



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

MIRIAM DANTAS DE ALMEIDA

PRÁTICAS DE CUIDADO COM CRIANÇAS TENETEHAR-TEMBÉ

Belém – Pará
2017

MIRIAM DANTAS DE ALMEIDA

PRÁTICAS DE CUIDADO COM CRIANÇAS TENETEHAR-TEMBÉ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará, na área de concentração: Psicologia, na linha de Pesquisa: Psicologia, Sociedade e Saúde, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, sob a orientação:

Prof. Dr. Janari da Silva Pedroso

Belém – Pará
2017

MIRIAM DANTAS DE ALMEIDA

PRÁTICAS DE CUIDADO COM CRIANÇAS TENETEHAR-TEMBÉ

Data: ____/____/____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Janari da Silva Pedroso
Universidade Federal do Pará - PPGP
Orientador

Celina Maria Colino Magalhães
Universidade Federal do Pará - PPGTPC
Examinadora externa

Leandro Passarinho dos Reis Júnior
Universidade Federal do Pará - PPGP
Examinador interno

Maria Lúcia Chaves Lima
Universidade Federal do Pará - PPGP
Examinadora suplente

Belém - Pará
2017

Dedico esse trabalho à minha mãe, a quem
tenho saudades eternas.
(*in memóriam*)

Agradecimentos

A minha gratidão a Deus por ter me sustentado em todos os momentos da minha existência, por ter cuidado de mim desde a minha infância quando fui considerada incapaz de estudar como faziam todas as crianças da minha idade, assim como toda minha trajetória como pessoa, devo a ele a minha vida como um todo. Quando me achava possibilitada de realizar tarefas que para outras pessoas parecia fácil de alcançar.

Agradeço ao Prof. Dr. Janari da Silva Pedroso, por todas as orientações que me passou, pela sua dedicação e paciência em me ensinar a fazer pesquisa e principalmente em me fazer vê meus erros como aluna. Obrigada pela confiança no tema que escolhi para alcançar o mérito desejado pela academia, apostando que seria um bom tema, mas que daria muito trabalho e foi além do imaginado. Saiba que muitas vezes saí da supervisão pensando que a pós-graduação não estava ao meu alcance, pelo rigor teórico bem como a didática que apresentava nas horas que pareciam uma eternidade.

Gratidão ao Edson Cruz pela persistência em me ajudar e à professora Celina Colino, pela tranquilidade que me passou os critérios da pesquisa e a melhor forma de refazer o assunto mesmo reconhecendo minhas limitações acreditando nas potencialidades do meu tema. Gratidão à professora Denise Cardoso que atendeu as minhas solicitações me orientado tanto junto ao CEP, em Belém, quanto ao CONEP de Brasília.

Um especial agradecimento ao meu esposo, Renato, que me incentivou a estudar, para não depender dele. Ainda assim financiou as minhas viagens à aldeia sem cobranças de tempo para o retorno ou exigências de comunicação quando estava sem meios para o mesmo: fez-se um amigo compreensivo quando eu estava desanimada pelo cansaço das viagens em vista da realização de pesquisas. Lembrava sempre das palavras dele: “o estudo é a libertação na vida do ser humano”. Sempre me incentivou a procurar conhecimento, para construir uma carreira profissional; acredita que eu sou uma mulher forte, procuro forças quando me sinto

frágil para prosseguir em todos os aspectos; acredita também que eu tenho maneiras diferentes de ver a vida, que creio no dia seguinte melhor.

Sou grata por todo o investimento afetivo que recebi dos meus filhos. Que sempre tiveram orgulho e falam da mãe guerreira que eles têm; ao Marcos que mesmo morando em Macapá acompanhava as minhas viagens e me orientava como deveria proceder nas rodovias e estradas carroçais; ao Márcio que relevou a minha ausência com os meus netos, pois sabiam quanto era importante as idas ao campo e quão difíceis eram as viagens que fiz no inverno pelas enchentes dos rios e pela fragilidade das estradas para chegar às aldeias; ao Mateus com quem dividia as minhas angústias antes de viajar e a responsabilidade que deixava para ele cuidar do pai e da irmã; a Milena que ajudava o pai nas horas difíceis até o meu retorno. Por isso, todos ficavam torcendo para que eu fizesse uma viagem tranquila e um bom retorno.

Agradeço à minha família de origem: aos meus pais que me orientaram nos momentos difíceis que atravessei na infância, a minha irmã, Iracema, que esteve sempre presente quando estive doente. Aos que diziam “essa menina ainda não morreu?” Ela apenas chorava, foram dois comas que enfrentei um total, e o outro parcial que durou entre 15 e 20 dias até o meu pai chegar de uma pajelança no Marajó. Foram os momentos mais difíceis da minha vida. Essa irmã participou desde minha entrada da universidade, até o dia da minha formatura; às minhas outras irmãs, obrigada pelo cuidado dedicado a mim, sempre relevaram as minhas ausências quando estava estudando ou viajando. Apesar dos meus pais não terem tido a oportunidade de estudar, me ensinaram que a honestidade é fundamental na vida de uma pessoa.

O reencontro com os meus parentes, vindo das aldeias aos meus ancestrais deixados pelo meu pai de origem Tembé, o acolhimento que recebi deles quando me identifiquei como indígena, sou imensamente grata a América Tembé e seu esposo Keyte que, por muitas vezes, me acolheram na sua casa para que eu realizasse a pesquisa e sempre estavam dispostos a me

ajudar. Ao Cacique, Edinaldo Temb , que desde que mostrei o tema da pesquisa gostou e disse que eu teria livre acesso em sua aldeia para coletar dados e muitas vezes me orientou para entrar bem com os horários que eu deveria andar na aldeia, ele participou da pesquisa todas as vezes que fui à aldeia. Agradeço com muito carinho toda comunidade da aldeia Sede que sempre me tratou com carinho dos anciãos às crianças.

Agradeço às mães e pais das crianças que não somente abriram suas casas para eu coletar os dados necessários para escrever sobre o tema em tela, como me acolheram e compartilharam comigo suas vidas e seus saberes; contavam suas narrativas suportavam a minha estadia nas suas casas desde a hora que acordavam até a hora que iam dormir, me permitiam observar seus filhos, com muita naturalidade; minha gratidão às crianças maiores que me ensinaram a pedir licença para passa nos lugares proibidos e me falavam por onde eu deveria andar e as horas que eu poderia circular na aldeia, elas sinalizavam tudo para que eu não ficasse doente e me tratavam com muito carinho; apenas as crianças menores choravam quando eu chegava pensavam o que eu era enfermeira e que aplicaria inje o nelas.

Na Psicologia, aprendi a empatia que aproxima as pessoas e possibilita um vínculo maior que vai além da profissão. Agradeço   Igreja onde congrego pelo apoio dos membros que oravam pelo meu sucesso; a minha amiga Elinalva Corrêa a quem confidenciei as minhas frustra es e sempre me deu forças, me acompanhou para achar o caminho da aldeia. A querida Liduina Bentes que lia os meus textos e dizia ficar encantada com os relatos; já no final da pesquisa veio um anjo Cabral junto com o Zeri para me ajudar. Por fim, exprimo meus agradecimentos ao José Heber que me ajudou a organizar os assuntos sem nunca demonstrar cansaço, sempre me incentivando a continuar!

Almeida, M. D. (2017). *Práticas de cuidado com crianças Tenetehar-Tembé* (Dissertação). Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal do Pará, Belém, 80p.

Resumo

O presente estudo foi realizado em uma aldeia indígena brasileira denominada Tenetehar - Tembé, localizada na Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG) na Amazônia com o objetivo de estudar o subsistema denominado de Contexto Físico e Social, ao observar as crenças indígenas que orientam o desenvolvimento humano. Procurou-se analisar ainda nesse universo a descrição das práticas de cuidado na relação mãe e criança Tembé. No que toca à metodologia, os dados coletados foram sistematizados em eixos temáticos para melhor compreensão e análise dos seguintes aspectos que compõem essa pesquisa: a aldeia como lugar de todos os indígenas; o espaço social da aldeia Sede; ambientes sagrados da aldeia; e o tempo na aldeia. Utilizou-se na investigação, um formulário sociodemográfico, a observação participante e o diário de campo, instrumentos que permitiram a descrição das práticas de cuidado da mãe com a criança Tembé, especialmente quanto aos rituais de proteção e às brincadeiras na aldeia, práticas que foram analisadas à luz da Teoria do Nicho Desenvolvimento. Tais categorias revelam o conceito que os indígenas têm sobre o que consideram ser adequado ou não para o pleno desenvolvimento e crescimento das crianças, o que materializou suas etnoteorias nas práticas cotidianas de cuidado.

Palavras-Chave: Desenvolvimento infantil, Práticas de cuidado, Ritos de passagem, Tenetehar-Tembé.

Almeida, M. D. (2017). Child care practices *Tenetehar-Tembé* (Master's thesis). Post-Graduation Program in Psychology. Federal University of Pará, Belém, 80 p.

Abstract

The present study was carried out in a Brazilian indigenous village called Tenetehar - Tembé, located in the Indigenous Land of the Upper Rio Guamá (TIARG) in the Brazilian Amazon, with the objective of studying the subsystem called the Physical and Social Context, observing the indigenous beliefs that guide the human development. We also sought to observe in this universe the description of care practices within the Tembé mother and child relationship. Regarding the methodology, the collected data were systematized in thematic axes for a better understanding and analysis of the following aspects that compose this research: the village as place of all the natives; the social space of the village Headquarters; sacred environments of the village; and the time in the village. It was used the investigation of a sociodemographic form, the participant observation and the field diary, instruments that allowed the description of the care practices within the Tembé mother and child relationship, especially regarding the rituals of protection and the games in the village, practices that were analyzed in light of the Developmental Niche Theory. These categories reveal the concept that indigenous people have about what they consider appropriate or not for the full development and growth of children, materializing their ethnotheories in everyday care practices.

Key-words: Child development, Care practices, Rites of passage, Tenetehar-Tembé.

Sumário

1. Introdução	12
1.1. Os Ritos de Passagem na Trajetória do Desenvolvimento	18
2. Objetivos.....	21
2.1. Geral.....	21
2.2. Específicos.....	21
3. Método da Pesquisa	22
3.1. Abordagem da Pesquisa: uma Proposta Qualitativa.....	22
3.2. Participantes	22
3.3. Ambiente	23
3.4. Instrumentos e Materiais	24
3.4.1. Observação participante	24
3.4.2. Formulário sociodemográfico da família da criança.....	25
3.4.3. Diário de campo	25
3.5. Procedimento.....	25
3.6. Análise de Dados	26
4. Resultados e Discussão	28
4.1. Contexto Físico e Sociocultural da Aldeia Tenetehar-Tembé	28
4.1.1. A aldeia como lugar de todos indígenas.....	28
4.1.2. O espaço social da aldeia Sede	31
4.1.3. Ambientes sagrados da aldeia.....	36
4.1.4. O Tempo na Aldeia	39
4.2. Crenças dos Tenetehar-Tembé sobre ciclo de vida na perspectiva do nicho desenvolvimental	43
4.2.1. Aspectos culturais dos Tenetehar-Tembé.....	43
4.2.1. O período gestacional na aldeia Tembé.....	45
4.2.3. A festa da criança.....	47

4.2.4. A tocaia	51
4.2.5. A festa do mingau: <i>Pinakapememeke</i>	53
4.2.6. A festa da moça: <i>Wira'u-haw</i>	54
4.3. Práticas de Cuidado na Aldeia Tembê.....	56
4.3.1.Os cuidados com as crianças.....	56
4.3.2. Wiraohawo-i: A Festa da criança pequena (Rituais de proteção).....	63
4.3.3. Brincadeiras na aldeia	64
Considerações Finais	67
Referências.....	71
Apêndice 1: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	78
Apêndice 2: Entrevista e Dados Demográficos da Família	80

1. Introdução

A necessidade de abordar aspectos socioculturais nos estudos de desenvolvimento humano em psicologia tem sido destacada por pesquisadores em diferentes contextos e épocas. Entende-se que a atividade humana é mediada por diversos fatores, sendo necessária a investigação do desenvolvimento a partir da análise das práticas culturais dos grupos nas dimensões individual, histórica e social. O interesse de Harkness e Super (1994) em identificar e interpretar as similitudes e as diferenças no cuidado às crianças de diversos grupos socioculturais facilitou na elaboração do conceito de nicho de desenvolvimento, com estudos em crianças e os modos familiares de comunidades do Quênia e dos Estados Unidos. O modelo faz a integração de aspectos da psicologia do desenvolvimento e da antropologia para analisar a criança e seu desenvolvimento de forma única, ao considerar a importância dos cuidados primários demandados às crianças pequenas sob um viés transcultural.

Os nichos de desenvolvimento propostos por estes autores englobam processos desenvolvimentais e o comportamento humano como produtos da interação mútua de três subsistemas, a saber: o ambiente físico e social, as práticas de cuidado e a psicologia dos que cuidam que se influenciam e se articulam no tempo. O modelo do nicho caracteriza-se como um sistema dinâmico do ambiente que está sempre em processo de modificação (Harkness & Super, 1994; Harkness, Super, Mavridis, Barry & Zeitlin, 2013).

O ambiente ou contexto é compreendido a partir das configurações físicas e sociais da criança, de modo que as pessoas, objetos e qualidade das interações vão exercer um papel significativo no desenvolvimento. As práticas de cuidado compreendem educar, ensinar e socializar o que os membros de uma determinada sociedade tomam como óbvios e tão naturais que se tornam sem necessidade de contestação uma vez que estão enraizadas ao cotidiano familiar. Nesse subsistema estão incluídos os cuidados diários com a criança, os ritos de passagem e o ensino de certas práticas consideradas próprias para uma determinada

faixa etária, práticas essas subsidiárias da preparação à vida adulta. Por fim, a psicologia dos cuidadores trata das crenças e dos valores sobre o desenvolvimento, a educação, e a infância, sendo o subsistema que direciona e orienta as práticas dos cuidadores e o comportamento em relação às crianças (Harkness & Super, 1994; Harkness et al., 2013).

De acordo com Harkness e Super (1994), o grupo familiar é quem exerce o papel de mediador dessa inter-relação de subsistemas, uma vez que nos anos iniciais da criança é a família que corresponde ao centro da vida e possui a função de aproximação da criança com a cultura mais ampla da comunidade da qual faz parte. Nesse período inicial da vida o envolvimento parental é fundamental, e o cuidado e proteção são essenciais para a adaptação do indivíduo ao contexto social que constitui o seu Nicho Desenvolvimental, onde os adultos buscam a garantia da sobrevivência e de um desenvolvimento saudável de seus filhos em conformidade com o que é tido como correto e aceitável para eles.

A noção do que é considerado adequado para o desenvolvimento em uma determinada fase da vida, varia de acordo com a sociedade e o contexto cultural, assim, o processo desenvolvimental só poderá ser compreendido a partir das práticas culturais às quais os sujeitos envolvidos fazem parte (Rogoff, 2005). Para Mead (1931) há uma diferença nos aspectos do desenvolvimento infantil como emoção e hábito que são resultados dos ambientes sociais. As crianças nascem com capacidades inatas, mas as diferenças das crianças que ela nomeou como “criança primitiva” e “criança civilizada” são explicadas pela cultura. Nesse sentido, a cultura não é somente uma variável que influenciará o curso do desenvolvimento, mas pode ser entendida como um processo dinâmico e recíproco, em que tanto a cultura quanto o indivíduo incidem em transformação, simultaneamente.

Os estudos que buscam investigar o desenvolvimento humano dentro de uma perspectiva bioecológica, ou seja, primam por avaliar a pessoa a partir dos vários elementos que compõe o contexto em que ela está inserida e que exercem influência direta ou

indiretamente no seu percurso desenvolvimental (Harkness & Super, 1992; 1994; Bronfenbrenner, 1996). Assim, particularmente do ponto de vista da Teoria do Nicho de Desenvolvimento proposta por Harkness e Super (1992), essa discussão fornece subsídios que reiteram a importância do estudo do ambiente, das crenças sobre o desenvolvimento e as práticas de cuidado nos diferentes contextos socioculturais dentro de uma relação recíproca.

Para a análise do desenvolvimento esse processo é complexo e multideterminado, que corresponde a um sistema dinâmico que é produzido pelo indivíduo no centro do nicho e seu meio social, físico e cultural, sendo fundamental a leitura do contexto de vida das pessoas, uma vez que cada cultura produz diferentes processos desenvolvimentais (Super & Harkness, 1992; Rogoff, 2005). Dessa forma o componente cultural exerce uma forte influência na educação dos filhos e nas crenças sobre o desenvolvimento infantil, o que guia os pais em suas metas de socialização e na construção daquilo que acreditam ser o papel da criança, do ambiente e deles próprios.

O ambiente em que as crianças vivem não pode ser rotulado como um mero agrupamento eventual de costumes, valores, crenças e interações. Todos os processos relacionais são regulados pelo contexto sociocultural do indivíduo, assim como pela cultura maior que engloba a sua realidade (Sousa, 2016).

Ao considerar os diversos ambientes em que as crianças têm contato, pesquisas (Super & Harkness, 1992; Rogoff, 2005; Corrêa 2011) apontaram como as variações culturais e contextuais incidem nas formas de cuidado demandado à infância, nas etnoteorias sobre o desenvolvimento infantil e nas expectativas e metas que os pais estabelecem em relação aos filhos. Em que pese as diferentes culturas e contextos que dão suporte ao desenvolvimento infantil, é mister estudar as comunidades tradicionais indígenas e suas formas de cuidado a partir do conhecimento da vivência desses indivíduos.

O Nicho de Desenvolvimento, enquanto uma teoria sistêmica do desenvolvimento humano, considera os diversos microambientes em que a pessoa no centro do nicho adentra e vivencia e busca compreender e identificar como as culturas locais se interinfluenciam nesses microambientes. Super e Harkness (1992) autores que formularam a teoria do Nicho, compartilham das ideias apresentadas por Weisner (2002) de “Nicho Ecocultural” e de Worthman (1994) de “Micronicho do Desenvolvimento”.

Conforme salientam Harkness e Super (1994), o ambiente físico e social, as crenças culturais e as práticas de cuidado devem ser concebidos como reciprocamente influenciados, embora sejam componentes independentes. Nessa direção, os estudos que investigam o assunto identificam a relação existente entre os três subsistemas e focalizam aspectos específicos dessa complexa etnologia relacionada à prática de cuidado com a criança.

O enfoque no desenvolvimento indígena já foi objeto de estudos da etnologia, porém, mas no que tange à Psicologia há muito a se investigar. O interesse pela criança indígena tem motivado estudos recentes na área da psicologia. Conforme Cohn (2013) nas décadas de 1980 e 1990 no Brasil, os estudos específicos sobre as infâncias indígenas começaram a ser realizados pela primeira vez, e geralmente observavam como elas são nos seus ambientes naturais, contudo os estudos se intensificaram na década posterior com Nunes (2003), Tassinari (2007), Nascimento e Zoia (2014).

Somente na última década do século XX a preocupação em se estudar as crianças aumentou, não mais como extensão da vida dos adultos, posto que elas não sejam meras coadjuvantes na construção de uma sociedade (Nunes, 2003). Isso pode demonstrar que as crianças também têm a capacidade de contribuir na construção da sociedade.

Dessa maneira, destaca-se a importância de se considerar a forma com que a criança e a infância são definidas em cada lugar. Quando se trata especificamente de crianças indígenas

não se pode denominar de forma homogênea o conceito de criança para esses povos, uma vez que cada etnia trata a criança de um modo singular (Tassinari, 2007).

Conceituar a criança indígena não é tarefa fácil devido à diversidade de etnias e o lugar onde elas se encontram. Segundo Vitale e Grubtis (2009), a partir dessa diversidade, observa-se que a maioria dos estudos que aborda a infância indígena abrange crianças em idade escolar, cujos assuntos tratam, principalmente, sobre as áreas da saúde e da educação.

De acordo com alguns autores o ato de brincar faz parte do seu cotidiano, pois, apresenta práticas culturais e possibilita a liberdade para viver a infância (Nascimento & Zoia, 2014). Desse modo, percebe-se que a presença e vivências das crianças indígenas entre adultos possibilitam maior interação, crescimento, aprendizagem e autonomia durante a sua existência.

Em algumas aldeias mais distantes da zona urbana a criança tem autonomia desde o nascimento, pois ela nasce sem a interferência de outras pessoas, onde nem mesmo a parteira pode antecipar ou prorrogar o processo do nascimento. Portanto, o tempo de cada criança desde o nascimento é completamente individual e singular.

Como mostram Vianna et al. (2012) a Psicologia brasileira tem autorregulado como base o modelo ocidental de pensamento, uma explicação que compreende o sujeito como não individualizado, modelo que necessita sofrer alterações. Ao lidar com povos indígenas, uma vez que estas sociedades não se baseiam na coletividade tendo a concepção de mundo de acordo com seus princípios diferente do modo de vida ocidental.

Conforme os princípios de algumas aldeias, os visitantes antes de entrarem contato com qualquer membro da comunidade devem, primeiramente, colocar no colo uma criança indígena e a agradar e, somente depois, podem ser recebidos pelos caciques ou lideranças (Alvares, 2004). Percebe-se, com isso, que a criança se configura dentro de um papel de mediação, e serve de reguladora para aceitação ou não de um estranho na aldeia.

Ressalta-se que esse modelo da criança, ao regular a aceitação do outro é um regime da aldeia que coloca a mesma para fazer a triagem dos adultos, pois, se ela ficar com o rosto avermelhado e voltar logo para os braços da mãe acredita-se que o estranho não tem boas intenções com a comunidade. Então a mãe tem que estar atenta a reação da criança nesse processo de aceitação ou não do outro para evitar futuros transtornos junto a aldeia (Alvares, 2004).

O processo de criação dos filhos está presente como uma das metas de socialização da criança no povo Tenetehar-Tembé. Segundo Lobo (2016), a criança contribui indiretamente no processo de socialização da aldeia e pode colaborar, ainda, para a compreensão dos processos de transição cultural na comunidade. A criança então cria um ambiente saudável que estimula a criatividade e indica as tendências futuras em relação aos valores assumidos pela prática de cuidado, o que contribui para o seu desenvolvimento.

Observa-se que as ideias relacionadas aos valores presentes nas atividades diárias, nos julgamentos, nas escolhas e nas decisões adotadas pelos pais são aspectos norteadores dos comportamentos dos filhos. Os valores presentes na relação mãe-criança formam um conjunto estruturado de apegos que vão guiar e estruturar a vida da criança, tendo-se como base o ambiente familiar. Tais valores são produtos de diferentes formas de cuidar e educar os filhos, experimentadas ao longo da vida.

Para a abordagem sociocultural o desenvolvimento humano se molda em face de trocas interacionais com os outros, mediados por instrumentos, em um contexto simultâneo no tempo social, histórico e cultural. A respeito da cultura e sua influência no pensar e no cuidar dos pais, Rogoff (2005) apresenta considerações que permeiam o desenvolvimento humano como sendo um processo que apenas pode ser analisado à luz das práticas e das circunstâncias culturais de suas comunidades, as quais também mudam. A cultura de determinados contextos pode ajudar a entender os aspectos da vida, os quais costumam ser

considerados naturais, bem como aqueles que surpreendem em outros contextos. Nesse caso, a conotação é voltada para o ritual de iniciação da criança como pessoa adulta.

As crianças vivem desde o nascimento em ambientes organizados culturalmente e são recebidas pelos pais com crenças, representações e metas. Existe um volume significativo de pesquisas realizadas nessa área que focalizam grupos urbanos de sociedades industriais ou pós-industriais, em detrimento de ambientes não urbanos, a exemplo das comunidades indígenas. Assim, a realização de estudos que abarcam os diferentes tipos de contexto e socialização das crianças e suas famílias, é fundamental para compreensão do desenvolvimento.

1.1. Os Ritos de Passagem na Trajetória do Desenvolvimento

Os rituais de passagens dizem respeito a uma série de atos, palavras e gestos usados por um determinado grupo para delimitar a relevância de uma situação que pode ou não ter conotação religiosa (McLaren, 1992). A religião não precede a origem dos ritos, mas estes dependem dela e são essenciais para ela. Os mitos e os ritos coexistem com a própria vida das comunidades, servem para manter a coesão da identidade que é celebrada por eles. Os mitos estão presentes desde a origem do ser humano e representam um “capital fantasmático de uma cultura. Graças à cosmolonia que sustentam, cria-se um ponto de partida que permite fundar historicamente a origem do homem, dos animais e das coisas, assegurando a passagem do caos à ordem” (Ceccarelli, 2012, p 32). Há concordâncias que existem uma separação evidente entre o mundo sacro e o profano e, os ritos objetivam marcar o encontro desses dois universos.

Estudos antropológicos sobre a noção de pessoa e de corpo que os diferentes povos indígenas têm, são importantes para entender como cada uma destas sociedades concebe as crianças, o que mostra, assim, uma diversidade de concepções sobre criança e infância. Por

exemplo, as crianças Xikrim (outra etnia indígena), crescem para serem homens, mulheres, pais e mães – e depois avós, líderes caçadores, pescadores, agricultoras, coletoras, professores, agentes de saúde, etc. Crescer é um longo e trabalhoso processo mediado por objetos que adornam seus corpos que eles fabricam para brincar e intervir no mundo (Cohn, 2013, p. 225).

Importa dizer que os cuidados ofertados às crianças podem variar em diversos aspectos. Segundo Keller (2007) as práticas de cuidados adotadas pelos cuidadores podem adquirir funções variadas, o que vai depender do contexto e do grupo social do qual fazem parte. Outros autores, também concordam com a ideia de que o papel do cuidador e as diferentes formas de cuidado podem variar significativamente, para isso, deve ser levado em consideração o ambiente físico e social e a cultura em que todos os membros da comunidade a ser estudada se inserem (Harkness & Super, 1994; Super & Harkness, 1996).

É complexo, para um olhar de fora, descrever sobre o que é o ambiente nos espaços indígenas, porque difere, em muito, da ideia etnocêntrica que tende a compreender o outro a partir de sua perspectiva cultural. Para os não indígenas, o ambiente sociocultural (mitos, ritos) e físico (a aldeia, a floresta) parece-lhe diferente, uma vez que pressupõe a existência de algo concreto, possível de ser mensurado, para ser entendido como realidade natural. De acordo com Coelho (2014) para os Tenetehar-Tembé a compreensão de físico tem outros contornos, porque a cosmologia mitológica é muito presente e rege as leis fundamentais do cotidiano (Descola, 1997).

A conceituação de cosmologia de Descola (1997) refuta que as cosmologias amazônicas constituiriam transposições simbólicas das propriedades objetivas de um meio ambiente bem específico. Nesse caso seriam, pelo menos em sua arquitetura interna, o reflexo e um produto da adaptação bem-sucedida a um meio ecológico de grande complexidade na

qual seria favorável a adequação dos indígenas na sua realidade e na relação com o ambiente físico e social.

Tal complexidade sobre os conceitos e constructos ocidentais a respeito do meio ecológico - ambiente, floresta e natureza - não alcançam a diversidade dos conceitos que os indígenas Tenetehar-Tembé construíram ao longo dos tempos em sua cultura. Para Castro (2014) o termo natureza é definido como o mundo físico, ou seja, o conjunto das coisas que existem realmente. Em que pese a importância da natureza, os indígenas vivem nas florestas com quem interatuam de maneira harmoniosa e diversificada, onde essa relação com o ambiente é mútua e integrada no seu desenvolvimento.

2. Objetivos

2.1. Geral

- Compreender o cuidado da mãe para com a criança indígena Tenetehar-Tembé no seu espaço naturalístico.

2.2. Específicos

- Caracterizar os participantes;
- Descrever as práticas de cuidado diário;
- Identificar as etnoteorias parentais;

3. Método da Pesquisa

3.1. Abordagem da Pesquisa: uma Proposta Qualitativa

Esse estudo consiste em uma pesquisa qualitativa realizada a partir da técnica de Observação Participante (Schmidt, 2006), onde o pesquisador observa e interpreta os dados como se apresentam, analisando-os a partir do referencial do Nicho Desenvolvimental. Esse processo inclui a caracterização descritiva por meio de cenários, o ambiente físico e social para a construção de categorias temáticas que permitem uma interpretação ou conclusões sobre o significado dos dados abstraídos (Creswell, 2007).

A partir da pesquisa qualitativa, se procedeu a pesquisa bibliográfica a partir da qual se buscou, com a revisão de literatura, conhecer as investigações realizadas com grupos indígenas a partir do viés proposto pela presente pesquisa. Assim, a interação com referenciais teóricos foi imprescindível para a fundamentação e a qualidade do presente estudo.

3.2 Participantes

Nessa pesquisa foram coletados dados sobre o ambiente físico e social com a participação dos indígenas, que incluíram o cacique, as lideranças e os professores indígenas da Aldeia Sede. Foram informantes o cacique da aldeia, duas lideranças femininas, cinco idosos e dois professores indígenas. Os nomes dos participantes da pesquisa foram trocados para resguardar o sigilo das informações. Os participantes do estudo foram designados por nomes fictícios conforme recomendação do Comitê de Ética de Pesquisa. Nesse sentido, participaram da amostra de conveniência quatro crianças indígenas da etnia Tenetehar-Tembé na faixa etária de zero a sete anos. A referida observação foi realizada com dois grupos: a primeira parte do sexo feminino e a outra do sexo masculino. É importante frisar que tanto as mães quanto as crianças são pertencentes à etnia Tenetehar-Tembé. Foram excluídas

crianças e mães que possuíam alguma condição de deficiência física ou mental que pudesse interferir na coleta de dados.

3.3. Ambiente

A pesquisa foi realizada na Aldeia Sede da etnia dos Tenetehar-Tembé que está localizada na Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG). Quanto à Aldeia esta está localizada a área do Alto Rio Guamá o que equivale a 278.000 hectares (Mitschein, et al. 2012). A jurisdição da área indígena pertence aos municípios paraenses de Garrafão do Norte, Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas.

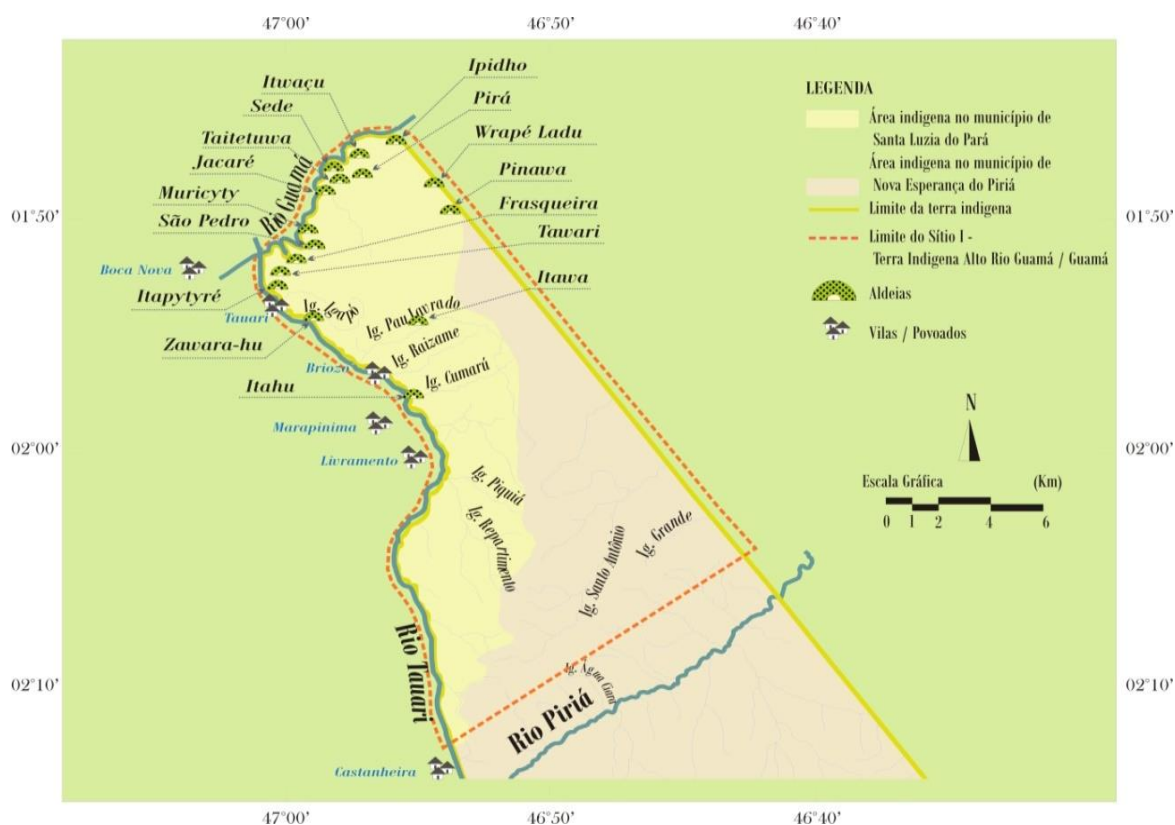


Figura 1: Localização das Aldeias da Região do Rio Guamá. Assis & Dias (2009).

A localização das aldeias na região permite compreender a área da terra indígena dos Tembé. Observam-se nas extremidades da demarcação em que se pode ver a localização dos dois principais rios limítrofes da área do rio Guamá. Estão situadas em torno de dezesseis aldeias da Terra Indígena do Alto Rio Guamá (Lobo, 2016). A Aldeia Sede está localizada na

região pertencente ao município de Santa Luzia do Pará, que integra um grupo de aldeias situado entre as aldeias do Pirá e Ytuaço, que faz limites com às margens do Rio Guamá, localizadas a 17 quilômetros da área urbana do município de Garrafão do Norte (Mitschein, et al. 2012).

3.4. Instrumentos e Materiais

3.4.1. Observação participante.

O uso da observação como instrumento de coleta empírica menos estruturada permitiu coletar aspectos do ambiente físico e uma variedade de situações do cotidiano e comportamentos dos participantes de forma individual ou grupal (Minayo, 1994). O observador foi orientado a participar da experiência com reflexão das ideias pré-concebidas, uma vez que isso podia gerar alteração nos dados. Entende-se que observação participante é uma arte presente sob o olhar e na descrição dos seus achados. A referida técnica consiste na ideia de partir do não saber, assim o observador não procurará nenhuma conclusão prévia (Oliveira, 2010). Todas as observações foram registradas no diário de campo.

A observação tem a capacidade de potencializar uma pesquisa na qual o investigador usa, principalmente, a visão e a audição para acompanhar os participantes, sendo a observação e a entrevista os instrumentos mais utilizados em pesquisa qualitativa, bem como questionário (Oliveira, 2010). A utilização dessa técnica de pesquisa se deu pela possibilidade de descrever o desenvolvimento da relação entre a mãe e a criança no ambiente físico e social em que vivem.

O observador participava de todas as atividades dos indígenas quando estava presente nos locais acima citados. O pesquisador já estava inserido na aldeia e observava as rotinas cotidianas, as festas, os rituais e as práticas de cuidado (Schmidt, 2006).

3.4.2. Formulário sociodemográfico da família da criança.

O formulário sociodemográfico elaborado pela pesquisadora teve como objetivo caracterizar os dados pessoais da mãe e da criança, bem como dados relativos ao território, a moradia, a relação conjugal e sobre o papel da mãe no que abrange aos cuidados que são demandados à criança como alimentação, higiene pessoal.

3.4.3. Diário de campo.

O diário de campo foi utilizado para coleta de dados qualitativos. Esse recurso se caracteriza por ser um instrumento de registro diário utilizado em pesquisas qualitativas (Minayo & Sanches, 1993). O diário de campo é um dos instrumentos mais importantes em uma pesquisa de campo, deve fazer parte do processo como um todo e se caracteriza por ser um instrumento de registro diário durante toda a coleta de dados, portanto, faz parte das técnicas de pesquisa (Minayo, 1993; Silva & Grubits, 2006). Nessa pesquisa o diário de campo foi utilizado com o objetivo de registrar em tempo real as atitudes e os fatos percebidos no campo. O registro contemplou tanto as observações dos comportamentos dos indígenas como falas, gestos, expressões corporais, emoções, cantos, danças, risos e as descrições das pinturas, como as impressões da pesquisadora durante sua vivência em campo fator que a permitiu qualificar as análises dos dados.

3.5. Procedimento

A pesquisa teve início na aldeia Sede, após a autorização da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do cacique da referida aldeia. O projeto foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sob o parecer nº 1.942.285. Foram realizadas as visitas à aldeia para ambientação, participação nos rituais e visitas nas casas dos indígenas para observar e coletar dados a partir de conversas com os indígenas. As informações e as

observações foram descritas no diário de campo que consistia no registro detalhado das mesmas.

A coleta de dados foi desenvolvida em duas etapas: A primeira etapa ocorreu na Aldeia Sede no início do ano 2017 durante o inverno amazônico, período caracterizado por fortes chuvas na região; a segunda etapa também ocorreu na Aldeia Sede quando o período chuvoso já havia passado, pois se presumiu que poderiam ocorrer mudanças na rotina de cuidados das mães para com as crianças.

As coletas de dados foram realizadas nos locais frequentados pelos indígenas - mães, crianças, caciques, professores, lideranças e idosos -, com o objetivo de descrever as características e significados do ambiente físico e social da aldeia Sede. Tais relatos verbais e observações incluíram a construção dos ambientes. O procedimento observacional foi realizado nas dependências das casas das mães indígenas da Aldeia Sede e tiveram a duração diária oscilando entre 12 e 14 horas, durante duas vezes em cada residência em dias alternados, o que incluiu aos finais de semana. Todo material foi registrado no diário de campo, por isso é considerado importante para qualificar as análises.

3.6. Análise de Dados

Os dados foram agrupados em tópicos a partir dos rituais e que representam os ciclos de vida indígena e assim criaram-se três categorias gerais e dentro delas alguns subtópicos que foram: categoria um “Contexto físico e sociocultural da aldeia Tenetehar-Tembé” com os seguintes subitens: “a aldeia como o lugar de todos os indígenas”, “o espaço social da aldeia sede”, “ambientes sagrados da aldeia” e “o tempo na aldeia”; a categoria dois foi nomeada de “As crenças dos Tenetehar-Tembé sobre ciclo de vida na perspectiva do nicho desenvolvimental” e os subtópicos foram: “o período gestacional na aldeia Tembé”, “a festa da criança”, “a tocaia”, “a festa do mingau (pinakapememeke) e “a festa da moça (wina u

hau)” e por fim a última categoria criada foi “prática de cuidado na aldeia Tembê” com o seguintes subitens: “os cuidados com as crianças”, “wiraohawo-i: a festa da criança pequena (rituais de proteção)” e “brincadeiras na aldeia”.

As anotações do diário de campo possibilitaram reflexões sobre a cultura indígena Tenetehar-Tembê que foi discutida com a Teoria do Nicho Desenvolvimental e de considerações antropológicas. As análises foram feitas segundo os dados obtidos a partir do Formulário Sociodemográfico, da Observação Participante e do diário de Campo. Os dados coletados foram categorizados para melhor acompanhamento e compreensão e analisados a luz da Teoria do Nicho de Desenvolvimento proposta por Harkness e Super (1996).

4. Resultados e Discussão

4.1. Contexto Físico e Sociocultural da Aldeia Tenetehar-Tembé

4.1.1. A aldeia como lugar de todos indígenas.

Para descrever o ambiente dos Tenetehar-Tembé, primeiramente se faz necessário conhecer as mais relevantes características socioculturais e ambientais dessa etnia para, assim, se fazer possível a contextualização com as atividades realizadas no referido local de estudo. O ambiente da aldeia é um lugar que todos podem circular desde que sejam respeitados os horários. Ressalta-se que há uma proibição nessa circulação para o visitante que não pode transitar na Aldeia Sede sem a orientação dos indígenas, pois o ambiente da floresta para os Tembé da aldeia é particular (Lobo, 2016). Em razão disso, os estranhos devem pedir permissão para adentrar nesse espaço mesmo tendo afinidade com a natureza, pois há um cuidado em respeitar os espíritos da floresta e a preservação florestal frente as ameaças de invasão de suas terras. Assim, a floresta apesar de ser um lugar de todos os indígenas, apresenta horários delimitados para qualquer intervenção ou apreciação.

Para Descola (1997) é perfeitamente compreensível que as populações indígenas da Amazônia e das Guianas souberam aplicar estratégias de uso dos recursos que, mesmo transformando de maneira durável seu meio ambiente natural, não alteravam os princípios da ecologia, nem colocavam em risco as condições de reprodução deste meio ambiente. Observa-se que os indígenas contribuem para a preservação do meio ambiente, ao evitar a devastação da floresta e outros problemas ambientais causados pela ação do não indígena. Dessa maneira, o registro realizado em campo permitiu compreender essa relação por meio da fala de uma liderança feminina da Aldeia Sede:

Para nós, a nossa relação com a natureza é de preservação, onde existe a floresta existe qualidade de vida, por isso tem que ser cuidada, a natureza é tudo para a gente, ela é composta por tudo, pelas aves, as árvores, rios, nosso artesanato, tecido,

alimentação, tudo depende dela. A nossa sobrevivência depende de como tratamos quem fornece alimentos e outras coisas importantes para nós indígenas (Aila, Liderança feminina, Diário de Campo, 2017).

A ideia de preservação dessa liderança feminina assume um valor ecológico sustentável para a sobrevivência e manutenção da tradição dos Tembê que demarca a proteção da floresta. Autores como Balée (1994) e Coelho (2014) demonstram que os estudos sobre a ecologia e a etnoecologia têm sido realizados há aproximadamente trinta anos mostraram, ao mesmo tempo, a fragilidade dos diversos ecossistemas amazônicos e a diversidade e a extensão dos saberes e das técnicas desenvolvidas pelos ameríndios para tirar proveito de seu meio ambiente e para adaptar às suas necessidades e sustento.

Apesar de os Tembê não serem povos agricultores, eles utilizam a terra para o plantio de mandioca (*Manihot esculenta*). As famílias possuem roças ou lotes de terras cultivadas das quais tiram parte de sua alimentação. Para Dias et al. (2012), isso tem uma relação de vivência e não de sobrevivência precária com o seu ambiente natural. Apesar de terem recursos financeiros (ajuda governamental) buscam meios de proteção do seu *habitat* como o uso sustentável dos próprios recursos naturais.

Para os Tenetehar-Tembê, o ambiente natural vai além de um espaço físico, para eles tudo o que ocorre na aldeia e proximidades, inclusive a morada dos não humanos (animais e espíritos), é considerado como ambiente indígena. Existe uma relação de adaptação mútua, pois o ambiente está relacionado ao conjunto de acontecimentos dentro e fora da aldeia. No entanto, alguns autores divergem a respeito das ideias relacionadas à adaptação homem e espírito, mas para Wagley e Galvão (1961), antes de alcançarem o espaço apropriado, os espíritos ficam vagando onde residem as pessoas e podem atacar os humanos devido ao seu desejo de se relacionarem com estes ou mesmo pela saudade causada devido à perda da vida no corpo.

Para os Temb , a relação entre humanos *karuwara* (espíritos)   comum e respeitada, pois eles não se ausentam da aldeia já que são partes do ambiente. Estes seres em seus espaços ca am, pescam e se organizam como os Temb  fazem nas aldeias. Desse modo, a interação entre *karuwara* Temb    constante. O ente sobrenatural mant m relações com os humanos principalmente no espaço da água, floresta e terra. A *karuwara* volta, muitas vezes, durante alguns eventos, para dançar e se alimentar, principalmente quando invocada pelo pajé, e depois retornam para seu local na floresta. Um momento respeitado dessa manifestação do espírito no ambiente da aldeia ocorre no final do ritual do *Wira'u-haw* (Festa do Moqueado) (Coelho, 2014).

No último dia da festa um dos momentos auge é a situação de transe da *karuwara* que não possuem m teria e tentam entrar no corpo humano. O transe   uma definição de condição imposta pela relação de contato estabelecido entre humanos e não humanos, mediado pelo pajé e os espíritos. É interessante ressaltar a importância dos objetos, colares, cuias e marac s presentes no ritual, já que foram os próprios *Karuwaras* que elegeram esses artefatos (Lobo 2016). Os *karuwaras* que não alcançam o espaço de *Maíra* (Deus dos Temb ) são os mais ameaçadores, pois quando voltam para a festa, onde acontecem as cantorias, atacam as pessoas que estão desprotegidas e geralmente são crianças, mulheres grávidas e demais pessoas presentes no ritual do *Wira'u-haw*. De acordo com Castro (2015), os mortos humanos passam a ser vistos mais como humanos do que como mortos. Há uma diferença entre a cultura ocidental a respeito de ideias dos espíritos no mundo dos indígenas quanto ao lugar onde vivem (floresta) e as forças (manifestação sobrenatural) que exercem sobre os vivos.

4.1.2. Espaço social da aldeia Sede.

O ambiente social da aldeia Sede é entendido como um padrão de organização familiar em agrupamento, o que é comum nas aldeias da região em estudo. A aldeia pode ser compreendida como um pequeno vilarejo, habitual entre as etnias indígenas, inclusive a Tembé. Nessa comunidade pai, mãe e filhos convivem com os parentes consanguíneos e os afins. A comunidade é liderada pelo cacique com a participação dos membros dos grupos familiares. Alguns Tembé relatam que, quando as famílias vivem de acordo com as regras existentes em seu território o grupo vive bem e todos são capazes de gerenciar suas vidas conforme suas rotinas e a possibilidade de viverem melhor a cada dia nas suas casas (Diário de Campo, 2017).

É importante registrar que as casas são construídas de acordo com a proximidade de parentesco, tornam-se vizinhos e facilitam os relacionamentos e as redes de apoio social e afetivo. Identificou-se a partir dos relatos que houve mudanças na forma tradicional de residirem em Ocas e que alterou na atualidade a organização dos espaços conforme se pode observar na figura 02:

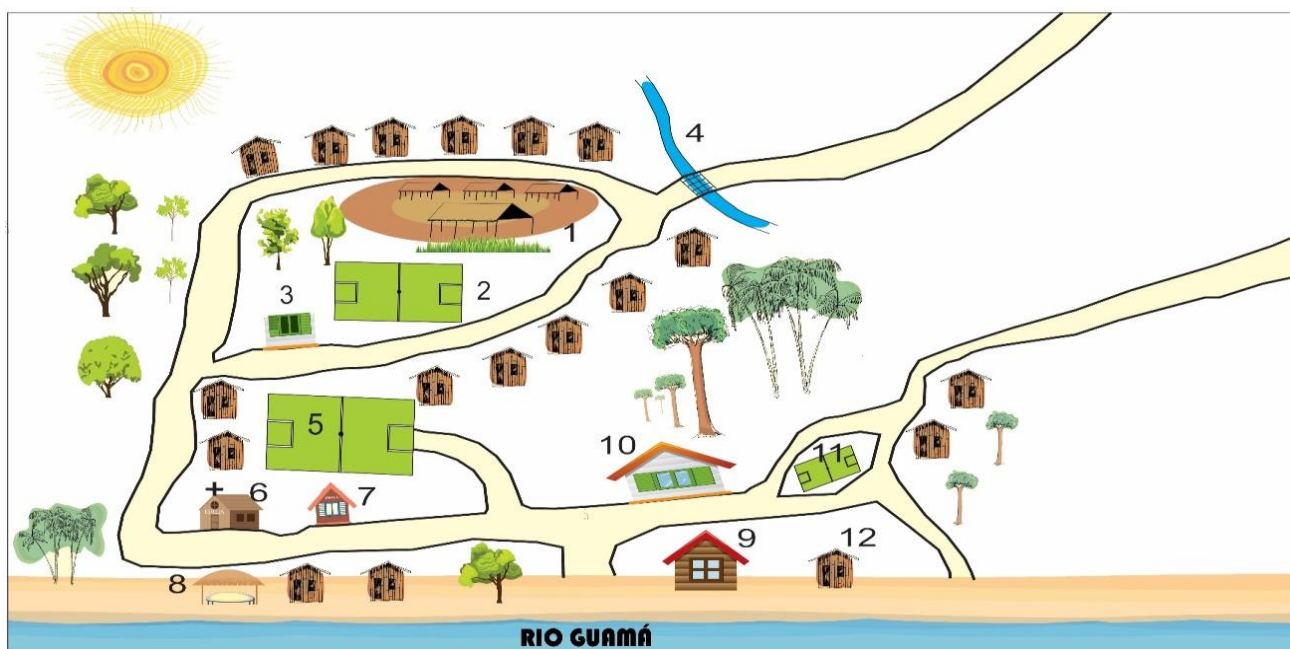


Figura 2: Croqui aldeia Sede com as localizações: 1-Ramada, 2-Campo de futebol, 3-Escola em construção, 4-Igarapé, 5-Campo central, 6-Igreja, 7-Escola, 8-Casa da farinha, 9-Polo base da aldeia, 10- Posto de Saúde, 11-Campo menor, 12-Casa do professor. Fonte: Autores.

As casas atualmente são construídas de alvenaria, modelo padrão financiado pela Caixa Econômica Federal, Projeto Minha Casa Minha Vida do Governo Federal e Cheque Moradia, um projeto do Governo do Estado do Pará. Houveram modificações das casas com banheiros sanitários e água tratada, o que reflete em um impacto nas condições de vida dos indígenas (Coelho 2014). Há uma padronização das casas, onde elas possuem uma sala, dois quartos, um banheiro e uma cozinha. Contudo, muitas ainda estão inacabadas e sem acabamento interno, sendo que cada casa mantém uma cozinha no quintal apenas coberta de palhas, com o fogão a lenha ou carvão utilizado para preparo de comidas, caças e peixes (Diário de campo, 2017).

Aqui na beira do rio, na primeira aldeia não tinha como expandir, o povo vai crescendo, não tinha como fazer mais casas, foi que a gente teve a ideia de fazer novas moradias, por exemplo, a intenção nossa, nós vamos mudando pra cá conforme o tempo, então, quem tem as suas casas já velha, que for recuperar já começa a

recuperar fazendo outra pra cá, deixando isso, mas teve uns que continuaram ainda no lugar certo porque acha assim, tem pessoas que passa uma vida pra fazer um sitio, pra deixar assim acha ruim pra reiniciar, mas a ideia de fazer essa aldeia ai foi de todo mundo ir pra lá (Cacique, Diário de campo, 2017).

Nota-se que essa organização integra características tradicionais da cozinha simples que acolhe e agrupa as pessoas em torno do fogão de lenha e, o local novo passa a ser um lugar privado para dormir. Apesar de algumas famílias terem mudado sua casa de lugar, geralmente no final da semana se agrupam para compartilharem seus alimentos entre os parentes próximos. A preparação da comida é feita pela mãe ou avó, sendo que as crianças acompanham a preparação desses alimentos e sempre ficam por perto brincando na cozinha dos fundos e atendendo aos pedidos das mães para levar ou buscar objetos e temperos para a finalização da alimentação.

Em algumas situações a criança desempenha o papel de mediadora quando há conflitos entre ascendências. Elas têm livre acesso às casas e aproximam as famílias pelo simples fato de serem conduzidas pelos pais que as levam para brincar, se aglomerar às outras crianças, pois, enquanto brincam, os pais conversam e resolvem problemas do cotidiano da aldeia. É nesse contexto que se verifica uma dinâmica continuada de alianças e conflitos cujo entendimento se faz imprescindível para a realização dos objetivos entre vizinhos. Todavia, vem das crianças a sinalização da existência de conflitos (Coelho, 2014). No relato do cacique se pode apreender esse fenômeno da mudança grupal e individual:

Em outros tempos, automaticamente a gente se vizinhava, tinha os trabalhos comunitários, mutirão, uns ajudavam os outros, hoje não está tendo isso, cada um cuida da sua vida. Outra coisa que mudou, por exemplo, para pescar a gente tinha que ir junto todo mundo, tinha o mingau independente de festa ou não, uma pessoa que colocou o roçado cedo colheu cedo, quando o arroz já estava bom, todo mundo ia

beber o mingau de arroz naquela casa e o fulano tem muito mandiocaba, vamos beber uma maniquera com ele, todo mundo metia a mão na massa, todo mundo fazia, não era simplesmente eu vou beber o mingau lá, não, todo mundo pegava o seu panela, pegava o seu ralo, ia, pegava o tanto de mandioca que tinha que ser e todo mundo ralava, todo mundo compartilhava e, na hora de beber todo mundo estava lá junto, bebendo, quer dizer, hoje já não se faz isso. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

Para além desse entendimento da organização do grupo familiar, se pode observar uma questão a ser discutida, sendo esta a mudança social que produziu problemas à aldeia, conforme o relato do cacique:

A mudança social da aldeia trouxe problema porque antes a aldeia crescia só que ninguém se apegava, as casas eram todas de Tapiri, as pessoas ajudavam a liderança, quando estavam insatisfeitas com alguma coisa resolvia na aldeia, hoje as pessoas estão apegadas com casas boas, emprego, fazem cooperativas, criam associações e de certo ponto tiram a autonomia dos caciques e lideranças, é uma luta com esse desenvolvimento. A evolução mudou porque antes as pessoas insatisfeitas saíam das aldeias e criavam outras aldeias, hoje não, ficam medindo forças com as lideranças, porque não querem deixar as suas casas boas, os seus empregos, mas vai de encontro às opiniões das lideranças isso é um problema, isso é por conta do avanço. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

O desenvolvimento da aldeia, identificado no relato do cacique, revela a existência de conflitos entre lideranças e integrantes dessa comunidade. É oportuno ressaltar as dificuldades em lidar com as mudanças sociais que os Tembé da aldeia Sede têm enfrentado entre lideranças e liderados influenciam nos relacionamentos interpessoais na aldeia. De acordo com Dias et al. (2012), atualmente essa relação é conflituosa, pois há uma acentuada

desvalorização das normas e, principalmente, da hierarquia que, outrora, foi um ponto positivo para o crescimento da aldeia.

O relato do cacique permite entender uma mudança e vulnerabilidade nos relacionamentos que são caracterizados pela existência de conflitos muitas vezes não tão explícitos, mas que aparecem em condições adversas, ou seja, reclama-se dos fatores econômicos, sociais e dos laços afetivos que as mudanças provocaram. A organização dos grupos familiares em espaços privados alterou uma dinâmica de interações grupais. Portanto, o ciclo de desenvolvimento indígena que agora se organiza pelo modelo de família privada influenciada pela aculturação deixa marcas e altera a cultura do povo Tembé (Coelho, 2014).

As descrições do ciclo de vida dos indígenas Tembé e suas mudanças variam de acordo com a etnicidade e religião. Todavia, há uma diferença conforme o local que ocupam, não tendo um modelo único para todas as etnias, pois os povos indígenas organizam de modo diverso os seus arranjos familiares. O modelo de grupo familiar Tenetehar-Tembé é composto por pessoas que moram na mesma casa, parentes ou não, sendo que há casos de famílias que são compostas por filhos de um primeiro matrimônio, casos em que há separação por morte ou novos relacionamentos após o óbito do companheiro (Barh, 2000). No relato de uma indígena caracteriza um tipo de arranjo familiar:

A minha a cunhada morava em outra aldeia, porém fazia uso abusivo de bebida alcoólica e não cuidava dos filhos, por esse motivo o meu irmão veio morar aqui em casa, trazendo as crianças. A minha filha é casada, ela com o marido e a filha vão morar aqui, até que a casa deles fique pronta. Por isso a casa ficou pequena, no quarto dorme toda a minha família, eu divido a cama com dois filhos menores. O meu marido dorme em uma rede no quarto (Mãe indígena, Diário de Campo, 2017).

O fato é que a proteção e cuidado das pessoas e alteração doméstica produzem ajustes e adaptação que resultam em novas formas de relacionamentos familiares, isso pode

fortalecer vínculos familiares mais íntimos no grupo familiar privado, mas produzir distanciamento de um modo grupal e compartilhado. No desenvolvimento histórico e temporal dos Tembé, especificamente os integrantes da aldeia Sede, vários fatores mudaram o contexto físico e social e interferem no meio como um todo e provocam mudanças na cultura que resultaram na adoção de novas práticas e hábitos (Coelho, 2014).

Portanto, o contexto a partir das configurações físicas e sociais da vida cotidiana apresenta um papel significante no desenvolvimento, bem como os tipos de interações que podem ocorrer, onde esse ambiente influencia e é influenciado pelo indivíduo que está no centro do Nicho (Super & Harkness, 1992; Harkness e Super, 1996). Esse desenvolvimento influencia as práticas de cuidado infantil e as etnoteorias parentais, as quais se imbricam e relacionam com as crenças e valores vastamente compartilhados por uma cultura maior, a exemplo da cultura dos Tenetehar-Tembé, os pares, a mídia, enfim, o contexto social em que estão inseridos.

4.1.3. Ambientes sagrados da aldeia.

O conceito de ambiente que os indígenas apresentam é diferente daquele que o mundo ocidental expõe. Para Lobo (2016), os projetos de conservação ambiental aparecem na visão de algumas lideranças indígenas como uma forma de garantir e confirmar o direito ao território, visto que eles necessitam de uma afirmação, quanto ao ambiente, para o bom desenvolvimento de seu povo. Para descrever o ambiente dos Tenetehar-Tembé, primeiramente se faz necessário conhecer as mais relevantes características socioculturais e ambientais dessa etnia para, assim, se fazer possível a contextualização com a realidade da referida aldeia. Entretanto, existe um conceito de ambiente, o qual está relacionado aos lugares sagrados, com horários pré-determinados.

É interessante observar que não são todos os lugares e momentos que podem ser frequentados pelas pessoas da Aldeia e que esta proibição considera a idade do indígena para poder transitar. Para Coelho (2014) as crianças, por exemplo, não podem sair para o espaço do mato a qualquer hora, nem tomar banho em qualquer lugar. A cultura Tembé considera que esses lugares são sagrados e guardados por uma divindade sobrenatural, sendo necessário alcançar determinada faixa etária para ter permissão para circular nesses espaços.

Em referência ao sobrenatural, existem regras que são seguidas por todos (Coelho 2015). Para o cumprimento das regras há uma diferenciação entre as crianças e os mais velhos, pois acreditam na existência de afinidades entre humanos e natureza e que determina os limites de não sair de casa em horários que são considerados proibidos (Coelho, 2014). Para Garcia (2015), o modo relacional que engloba a criação dessas dicotomias esteve no centro de uma reflexão sobre as relações que o mundo social dos humanos e não humanos estabelecem com toda a natureza para ser pensada em termos sociais e em continuidade com as relações intergrupais.

Contudo, as relações entre os humanos e não humanos podem ser entendidas a partir de um exemplo vivido no período da quaresma quando acreditam nas aparições de espíritos da floresta e incorporações. Entende-se que o sincretismo com catolicismo faz parte das práticas culturais da aldeia (Capiberibe, 2017). Deste modo, os Tenetehar-Tembé estabelecem relação com os não humanos e com as forças espirituais da natureza, pois acreditam na experiência do sobrenatural na aldeia e seus arredores.

A união com o cristianismo foi concretizada por meio da construção de igrejas cristãs (católicas e evangélicas) que os indígenas adotaram devido o processo de catecismo praticado historicamente com essas populações (Capiberibe, 2017). O sincretismo religioso, bem como a visão cosmológica, aumenta a cada dia e esse recurso sobrenatural é visto como medida de

proteção, pois une a cosmovisão indígena com a religião cristã, o que para os Tembé é considerado um meio de proteção diante do perigo vindo do mundo encantado da floresta.

No Brasil, o sincretismo religioso para os indígenas teve início com a chegada dos colonizadores portugueses nos anos de 1500. Além da ação evangelizadora, um dos principais alvos dos jesuítas era conseguir a amizade em uma aldeia e convencer os caciques, com isso rapidamente alcançavam seus objetivos (Vieira, 2016). Apesar de se ter uma ideia pré-estabelecida sobre catequização dos indígenas e transformá-los em mão de obras futuras, isso não fez deles meros escravos por muito tempo, pois, eles conheciam o seu lugar de origem.

É necessário entender que “os povos indígenas sabem qual é seu lugar e conhecem cada ponto de suas terras, quem não conhece são os não indígenas” (Beltrão, 2012, p.29). Contudo, também, entre os indígenas existem obrigações a serem cumpridas que cabem às lideranças, à família das crianças e as mulheres grávidas, que devem guardar imposições relacionadas aos horários e lugares que podem ou não serem frequentados, pois caso adentrem em um local proibido correm o risco de serem afetados pelo sobrenatural em decorrência de sua desobediência ou, ainda, por desconhecimento. Uma das consequências mais vistas de descumprimento dessas regras é o “mal olhado”, este é o estado de adoecimento em que a pessoa se encontra, comumente passando a apresentar dores no corpo e febre (Castro, 2015).

Desse modo, faz-se necessária a discussão sobre o ambiente que pertence não somente aos indígenas, mas a todos os seres existentes nas proximidades da comunidade, onde cada espaço da floresta guarda um significado (Beltrão, 2012). Assim, é importante relatar o respeito pela floresta e a preservação para garantir um ambiente saudável. Na Aldeia Sede o que se observa é uma demasiada importância em preservar o ambiente e saberes que são repassados de geração em geração por meio de narrativas das crenças e rituais. Um elemento

que se destaca sobre esse assunto é a preocupação das lideranças com o risco de perda dos conhecimentos e costumes tradicionais (Ponte & Aquino, 2013).

Atualmente, várias etnias passam por transformações relacionadas à moradia. Os Tembé agregavam suas famílias em pequenos grupos. As casas eram construídas, estrategicamente em círculos, a fim de poderem ser acompanhados no cotidiano por todos e pelas lideranças. Porém, houveram mudanças para algumas comunidades indígenas, uma vez que as construções das casas indígenas são muito mais de alvenaria do que de taipa, madeira, palha e telhas de madeiras (cavacos), materiais mais tradicionais usados outrora pelos indígenas (Ponte & Aquino, 2013). A partir dessas construções as famílias se aglomeram em vizinhanças e se apropriam do ambiente para sobreviverem com tranquilidade nas proximidades umas das outras, onde podem compartilhar seu dia-a-dia com a comunidade.

4.1.4. O Tempo na aldeia

A visão dos Tembé a respeito do ambiente em que estão inseridos organiza a condição de sujeito no ciclo de vida (criança e adulto) demarcado pelo tempo e território que incorpora aspectos naturais, sobrenaturais e as atividades extrativistas e da agricultura. Desse modo, o conceito de tempo e de idade deve ser compreendido como multidimensional e, por isso, a idade cronológica não se torna uma boa medida da função desenvolvimental (Hoyer & Roodin, 2003).

Na perspectiva de análise o tempo não aparece como medida mensurável e absoluta, a noção cronológica é relativa e subjetiva que se constrói na vivência e que demarca uma identidade (Andrews, 2000). Não são todos os lugares e horários que podem ser frequentados pelas pessoas e a circulação ocorre de acordo com a idade. Para Coelho (2014), alguns lugares da Aldeia Sede são guardados pelo sobrenatural, as crenças nos espíritos ou por uma noção de tempo psicológico.

As integrações relacionais entre as vivências pessoais, o contexto físico e sociocultural envolve diferentes aspectos: biológico, cronológico, psicológico, social e espiritual (Hoyer & Roodin, 2003). O argumento do sobrenatural e da possibilidade de humanos e não humanos se relacionarem em lugares próprios dos espíritos é que se verifica a razão dos horários definidos, existindo regras para os moradores e visitantes circularem pela aldeia conforme pode ser identificado no relato:

Na aldeia Sede as crianças e adultos tem hora para circular na aldeia, aqui tudo tem hora, tudo depende da organização, do cuidado, a gente tem que prestar bem atenção, quando a gente começa a circular na aldeia direto. Não tem como definir o que pode acontecer, tudo tem horário e também dias, tem dias de brincadeira que a gente pode levar a noite toda, mas não são todos os dias que se pode circular a noite toda pela aldeia. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

Tal narrativa reitera que o ambiente da aldeia, além de estar relacionado com horários e com a permissão de acesso aos lugares que são conservados pelos guardiões espirituais da floresta, é local respeitado pelos Tenetehar-Tembé e que os seres espirituais fazem parte do mundo encantado e que não pode ser contrariado (Dias et al., 2012). Na narrativa do cacique sobre o afastamento de uma criança, observa-se o que pode acontecer quando as leis estabelecidas dentro da aldeia não são seguidas:

Foi para o mato com o tio e começou a tomar banho nos igarapés e inclusive, em poço d'água, porque sempre na mata existe poço, tipo uma lagoa, a água bem alvinha, então o tio pediu pra que ele não fosse tomar banho e não saísse de perto dele e ele desobedeceu, começou a pular na água, brincar com os peixinhos, isso foi a gota d'água, ele correu doido com uma dor de cabeça, até que conseguiram trazer ele, mas a lonjura que ele estava, quando chegou aqui quase morto. Ele não prestou atenção nas recomendações que foram feitas. Todo mundo soube o que aconteceu, mesmo que

ele tivesse chegado a tempo, não era levado para hospital, era levado para o pajé, mas a criança já chegou aos últimos suspiros. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

Pode-se notar que os indígenas criam suas crianças com determinadas recomendações em relação ao horário permitido para transitar pela aldeia, existem proibições taxativas quanto a saída para o mato a qualquer hora e para tomar banho em qualquer lugar, sendo que a tarefa de educar esses ensinamentos cabe aos pais que devem promover o cuidado, observação e proteção para evitar o adoecimento ocasionado pelos seres sobrenaturais, uma vez que estes não podem ser incomodados nas suas horas de descanso nas suas moradas (Coelho, 2014). O relato de uma professora declara a necessidade da permissão:

Os espíritos, para a gente, fazem parte do ambiente. É tudo porque nós indígenas temos as nossas crenças, quando o marido da gente vai para o mato tem a curupira, então tem que pedir permissão para entrar e poder caçar; se a criança vai para rio, que também tem o seu dono, tem que pedir permissão, tudo isso é ambiente pra gente (Professora de indígena, Diário de Campo, 2017).

Essa relação entre espírito e humano se estabelece em nível de aparições ou no mau olhado naqueles que, de algum modo, adentram nos lugares de sua habitação. Os guardiões espirituais que têm o propósito de guardar o ambiente escolhido por eles para sua morada, deve ser respeitado pelos Tembés como espaços ou ambiente dos espíritos. No entanto, somente o *xamã* ou curandeiro tem a permissão de transitar em todos os lugares e períodos (Cunha, 1998). A narrativa do cacique assinala essa permissão de circulação:

As crianças da aldeia Sede são estimuladas numa autonomia vigiada e se deslocam livremente pela comunidade, brincam e realizam atividades de acordo com a sua idade, horário e local, mas sempre sendo acompanhadas pelos pais, mães, irmãos ou irmãs maiores ou parentes próximos, os que ajeitam o amplo conjunto de cuidadores e

esse é um investimento que se faz. A criança é cuidada para que não tenha um aprendizado destorcido. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

Como se percebe no discurso do cacique Tembê, as crianças, mesmo na aldeia, não andam sozinhas, o que faz parte das regras pré-estabelecidas, contribuindo para a formação do caráter e da cultura das crianças em desenvolvimento, que vão crescendo com a certeza que tem deveres a cumprir na comunidade. Essa crença orienta os cuidados, conforme descrito por Tooby e Cosmides (1995) que as práticas adotadas nas interações que são essenciais para o desenvolvimento infantil a partir da psicologia dos cuidadores e as suas etnoteorias parentais que podem influenciar nos cuidados oferecidos às crianças.

Isto representa as práticas de cuidado que são adotadas pelos que cuidam. Para Harkness e Super (1996) tais práticas abarcam os costumes culturais e históricos que influenciam os cuidados ofertados às crianças por aqueles que delas cuidam. Nesse sentido, fazem referência às técnicas de proteção, de ensino e de socialização usadas por integrantes de determinados contextos, na medida em que tendem a estar integradas à comunidade cultural que os cuidadores a tomam como óbvias, como uma forma natural de se comportar, sem precisar contestá-las, uma vez que está arraigada a vida cotidiana.

Existem relatos de casos de quando os cuidados não foram observados ocasionando até a morte. O seguinte relato corrobora com essa concepção:

Na aldeia onde eu morava aconteceu de um filho ir para o rio pescar. Passou do meio dia, quando ele chegou a casa dele com febre e a mãe pensava que era febre de gripe e só levava à farmácia, quando ela correu atrás da curandeira pra querer rezar, já foi tarde, ele não aguentou, porque ele via as pessoas, ele dizia mãe eles estão querendo me pegar e vão me levar, aí quando ela foi querer atendimento da curandeira, não deu mais tempo já tinham levado a sombra dele o menino não aguentou o sofrimento e morreu (Professora, de idioma. Diário de Campo, 2017).

De acordo com o entendimento dos indígenas em relação à crença sobre a sombra do indivíduo, tem-se que consiste nela levada por um ser não humano e que se passar do tempo determinado para o socorro não há possibilidade de a pessoa sobreviver. É relevante acrescentar a questão xamânica relacionada ao caso dessa criança que veio a óbito depois que esteve no rio em uma hora imprópria. Segundo Castro (2015), as operações xamânicas não se deixam reduzir a um jogo simbólico de classificação fenomenal, tampouco são da mesma espécie que o contínuo fusional perseguida pela interserialidade imaginária do sacrifício.

De maneira abrangente, a literatura aponta que os cuidados podem ser ofertados à criança sob diferentes formas. Segundo Keller (2007), as práticas de cuidados adotadas pelos cuidadores podem assumir funções diversas, o que vai depender da situação e do grupo social no qual estão inseridos. O papel do cuidador e as formas diversas de cuidado podem variar amplamente, devendo ser considerado o contexto e a cultura em que todos os membros da comunidade estão inseridos (Harkness & Super, 1992; Super & Harkness, 1999).

4.2. As Crenças dos Tenetehar-Tembé sobre Ciclo de Vida na Perspectiva do Nicho Desenvolvimental

4.2.1. Aspectos culturais dos Tenetehar-Tembé.

Os Tenetehar-Tembé pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani e se encontram localizados às margens do alto rio Guamá, rio Gurupi e seus afluentes nos estados do Pará e Maranhão, mais precisamente nos municípios de Santa Luzia do Pará, Tomé-Açu, Paragominas e Santa Maria. A subsistência dos indígenas na aldeia Sede deriva do extrativismo de produtos da floresta (açaí e frutas), caça, de ajuda dos programas governamentais (federal e estadual) e de atividades agropecuárias decorrente de uma fazenda que foi retomada de antigos posseiros de terra na região. Os homens indígenas se dedicam à caça de animais silvestres e pesca, mas a produção de farinha de mandioca é realizada com

mulheres. As indígenas, também produzem artesanato, derivados de produtos da floresta que são comercializados nas cidades próximas (Mitschein, Rocha & Dias, 2012).

É importante ressaltar que os indígenas Tembé do Guamá passaram por um processo de miscigenação e que perderam sua língua nativa. Mas gradativamente estão em um processo de retorno das tradições culturais (rituais, pinturas corporais e o idioma Tenetehara). Ressalta-se que muitos indígenas são cristãos, falam português e, que atualmente, o idioma Tenetehara é ensinado por professores nativos de outras aldeias (Diário de Campo, 2017).

A vida do Tenetehar-Tembé é marcada por fases bem definidas dentro de seu próprio universo, pois a comunidade Tembé da aldeia Sede se originou de apenas uma família, a partir da qual, consecutivamente, os casamentos aconteceram entre parentes, por isso a família é extensa e o cruzamento entre parentes é comum, uma vez que a relação de parentesco desse grupo Tupi é patrilinear (Coelho, 2014). Contudo, a estrutura familiar pode ser decisiva na formação da personalidade de seus integrantes a partir dos relacionamentos individuais estabelecidos (Zannoni, 1999) na medida em que norteia, por cerimônias próprias, a inserção do indivíduo na sociedade desde o seu nascimento.

O nascimento das crianças Tenetehar-Tembé é um momento importante no cotidiano da aldeia. Para os indígenas este evento é entendido como a chegada da alegria na aldeia com a certeza de que a cultura deles vai ser transmitida pelas gerações pelo meio da oralidade (Coelho, 2014). O ensinamento transmitido compreende as histórias contadas pelos mais velhos, o ensino do idioma Tenetehara e os rituais e crenças. Deste modo, esta pesquisa coletou dados sobre as crenças indígenas relacionadas aos processos de desenvolvimento humano que compreende as práticas de cuidado.

4.2.2. O período gestacional na aldeia Tembé.

Um ritual importante entre os Tembé se refere ao período gestacional. Há uma intencionalidade no que compete à construção da pessoa durante toda a gravidez, pois “quando a criança ainda está no útero a sua humanidade não possui uma formação concreta, tem-se todo o cuidado para que ela não venha a ser afetada pela ação de um indivíduo próximo” (Coelho, 2014, p. 66). Desde o início e durante toda a gravidez, os conhecimentos são repassados aos filhos, isto se dá por meio dos ensinamentos das pessoas mais velhas da aldeia, consideradas mais sábias e, por isso, são mais valorizadas.

Em conformidade com o que Harkness e Super (1994) explanam sobre etnoteorias parentais, que são compreendidas como modelos culturais compartilhados que orientam experiências e objetivos a serem alcançados pela comunidade, as normas da aldeia são baseadas nas crenças. Quando confirmada a gravidez de uma mulher, de imediato se iniciam os tratamentos e resguardos para a boa saúde do bebê e dos pais. Logo que, a mãe descobre a gravidez já ocorre a suspensão de atividades pesadas para ambos os pais. Durante toda a gestação, entende-se que a criança é uma extensão dos pais, por isso, tudo que este fizer trará consequências para o bebê ainda no útero. Os pais mãe têm restrições antes e após o parto, devendo todas serem obedecidas para afastar quaisquer consequências negativas para o bebê.

Para a mãe, durante a gravidez, são proibidos alguns afazeres como entrar na mata fechada, lavar roupa sozinha no rio, ir à roça, entre outros. A mãe realiza apenas atividades domésticas leves, não carrega objetos pesados e tem a alimentação diferenciada. Não pode comer alguns tipos de animais, como: paca (*Cuniculus*), anta (*Tapirus*), porco (*Sus scrofa domesticu*), peixe surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*). Segundo a crença da etnia, esses alimentos são perigosos por serem portadores de espíritos fortes denominados de Tapiwara (Wagley & Galvão, 1961). Considera-se, portanto, que se a mãe comer esses animais poderá

colocar sua gravidez e a vida do bebê em risco. Quanto aos demais animais, por terem o espírito mais fraco, as mães podem consumir até momentos antes do parto.

Entre as proibições, também está o fato das mulheres não poderem manusear os instrumentos de pesca ou caça, pois, se manuseados, o pescador e o caçador correm o risco de serem afetados e ficarem “panema”, palavra que é traduzida como “o perigo repousa” (Galvão, 1979). Tal expressão é entendida por Galvão (1979) não apenas como falta de sorte ou infelicidade ocasional, mas uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto, um processo cujas causas e sintomas são conhecidos de variadas maneiras, sendo uma das mais comuns à mulher grávida que se alimenta de caça ou peixe capturado por um indivíduo que não pertence à família. Esse fato se estende por todo período de gravidez, até o nascimento, na saída das mães para o hospital ou posto de saúde.

Quando as mães saem do hospital, já que não foram cuidadas pelas indígenas, se elas apresentarem algum problema no pós-parto, as mulheres da Sede reconhecem que se o parto tivesse ocorrido na aldeia a parteira saberia cuidar para que a criança não apresentasse qualquer problema de saúde (Diário de Campo, 2017). Essa preocupação demonstra que existe interação entre parentes que cuidam durante o período gestacional até a chegada do bebê, bem como a preocupação com a mulher que tem filho no hospital fora controle da aldeia (Dias-Scopel, 2014).

De maneira geral, muitas mães relataram que gostariam de ser atendidas em casa como ocorria no passado, mas que não se sentem seguras (Diário de Campo, 2017). Hoje, pela desconsideração do conhecimento da parteira, preferem dar à luz em hospitais na cidade (Gusman, Viana, Miranda, Pedrosa & Villela, 2015). As mulheres se deslocam para a cidade e hospital para saber o sexo do bebê e das consultas de pré-natal, bem como realizas compras do enxoval do bebê.

O cacique da aldeia relatou um problema que ainda ocorre na aldeia devido as mães procurarem hospitais para o parto dos filhos em detrimento do trabalho da parteira. Comunicou que a parteira sabe voltar o quadril da mulher para seu lugar e que faz recomendações de repouso de quarenta dias (quarentena), além de outros cuidados. Ele diz que hoje quem vai para o hospital não tem esses cuidados e que se queixam de cansaço no quadril (Cacique da aldeia, Diário de Campo, 2016).

O parto das mulheres em hospitais é um novo processo diferente do tradicional e isto não é bem visto pela aldeia, de modo que se pode claramente perceber a existência de um conflito relacionado a prática do parto, situado entre o tradicional e o moderno. Como demonstra o relato do cacique acima, a influência da medicina moderna deixa sequelas visíveis nas mães que têm seu filho no hospital, mães que tradicionalmente foram auxiliadas pelas parteiras, relataram ausência de problemas após o parto.

4.2.3. A festa da criança.

A Festa da Criança marca a pré-iniciação dos meninos e das meninas Tenetehar-Tembé. Esse ritual acontece a partir dos cinco meses de idade. Durante a festa, apesar do maracá ser um instrumento de som usado somente pelos homens, em alguns momentos a criança pequena também tem acesso (Diário de Campo, 2017). Entende-se que o maracá serve para demarcar a importância de um momento ou situação que pode ou não ter conotação religiosa. Por exemplo, quando oferecido às crianças que queiram maneja-lo o maracá para realizar alguma brincadeira (Lobo, 2016). De acordo com as mães o maracá, também tem a função de promover um sono tranquilo e agradável para as crianças no período noturno.

A Festa da Criança nas aldeias do Rio Guamá é o ritual de passagem do bebê, que é identificado pelo nome de “nenê-y” para a fase de criança, que passa a ser denominada de “kwaharer-y”. Essa fase do desenvolvimento é marcada por um sentimento:

De acordo com os costumes dos Tembé, uma menina ou menino só deixa de ser criança quando sente vergonha de andar nu. O sentir vergonha é como um marco dentro do desenvolvimento da pessoa em sua transição à vida adulta, que não pode ser rápida, pois quanto mais uma pessoa demora em deixar de ser criança, da mesma maneira ela demora a envelhecer. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

Deste modo o ritual da festa da criança acontece para finalizar o aleitamento materno que termina quando a mãe decide introduzir alimentos considerados fortes na dieta da criança: carnes e outros produtos sólidos. Além da alimentação, no cerimonial, as crianças recebem a pintura corporal de jenipapo (*Genipa americana*), uma árvore que produz uma tinta preta e serve para purificação do corpo e prevenção de doenças (Coelho, 2014).

Para nós indígenas, existe a crença de que existem pessoas que podem pintar outras, que elas não sentirão nada, contudo outras não podem pintar as crianças porque quando estão pintando, a criança fica com o rosto branco, sente sensação de desmaio, então fica compreendido que os espíritos não se uniram, por isso, após a primeira pintura feita pela mãe, tem que ser a própria criança a se pintar, espalhando a tintura pelo corpo. (Mãe, Diário de Campo, 2017).

A criança é dotada de uma autonomia, a atividade de se pintar é entendida como se fosse uma brincadeira pela exploração do corpo e a habilita a transitar livremente na aldeia. O evento ritualístico da festa da criança tem a duração de um dia e é presidido pelo Pajé da aldeia. É somente depois desse ritual que a criança está protegida e poderá receber visitas de pessoas não indígenas ou de outras comunidades.

O ritual supracitado acontece por dois motivos: o primeiro deles é outra gravidez da mãe, em que é preciso a retirada do bebê do seio e, o segundo, diz respeito à dentição da criança, pois quando ela já possui dentes se entende que ela tem a capacidade de comer alimentos sólidos. A partir de uma dessas situações as mães com crianças ou bebês fazem uma reunião para marcar a Festa da Criança (Coelho, 2014). Esse ritual acontece no período de muitas chuvas, devido à facilidade em encontrar a nambusinha (*Tiramidae*), ave que é servida para as crianças comerem como primeira refeição e que não é remoso (Brito Júnior & Estácio, 2013).

Antigamente, quando acontecia a festa da criança a gente dava a carne do veado vermelho para ser a primeira refeição sólida dela, pra ela ficar igual a ele por que o veado vermelho é esperto, corre muito, é forte, mas agora matar ele é muito difícil porque ficou escasso. Então a gente substituiu essa caça, atualmente na semana que vai acontecer à festa, o pai e os irmãos dele, os tios da criança, já vão pro mato procurar a nambusinha pra criança comer a nambusinha branca que não é “remoso” e é uma ave pequena por isso não faz mal pra criança comer (Mãe, Diário de Campo 2017).

A alimentação servida na festa da criança está relacionada com sistemas de crenças parentais ou etnoteorias, termos que, como explica Vieira et al. (2006), podem ser definidos como conjuntos organizados de ideias, valores e crenças, que estão implícitos nas atividades cotidianas, nos julgamentos, nas escolhas e nas decisões que os pais tomam, funcionando como modelos ou roteiros para ações.

Quando os pais e parentes chegam do mato com a caça, a gente pinta a criança todinha de jenipapo, depois a gente a enfeita, com uma cola tirada de pau e algumas penas da nambú, depois que elas estão pintadas e arrumadas a gente coloca umas perto das outras, elas choram e ficam com medo umas das outras, isto porque não se

reconhecem, leva um tempo para elas ficarem juntas e só depois que elas já estão bem a gente coloca elas na tipóia e começa a festa. Eu pulei com a minha filha, mas ficava muito cansada por que eu já estava grávida então eu dava a minha filha para minha irmã pular com ela e foi assim por toda a festa (Mãe Diário de campo, 2017).

As mães da aldeia têm o conhecimento que essa prática é um marco na vida da criança, por isso a importância dessa cerimônia, mesmo que ela não consiga completar todo o ritual sendo ajudada por outro cuidador. Assim, considera-se que os termos “sistemas de crenças ou etnoteorias parentais”, adotem o significado de ideias relacionadas às atividades diárias e julgamentos, escolhas e decisões adotadas pelos pais, sendo norteadores dos comportamentos (Vieira et al., 2006).

De acordo com Super e Harkness (1999), entende-se que a psicologia dos cuidadores requer uma atenção especial com o contexto sociocultural em que nascem e vivem as crianças. Compreender isso seria uma das condições para se conhecer melhor o perfil da mãe e dos cuidadores substitutos e os aspectos da psicologia deles, uma vez que isso definirá a forma como irão interagir e se ligar à criança, bem como realizarão suas práticas de cuidado. Portanto, as ideias, crenças e etnoteorias parentais são recursos que os pais utilizam para formar conceitos sobre desenvolvimento dos filhos (Keller, 2007).

Os pais acrescentam que os valores estão implícitos nas metas, já os objetivos e as práticas nas ações, e incorporam um conjunto estruturado de valores que vão guiar e estruturar a vida da criança e da família, considerando-os frutos de experiências individuais e adquiridas culturalmente por gerações. Tais valores são produto de diferentes formas de cuidar e educar os filhos que são experimentados ao longo da vida. Para Corrêa (2011), tanto as crenças quanto as práticas, assim como a estruturação do cuidado à infância nos seis primeiros anos, estão intimamente ligadas à cultura e ao contexto de desenvolvimento da criança, sendo esses valores cultivados pelos pais e cuidadores da criança.

A estrutura organizacional que descreve a preparação da mulher para a gravidez pode ser compreendida a partir da Festa da Moça, um ritual de passagem para menina e o menino Tembé. Esse rito marca uma nova etapa na vida de um casal e é o início de uma vida de responsabilidades. Durante a Festa, acontecem rezas, danças, cantorias e xamanismo. Além das meninas e meninos que são os principais atores da cerimônia, existem os cantores e o Pajé, figura de fundamental importância nesse ritual para retirar das pessoas a “Karuwara”, ou seja, “o espírito de pessoa ou animal já morto” (Coelho, 2014, p. 62) que se manifesta nas pessoas presentes na festa e podem ser integrantes da própria comunidade bem como os visitantes na aldeia.

A Festa da Moça é outro marco no desenvolvimento indígena Tembé que delimita a passagem da infância para a vida adulta. Este ritual é dividido em três fases: a primeira é denominada de “Tocaia”, a segunda de “Mingau” (que na língua Tembé se chama pinakapememeke) e a terceira de wira’u-haw, conhecido como Festa do Moqueado (Coelho, 2015). O conjunto desses três eventos que, por vezes, dá origem a uma nova família, é o estágio inicial para a formação de casais que já saem da festa visando uma união.

4.2.4. A tocaia.

O primeiro momento que marca o rito de passagem da moça se chama Tocaia, um ritual que acontece no mesmo dia da primeira menstruação da menina que varia de acordo com a idade, ou seja, a menarca. Assim que a menina menstrua será iniciada em uma cerimônia que começa na sua casa. Ela fica em um quarto separado onde entram apenas as pessoas mais íntimas da família do sexo feminino. No entanto, o pajé ou a pajé não pertencente à família tem acesso à Tocaia. Em hipótese alguma a menina pode ser vista pelo seu pai ou um homem que não seja o pajé. Portanto, o determinante biológico da menarca, organiza a crença que se traduz em comportamentos sociais.

A primeira fase do ritual se configura em um confinamento entre três a seis dias conforme o ciclo menstrual. Nenhum menino pode se aproximar da menina, no período da menarca para não “furar a Tocaia”, expressão utilizada na aldeia. Caso isso ocorra, a menina dançará com o menino que já havia sido escolhido pelas famílias para dançar com ela e mais com o que furou a tocaia, ou seja, o que viu a moça no período que ela estava no resguardo da menarca (Coelho, 2014). Portanto, esse processo de quebra das regras na Tocaia tem consequências, pois acreditam que a menina possa morrer no segundo parto (Diário de Campo 2017). Esta morte está relacionada com a tristeza representada no segundo parto com o nascimento do filho, já que o primeiro sempre representa a alegria.

No fim do período da Tocaia, a iniciada é esperada pela avó, prioriza-se a materna, caso não tenha, a avó paterna acompanha a menina a fim de receber um banho de água que havia sido preparado na noite anterior com folhas de ervas que, segundo a crença, serve para o fortalecimento do corpo contra doenças futuras (Wagley & Galvão, 1961; Zannoni, 1999). Porém, antes da iniciada tomar o banho ela é perseguida por um membro masculino da aldeia, que pode ser um idoso ou uma criança que correm atrás dela ao redor de sua casa na tentativa de alcançá-la. No entanto, ela não pode ser pega, pois retornará ao confinamento da Tocaia por mais um dia como forma de punição até que consiga escapar. Essa prática com a menina reflete as crenças de que no futuro será uma mulher capaz de cuidar de uma criança e de idosos que amplia a compreensão do desenvolvimento na perspectiva do nicho a partir do ciclo de vida (Lima-Brito, Tavernard, Magalhães & Pontes, 2015). Ter destreza e agilidade lhe habilita poder gerar filhos e cuidá-los, bem como poder cuidar dos pais e avós quando necessitarem.

Ao se considerar que cada fase da cerimônia é norteadas por medidas preventivas para evitar doenças, segue-se com outros preparativos para um novo ritual. No último dia em que a menina sai da Tocaia, os organizadores providenciam e agendam a Festa do Mingau

(*Pinakapememeke*) que ocorrerá em momento posterior, com a agregação de outras meninas que passaram pelo ritual da Tocaia.

4.2.5. A Festa do mingau: *Pinakapememeke*.

Esse ritual se inicia às seis da manhã, quando as mães e as tias ralam a mandiocaba (*tubérculo*) e, as meninas têm o corpo pintado com jenipapo, com pinturas que representam a lua na metade do ciclo. A meia lua significa a pintura de Zary, que na cosmologia Tembé, é o sobrinho que se apaixonou pela tia e não controlava o seu amor, já que vinha todas as noites dormir com ela. Porém, antes de amanhecer o dia, ele desaparecia e ela não sabia com quem se deitava, então foi pedir o conselho da índia mais velha para descobrir o segredo, a idosa aconselhou a jovem durante a noite molhar os dedos no jenipapo e pintar a metade do rosto. No dia seguinte, o homem apareceu com o rosto pintado e todos souberam que o sobrinho era quem dormia com a tia, envergonhado com a descoberta, Zary foi embora e virou lua (Coelho, 2014).

Durante o ritual o rosto das meninas é pintado com manchas similares as do peixe surubim ou da onça pintada. E, no cozimento da mandiocaba, os pedaços são retirados quentes do caldeirão e colocados no chão para que as iniciadas pisem, pois serve para o fortalecimento das pernas e contra as picadas bichos peçonhentos (Diário de Campo 2017).

A medida preventiva contra doenças e proteção aos espíritos da floresta que acontece às iniciadas ocorre em todo o processo das cerimônias. Na festa, as meninas iniciadas passam um dia inteiro na preparação do mingau, que consiste em um cozimento intenso feito de mandiocaba que após terem pisado no tubérculo quente, uma porção do mingau é colocado em uma vasilha para que as iniciadas fiquem de cócoras e recebam o calor. Essa prática serve para evitar futuras doenças ginecológicas e problemas no parto. Logo depois é feito um beiju da mandioca que, ainda quente, é colocado na cabeça das iniciadas para que seus cabelos

demorem a ficar brancos e impedir que elas fiquem loucas quando forem adultas. (Professora, Diário de campo, 2017).

Após a preparação do mingau que é servido pelas meninas, suas mães começam a arrumá-las para a festa, que inicia ao anoitecer e termina somente no dia seguinte. O ritual é coletivo e tem a duração de uma noite. Ao finalizar essa festa, inicia-se o planejamento do ritual da festa da moça, com a presença de vários indígenas, que amplia as possibilidades de intersubjetivações na aldeia indígena (Ponte & Aquino, 2013).

4.2.6. A festa da moça: *Wira'u-haw*.

A Festa da Moça ou do Moqueado (*Wira'u-haw*) é a última fase do rito de passagem de menina para fase adulta, que já está pronta para casar e, do menino para se tornar adulto com várias atribuições. No primeiro dia do evento, as mulheres ornamentam a “ramada” (barracão onde acontece a festa) e fabricam as saias com fios de algodão e fibras vegetais para usarem nas danças, os homens da aldeia iniciam a reforma das barracas já existentes, além da construção de novos alojamentos de palhas para receber parentes vindos de outras aldeias que permanecem até o final da festa.

A organização do evento é responsabilidade de todos os integrantes da Aldeia, mas apenas uma das iniciadas será a dona da festa. Contudo, as famílias dos outros iniciados contribuem como podem para que a festa aconteça. A Aldeia passa a ser um local de acomodação de diversos grupos, sejam eles indígenas Tenetehara, membros de outras etnias ou os *karawias* (não indígenas) (Coelho, 2014). Enquanto alguns homens trabalham na aldeia, outros vão para a mata caçar animais para a preparação do moqueado (assado de carne batido no pilão com farinha de mandioca) que será servido no último dia da festa.

A festa é composta de cantorias, dança circular e batidas de maracá. As iniciadas com seus pares pisam forte com o pé direito, significando que tudo deve ser começado com

o pé direito já que elas estão iniciando uma nova fase da vida. Mais um aspecto importante é a dança girar de modo anti-horário, o que serve como medida de proteção, para dificultar a presença do mal. Na cantoria os homens cantam, as letras das músicas homenageiam pássaros e animais da floresta, as mulheres acompanham num contexto afirmativo, como num coro. A importância desse coro feminino também se faz nos momentos em que alguns dos presentes estão incorporados com espíritos de *Karuwara*, as mulheres cantam mais forte, demonstrando a sua força por meio do canto. Outro aspecto tradicional é que tudo na ramada ocorre do nascente para o poente, são os segredos da pajelança que legitimam os iniciados e alegram os presentes que se encontram na festa na ramada. (Cacique, Diário de campo 2017).

Na semana que acontece o ritual, as iniciadas e seus pares dançam em círculo anti-horário todas as noites, exceto no sábado quando descansam, pois no domingo que é o último dia da festa, dançarão o dia todo. No sábado, além das iniciadas terem seus cabelos cortados pelo cacique da aldeia, elas recebem a pintura de jenipapo no corpo inteiro, são adornadas com penas de nambu, que em outros tempos já foi pena de Gavião Real (Wagley e Galvão, 1961; Zannoni, 1999).

Antigamente, além da pintura de jenipapo que as meninas recebiam no corpo, penas do gavião reforçavam ainda mais a ideia da mulher forte como predadora no ritual, pois tanto o gavião quanto a onça e o surubim são predadores no ar, na terra e na água. No ritual, a menina se apresenta como uma pessoa em busca de força, coragem e determinação no seu ciclo de desenvolvimento.

No último dia, as meninas recebem o “waza” que é um cocar feminino, um adorno de cabeça preparado com pena de aves coloridas, e que mantém seus rostos semicobertos e os seios nus. Esse adorno diferenciado de cabeça é usado com uma saia longa, branca, com uma lista vermelha na altura do joelho que é um complemento de indumentária que somente as

meninas podem usar e os meninos usam um short vermelho e uma saia de palha (Coelho, 2014). Neste dia, uma liderança indígena todo vestido com saia de palha dança na presença das meninas e apresenta um macaco guariba (*Alouatta*) que foi assado na brasa, com um cigarro de palha (*Tauari*) na boca e mostrando o pênis do animal.

As meninas não podem esboçar nenhum sorriso, pois se sorrirem demostram que já não são puras, como também não estão preparadas para o casamento, da mesma forma a pintura corporal feita no dia anterior, se no domingo ela não ficar totalmente escura, entende-se que a menina já manteve relações sexuais. Ainda, se o macaco escolhido para alegrar a festa, apresentar mau cheiro no mesmo dia da festa, significa que uma das iniciadas já manteve relação sexual. (Cacique, Diário de Campo, 2017).

Um interessante aspecto do ritual se observa no respeito e proteção com as pessoas que estão em transe, são cuidadas para não caírem ou se machucarem, até que despertem. As situações de transe são constantes durante toda a semana da festa. Todavia, no domingo, último dia, com a convocação do Pajé, a situação de êxtase envolve mais a aldeia e os convidados. A situação permanece o dia inteiro até o encerramento da festa no por do sol, quando as *karuwaras* (espíritos) voltam para a floresta. Essas práticas são de natureza ritual e simbólica que visam manter valores e comportamentos por meio da repetição (Coelho, 2015).

4.3. Práticas de Cuidado na Aldeia Tembê

4.3.1. Os cuidados com as crianças.

As práticas foram descritas e agrupadas em categorias/atividades que serão demonstradas na tabela 1. Em síntese, os cuidados são descritos a partir do que foi observado e registrado no diário de campo.

Alimentação (AL): Momento de interação da mãe com a criança nos momentos da alimentação como: café da manhã, almoço, janta.

Espiritualidade (ES): Todas as práticas e referências as situações em que envolviam de alguma forma a espiritualidade

Práticas/crenças culturais (PC): Refere-se aos costumes e concepções da aldeia, por exemplo, tem momento para entrar no rio.

Banho (BN): Como ocorre a interação da mãe da criança nos momentos de banho tanto na residência como nos rios da aldeia.

Sono (SN): Momentos em que a criança vai dormir ou acorda em diferentes horas do dia.

Atividade escolar (AE): Todas as ações que se referem ao contexto escolar como: ir para escola e fazer dever de casa.

Brincadeiras (BR): Atividades referentes as brincadeiras das crianças.

Tabela 1.

Mapa de rotinas: Atividades realizadas pelas crianças na Aldeia.

Atividades	Idade das crianças			
	06 meses (yway)	18 meses (kamarar)	03 anos (ywyrar)	06 anos (retê)
Alimentação (AL)	Pai fez café e todos bebem juntos	O almoço ocorreu no campo. A mãe amamentava a criança que pintura e adormecia e depois acordou para brincar	Café foi servido para todos, enquanto falam dos rituais, e ouvem sem interromper. Depois pesquisa.	Mãe chamou para o almoço e o pai conta história. Todos bebem bacaba
Espiritualidade	Enquanto os	o cunhado veio	Já a caminho do	Todos foram

(ES) pais embalam a explicar os posto, antes de para fora de criança na rede cuidados para passar pelo casa e ele soltou para dormir, a evitar doenças riacho, as o pássaro. Às mãe relatou que causadas pelos crianças 14h55min a a primeira vez espíritos da orientaram que mãe chamou que levar nenê- água, como a pesquisadora todos para y no igarapé febre, dor de deveria pedir entrarem tem que pegar cabeça, vômito permissão, pois novamente, um pouco de e diarreia, além era pagã não onde entraram areia e colocar do choro batizada correndo com na boca para excessivo que medo de evitar “mau pode levar a estarem as 15h olhado” e não morte caso o fora de casa. ficar doente. pajé não cuide..

Práticas/crenças culturais (PC) A mãe iniciou a Observou-se o O genro, filho e A visita na casa limpeza da boca cuidado para sobrinho da avó materna de Yway com que a criança chegaram da é uma tradição uma fralda de não se mata com caças, para os Tembê. pano. Disse que aproximasse do dois quatis, um Ao chegar na a prática é para rio. Brincava para mãe e um casa da avó, a criança não com terra, mato para o genro. tomou-se pegar sapinho, com bacaba pois se pegar consentimento novamente. pode morrer e dos adultos. se a criança vir

a óbito a mãe é
penalizada
pelos não
humanos.

Banho (BN) O pai chegou da A mãe deu A mãe pediu A mãe não
escola, deu banho na para a filha permitiu que
banho nas criança, a levar ela ao Retê saísse de
crianças e a mãe vestiu, igarapé. casa. Sendo
se encarregou amamentou e a Chegando lá assim, ele
de arrumá-las. colocou para pediram apenas tomou
dormir cantando permissão para banho com os
músicas de o banho e outros irmãos.
ninar no idioma brincaram
nativo. durante uma
hora

Sono (SN) Os pais estavam A criança Despertar da As crianças
acordados, despertou e criança. A mãe tomaram banho
somente as chorou. A mãe deu banho e e após isso o
crianças ainda já estava escovou os jantar foi
estavam acordada, dentes, sendo a servido a elas.
dormindo. Após entrou no quarto própria criança Quando
cinco minutos e amamentou. se vestiu e terminaram o
Yway despertou penteou os pai ficou com as
cabelos. crianças e os
colocou para

dormir.

Atividade escolar (AE)	O pai foi para a escola. Nesse período a mãe relatou a dificuldade de ficar sozinha com as crianças.	Não registrado, pois a observação foi feita num domingo.	foi pois a atividade escolar enquanto a mãe fazia artesanato e dava orientações a criança.	A criança foi Retê entrou na sala e a mãe retornou para casa.
Brincadeiras (BR)	A mãe colocou as filhas para brincarem na cama, a filha mais velha caiu da cama e se pôs a chorar	A mãe deu banho na criança numa casa próxima ao campo de futebol.	A criança foi brincar com a sobrinha de dois anos de bola e se esconde” por cerca de meia hora	Enquanto as mães jogavam, as avós vigiavam as crianças brincando ao lado do campo de fazer boneco de terra. O jogo tem duração de uma hora e meia

Notas: relatos do diário de campo e observação.

De acordo com o exposto, é importante recordar que a criança indígena recebe um conceito diferente da civilização ocidental. Aqui a criança indígena é respeitada em sua comunidade e, em algumas etnias, são vistas sob a ótica do sagrado (Castro, 2011). No que se

tem de estudo a respeito da criança indígena, constata-se que, para algumas etnias, as crianças têm contato direto com o mundo espiritual e são vistas como intermediárias entre o plano espiritual e o plano terrestre.

De modo geral, nas tradições indígenas, o bebê e a criança pequena são valorizados, pois fazem um elo entre dois mundos, o que cabe aos mais velhos das aldeias o repasse de conhecimentos sobre a importância e o papel dessas crianças na aldeia. Para Castro (2011) os anciãos acreditam que a linguagem esboçada pelos bebês, apesar de não compreendida, é o sinal de diálogo que elas estabelecem com os espíritos, principalmente durante os rituais.

Em todos os rituais dos Tembé a presença da criança após o resguardo de quarenta dias, o bebê participa, normalmente, dos eventos, levada pelos pais, ficando o tempo que sua mãe desejar. Nesses eventos, as crianças têm os pés e mãos pintados com jenipapo. Para Cohn (2013) é importante destacar que o crescimento da criança é um longo e trabalhoso processo, mediado por objetos que adornam seus corpos e que são fabricados pelos pais, seja para brincar e intervir no mundo. É comum nos eventos que as crianças se apresentem pintadas e adornadas, conforme é expressado pela professora indígena abaixo:

Em todas as cerimônias Tembé as crianças exibem suas pinturas. Os meninos apresentam pinturas diferente das meninas, para os meninos a pintura é da meia lua, já as meninas têm o corpo pintado com pequenas estrelas e usam adornos de criança feito pelas mães. Durante os rituais a pintura serve como proteção. Se não há criança, não há cantoria e nem dança. Se não há canto, não existirá ritual. A festa só começa com a presença das crianças, pois elas são as principais condutoras dos rituais na aldeia Sede. (Professora indígena, diário de campo 2017).

Compreender a criança indígena a partir desse estudo é procurar entender a tradição de algumas etnias que desde o nascimento da criança já estabelecem um ritual sagrado ao sepultar a placenta no local onde dormem para que os recém-nascidos recebam proteção e

tenham um ciclo de vida melhor. Quem deu à luz no hospital, tem direito de levar a placenta para a oca ou casa. Para algumas etnias, após o nascimento a placenta passa a ser uma espécie de amuleto protetor de seus filhos (Brasil, 2007).

O nascimento de uma criança em uma aldeia longe da cidade é ariscado. Porém, aproximar a medicina tradicional indígena das unidades de saúde, como hospitais e postos de saúde, contribuiu para melhorar os indicadores de saúde dos indígenas. Dados do relatório produzido pelo Distrito Sanitário Especial Indígena Guamá Tocantins (DSEI/GUATOC) Conforme o Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (Brasil, 2016) demonstrou que em 2013 Taxa de Mortalidade Infantil Indígena (TMI) foi de 39.1 dentre 255 já no ano de 2016 havia reduzido para 35 dentre 256 nascidos vivos.

Esse avanço se deve, também, a atuação dos técnicos de enfermagem distribuídos nas aldeias para orientação dos procedimentos relacionados ao período pré-natal e pós-parto. Contudo, nas aldeias mais distantes, as mulheres não saem da aldeia para darem à luz. A parteira, que também é uma indígena, faz o parto sem interferência da enfermeira que é chamada apenas para cortar o umbigo do recém-nascido. Observa-se que, pela tradição, as mães preferem ter seus filhos em casa, como descrito no relato a seguir:

Eu queria ter meu filho em casa, eu queria que a parteira pegasse o meu filho, mas por ordem da enfermeira do polo, tive meu filho no hospital, só que ter o filho em casa é melhor, a parteira tem paciência com a gente ela cuida de nós e a gente se sente protegida, amparada, depois de ter o bebê ela coloca o quadril de volta no lugar, porque sem não colocar a gente sente dor quando vai se abaixar ou fazer alguma coisa que precisa se abaixar e levantar rápido. (Mãe, diário de campo e entrevista, 2017).

É notório o conflito existente entre aqueles que apoiam a medicina tradicional e os que defendem a medicina regular, pois pela vontade das mães na hora do parto ficariam na aldeia para serem atendidas pela parteira, a quem se referem como cuidadoras, e por quem

são amparadas. Entretanto, para evitar a aumento do índice de mortalidade infantil intervenção da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), por meio de seus técnicos, que os orientam e fazem valer as normas da Secretária de Saúde.

Para os indígenas, o resguardo após o parto é tão importante quanto o nascimento do bebê, por esse motivo as mães fazem questão de cumprir rigorosamente as orientações quanto a esse período, uma vez que na possibilidade de descumprimento possivelmente apresentarão problemas futuros que as impedirão de terem uma vida saudável. Muitos relatos fizeram referência à quebra de resguardo e suas complicações. Nesse sentido, faz-se oportuno o diálogo a seguir.

A minha mãe falou que as mulheres que não cumprem o resguardo ficam com dor de cabeça e vista curta. A mãe dela tem 83 anos ainda enfia a linha na agulha, costura a própria roupa, os panos de prato e tudo na mão, cozinha e toma banho de rio, porque cumpriu o resguardo completo e teve os filhos em casa aparados pela parteira, e seguiu todas as recomendações dela (mãe, diário de campo e entrevista, 2017).

De acordo com os rituais da etnia Tembé, pode-se observar a valorização da mulher e o papel que ela desempenha na aldeia, pois, desde criança já inicia ao seu preparo para seguir com um tratamento diferenciado, o que é iniciando na Festa da Criança, na Tocaia, na Festa do Mingau, na Festa da Moça.

4.3.2. Wiraohawo-i: a festa da criança pequena (Rituais de proteção).

A Festa da criança pequena é o primeiro ritual depois que a criança nasce. Seguidos da Festa da Criança, da Tocaia, da Festa do Mingau e, por último, da Festa da Moça. Ela acontece após o resguardo da mãe. É outro ritual da criança com similitudes a Festa do Moqueado. É uma espécie de cerimônia em que se objetiva a proteção dos bebês. Esse ritual ocorre na ramada no período noturno e há a introdução de algumas carnes na dieta e

apresentação aos bichos da noite, para garantia que esses bichos não ousarão tentar qualquer malefício, como roubar a sombra ou a alma da criança (Lobo, 2016). De acordo com o mito do roubo das sombras, muitas crianças da aldeia vieram a óbito.

A festa da pequena criança na aldeia é considerada para nós um evento de muita alegria porque apresentamos a criança quando ela ainda é bem novinha é um bebezinho e já pedimos proteção e garantia para ela. Todos vêm para a Ramada com alegria vê de perto a mais nova integrante da aldeia, as idosas da comunidade trazem presentes isso é muito bom, e nós que somos mães ficamos bem feliz nesse ritual (Mãe, diário de campo, entrevista, 2017).

É um evento que promove a proteção futura do bebê no processo do desenvolvimento infantil, cujo crescimento natural só é possível mediante condições ambientais suficientemente boas no cuidado das mães com as crianças (Winnicott, 2005). Assim, as crianças permanecem no ritual o tempo necessário, no local da festa são amamentadas, se alternam entre estarem acordadas ou dormindo, o importante é continuar na ramada por toda noite, ficando em redes ao longo da madrugada até o amanhecer.

Nós nunca deixamos nossas crianças em casa para vim a um ritual elas sempre vem acompanhando agente por que é muito importante a presença delas sabe, onde tem criança tem alegria, tem respeito, e a espiritualidade é harmoniosa. Não ficamos preocupadas com elas por que elas estão ali pertinho da gente (Mãe diário de campo 2017).

4.3.3. Brincadeiras na aldeia.

É importante registrar que por meio das brincadeiras as crianças indígenas se desenvolvem com a ideia prévia do que irão aprender determinadas tarefas para colocar em prática futuramente, ou seja, são orientadas e estimuladas desde crianças e nessa fase podem

incorporar papéis, como o de mãe e dona de casa, de caçador, de pescador ou de guerreiro. As atividades são voltadas para projetar para o futuro os papéis que cada um exerce na aldeia.

De acordo com Nascimento e Zoia (2014) o brincar é pleno de significação e possibilita o desenvolvimento cognitivo, afetivo e motor da criança, sendo, portanto, fundamental para um desenvolvimento biopsicossocial saudável. A brincadeira na aldeia é constante e todas as crianças têm um horário determinado para brincar seja com outras crianças ou com adultos, sempre com o intuito de promover o aprendizado. Veja no relato a seguir:

Ele só tem seis anos e todos os dias ele vai armar uma arapuca que aprendeu a tecer com o pai, quando tem passarinho ele pega fica um pouco com ele na mão e depois solta é que ele está treinando para ser um caçador e depois um guerreiro, isso acontece todos os dias, desde que ele tinha quatro anos o tio dele o acompanha nessa tarefa. (Mãe, de Retê, diário de campo, 2017)

Segundo Winnicott (1975) o aprendizado por meio de brincadeiras facilita o crescimento e como resultado promove o pleno desenvolvimento. Uma criança que não brinca, pouco se constitui de maneira saudável e tende a apresentar prejuízos ao desenvolvimento motor e afetivo, provavelmente a torna apática diante de situações, não conseguindo ajustar o raciocínio lógico à interação e à atenção. Constata-se que na aldeia Sede as crianças brincam sempre sob a vigilância dos adultos, em conformidade com o relato abaixo:

Aqui tem um pássaro com um rabo em forma de tesoura que de vez em quando vem para aldeia. Quando minha avó era viva que a gente estava brincando no terreiro que ela o ouvia cantar, chamava a gente para dentro porque ele estava cantando e quando ele canta faz mal a gente ficar no terreiro, porque a gente que estava ali desprevenido de tudo, e ele podia levar a sombra da gente, então ela começava a falar na língua

nativa para ele ir embora, que aquele lugar ali não era para ele, que era para ele cantar pra outro lugar, eu sei que ela falava tanta coisa expulsava e ele ia embora, ele sumia a gente não ouvia mais ele cantar, tudo isso pra nós ter cuidado com as nossas crianças elas não sabem se defender sozinhas ele vive em cima, ele causa doença também, Ela mandava ele embora pra nos proteger, o nome dele é tapé-tape (Professora indígena, diário de campo, 2017).

A partir do cenário exposto acima da etnia Tembé, cabe compreender um específico papel social dessa etnia no que compete à mãe indígena e o cuidado que ela tem com o filho, a fim de entender como se dá o desempenho da função de mãe nessa comunidade, assim, analisa-se os sentimentos e os comportamentos da mãe em relação ao cotidiano da criança.

Com base na observação da díade mãe/criança, proposta e apoiada pela Teoria do Nicho, compreende-se que existe uma maneira peculiar de compreensão do cuidado para com a criança, vivenciado pela mãe indígena, e que necessita ser esclarecido para o meio científico com a intenção de potencializar os processos que se dão na relação entre ambos, de forma a incluir como se desenvolvem tais práticas de cuidado nessa relação.

Considerações Finais

Dentro do panorama apresentado acerca da relação entre mãe e criança no povo Tembé, destaca-se o estudo sobre os subsistemas integrantes da teoria do nicho, especificamente o que está relacionado às práticas de cuidado empreendidas nas crianças Tembé, tendo como objetivo demonstrar aspectos da organização social dessa etnia, no que diz respeito ao cuidado dispensado às crianças recém-nascidas até os sete primeiros anos de vida. Como já abordado nesta exposição, há pouco material bibliográfico a respeito da forma de cuidado materno indígena, por isso, reitera-se a necessidade de conhecer a realidade que se estabelece na experiência da relação mãe-criança indígena com relação aos cuidados e aquilo que consideram ser adequado ou não para o desenvolvimento dos filhos.

A partir desse cenário sobre a etnia Tembé, cabe analisar a mãe indígena e o cuidado que tem com o filho, considerando assim, os sentimentos e os comportamentos da mãe em relação a sua criança, bem como suas experiências pessoais, principalmente aquelas já vivenciadas. Mostra-se relevante discutir os diferentes comportamentos entre a mãe não indígena, que deixa o seu bebê após o período de licença maternidade, retomando o seu trabalho enquanto a mãe indígena leva seu filho para todas as tarefas diárias, diferente do modelo ocidental tradicional demonstrado pelas ciências.

Além disso, constatou-se que o cuidado não era empreendido somente pela mãe das crianças indígenas, mas, também pelo pai e, por vezes, pelas avós maternas, nos momentos em que as mães estavam ocupadas com outras tarefas na aldeia. Em alguns casos esse cuidado não era exclusividade para criança, posto que os pais tinham que realizar simultaneamente outras tarefas do lar e da aldeia ou prestar cuidados a outros filhos.

A partir dessa pesquisa, percebe-se a pertinência desse estudo quanto às tradições culturais do povo indígena em questão. De acordo com a apresentação, muitas técnicas não pertencentes ao grupo se tem tornado frequente, especialmente quanto ao parto. Nesse

sentido, a pesquisa de campo contribui com esse tema inovador que demonstra o quanto as crenças orientam a prática de cuidado, bem como o registro histórico das práticas culturais do povo Tenetehar-Tembé que promovem a reafirmação de sua cultura. Com isso, sugere-se que novas investigações a respeito do nicho de desenvolvimento a partir dos três subsistemas sejam realizadas nos diferentes contextos, especialmente no contexto indígena onde se tem crenças culturais tão peculiares que exercem forte influência no desenvolvimento infantil.

A análise do ciclo de vida dos Tembé a partir do ritual da Tocaia até a festa da Moça atribui à mulher um papel importante no cuidado dos filhos, dos pais e dos avós. A passagem da fase menina para a idade adulta de mulher que se dá em torno dos 12 anos, atribui-lhe funções de responsabilidade na aldeia que difere do mundo ocidental, quando se identifica uma fase de adolescência. Deste modo, tais características de jovens adolescentes ocidentais não explicariam o desenvolvimento feminino na aldeia.

A análise das mudanças espaciais, do ciclo da vida e das atividades dos Tembé em diversos tempos e períodos demarca uma noção sem datação. A memória é viva, foi narrada como um tempo psicológico que se qualifica, mas não se mede. Os poucos registros históricos como fotografias e vídeos podem dificultar uma precisão cronológica e uma caracterização histórica do ambiente físico. Talvez essa dificuldade limite o estudo ao se propor a discussão do contexto físico e sociocultural na perspectiva do Nicho Desenvolvidor.

A utilização da observação participante e do diário de campo no registro das informações obtidas na aldeia restringiu as discussões sobre o desenvolvimento humano na perspectiva cultural, ao considerar as multideterminações e complexidades do processo desenvolvimental. A escassez de estudos teóricos com indígenas brasileiros no campo da psicologia pode ter produzido um viés analítico baseado fortemente nas percepções do

pesquisador que tem origens indígenas e se propõe a fazer observação sem conceitos pré-estabelecidos ou direcionados.

A partir do exposto, essa pesquisa se mostra importante por revelar o conceito que os indígenas têm sobre ambiente físico e social, do lugar onde habitam e o respeito que possuem pelos lugares sagrados em horários pré-determinados, prática esta que vai desde as crianças até as pessoas de maior idade, da aldeia. Outro fator evidente nessa discussão é que a criança tem autonomia vigilante como medida de proteção para transitar na aldeia, o que é obedecido para evitar possíveis adoecimentos causados pelo adentramento em determinados locais em horários proibidos. Mas, também, é verdade, a criança é apresentada como mediadora de conflitos.

A teoria do Nicho Desenvolvimental facilitou a compreensão das crenças que norteiam o desenvolvimento humano. É possível estabelecer um paralelo comparativo entre os mitos, as crenças e os ritos como elemento da Psicologia dos cuidadores que norteiam as práticas de cuidado na aldeia indígena. Portanto, os conhecimentos dos mitos conectam a perspectiva do sagrado, e o espiritual com o profano, na realidade da aldeia.

A noção dos nichos de desenvolvimento discutida nesta dissertação se tornou especialmente relevante ao apropriar um viés antropológico. Tal embasamento permitiu compreender e avaliar o ser humano em seu ambiente natural de desenvolvimento. Portanto, o estudo pôde contribuir para a psicologia do desenvolvimento ao incluir populações tradicionais que não são abordadas nos manuais de psicologia de modo a proporcionar novas pesquisas sobre o cotidiano da vida indígena. Com isso, infere-se a necessidade de que novas investigações a respeito do nicho de desenvolvimento a partir dos três subsistemas sejam realizadas nos diferentes contextos, especialmente no contexto indígena onde se tem crenças culturais tão peculiares que exercem forte influência no desenvolvimento infantil. Enfim, o estudo pôde contribuir para a psicologia do desenvolvimento ao incluir populações

tradicionais que não são abordadas nos manuais de Psicologia na medida em que proporcionou pesquisa sobre o cotidiano da vida indígena no que toca ao universo da criança e seu desenvolvimento.

Ainda, identificamos que as práticas dos rituais são permeadas e orientadas na crença de fundamentos de proteção e cura. Nesse sentido, os indígenas respeitam a proibição de algumas alimentações e tarefas domésticas tanto para mãe como para o pai no que se refere ao desenvolvimento saudável do filho que começa com a concepção. É importante ressaltar nesse âmbito cultural indígena, que além da crença pelos cuidados geralmente atrelados à natureza, essas práticas têm, em geral, caráter preventivo. Portanto, as crenças que são transmitidas a partir de uma memória coletiva permitem entender a trajetória de vida dos Tembé, que caracterizam o funcionamento cultural e fortalece a identidade grupal.

Referências

- Alvarez, M. K. (2004). Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. *Revista Antropológica*, 15(1), 49-78.
- Andrews, M. (2000). *Ageful and proud*. *Ageing and Society*, 20(6), 791-795. doi:10.1017/s0144686x01007966
- Assis, E., & Dias, C. (2009). *Diagnóstico para implantação do levantamento preliminar das referências culturais do povo indígena Tembé da terra indígena alto Rio Guamá*. Relatório Técnico Instituto do patrimônio Histórico Nacional – IPHAN / 2ª Superintendência Regional do Pará e Amapá. Belém.
- Balée, W. (1994). *The historical ecology of land utilization by an amazonian people*. New York: Colombia University Press.
- Barh, F. (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, RJ: Contra Capa Livraria.
- Beltrão, J. F. (2012). *Povos Indígenas na Amazônia*. Belém, PA: Estudos Amazônicos.
- Brasil, Ministério da Saúde, Fundação Nacional de Saúde. (2007). Medicina tradicional em contextos. In L. O. Ferreira & P. S. Osório (Orgs.), *Anais da I reunião de monitoramento, Projeto Vigisus II/Funasa*. Brasília: Fundação Nacional de Saúde.
- Brasil, Secretaria Especial de Saúde Indígena. (2016). *Relatório: Taxa de mortalidade infantil, Dseí Guamá Tocantins*. Belém, PA: Ministério da Saúde, Sistema de informação à atenção à Saúde Indígena.
- Brito Júnior, L. C. de, & Estácio, A. G. (2013). Tabus alimentares em medicina: uma hipótese para fisiopatologia referente aos alimentos remosos. *Revista da Associação Médica Brasileira*, 59(3), 213-216. doi:10.1016/j.ramb.2013.04.001
- Bronfenbrenner, U. (1996). *A ecologia do desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artes Médicas.

- Capiberibe, A. (2017). A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. *Mana*, 23(2), 311-340. doi:10.1590/1678-49442017v23n2p311
- Castro, E. V. (2014). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Igarss*, (1), 1-5. doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2
- Castro, E. V. (2015). *Metafísica Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, SP: Cosac Naify.
- Castro, E. V. de. (2011). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo, SP: Cosac & Naify.
- Ceccarelli, P. R. (2012). Mitos, sexualidade e repressão. *Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, 31-35.
- Coelho, J. R. L. (2014). *Cosmologia Tenetehara Tembê: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA* (Dissertação não publicada). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil.
- Coelho, J. R. L. (2015). Karuwara: observando sobrenaturais entre os Tembê do Guamá. *Revista Estudos Amazônicos*, 11(1), 275-302. Recuperado de http://www.ufpa.br/historia/Estudos%20Amazonicos/Jose_Coelho.pdf.
- Cohn, C. (2013). Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas Revista de Ciências Sociais*, 13(2), 221-244. doi:10.15448/1984-7289.2013.2.15478
- Corrêa, I. N. (2011). *O céu dos índios Tembê*. Belém, PA: Universidade do Estado do Pará, Planetário do Pará.
- Creswell, W. J. (2007). *Método qualitativo, quantitativo e misto*. Porto Alegre: Artmed.
- Cunha, M. C. da. (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1), 7-22. doi:10.1590/S0104-93131998000100001

- Descola, P. (1997). Ecologia e cosmologia. In E. Castro, & F. Pinton (Orgs.), *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente* (pp. 243-261). Belém, PA: Cejup.
- Dias, C. L., Rocha, G., & Mitschein, T. A. (2012). *O futuro Ameaçado do povo Tembé no Alto rio Guamá*. Núcleo de Meio Ambiente NUMA. UFPA. POEMA.
- Dias-Scopel R. P. (2014). *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os Índios Mundurucu*. (Tese não publicada), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- Galvão, E. (1979). *Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra.
- Garcia, U. (2015). Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-guajá. *Mana*, 21(1), 91-122. doi:10.1590/0104-93132015v21n1p091
- Gusman, C. R., Viana, A. P. de A. L., Miranda, M. A. B., Pedrosa, M. V., & Villela, W. V. (2015). Inclusão de parteiras tradicionais no Sistema Único de Saúde no Brasil: reflexão sobre desafios. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 37(4-5), 365-370. Recuperado de http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1020-49892015000400026&lng=en&tlng=pt
- Harkness, S., & Super, C. M. (1992). Introdução. In S. Harkness & Super C. M. (Eds.), *Os sistemas culturais dos Pais crença: Suas origens, expressões e consequências* (pp. 1-23). New York, US: The Guilford.
- Harkness, S., & Super, C. M. (1992). Parental ethnoteories in action. In I. E. Sigel, A. V. McGillicuddy-DeLisi, & J. J. Goodnow (Orgs.), *Parental belief systems: The psychological consequences for children* (pp. 373-391). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

- Harkness, S., & Super, C. M. (1994). The developmental niche: a theoretical framework for analyzing the household production of health. *Social Science & Medicine*, 38(2), 217-226. doi:10.1016/0277-9536(94)90391-3
- Harkness, S., & Super, C. M. (1996). *Parents cultural belief systems: their origins, expressions and consequences*. New York, US: The Gilfrd Press.
- Harkness, S., Super, C. M., Mavridis, C. J., Barry, O., & Zeitlin, M. (2013). Culture and early childhood development. In P. R. Britto, P. L. Engle, & C. M. Super (Eds), *Handbook of early childhood development research and its impact on global policy* (142-160). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hoyer, W. J., & Roodin, P. A. (2003). *Adult development and aging*. New York: The McGraw-Hill.
- Keller, H. (2007). *Cultures of infancy*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum. doi:10.4324/9780203936771
- Lima-Brito, J. dos S., Tavernard, E. P. de M., Magalhães, C. M. C., & Pontes, F. A. R. (2015). O conceito de nicho de desenvolvimento sob uma perspectiva gerontológica. *Kairós Gerontologia. Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Saúde*, 18(3), 213-226.
- Lobo, R, G. (2016). *Naturezas esfumaçadas: os Tembê e o mercado de crédito de carbono*. (Tese não publicada). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP.
- McLaren, P. (1992). *Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Mead, M. (1931). The primitive child. In C. Murchison (Ed.), *A handbook of child psychology* (pp. 669-687). Worcester, MA: Clark University Press.

- Minayo, M. C. (1994). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo, SP: Hucitec/Abrasco.
- Minayo, M. C., & Sanches, O. (1993). Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 237-248. doi:10.1590/S0102-311X1993000300002
- Mitschein, T. A., Rocha, G., & Dias, C. (2012). *Territórios indígenas e serviços ambientais na Amazônia: o futuro ameaçado do povo Tembê no Alto Rio Guamá (PA)*. Belém: NUMA/POEMA/UFPA.
- Nascimento, R. de, & Zoia, A. (2014). Crianças munduruku: um breve olhar sobre o brincar e sua aprendizagem social e cultural. *Revista Tellus*, 14(26), 119-130.
- Nunes, A. (2003). O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In A. Lopes da Silva, A. Nunes & A. V. Macedo (Orgs.), *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp. 236-277). São Paulo, SP: Global.
- Oliveira, A. A. de. (2010). Observação e entrevista em pesquisa qualitativa. *Revista FACEVV*, 4, 22-27.
- Ponte, V. da S., & Aquino, M. J. da S. (2013). Para ser mulher verdadeira! - os Tenetehara-Tembê: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. s/d. doi:10.4000/nuevomundo.66051
- Rogoff, B. (2005). *A natureza cultural do desenvolvimento humano*. Porto Alegre, RS: Artmed.
- Schmidt, M. L. S. (2006). Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas. *Psicologia USP*, 17(2), 11-41. doi:10.1590/S0103-65642006000200002
- Silva, M. P. C. da, & Grubits, S. (2006). Reflexões éticas em pesquisas com populações indígenas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 26(1), 46-57. doi:10.1590/S1414-98932006000100005

- Sousa, L. C. B. D. (2016). Nichos de desenvolvimento infantil: um estudo com mães e educadoras de creche em contexto não urbano. (Tese não publicada). Programa de Pós-Graduação em psicologia social, Universidade Federal da Paraíba, PB.
- Super, C. M, & Harkness, S. (1999). The environment as culture in developmental research. In S. L. Friedman & T. D. Wachs (Eds.), *Measuring environment across the life span: Emerging methods and concepts* (pp. 279-323). Washington, DC: American Psychological Association.
- Tassinari, A. (2007). Concepções indígenas de infância no Brasil. *Revista Tellus*, 7(13), 11-25.
- Tooby, J., & Cosmides, L. (1995). The psychological foundations of culture. In J. H. Barkow, L. Cosmides, & J. Cosmides (Eds), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (pp. 19-136). New York, NY: Oxford University Press.
- Vianna, J. J.B., Cedaro, J. J., & Teixeira Ott, A. M. (2012). Aspectos psicológicos na utilização de bebidas alcoólicas entre os Karitiana. *Psicologia & Sociedade*, 24(1).
- Vieira, M. L., Seidl-de-Moura, M. L., Lordelo, E., Piccinini, C. A., Martins, G. D. F., Macarini, S. M., ... Rimoli, A. O. (2006). Brazilian mother's beliefs about childrearing practices. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(2), 195-211. doi:10.1177/0022022109354642
- Vieira, P. (2016). *Assim se pariu o Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Sextante.
- Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do estado da arte. *Revista Psicologia e Saúde*, 1(1), 15-30.
- Wagley, C. & Galvão, E. (1961). *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, RJ: MEC/Serviço de Documentação.
- Weisner, T. S. (2002). Ecocultural understanding of children's developmental path ways. *Human Development*, 45(4), 275-281.

- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1953).
- Winnicott, D. W. (2005). O primeiro ano de vida. Concepções modernas do desenvolvimento emocional. In D. W. Winnicott (Ed.), *A família e o desenvolvimento individual* (pp. 03-21). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1958).
- Worthman, C. M. (1994). Developmental Microniche: A Concept for Modelling Relationships of Biology, Behavior, and Culture in Development. *American Journal of Physical Anthropology*, 18(Supplement), 210.
- Zanonni, C. (1999). *Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara*. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário.

Apêndice 1: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

(Baseado na resolução Nº. 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde)

3.1 Você está sendo convidada(o) a participar, como voluntária(o), da pesquisa: Práticas de cuidado com criança indígena Tenetehar-Tembé. Quero lhe informar que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) já autorizou a realização da pesquisa e está ciente de tudo que acontecerá aqui. Após ser esclarecido sobre as informações a seguir, caso aceite fazer parte do estudo como voluntário(a), assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua, e a outra pertence ao pesquisador responsável. Em caso de dúvida você pode procurar o **Comitê de Ética em Pesquisa, Núcleo de Pesquisa em Oncologia da Universidade Federal do Pará (endereço: Rua dos Mundurucus, 4457 1º andar - Bairro Guamá, 66073-000 – Belém- PA, fone: 3201-6776). Email: cep.npo@gmail.com.** **3.2** O comitê de Ética é um órgão que serve para assegurar que as pesquisas sejam realizadas com segurança, para que sejam obedecidos todos os critérios éticos, para que não cause nenhum malefício a vocês. Você também pode procurar orientação junto à CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa), pelo telefone (61) 3315-5877. A CONEP é uma Comissão que tem a função de implementar normas que regulam as pesquisas com seres humanos.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA: 3.3 Esta pesquisa será realizada no período de três meses 15 dias de cada mês, na aldeia Sede e 15 dias para descrição e análise das observações no diário de campo, sendo um total de 45 dias, pelo Professor Dr. Janari da Silva Pedroso, da Universidade Federal do Pará/Programa de Pós-Graduação em Psicologia e, pela Psicóloga e Mestranda Miriam Dantas de Almeida, e tem como objetivo compreender o cuidado da mãe para com a criança indígena Tenetehar-Tembé no seu espaço naturalístico. O tempo aproximado para cada entrevista será de 30 minutos, ou mais se necessário.

Envolvimento na pesquisa: 3.4 Ao participar deste estudo o Senhor ou a senhora permitirá que o pesquisador lhe entreviste e observe a prática de cuidado com a criança sob sua responsabilidade. Serão perguntas relacionadas a higiene pessoal, alimentação e cuidados gerais com a criança. Estas perguntas constam em um formulário específico que lhe será apresentado no momento da entrevista. Você tem a liberdade de recusar a sua participação ou desistir no meio da entrevista se não ficar a vontade para terminar, se a senhora se recusar ou desistir em qualquer fase da pesquisa não tem nenhum problema, não terá nenhum prejuízo.

Coleta de dados: 3.5 Não haverá uso de gravador ou máquina fotográfica, porque a pesquisa será realizada somente com os seguintes instrumentos: Entrevista semiestruturada e Observação assistemática (com anotações no diário de campo) das rotinas de práticas de cuidado com a criança da Aldeia Sede. **3.6** O local da entrevista, será na residência da criança, a mãe escolherá o melhor horário. **4.** Antes de realização de entrevista terá um diálogo com a mãe, a entrevista será realizada em português, caso tenha alguma dúvida a pesquisadora se propõe facilitar a compreensão, pois, é indígena de origem Tenetehar-Tembé. Os dados serão para a análise das práticas de cuidado identificadas na entrevista. O termo de consentimento lhe será apresentado na residência da criança antes do início da entrevista.

Riscos e desconforto: os riscos relacionados a pesquisa dizem respeito a possível quebra de sigilo e confidencialidade dos dados, entretanto, nos comprometemos a assegurar a confidencialidade de seus dados, restringindo seu acesso apenas aos pesquisadores responsáveis, bem como na sua não identificação no manejo de seus dados coletados. Caso haja algum desconforto nos participantes será suavizado favorecendo um clima acolhedor no momento da coleta de dados com os esclarecimentos.

Benefícios: sua participação contribuirá para a construção de uma estrutura de dados e análise teórica sobre a temática do desenvolvimento indígena, principalmente, naquilo que se refere a identificação dos vínculos sociais e afetivos decisivos para o desenvolvimento infantil.

Confidencialidade: todas as informações coletadas neste estudo serão guardadas. Os dados coletados serão utilizados para a elaboração de uma dissertação de mestrado e, artigos científicos. A identidade dos participantes será preservada e em nenhuma hipótese serão divulgados dados que permitam a sua identificação. Todo o material desta pesquisa ficará sob a guarda do pesquisador responsável durante o período de análise e depois será destruído.

Pesquisador responsável:

Miriam Dantas de almeida Data: ____/____/2017_____

Assinatura do Pesquisador Responsável

Nome: Janari da Silva Pedroso

Endereço: Universidade Federal do Pará/Faculdade de Psicologia. Rua Augusto Corrêa, 01 – Guamá, Belém/PA

Celular (91) 98289-3370/31203370. E-mail: pedrosoufpa@gmail.com

CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Declaro que li as informações acima sobre a pesquisa e que me sinto perfeitamente esclarecido (a) sobre o conteúdo da mesma, assim como seus riscos e benefícios e que receberei uma via deste Termo de Consentimento assinado em todas as páginas pelo pesquisador e por mim. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito participar da pesquisa cooperando com as informações necessárias.

Santa Luzia do Pará, / /2017

Assinatura do (a) participante.

Apêndice 2: Entrevista e Dados Demográficos da Família

Essa ficha tem como objetivo obter informações demográficas atuais da família, como: dados pessoais da mãe e da criança, território, configuração de moradia, higiene pessoal, cuidados, casamento, qual o papel da mãe na família, outros dados destinados para a caracterização familiar. São compostas de perguntas fechadas e abertas.

1.1 Dados Pessoais da mãe

Nome da Mãe; _____

Idade: _____

Data do Nascimento: _____

Etnia _____

Estudou Sim () Não ()

Até que Série; _____

1.2 Dados relacionados ao Território

Qual a comunidade indígena que pertence? _____

Localização; _____ Mu

nicipio: _____ Estado: _____

1.3 Residência

A casa que você mora é própria? Sim () Não ()

De que material é feita a sua casa?

Taipa () Palha () Madeira () Alvenaria ()

1.5 Relação conjugal

Quanto tempo mora com o pai de seu filho _____

Quantas pessoas moram na casa? _____

1.6 Cuidados, higiene pessoal e alimentação.

Quem cuida da criança? _____

Quem banha a criança? _____

Quem alimenta a criança? _____

1.7 Identificação da criança

Nome: _____

Idade: () Meses ()

Sexo: F () M ()