi relatos de ataques desta e de processos de curas realizados por rezadeiras e pajés de adoecimentos ocasionados pelos referidos entes.

O Matim pode ter origem de um ser humano. Para o humano se tornar Matim é preciso que os pais cometam transgressões na hora do parto. O que me levou a pensar sobre o processo de criação da humanidade¹⁴, em que, devido à criança não ter sua humanidade definida na barriga da mãe ou mesmo após alguns dias de nascida, pode sofrer adoecimento por conta das palavras dos pais e assim vir a adquirir a subjetividade de outro, nesse caso, se transformar em Matim. Sobre o Matim seu pe Tembé¹⁵ afirma que

Matim se vira até de gente. Eu conheço uma mulher ali na Boca Nova que se virou de gente, acho que um mal, como é que se diz é um fardo ruim que a pessoa carrega. De quando nasce, de mal palavra que o pai diz. Tem muitas mães que não gosta dos filho, joga praga, pra nós aqui esse negócio de palavra de pai e mãe é muito forte. Para nós a palavra da mãe a palavra do pai é muito forte né. Ainda tem a do mato, ela é mais forte, e a do que vira Matim faz o mal. O papai contava que tinha um senhor aqui que foi cuspidado de Matim e morreu todo enferidado, começou a mexer com ela, mexer com ela e quando foi um dia ele sentiu a cuspidada. O pajé disse que foi um sapo que cuspiu na barriga. (PELÉ TEMBÉ, 2013)

Ainda sobre a transformação do humano em Matim, podemos observar que o relato a seguir de dona Fátima apresenta coerência com a versão de seu Pelé Tembé (na citação acima). Segundo Dona Fátima:

Quem pode virar Matim é novo e velho, já nasce com aquilo. É porque aí os velhos dizia que era a palavra as vezes era a palavra que a mãe dizia na hora do parto. Ela tava com muita dor e dizia palavrão, ela chama o bicho. Aí aquela coisa ruim encarna naquela criança. Todos nós quando nós nascemos temo um anjo que encarna no nosso nascimento. Então aquele é pra proteger, e se a mãe chama coisa ruim, chega coisa ruim, aí acontece isso. (FÁTIMA, 2013)

Apesar de dona Fátima utilizar termos como anjo, o mecanismo de transformação é o mesmo citado no relato anterior. Portanto, o momento de definição do corpo enquanto humano sofre modificações quando sua mãe realiza alguma transgressão. Assim vale destacar que as duas classes de Matim são de espaços estranhos ao espaço humano. Ambas podem causar adoecimentos ao roubar

14 Verificar em Coelho (2014).

15 Velho Tembé conhecedor dos segredos e dinâmicas do grupo.

a sombra do indivíduo humano. Verifiquei diversas vezes, mães chamando atenção de seus filhos ao se dirigirem para lugares distantes da aldeia, visto que, do contrário, o perigo repousa no ataque do Matim ou do Curupira. Esse último não deve ser confundido com o Matim.

Não pude verificar grandes diferenças sobre o Matim e Curupira, apenas que o resultado do ataque do Curupira é mais forte que o do Matim. Portanto considero, que a diferença entre estes seres está na intensidade do adoecimento, pois o Curupira causa mais danos ao humano se comparado ao Matim. Dessa maneira, ao falar sobre o Curupira, os Tembê ratificam que andar no mato é algo que não pode ser feito a qualquer hora e por qualquer motivo. No geral os Tembê apenas transitam pelo espaço do mato durante o dia. O período da noite não é lugar apropriado para inexperientes transitarem. Mas, apesar disso, existem momentos de transgressão. Como a situação vivenciada por Edgar Tembê na narrativa de Tahil Tembê. Segundo Tahil Tembê (2008):

Uma vez estávamos vindo da aldeia Pirá, vinha um monte de gente. Fomos jogar bola e ficou noite e aí viemos pelo caminho, mas tava muito feio porque era inverno. A gente conhecia o caminho, mas mesmo assim o Edgar se perdeu e ficou para trás a gente pensou que ele estava vindo, mas ele tava era perdido no mato e sem lanterna e ele depois de muito tempo lembrou que podia ser a Curupira e ele pegou um cipó enrolou e escondeu as pontas e deixou para ela ficar procurando, porque é assim a gente faz um círculo e ela fica procurando entertida e enquanto a gente vai embora, aí ele conseguiu varar no caminho e chegar.

O Curupira é um ser do mato e por isso pode ser responsável por roubar a sombra daqueles que estejam em situações de vulnerabilidade, nesse caso os jovens estavam em horário inadequado, além da falta de experiência e preparo para a relação, pois caso seja um caçador experiente saberá se defender no espaço do mato. Apesar de terem escapado ao preparar o círculo de cipó - esse círculo é um método difundido entre os Tembê - o perigo diante da inexperiência foi grande. Tais situações são comumente vividas por caçadores experientes sem que sejam atacados ou adoecidos. Como no episódio abaixo, em que segundo Pelé Tembê:

Uma vez tava Antônio e eu no mato lá pro lado do garapé do Poção, caçando eu mais ele. Aí ela assobiou, assobiou bem forte. Aí eu disse: ‘rapaz, Antônio, é a Curupira assobiando’. Eu sabia porque eu conheço que é. Tem o nambu que nos chama nambu Curupira que ele imita, mas só que a gente sabe porque a Curupira é mais fino. E quando tá caçando no mato já aconteceu muitos casos da pessoa se perder, mas ela não mexe quando tá assobiando a gente deixa ela pra lá. (PELÉ TEMBÊ, 2013)

Nesse caso, o método de fuga do índio frente ao Curupira não consiste em enganá-lo, como fizeram os jovens no relato anterior, mas em identificar a língua do mesmo e não responder ao chamado. O Curupira é um dono do mato que não pode ser visto em qualquer situação.

Observei em uma certa ocasião que um jovem caçador, que havia ido pela manhã para uma caçada e chegou no fim da tarde se queixando de dor de dente, o que foi por ele relacionado com o fato de ter visto a curupira no espaço do mato, situação que logo foi cuidada por sua avó Francisca Tembê. Segundo Francisca Tembê, o mesmo não tinha conhecimento suficiente para estar andando pelo mato. Dessa forma, ao ver o Dono, o caçador é acometido por adoecimento que dá início a um processo de perda de humanidade, mas é curado por sua avó com chá e reza. Essa perda de humanidade, se demonstra em suas características fisiológicas, que no geral aparecem com a perda dos sentidos, como falta de tato, falta de audição, além de dores de cabeça, febre e dor de dente, como foi o caso do jovem neto de Francisca Tembê, que pude presenciar. Por isso, constatei que de certa maneira o indivíduo morre para o espaço terreno e é atraído para o lugar de morada dos

encantados, essa constatação foram formuladas nas interpretações de falas como as de dona Dedé¹⁶ que segue abaixo:

(...) Então ali no São Pedro, tem um guarapé. (...) Eu fiquei sozinha lá, aí eu escutei uma zoada assim grande (...) aí o papai foi atrás, aí quando ele chegou ele disse que era uma Curupira que tinha me espantado. (...) Aí o pajé fez o trabalho, aí disse assim: ela tá muita cansada, mas nós tudo junto vamos pedir à Deus que nos dê força pra alevantar ela que essa Curupira quer roubar a sombra dela, aí começou a fazer remédio, aí eu comecei a me sentir meu corpo, que eu tava assim ficando mais confortável, tinha já um ânimo meu corpo, já pensava na minha vida, na minha mocidade, numa alegria, numa festa, dizia será que eu ainda vou pra festa ou não? Ficava assim pensando, aí o pajé perguntava: o que você tá sentindo? Eu tô sentindo uma melhoria (...) (ENTREVISTA DONA DEDÉ¹⁷)

Nesse relato de dona Dedé o contato com o Curupira provocou uma investida do não-humano no momento em que esse ente tenta levá-la para seu espaço. De certa forma o Curupira, é considerado pelos Tembé como o mais forte no que se refere a causar adoecimento das crianças no mato, visto que, observa-se no relato acima, a necessidade de pajés com a tarefa de curar a pessoa adoecida e trazer suas características físicas e psicológicas de volta, o que exigiu uma mobilização incomum, pois nesse caso de adoecimento tem-se que o humano é afetado de maneira mais forte pelo Curupira, quando se compara com os ataques realizados pelo Matim. O relato abaixo apresenta um exemplo de como Curupira possui total domínio de seu espaço. (CASTRO, 2002)

(...) nós tava no roçado trabalhando, já que isso era na cabeceira do marizeiro, aí nós tava lá trabalhando, aí ele disse: mamãe nós vamo ali pegar e juntar umas frutinhas que a gente chama de camapu no roçado, aí ele andou, aí de repente não escutei mais barulho do menino (...) aí o meu filho mais velho se encostou e disse: mamãe ele desapareceu. (...) tragam um pajé aqui pra vim dizer, pra nós saber que fim deu o João, aí ele foi. (...) Aí ele chegou comigo e disse: o seu filho tá dormindo, tá adormecido por aí (...) começou a rezar, a chamar, chamar pelo nome dele rezando (...) aí eu chamei, quando ele a respondeu foi dando uns grito, chorando, aí eu disse: meu filho onde é que tu estás? Aí ele disse: mamãe o que aconteceu comigo, aí eu disse não, aí eu posso pergunta o que aconteceu com você porque você não tava aqui? Ele disse não, eu tava ali e comecei a brincar duma brincadeira me deu um sono, uma soneira, aí eu fiquei dormindo, eu ouvi a senhora tá me chamando, mas não podia responder, eu tava adormecido, aí o pajé falou: olha, sabe o que tava acontecendo a Curupira tava querendo levar teu filho pro mato, roubar a sobra dele e levar, dessa hora em diante o menino apareceu, nós botemo pra frente e viemo simhora. A Curupira rouba a sombra porque ela se engraça da criança, da pessoa, como diz o pajé, a criança fica invisível, tá vivo, mas tá longe, tá na mata, tá separado dos outros. (ENTREVISTA DONA DEDÉ TEMBÉ¹⁸)

A presença destes seres também é verificada em grupos de não indígenas na região do nordeste paraense. Pois ao pesquisar cosmologia de comunidades ribeirinhas na região nordeste amazônico, Maués (2012), constatou a presença de entes conhecidos como encantados, os quais,

16 Liderança feminina na aldeia *Pacotiu*.

17 Acervo de filmagem cedido por Jeane Palheta, no mesmo não havia data da entrevista.

18 Esse relato me foi cedido por Jeane Palheta, este faz parte de um vídeo que serviu como fonte para sua monografia de especialização no Instituto Federal do Pará. Portanto tive acesso a algumas de suas entrevistas.

no geral, são invisíveis aos humanos não especialistas, os pajés e rezadeiras. E pode aparecer em lugares específicos, assumindo em cada caso denominações diferentes. Estariam no mar, nas baías, nos lagos e nos rios e possuem formas zoomórficas, ligados as espécies que existem no ambiente. Neste caso são vistos sob uma subjetivação humana, que em diversas situações se apresentam como pessoa amiga, um parente próximo, a mulher, o marido, um filho. Considera-se também a representação de interlocutores, os quais afirmam que quando os invisíveis se incorporam num pajé ou numa pessoa comum de quem se agradam e que desejam tornar pajé. Este escolhido será entre o grupo, seja indígena ou como no caso acima, ribeirinhos, o indivíduo com mais habilidade nas relações com não-humanos, visto que não adocece no contato.

Portanto a atuação do pajé mostra-se relevante, devido ser ele o mais habilidoso para transitar no espaço das karuwaras, no espaço do mato. Assim, falar com estas e se alimentar junto desses outros sem que seja acometido por adoecimentos e, se for acometido, conhecer os caminhos de cura, para dessa forma não ter sua sombra levada, ou ter seus pertences panemados, considerando a realidade das aldeias Tembé, é muito útil, nesse mundo perigoso, em que o agente social pode ser afetado, assim como seus objetos, sejam quais for, inclusive seus objetos de caça, tais como armas, armadilhas e munições. Sobre isso, métodos de caça, vale ressaltar que os Tembé possuem uma diversidade de modalidades

As modalidades de caça que mais se destacam entre os Tembé são a caça com bufete, a arapuca, a espera, a varrida e a tocaia, as quais exigem experiência e uma boa condição física do caçador, além de este não estar panema para o bom andamento da caçada, como foi falado no parágrafo acima. Todos os instrumentos de caça são de inteira responsabilidade de seu dono. Pois, os instrumentos estão passíveis de processos de adoecimentos assim como os humanos a quem estes pertencem. Ou seja, os Tembé consideram que estes objetos passam por melhoramentos para que possam tornar-se eficazes na execução de suas tarefas, possibilitando que sejam entendidos como objetos passíveis de sociabilidades.

Das formas de melhoramento posso enumerar banhos, benzeduras e aproximação de seu dono, no sentido de ficar perto para que possa tornar-se “bom na caça igual o seu dono” (PEDRO TEMBÉ, 2013). Considerando assim que as modificações e melhoramento empregados a seu objeto de caça pode significar a construção de um relacionamento social, passa-se a perceber que esse grupo mostra que muitos animais possuem um controlador-dono e que as ações deste refletem diretamente na construção e aperfeiçoamento do possuído, permitindo que os objetos possam ser interpretados como quase-objetos, visto que, age, deixa traço, produz efeito no mundo, podendo se referir a pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas (LATOURET, 2004). Assim, pode-se observar que essas lógicas são empregadas em móveis, armas de fogo, arco, flecha, redes de pesca, arapucas e em mais uma diversidade de objetos.

Um dos métodos mais comum de caça é a arapuca. Esta consiste, basicamente, em um tipo de gaiola que é construído com o auxílio de cipós e pedaços finos de varas retiradas no mato. No geral estas são armadas em locais de capoeirão, que por sua vez representam a parte da floresta em recuperação. Uma mata terciária é um local considerado bom para a prática. É preparado um lugar limpo de aproximadamente dois metros de diâmetro para que possa ser armada a arapuca. Embaixo desta é colocado milho ou migalhas de farinha para que o pássaro possa ser atraído para comer. A arapuca é apoiada por um graveto que está ligado a uma espécie de poleiro sensível que fica embaixo da gaiola. Assim, ao pousar neste poleiro o pássaro provoca a queda do graveto e, conseqüentemente, a queda da arapuca, ocasionando o seu aprisionamento. É mais comum que as crianças que realizem essas atividades, pois nessa modalidade os espaços utilizados ficam próximos da aldeia, diferente, por exemplo da varrida, outra modalidade de caça.

Nesta forma de caçar – varrida – a ação se dá, geralmente, no período da noite, mas é de dia que esta é organizada. Assim o caçador procura um local de passagem da caça, ou mesmo um local em que julga ser frequentado por animais para alimentação e prepara um caminho limpo para, dessa forma, ficar sentado e se locomover com facilidade para que não faça barulho. Espera-se que

o animal ao passar pelo local seja morto. Essa modalidade é muito semelhante a tocaia.

A tocaia é um abrigo feito de palha, que tanto pode ser de coqueiro, ou qualquer outra palmeira como açai. Prepara-se um pequeno esconderijo suficiente para que um homem adulto possa se colocar sentado. Primeiramente é escolhido um ponto de morada de algum bicho de caça, geralmente um local que pode ser tanto de morada quanto de alimentação de pássaros, quanto outro animal. Assim a tocaia é deslocada até o espaço da espera, afim de que o animal apareça e o caçador, que está sentado dentro da tocaia, atira no animal. Além dessa forma há também a espera propriamente dita.

A espera consiste basicamente em encontrar uma árvore frutífera, a fim de identificar o local onde os animais se alimentam. O caçador geralmente procura outra árvore próxima para armar sua rede e/ou verificar um lugar para ficar sentado, então o mesmo prepara o mutá¹⁹. Espera-se que os animais possam vir alimentar-se e, nesse momento, seja alvejado. O período mais adequado é geralmente o verão, visto que há menos possibilidade de chuva, e além de ser a época do ano em que as árvores frutíferas estão produzindo na mata.

Portanto, no caso Tembé, o ser dono significa antes de tudo já possuir conhecimento para assumir família, tomar decisões frente ao grupo, caçar e ter uma roça. A maioria dos jovens, que são considerados adultos, possui uma roça e/ou espingarda. Estes são tidos, frente à comunidade, como indivíduos possíveis de se tornarem lideranças. O dono está na essência do que é seu, devido ter-lhe fabricado, considerando que sua posse pode se referir ao objeto, pessoa ou coisa. Percebo, então que a ideia de fabricação extrapola ao objeto, estendendo-se para parentes, animais e familiares, os quais se enquadram na lógica de fabricação. (FAUSTO, 2008)

Na caçada que tive a oportunidade de acompanhar, seu Pedro foi o único que não conseguiu matar a caça. Assim, o restante dos caçadores do grupo falavam que este provavelmente se encontrava com panema, pois não conseguia, mesmo sendo experiente caçador, executar uma tarefa relativamente fácil para ele. Seus bufetes que foram preparados para não errar agora não acertavam nem as caças mais comuns.

Seu Pedro tentava recordar um motivo para que seus bufetes não estivessem acertando. A explicação que encontrou foi que após ter matado uma caça, tempos atrás, os restos deste foram jogados em local inadequado e assim o ato acabou por empanemar seus instrumentos de caça. Assim, observei que nesse caso a ética da caça não foi respeitada. No geral, os Tembé enterram os ossos de suas caças, esperando com isso que estas não sejam roídas por porcos, vistos como os principais causadores de panema, além da mulher grávida.

No caso de seu Pedro, em um dos bufetes um animal foi atirado, mas mesmo ferido acabou fugindo. Começaram então as especulações e conversas sobre a possibilidade de este estar com panema, pois a falta de sorte para matar caça já se passava durante um longo período, considerando o tempo que estávamos caçando. Inclusive em uma das empreitadas este se deparou com uma vara de caititus e ao atirar percebeu que sua espingarda estava sem cartucho. Caçador experiente, o mais velho do grupo, errar dessa forma só poderia ser explicado com a panema, que pode atingir o caçador em outras tarefas e/ou modalidades de caça.

Ressalto que para os Tembé além do conhecimento sobre os animais, se faz necessário o conhecimento de botânica, pois para se determinar em que local deve-se armar o mutá, é exigido saber sobre o florescimento e/ou quando as árvores estão produzindo frutos na região, assim como dos animais que consomem determinadas frutas. Por exemplo, florescido, o pequi é uma fruta muito consumida pelos animais de caça, assim como a bacaba, açai, manga, tucumã e najá. Os animais mais comuns aí são: paca, capivara, veado e caititu. Esses são os principais alvos de uma espera,

¹⁹ Local em cima de árvores em que o caçador arma sua rede ou em alguns casos constrói um tipo de banco para se acomodar a espera do animal a ser abatido.

animais maiores, que são mais difíceis de encontrar durante o dia. Contudo vale ressaltar que nem todos os locais e árvores frutíferas são boas para espera. Como afirma Antônio Tembê:

Lá no Gurupi tem um lugar, chamado aldeia Velha que lá pra esperar só o caboco de saco roxo que nem dizia meu velho, porque quem fosse esperar lá voltava era gritando de dor de cabeça, nunca mataram uma caça na aldeia velha, nós moremos lá na aldeia velha e pra morar lá só nós. Para a esperar esse só meu velho e esse daí, só o pai e o filho, pra matar caça só eles dois. Por causa que não pode escutar uma coisa e não sabe ficado, lá é uma aldeia que quase tudo é encantado o pessoal que morava. Então quando eles saíam falava o que tinha visto, o que tinha não visto. Uma vez uma voz falou foi pra o meu velho: ‘índio a donde você ver as coisas lá você deixa, e todo mundo deve ser assim, adonde você ver lá você deixa’. Não leve não, lá se cansou de matar dois e três mutuns só de um tiro, lá só era eles dois, nunca adoeceram. (ANTÔNIO TEMBÊ, 2013)

Nesse caso a espera apenas pode ser realizada em locais em que o caçador conheça os segredos. Apesar de o mato ser um só espaço, este apresenta uma cosmografia que possibilita diversas situações. Tal diversidade exige conhecimento amplo, pois esse espaço diverso e grande permite que os não-humanos habitem muitos locais dentro do mato. Assim, a noção de cosmografia que os Tembê devem conhecer para transitar, apresenta-se em espaços estranhos, como as taperas.

Os métodos de reconhecimentos dos espaços habitados por seres considerados perigosos aparecem também em narrativas como as do filho de Maíra²⁰, nas quais os espaços perigosos são habitados e controlados por seres que, de certa maneira, podem causar a morte, condição que é percebida tanto na caça quanto na pesca. Assim, um animal pode tanto morrer quanto levar o caçador a morte e ainda atacar, pela vingança, um parente próximo. Mas vale ressaltar que nesse caso isso apenas ocorrerá se a “ética da caça” não for seguida. (GARCIA, 2010)

Portanto, o dono do mato permite que o caçador tenha acesso a caça, apenas se souber manter um diálogo harmonioso com o mesmo. Pois, o ser dono do mato não permite matanças sem demandas que estejam dentro de um quadro de real necessidade dentro da concepção de consumo do grupo, ou seja, os Tembê falam que a caça deve ser para comer e preparar remédios, pois matar para estragar faz com que as pessoas adoçam.

A partir do exposto acima pode-se concluir que a complexidade de relações apresentadas no momento da caça entre os Tembê revela importantes maneiras de olhar o mundo particular desse grupo, marcado por categorias que não estão presentes no mundo não-indígena, mas que são relevantes para observar e entender essa sociedade tupi que está na Terra Indígena Alto Rio Guamá. Assim, acessar o espaço do mato, para vivenciar as atividades de acaçá e ver in locus de que maneira o caçador se relaciona com seus objetos de caça, suas armadilhas e animais caçados e constatar as subjetividades empregadas em cada relação com tais elementos inerentes a prática da caça. Além do mais, as regras de relações com os Donos que cuidam e definem as regras da caçada no espaço que é totalmente perigoso ao caçador, seja ela experiente, o qual passou sua vida aprendendo com os mais velhos sobre os segredos do espaço do mato, ou o mais jovem que ainda está passando pelo processo de aprendizagem que se dá a cada chegada dos caçadores e dão início as narrações de causos em suas comunidades.

²⁰ Verificar em Coelho (2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUDIN, Max. Dicionário de Tupi moderno (dialeto Tembé/Tenetehara do Alto Rio Guamá). São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.

CAMARGOS, Quesler Fagundes & DUARTE, Fábio Bonfim. Evidências da Estrutura Bipartida do Vp na Língua Tenetehára. Anais do SILEL. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Araweté: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1986.

_____. A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaio de Antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado: Investigações de Antropologia Política. Afrontamento, Porto, 1974.

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

_____. Karuwara: observando sobrenaturais entre os Tembé do Guamá. Revista Estudos Amazônicos. vol. XIII, nº 1, Pp. 275-302, 2015.

DESCOLA, Philippe. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, In: Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores). Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia. MANA 8 (2), Pp.7-44, 2002.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. MANA 14 (2): 329-366, 2008.

GALVÃO, Eduardo. Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedades. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Uirá Felipe. Karawara: a caça e o mundo dos Awá. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-USPA, São Paulo, 2010.

GARNELLO, Luiza & BUCHILLET, Dominique. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Ano 12, n. 26, Pp. 231-260, Jul./Dez, 2006.

GEERTZ, Clifford, 1926-. A interpretação das culturas. – 1 ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIRALDIN, Odaír. Os filhos plantados: a relação Apinajé com as plantas cultivadas. Simpósio temático proferido no II Encontro Regional de História – Núcleo Bahia, 28 jul, 2004.

GOMES, Mércio Pereira. O índio na história. O povo Tenetehara em busca da liberdade, Petrópo-

lis, Vozes, 2002.

HARTMANN, Luciana (2012) Performances da mentira entre contadores de “causos” tradicionais. Brasília: UnB, Brasília, 2012.

LATOURETTE, Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

MAUÉS, Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. Dossiê - Amazônia: Sociedade e natureza, v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012.

PALHETA, Jeaine Cristina Moraes. Narrativas Oraís Indígenas Tembé do Alto Rio Guamá. Monografia de especialização, FIBRA, 2011.

SEEGER, A; DAMATTA, R. & CASTRO, E. Veiros de. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Boletim do Museu Nacional n. 32, Rio de Janeiro, 1979.

WAGLEY, C. & GALVÃO, E. Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição. Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação, 1961.

ZANONNI, Cláudio. Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 1999.