



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

TORÉGIRA: PERFORMANCE RITUAL EM UM QUILOMBO-INDÍGENA

Larissa Isidoro Serradela



João Pessoa
2016

LARISSA ISIDORO SERRADELA

TORÉGIRA: PERFORMANCE RITUAL EM UM QUILOMBO-INDÍGENA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia PPGA-UEPB como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba, campus I.

Orientador: Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot

Coorientador: Prof. Dr. Marcos dos Santos Albuquerque

**João Pessoa
2016**

S487t Serradela, Larissa Isidoro.
Torégira: performance ritual em um quilombo-indígena /
Larissa Isidoro Serradela.- João Pessoa, 2016.
165f. : il.
Orientador: Estêvão Martins Palitot
Coorientador: Marcos dos Santos Albuquerque
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Antropologia social. 2. Torégira - ritual - quilombo-
indígena. 3. Identidade étnica. 4. Relações interétnicas.
5. Interações artísticas.

UFPB/BC

CDU: 39(043)

ToréGira: Performance ritual em um quilombo-indígena

Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de nível superior
(CAPES)

Banca Examinadora



Prof. Dr. Estevão Martins Palitot
(Orientador)



Prof. Dr. Marcos dos Santos Albuquerque
(coorientador)

Prof. Dra. Alexandra Barbosa
(Examinadora Interna)

Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grunewald
(Examinador Externo)



Às crianças da Tiririca dos Crioulos

AGRADECIMENTOS

Momento esperado esse de agradecer e perceber a trajetória de um trabalho que se realizou através de encontros potenciais entre pessoas e oportunidades.

À Vanessa Caldeira por facilitar meu primeiro contato com a antropologia.

Ao Programa Tamoromu, da Casai –SP e aos grupos indígenas pelos quais convivi, pela minha iniciação com a arte/educação para as relações interétnicas.

À Lara Erendira por me apresentar a Tiririca dos Crioulos, Caju (meu atual companheiro de vida), um dos meus orientadores (Estêvão) e Alexandre Gomes. Por me incentivar a encarar um mestrado acadêmico e possibilitar meu acolhimento em Olinda/PE, juntamente com sua família. Além de compor a equipe da ação “Do Buraco ao Mundo”, assim como disponibilizar algumas fotografias para compor a dissertação.

À Eliene Amorim e Mayara Andrade por facilitar minha mudança de São Paulo para Pernambuco.

À Carmelo Fioraso por sua leveza e assessoria técnica em produções gráficas e audiovisuais, na ação “Do Buraco ao Mundo” e para além dela. Pela disponibilização de suas fotografias para compor a dissertação.

À Alexandre Gomes nosso parceiro de trabalho na ação “Do Buraco ao Mundo” por sua força e disponibilidade em colaborar com a elaboração da proposta da dissertação, destacando minha trajetória enquanto artista e arte/educadora e proporcionando aprendizagens e reflexões durante o processo.

À Marquinhos por me lembrar de minha trajetória em São Paulo, quando nos encontramos na CASAI-SP e trabalhamos juntos com os índios Pankararu, do Real Parque. Por sua presença, mesmo distante, conversas importantes e pontuais no desenvolvimento da pesquisa. Com ele aprendi uma “Pedagogia da Esperança” e do amor, assim como quero ser.

À Estevão por sua amizade e momentos que vivemos para além dos muros da academia.

À Rodrigo Grünwald e Alexandra Barbosa por me acompanhar e indicar caminhos.

À Ramon Benício pelo empréstimo de seu computador que me possibilitou a finalização da versão enviada para a defesa da dissertação.

À Candice Didonet e Carolina Laranjeira pelas sugestões e inspirações nas artes cênicas.

À Caju por me ajudar com a escrita da dissertação, colaborar com reflexões, me acompanhar em campo e se influenciar por ele. Pela coordenação compartilhada da ação “Do Buraco ao mundo” onde manifestamos nossas potencialidades e exercitamos superações. Pela parceria na vida, com amor.

À Verinha pelo acolhimento em sua casa na Tiririca dos Crioulos e produção da ação “Do Buraco ao Mundo”.

À Mãezinha pelo carinho, bom humor e oferta do “feijãozinho”.

Às professoras locais, Cícera Francisca e Patrícia por me sentir próxima.

À Janeide e Maria de Ginu pelas confiança e aprendizagens sobre o ritual.

À Roberto e Dodô pelas permissões.

Às crianças da Tiririca por sentir amor.

À minha família.

À vida, pelos encontros materiais que me possibilitaram, através desta pesquisa e de um percurso de resistência, descobertas e encantamentos, aprofundar um estudo que me move e que possibilita (mesmo que minimamente) transformar o mundo.



Desenho de José Fernando.

Sumário

LISTA DE TABELAS

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE SIGLAS

RESUMO.....	17
--------------------	-----------

INTRODUÇÃO.....	20
------------------------	-----------

• Com a Tiririca: fluxos materiais que tornaram possível a pesquisa.....	31
• O trabalho de campo enquanto um “período liminar”, “manejo de si” e reinvenção da relação com a Tiririca.....	38

CAPÍTULO 1

Processos históricos da Tiririca dos Crioulos: a formação do torégira e do “quilombo-indígena”.....	41
--	-----------

1.2. “Negros” e “caboclos” frente ao processo de colonização.....	45
1.3. Dinâmicas rituais: a trajetória de Mané Miguel	51
1.3.1. O toré.....	53
1.3.2. A gira.....	60
1.3.3. A mudança de Mané Miguel para Serra Negra	63
1.4. A organização social: conflitos, criação de novas categorias e experiências de identidade.....	66

CAPÍTULO 2

O torégira e suas dinâmicas de cuidado	77
---	-----------

2.1 O “complexo ritual da Jurema” em diálogos com o torégira da Tiririca.....	83
2.1. Uma descrição geral da experiência do ritual mensal	86
2.2. A sensibilidade entre pessoas-entidades e suas dinâmicas de cuidado.....	96
2.2.1. Com encantos de luz, santos e orixás.....	100
2.3. A consciência multissensorial: experiências particulares na percepção do ritual.....	102
2.3.1. Bebidas e plantas na sensibilização das pessoas	105
2.4.2. A dança: dimensão de cuidado e expansão de movimentos.....	109

2.4.3. As linhas: músicas, danças e “correntes espirituais”	114
2.5. Os “lugares sagrados”	116
2.6. Roupas brancas e de caroá.....	124
2.7. Dinâmicas de cuidados: dinâmicas de afeto.....	126

CAPÍTULO 3

A dramatização do torégira na ação “Do Buraco ao Mundo” e a arte/educação como performance etnográfica.....128

3.1. Apresentação da ação “Do Buraco ao Mundo”.....	134
3.2. A arte/educação na construção de espaços liminares de ensino-aprendizagem.....	136
3.3. A arte/educação na produção de imagens e representações de si.....	145
3.4. O torégira como símbolo de identidade.....	149

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....157

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....160

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Produzida com base nos dados fornecidos pela Fundação Cultural Palmares, oferecidos através do site, das comunidades Quilombolas da região certificadas até 31/12/2015.....	67
--	----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Verinha na sala da frente da Casa Grande do Marinheiro. Agosto 2013.....	32
Figura 2: Antiga casa de Mané Miguel, atual casa de Mãezinha e Jonilson, em que podemos ver a serra do Arapuá. Durante o dia costumam passar por ela: Roberto, Verinha e José Antônio do Nascimento.	33
Figura 3: Mãezinha, agosto de 2013.....	33
Figura 4: Roberto mostra fotos do Terreiro do Mestre Bonito, devolvidas para a comunidade, no contexto das oficinas da ação Do Buraco ao Mundo. Foto de Lara Erendira.....	34
Figura 5: Dodô, atual pajé, setembro de 2014. Foto de Carmelo Fioraso.....	35
Figura 6: Janeide (à esquerda) e Jovelina Benigna de Sá Nascimento (à direita).....	35
Figura 7: Maria de Ginu. Foto da comunidade, de autoria desconhecida, produzida no contexto da ação “Do Buraco ao Mundo”.....	36
Figura 8: Localização da Tiririca dos Crioulos no Estado de Pernambuco.....	43
Figura 9: Localização regional, com as serras do Arapuá e do Umã e o Quilombo de Conceição das Crioulas, próximo de Salgueiro.....	43
Figura 10: Isaura e Mané Miguel representados, nesta fotografia restaurada que se encontra na casa de Mãezinha.....	52
Figura 11: Pajé Pedro Limeira, filho de Luiz Limeira. Foto tirada do perfil do Facebook de Dorinha Pankará, sua filha e atual cacique, de autoria desconhecida.....	55
Figura 12: Pajé Manuel Caxiado, no evento Abril Indígena, realizado em Recife em 2013.....	56

Figura 13: Foto de Mané Miguel, do acervo pessoal de Mãezinha.....	57
Figura 14: Um dos livros que pertenceu a Mané Miguel, que se encontra sobre os cuidados de Verinha.....	61
Figura 15: Gráfico com o número de comunidades quilombolas reconhecidas no período de 2005 a 2011.....	69
Figura 16: Verinha exibe um banner localizado na secretaria da escola local, com todas as escolas das quais ela coordena.....	73
Figura 17: Daiane mostra o terço que presenteado por sua vó Naninha, de Aparecida do Norte/SP.....	84
Figura 18: Roberto em entrevista, na frente da Serra do Arapuá, realizada em março de 2012.....	85
Figura 19: Representação esquemática da distribuição espacial da Escola e o Centro.....	87
Figura 20: Da esquerda para a direita, a lateral da escola Manuel Miguel do Nascimento, no centro, Andressa (bisneta de Maria de Ginu) na frente da Casa Grande Marinheiro (localizada à direita na foto).....	88
Figura 21: O jardim atrás da Escola e parte do terreiro externo do Centro. No centro da imagem está o “Gentilzinho”, também chamado de “Oca” e um cruzeiro em sua frente. No fundo a direita, parte da Serra do Arapuá.....	89
Figura 22: Terreiro localizado na parte externa do Centro.....	89
Figura 23: Desenho de Maiara da Silva, da Casa Grande do Marinheiro, realizado em oficina da ação “Do Buraco ao Mundo”, em janeiro de 2015.....	90
Figura 24: Diagrama da movimentação no Centro, durante o ritual.....	92
Figura 25: Momentos antes da oferta das bebidas, no “Gentilzinho” ou “Oca”, da esquerda para a direita, se encontram Roberto, Dodô, Verinha, Carlos Wilson, Douglas, Nana e Jonilson de costas. Em ritual realizado em setembro de 2014. Foto: Carmelo Fioraso.....	93
Figura 26: O pajé Dodô serve a bebida da Jurema, em ritual realizado em setembro de 2014. Foto: Carmelo Fioraso.....	94
Figura 27: José Antônio do Nascimento, conhecido como Zezinho de Antônio Miguel, ou “Pai da Mata”, ingere uma das bebidas oferecidas. Foto: Carmelo Fioraso.....	94
Figura 28: Dança realizada na parte externa do terreiro da Casa Grande, em setembro de 2014. Foto: Carmelo Fioraso.....	95

Figura 29: Janeide em entrevista em sua casa, realizada em agosto de 2013.....	98
Figura 30: Sebastiãozinho. Foto de Lara Andrade e edição de Larissa Isidoro Serradela.....	99
Figura 31: Imagens de entidades negras que possuem sua origem desconhecida.....	100
Figura 32: Instalação dentro do Canzuá do Velho Xangô, com Padre Cícero Romão Batista, Iemanjá e Nossa Senhora da Aparecida.....	101
Figura 33: Fragmento do céu durante o pôr do sol, em maio de 2015, no terreiro do Centro.....	103
Figura 34: Outra captura do céu no pôr do sol, no espaço do Centro, em maio de 2015.....	103
Figura 35: Dague, atual caboclo-mestre e puxador de linhas. Foto de Carmelo Fioraso.....	104
Figura 36: Dodô realiza baforadas de fumaça, sob os materiais dispostos no chão. Foto de Carmelo Fioraso.....	106
Figura 37: Roberto mostra o guia (cachimbo) do Velho Xangô da Bahia.....	107
Figura 38: José Antônio do Nascimento, conhecido Zézinho de Antônio Miguel, ou atual “Pai da Mata”.....	108
Figura 39: Aproximação da movimentação realizada pelas entidades e demais participantes do ritual.....	111
Figura 40: Dança da gira durante o ritual mensal.....	113
Figura 41: Verinha na frente da Casa Grande do Marinheiro, local onde ela nasceu.....	118
Figura 42: Entrada do Canzuá do Velho Xangô, atualmente reconhecido como um dos museus comunitários. Foto: Carmelo Fioraso.....	119
Figura 43: Roberto ao lado da mesa onde estão dispostas as imagens de entidades e outros materiais. Foto de Carmelo Fioraso.....	119
Figura 44: Mesa do Canzuá do Velho Xangô. Foto de Carmelo Fioraso.....	120
Figura 45: Maciel no centro da roda, sua nomeação como caboclo-mestre mirim no terreiro do Mestre Bonito, em visita realizada em agosto de 2013.....	121
Figura 46: Maria Luiza toma água oferecida por Jonilson (contra-mestre) no Terreiro do Mestre Bonito, em agosto de 2013.....	121

Figura 47: Crianças e lideranças dançam em baixo do umbuzeiro, um dos símbolos mais marcantes deste terreiro, representados nos desenhos produzidos na ação "Do Buraco ao Mundo".....	122
Figura 48: Um dos cruzeiros existentes no Terreiro do Mestre Bonito.....	122
Figura 49: “A pedra escrevida”, pinturas rupestres do Terreiro do Mestre Alves. Foto de Leonaldo Moacir da Silva, morador da Tiririca, realizada após processo de formação em audiovisual com a ação "Do Buraco ao Mundo".....	123
Figura 50: Uma das professoras da escola do Brejinho, localizada na Aldeia Pankará onde Douglas também é professor de artes e Verinha é coordenadora. Foto de Leonaldo Moacir da Silva, morador da Tiririca.....	123
Figura 51: Aluno da escola do Brejinho experiencia o local. Foto de Leonaldo Moacir da Silva, morador da Tiririca.....	123
Figura 52: Com os pés descalços, dançam os participantes durante o ritual. Foto: Carmelo Fioraso.....	124
Figura 53: Crianças no Terreiro do Mestre Bonito, em agosto de 2013.....	125
Figura 54: Marcelo José posa para a foto.....	125
Figura 55: Atividade de aquecimento com professoras e facilitadores das atividades de formação, no início da oficina de Memória e História de Vida. Foto de Carmelo Fioraso.....	137
Figura 56: Socorre (Agente de Saúde da comunidade), ocupa o centro da roda em atividade de aquecimento, na oficina de Memória e História de Vida. foto de Carmelo Fioraso.....	137
Figura 57: Finalização da atividade. Foto de Carmelo Fioraso.....	138
Figura 58: Cícera Arcelina em atividade da ação. Foto de Carmelo Fioraso.....	140
Figura 59: Dentro do Canzuá do Velho Xangô, uma zabumba ao lado de uma saia de caroá. Foto: Cícera Francisca.....	145
Figura 60: Casal de Pretos Velhos fotografados. Foto: Cícera Francisca.....	146
Figura 61: Rei Malunguinho. Foto: Cícera Francisca.....	146
Figura 62: Capa do Documento Sonoro, produzida em processos de co-autoria, com a justaposição de fotos do contexto ritual da Tiririca.....	147
Figura 63: QR Code do Documento Sonoro, composto por 2 Cds, com gravações de Benditos e linhas de toré e gira.....	148

Figura 64: José Fernando e Cícero dançam e cantam um dos torés de aberturas realizados durante as oficinas de formação. Foto de Carmelo Fioraso.....	149
Figura 65: Mapa dos bens patrimoniais levantados com a pesquisa.....	150
Figura 66: Desenho do ritual produzido por Douglas (professor de artes), no contexto da ação “Do Buraco ao Mundo”.....	151
Figura 67: Miúda, contra-mestre ritual, levou sua saia de caroá na oficina de Memória e história de vida. Foto de Carmelo Fioraso.....	152
Figura 68: Janeide, cabocla-mestre do ritual, levou seu maracá para a oficina de Memória e História de vida. Foto de Carmelo Fioraso.....	152
Figura 69: Na mesa, os objetos significativos levados para a oficina, que possuem ligação com o contexto ritual do torégira.....	153

LISTA DE SIGLAS

ADCT: Atos das Disposições Constitucionais Transitórias

AREQUITI: Associação dos Remanescentes Quilombo Tiririca

CCLF: Centro de Cultura Luiz Freire

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

DEPA: Departamento Estadual de Poços e Açudagem

Fundaj: Fundação Joaquim Nabuco

Fundarpe: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

GT: Grupo de Trabalho

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MinC: Ministério da Cultura

OIEEIP: Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará

ONGs: Organizações Não Governamentais

PPGA/UFPB: Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba

PPP: Plano Político Pedagógico

PT: Partido dos Trabalhadores

Seduc, GRE: Secretaria de Estadual de Educação, Gerência Regional de Educação

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

T. I. : Terra Indígena

UFPE: Universidade Federal da Paraíba

**“Como um rio, que nasce
De outros, saber seguir
Junto com outros sendo
E noutros se prolongando
E construir o encontro
Com as águas grandes do oceano sem fim.**

**Mudar em movimento
Mas sem deixar de ser
O mesmo ser que muda.
Como um rio”**

Trecho da poesia “Como um rio”, Thiago de Mello (1981)



Foto: Cícera Francisca Lopes

RESUMO

O foco da dissertação é o contexto ritual que chamo torégira, realizado pelo “quilombo-indígena” Tiririca dos Crioulos, localizado no município de Carnaubeira da Penha, estado de Pernambuco. O objetivo foi compreender as dinâmicas de cuidado entre diferentes materiais (Ingold, 2012) e o processo de reafirmação étnica que reverberam desse ritual. O torégira ora se aproxima e ora distancia aspectos do universo católico afroindígena, dependendo das relações traçadas pelas lideranças, além de possibilitar experiências potenciais e afetações entre pessoas, plantas e entidades. Historicamente vem sendo adaptado às situações sociais e aos fluxos materiais desta localidade, podendo gerar bem-estar e o enfrentamento de alguns problemas da vida. O torégira expressa a elaboração da identidade étnica deste quilombo-indígena, que possui em sua história experiências de estigma associadas à atributos negativos e que atualmente são ressignificadas através da articulação de suas identidades, a partir do acesso às políticas públicas ligadas à demarcação territorial e à salvaguarda do Patrimônio Cultural. Esta etnografia também revela a transformação da metodologia de pesquisa e de quem a realiza, articulando arte e antropologia através da mediação das relações interétnicas por meio de interações artísticas e da organização dos dados através do uso de imagens, produzidas pelos próprios interlocutores (as) e outros pesquisadores (as). Interações artísticas que ampliam as narrativas etnográficas, as possibilidades de relações com o campo e as expressões de identidades.

PALAVRAS-CHAVE:

Relações Interétnicas; Quilombo-Indígena; Experiências;

TITLE:

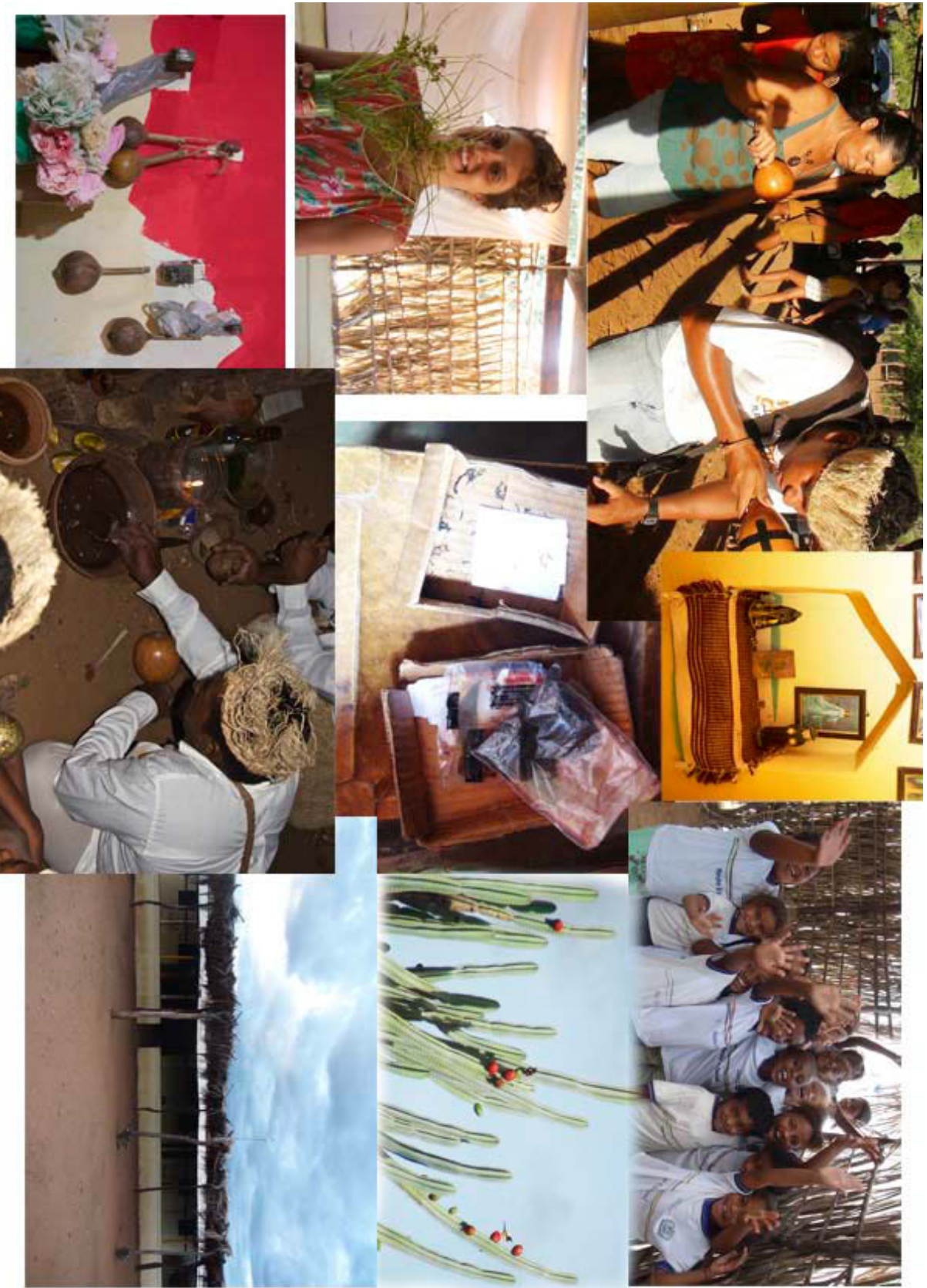
TORÉGIRA: PERFORMANCE RITUAL IN “QUILOMBO-INDÍGENA” PEOPLE

ABSTRACT

The focus of the dissertation is the ritual context called torégira, carried out by the "quilombo-indígena" people known as Tiririca dos Crioulos, located in the municipality of Carnaubeira da Penha, state of Pernambuco. The objective was to understand the dynamics of care between different materials (Ingold, 2012) and the process of ethnic assertion that resonate from this ritual. The torégira at times approaches and at other times separates from aspects of the Afroindigenous Catholic universe, depending on the relationships drawn by the leaders, as well as enabling potential experiences and behaviors between people, plants and entities. Historically it has been adapted to the social situations and the material flows of this locality, generating well-being and ability to confront some problems in life. The torégira expresses the establishment of the ethnic identity of these people, who have in their history experiences of stigma associated with negative attributes, which now are given new meaning through the articulation of their identities, involvement in public policies linked to territorial demarcation and safeguarding of cultural heritage. This ethnography also reveals the transformation of research methods and who performs them, expressing art and anthropology through interethnic relations using artistic interactions and the organization of data through the use of images produced by the interlocutors themselves and other investigators. Artistic interactions that amplify ethnographic narratives, the possibilities of relations with the field and the expressions of identities.

KEY WORDS:

Interethnic relations; “Quilombo-indígena”; Experiences



Introdução

Ao refletir sobre a multiplicidade dada ao conceito de performance, busco trazer, na dissertação, algumas reverberações que surgem dessas interpretações e posicionamentos. Nas Artes Visuais, numa perspectiva eurocêntrica, tal concepção enquanto linguagem artística se revelou potencial após os anos 60, nos efeitos posteriores da II Guerra Mundial. Em tal período, a emergência de movimentos sociais que questionavam certos padrões sociais da época, principalmente o autoritarismo, possibilitaram considerar o fazer artístico enquanto processo de produção, tão importante quanto, ou mais, do que a própria “obra” concebida enquanto objeto de arte.

A performance do(a) artista passava a mediar a relação com o que antes era tido como o observador e que naquele momento passava a ser parte da produção artística, como um dos elementos. A materialidade da obra, diluída nas experiências das pessoas, tornou-se algo que não poderia ser vendido, uma subversão ao capitalismo. Com esse conhecimento inicial e realizando minhas próprias performances arte, me aproximei da Antropologia fazendo um esforço de dialogar com as Artes Visuais.

Me parece próxima a relação do trabalho de campo de uma antropóloga com a experiência artística de uma artista-performer, das quais tanto a experiência é matéria prima para as produções artísticas, quanto para a construção de dados de uma pesquisa etnográfica.

Compreendo a imersão no campo etnográfico como possibilidade de produção artística através da performance da pesquisa realizada, da qual uma atividade pode gerar sentido através da experiência vivida e possibilita uma interligação entre o fazer e conhecer, assim como discutido por Ingold (2012:24), postulando uma relação entre a imaginação e os processos de formação e transformação do universo material, na “economia do conhecimento”. Isso me levou a não ignorar minha trajetória no processo de investigação e me interessar por perspectivas da antropologia que tratam também sobre “as artes da antropologia” (Novaes, 2005), através de técnicas de reprodução de imagens que expressam as subjetividades em interação e possibilitam outras narrativas etnográficas, além de novas linguagens que expressem de modo mais adequado a experiência da antropóloga em campo.

Reconheço que a metodologia está em aberto (assim como a vida, como será discutido), processada a partir das interações e das experiências das pessoas às situações

e circunstâncias da pesquisa (baseada em escolhas que envolvem os sentimentos). Percebi o ritual que pode compreender o trabalho de campo, na interação com os interlocutores e com o ambiente, na produção do conhecimento etnográfico a partir de “períodos liminares” (Turner [1974] 2005), seu potencial criativo, estados de ambiguidade (na negação e afirmação de valores pessoais), experiências transitórias e potenciais para a geração de novas ideias, na demarcação de um estado (corporal, ou social) para outro.

Sendo uma referência na antropologia da performance e da experiência, Victor Turner possibilitou, junto com Schechner (2012), a ampliação das relações entre ritual e teatro, não mais circunscrito apenas a atividades religiosas, mas também em “rituais seculares” e “performances de entretenimento”. O ritual, assim como a performance, se tornaram contemporaneamente termos híbridos, imbuídos de diferentes significados e perpassando disciplinas.

Me interessei pelo ritual de cunho religioso chamado de toré e gira, realizado pelo quilombo-indígena¹ da Tiririca dos Crioulos/PE, localizado no atual município de Carnaubeira da Penha. Esse ritual dinamiza e cria condições de possibilidade para uma experiência que permite a comunicação com entidades chamadas de encantos de luz e orixás, na qual a ingestão de bebidas feitas com a casca da raiz da jurema e a cachaça, a realização de cantos e danças, possibilitam um espaço terapêutico que auxilia na saúde individual e do grupo. Conforme pretendido demonstrar ao longo desse trabalho, esse ritual colabora com o bem-estar das pessoas, na vivência de um espaço liminar único, de transformação das ideias que apresentam estratégias para enfrentamento de alguns problemas da vida (Turner, [1974] 2005).

Realizado mensalmente, às sextas-feiras, no Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô e localmente chamado de “toré”, “gira” e “ritual”, possui relações que ora aproxima e ora distancia práticas e crenças do universo católico afroindígena, envolvendo pessoas da comunidade e de fora². Se manifesta através de processos rituais e seus percursos terapêuticos cotidianos, irradiando para as aulas na escola, a elaboração de performances internas e externas à comunidade, manifestando uma relação do ritual com a organização social do grupo.

¹ Categoria nativa operada a partir de 2010.

² Pessoas de comunidades vizinhas e pesquisadores e pesquisadoras.

Para Ingold (2012), a noção de ambiente possui relação com movimento, a partir de uma condição igual à todos os organismos vivos presentes na atmosfera (embora possuam níveis diferenciados de autoconsciência) de serem ultrapassados pela circulação de materiais, dos quais ele chamou de “fluxos materiais”. As experiências localizadas nos ambientes, imersas nesses fluxos materiais, possibilitam a produção de conhecimentos pelo engajamento das pessoas com outros organismos não-humanos, nas quais suas presenças são sentidas na improvisação de movimentos, agindo na transformação do mundo (Ingold, 2012).

A partir dessa ideia, na Tiririca dos Crioulos “rastreo” os fluxos materiais que compõem o torégira, compreendendo sua constante configuração enquanto “coisa” (Ingold, 2012), da qual apresentou ao longo do tempo um campo de relações entre diferentes materiais constituídos por pessoas, plantas, lugares, caminhos, histórias, entidades, instituições e conhecimentos.

A Tiririca possui 200 habitantes, em torno de 60 famílias, atualmente se organiza através da Associação Remanescentes Quilombo Tiririca e possui uma escola indígena local inserida na Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP). Buscam, enquanto organização social de cunho étnico, conquistar direitos ao território, educação e saúde, através do reconhecimento de seus processos históricos e da luta por meio de suas identidades étnicas.

Desta forma se organiza com base em suas diferenças étnicas, nas quais sua identidade é autorepresentada por sinais particulares, chamados por Barth (2000) de “sinais diacríticos”, constantemente construídos a partir da manutenção das fronteiras étnicas nos processos de interações sociais. Este autor ressalta a importância de observar em quais situações e circunstâncias as identidades são acionadas pelo grupo ou pessoa. Aqui cabe frisar que a própria situação e circunstância da pesquisa gerou o movimento de acionar as identidades no processo de interação com este grupo. Oliveira Filho (1988:58) fala que o contato interétnico “é um fato constitutivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico.”

Atualmente, a partir do acesso às políticas de identidade, alguns materiais culturais são acionados como empreendimentos sociais na busca de alcançar reconhecimentos e recursos governamentais. O toré e a gira são fenômenos simbólicos que possuem uma relação com a etnicidade deste grupo ao se expandir para outras performances que visam a reafirmação de sua condição étnica. São performances das

experiências étnicas que segundo Barth (2000) são compostas por comportamentos que podem ser julgados publicamente.

Tais performances ganham espaços com as atuais políticas culturais de patrimonialização, que possibilitam o protagonismo na seleção, registro e capacitação de comunidades locais na busca de seus próprios inventários participativos de suas referências culturais. Tais políticas ganham força atualmente em um cenário nacional e mundial de valorização de conhecimentos tradicionais e de medidas de transmissão que possibilitam a expressão de performances de identidades, exibindo a percepção que tais sujeitos possuem sobre suas próprias categorias e experiências.

Desta forma, concordo com Nascimento (1994: 39) sobre a relação do ritual com a etnicidade ao permitir a comunicação interétnica, favorecendo a exposição pública de um “sinal diacrítico”, através da eficácia do processo ritual que legitima a experiência e a própria imagem.

Esta pesquisa tem como objetivo compreender os movimentos que conduzem o torégira e que os tornam um acontecimento de atual importância na organização social da Tiririca. Na realização de performances rituais através de experiências religiosas que permitem a manipulação de símbolos e diferentes materiais que possibilitam a transformação dos envolvidos e da própria performance, assim como compreender o processo de reafirmação étnica que faz atualmente do torégira um índice cultural acionado no processo de construção de uma alteridade étnica para ser exibido publicamente e usado como empreendimento social.

A dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro e o terceiro capítulo abordam o ritual a partir de uma reflexão em termos de etnicidade. Neles são tratadas diferentes temporalidades que materializaram arranjos sociais específicos, culminando na situação atual da Tiririca dos Crioulos e consequentemente do ritual em sua relação com a organização social do grupo. Busco o torégira através dos processos de interações sociais que destacaram e destacam trajetórias de lideranças da Tiririca na resolução dos problemas que apareceram. A noção de “situação histórica” trabalhada por Oliveira Filho (1988:59):

(...) poderia ser definida pela capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os

diferentes atores sociais aí existentes, baseados em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos. (p. 59)

No **capítulo I**, intitulado: **“Processos históricos da Tiririca dos Crioulos: a formação do torégira e do quilombo-indígena”**, são rastreados os processos históricos que permitem compreender a Tiririca enquanto organização social recorrente de sua “situação histórica”, manifestando espaços de experimentação, elaboração e articulação política do que é ser um “quilombo-indígena”.

O torégira é um termo que criei a partir da inspiração de duas situações. A de Verinha³ na elaboração da categoria “quilombo-indígena”, a partir do qual procuro refletir sobre uma comunicação interreligiosa e estética entre ambas as modalidades rituais. O toré e a gira nesta localidade possuem alguns comportamentos rituais específicos como bebidas, algumas entidades, tempos e espaços. No entanto, compartilham os mesmos operadores rituais, as formas musicais e o espaço cosmológico que permeiam o universo religioso desta localidade. Possibilita um meio de organizar informações, práticas, condutas e crenças de contextos religiosos diversos, tornando possível um espaço de liberdade e poder, em criar a experiência do ritual na utilização de símbolos que foram e são inseridos conforme os processos históricos, manifestando significados próprios. Assim como foi inspirada em Albuquerque (2005) na busca de compreender a construção do repertório musical dos atuais índios Kapinawá de Mina Grande/PE, na formação do torécoco.

Convido o/a leitor (a) para um passeio na Tiririca, apresentando os processos históricos para a compreensão de como se tornou um “quilombo-indígena” e a relação destes com o ritual de torégira, na medida em que configurações nas relações sociais se materializaram em práticas, condutas e elementos inseridos ou tirados do ritual.

O processo de colonização da região do Sertão do São Francisco (a partir do séc. XVIII), no qual se encontra a comunidade, trouxe aos “negros da Tiririca” classificações marcadas pela discriminação racial associadas à atributos negativos. Contudo, também proporcionou o encontro de diferentes grupos sociais e consequentemente de suas práticas e crenças religiosas, das quais constituem atualmente o “complexo ritual da jurema” (Nascimento, 1994), do qual o torégira pode ser uma

³ Liderança ligada ao contexto da escola local e atual coordenadora do núcleo 6 da Organização Interna da Educação Escolar Indígena Pankará- OIEEIP.

variação. As práticas e crenças religiosas na Tiririca foram se constituindo a partir da interrelação entre o catolicismo (através da realização dos penitentes⁴, novenas para santos, terços, missas, batizados e participação em romarias), toré (da jurema) e a gira (da umbanda) em sessões de mesa, dos quais correspondem a um contexto mais amplo de práticas e crenças religiosas do sertão nordestino.

Instalando-se na base da Serra do Arapuá no final do século XIX, estabeleceram, ao longo do séc. XX, relações de parentesco com os atuais índios Pankará⁵ residentes nas intermediações do sertão e na serra anteriormente citada, tornando possível a resistência desse grupos na região, assim como o reconhecimento oficial desse parentesco em 2010. Na década de 1990, a Tiririca pôde se articular politicamente com comunidades negras rurais da região, acessando recursos que trouxeram melhorias nas condições de vida dos moradores (as), pautadas em leis constitucionais e apoios internacionais focados no atendimento à tais segmentos sociais.

A partir das temporalidades apresentadas, se destacam a importante trajetória de Mané Miguel, indígena Pankará que se mudou para a Tiririca em 1940 e introduziu os “trabalhos” de toré e gira, movimentando novas articulações políticas e sociais. Trabalhava juntamente com ele o orixá Velho Xangô da Bahia (dentre outras entidades), que se destaca em função de sua colaboração na introdução da gira nos rituais da Tiririca.

Nesse capítulo se desenrola o processo de organização social da Tiririca, ressaltando relações conflituosas com a sociedade regional em função da briga por terra e ameaças à vida. Explora-se, em consequência, a forma como tal comunidade foi resolvendo esses problemas a partir de estratégias, junto com os índios Pankará e outras comunidades negras rurais.

No **capítulo II, intitulado: “O torégira e suas dinâmicas de cuidado”**, realizo uma imersão na experiência do ritual mensal, da qual apresento as ações e

⁴ Segundo Crioulos (2016:46), livro produzido a partir da ação “Do Buraco ao Mundo”, com a Tiririca, os penitentes é um ritual católico realizado no mês de julho que se compõe através da realização de um terço, cantigas e benditos, realizados por um grupo constituído por doze homens (os Penitentes) e mais um (o dicurião) que representam Jesus e os doze apóstolos. Realizado em homenagem à Bom Jesus dos Aflitos, pelas graças alcançadas.

⁵ Segundo Mendonça (2013), os atuais índios Pankará da Serra do Arapuá/PE possuem como seus ancestrais, os Umãs que habitavam no séc. XVIII, conforme registros, a atual região onde se localiza a serra do Umã. Estes foram reconhecidos pela Funai em 2003 e possuem em aberto seu processo de regularização fundiária, que foi iniciado em 2009. Possuem uma organização social que foi iniciada entre quatro famílias: Limeira, Amanso, Caxiado e Rosa, e atualmente se expande na inclusão da OIEEIP e do Conselho de Saúde.

procedimentos realizados, destacando a dança como um percurso terapêutico e deslocamento espacial nos quais se desdobram movimentações específicas da gira, do toré e das entidades que se manifestam.

Nesse capítulo, articulo as práticas e crenças religiosas (da umbanda, da jurema e do catolicismo) que fazem parte de um complexo ritual mais amplo, por meio de um inventário dos fluxos materiais manipulados neste contexto, como os lugares sagrados, roupas, entidades, linhas e bebidas, com o objetivo de “reatualização dos vínculos” (Rabelo, 2012) entre pessoas, entidades e plantas.

Segundo orientações de Schechner (2012), entendo “ritual” enquanto uma performance, constituída por padrões familiares de comportamentos, gestos ritualizados que possibilitam experiências únicas na transformação das ideias, experimentação de sensações e ligação entre os sujeitos envolvidos. Neste sentido, me aproprio do termo “performances rituais” (idem) para compreender tanto o processo ritual, suas atividades terapêuticas cotidianas, como performances de afirmação de identidades.

No ritual mensal se manifesta uma série de movimentações realizadas através da performance. Algumas concepções são compartilhadas, como a ideia de “Liminaridade” e “communitas espontânea” de Turner (1974, [2005]), na criação de um espaço-tempo suspenso do cotidiano que facilita uma experiência de liberdade e de ensino-aprendizagem, possibilitando experiências de transformações nas pessoas e reforçando valores. Dentro desse “espaço-tempo sagrado” (Schechner, 2012), pode ser gerada a “communitas espontânea” que fortalece o sentimento de camaradagem entre os envolvidos e corresponde ao bem-estar do grupo.

Veremos na dissertação que a concepção de performance pode ser entendida não somente para compreender os processos rituais, mas também a performance etnográfica que realizei e de identidades da Tiririca que reverberam do ritual, a partir de apresentações internas e externas à comunidade, de narrativas de patrimônio que são dramatizadas, dentre outras.

Desta forma, concordo com Nascimento (1994) ao ressaltar a importância do plano ritual religioso na articulação de significados que reafirmam e possibilitam a vivência e elaboração das especificidades culturais. Segundo o autor, este processo continuamente reafirmado daria sentido e razões para um empreendimento étnico comum. Reforço o valor do torégira enquanto uma experiência potencial que permite a organização social para além dele.

No processo de regularização fundiária da Tiririca iniciado em 2012, revelou-se a importância de aspectos ligados ao ritual na reafirmação da condição étnica do grupo. Ocorreu a institucionalização do torégira após 20 anos de não realização do ritual, momento no qual foram elaboradas performances internas e externas à Tiririca (a partir da realização de danças, cantos e a utilização de vestimentas de caroá) e a reorganização social na nomeação de lideranças e funções rituais, condutas e regras de convivência, além de uma periodicidade de realização do mesmo.

A partir da abordagem de Barth (1998) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras, percebo que atualmente alguns elementos simbólicos do contexto do torégira são acionados como expressão da etnicidade dos “tiririqueiros”, auxiliando em sua organização social e na reconstrução de sua alteridade perante à eles mesmos, outros grupos, pesquisadores (as) e a sociedade mais ampla.

Iniciada em 2014 e ainda em curso, a ação “Do Buraco ao Mundo: segredos, rituais e patrimônio de um quilombo-indígena”, viabilizada por iniciativas federais e estaduais ligadas ao Patrimônio Cultural, foi outra forma de relação estabelecida com o campo. O objetivo desta ação era de realizar uma busca participativa das referências culturais da Tiririca, proporcionando processos de formação com professores (as) locais, o encontro entre as gerações, trocas e produção de conhecimentos. Foram elaboradas como obras um Documento Sonoro (Tiririca dos Crioulos: Benditos, Linhas de Toré e Gira) , vídeos, o livro “Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena”, fan-page no facebook e um blog⁶ que abriga e compartilha o acervo produzido.

No espaço desta ação, símbolos do ritual foram dramatizados como narrativa das referências culturais de moradores (as). O ritual como empreendimento social que promove, na atualidade, um consenso da forma como eles querem se apresentar e serem reconhecidos, é uma elaboração da própria imagem e de suas ideias sobre suas classificações identitárias. No palco da ação “Do Buraco ao Mundo”, o torégira é dramatizado como “experiências de identidade” e “construções de autorrepresentações” (Mota e Oliveira, 2013:187). Mas pode ser também uma resposta convencional que produz visibilidade pública, confere legitimidade e permite a capitalização de recursos.

O capítulo III, intitulado: “A dramatização do torégira na ação “Do Buraco ao Mundo” e a arte/educação como performance etnográfica”, é um

⁶ <http://www.culturadigital.br/tiriricadoscrioulos>

retorno ao contexto histórico da comunidade para compreender as motivações que fazem do torégira um acontecimento de atual importância na organização social da Tiririca. Abordarei o processo de patrimonialização das referências culturais por meio da ação “Do Buraco ao mundo” que “ritualizam” ou “performam” as relações entre sujeitos sociais e suas formas de representação” (Mota e Oliveira, 2013:175), trazendo o torégira como símbolo da alteridade do grupo.

Articulado a esta ideia, ressalto a importância das atividades que envolveram metodologias com arte/educação, sobre as quais desenvolvi com a Tiririca, tanto na ampliação de narrativas sobre o patrimônio cultural quanto em sua colaboração para a antropologia, na oferta de linguagens que expressem a experiência em campo, conforme discutido por Novaes (2005).

A construção das narrativas do patrimônio cultural foram, em partes, engendradas por meio da arte/educação utilizada como “instrumento de mediação cultural” (Barbosa, 2005: 112) e metodologia da performance etnográfica. Neste capítulo, serão compartilhadas as formas pelas quais ocorreram essas colaborações, no contexto da ação, no que diz respeito à:

- 1) Mobilizar moradores (as) da comunidade a realizarem a pesquisa e disparar sentimentos de pertencimento e reconhecimento local das referências culturais;
- 2) Produção de formas de registro através de diferentes linguagens e sistematização dos dados em obras pedagógicas, em que ocorreu a construção de símbolos de identidade, dos quais se destaca o torégira;
- 3) Encenação do protagonismo da Tiririca e visibilidade na cena pública.

Cabe ressaltar que a concepção de arte/educação dialoga com Barbosa (2005:98), ao reconhecer que tais interações proporcionam mediações entre Arte e os sujeitos envolvidos, ressaltando seu potencial na recepção crítica e produção artística dos mesmos. A Arte por mim considerada, para além de ser uma “obra de arte”, ou um “objeto”, consiste na composição de experiências compartilhadas entre eu e os interlocutores na produção de conhecimentos.

Aproveito para ressaltar que é no espaço de um currículo diferenciado, no qual permite a inserção de um componente curricular chamado de “Arte”, que o ritual de torégira ganha espaço dentro da escola local, revelando sua importância no processo de ensino-aprendizagem dos alunos (as), assim como sua relação com o que se entende como Arte, Identidade e transmissão de conhecimento.

Me aproprio das “artes da antropologia” (Novaes, 2010: 50) por meio das técnicas de reprodução de imagens criadas a partir da relação com o campo, do encontro com os interlocutores. O uso de imagens fotográficas e desenhos no decorrer da dissertação expressam as experiências em campo (Novaes, 2010:56), além de possibilitarem uma abertura para a própria imagem falar com o leitor. Conforme Novaes (2010), estas são expressões das cenas que foram captadas através das subjetividades em interação. Optei por compartilhar o material produzido durante a ação por diferentes pessoas da Tiririca e de fora, o que colaborou na ampliação de tal narrativa⁷. Algumas imagens refletem uma forma subjetiva de apreender e compartilhar a experiência de pesquisa, uma identidade própria na composição da dissertação.

Olhar meu engajamento inclui considerar os processos de reconhecimento movidos tanto por meio da referida ação, quanto de exposições com fotos e vídeos em outros circuitos, propiciando o compartilhamento do conhecimento local com a sociedade acadêmica e de forma mais ampla. Além do investimento em processos de formação que envolveram a comunidade possibilitando medidas de transmissão e produção de conhecimento referente ao próprio ritual. A pesquisa neste caso é reconhecida como uso político da condição de pesquisadora, papel que atinge diferentes instâncias como a academia científica, a comunidade e o poder público.

Uma produção do conhecimento que dialoga com Freire (2013) sobre uma “postura política-pedagógica” nas escolhas das estratégias e das ações educativas, em que a “educação libertadora” é um projeto de transformação social que problematiza as situações históricas e sociais, nas quais os envolvidos se inserem, com o objetivo de emancipação de um sistema de opressão e subordinação do trabalho. Percebo que a arte/educação, enquanto mediação dos processos de comunicação e produção do conhecimento, possibilitou diálogos e expressões dos envolvidos.

⁷ As capas de cada capítulo e introdução foram produzidas com fotos de minha autoria, de Carmelo Fioraso, do acervo pessoal de Maria Isaura do Nascimento (Mãezinha) e desenhos produzidos por Cícera Francisca Lopes, José Fernando de Souza Lopes e Kelly Edilza da Silva.

Clifford (1998) nos alertou sobre os malefícios da autoridade etnográfica na história da antropologia, pressupondo “um modo controlador de autoridade” etnográfica a partir da presença do pesquisador em campo e da forma de organizar o texto. Tal autoridade influencia na coleta de dados (Clifford, 1998 :58) e possíveis reverberações na relação com os sujeitos envolvidos, assim como na forma de organização das informações. No entanto, tal autoridade é ponderada ao reconhecer que nas interações com os interlocutores as informações são negociadas e se desenvolvem também por meio de seus sentidos e sentimentos.

Com a tentativa de superar a suposta “autoridade etnográfica” (Clifford, 1998), através da consideração do conhecimento local e das subjetividades envolvidas nas interações, a ação “Do Buraco ao mundo” foi uma forma de atuação junto com a Tiririca em seus processos de reivindicações e visibilidade pública. Tal interação tem permitido ressignificar a relação da comunidade com suas referências culturais, colaborar com processos de formação e capacitação dos sujeitos, atuando na elevação da auto-estima e o desenvolvimento de investigações em processos de coautorias.

Contudo, na escrita da dissertação, mesmo inserindo e reconhecendo os múltiplos autores que a compõem, eu assumo uma posição executiva e editorial, o que foi discutido por Clifford (1998:55) sobre a utopia de uma etnografia heteroglossia em que a autoridade da pesquisadora não é plenamente transcendida. Reflito ainda com este autor que “[...] a própria ideia de autoridade plural desafia [...] qualquer organização do texto com a intenção de um único autor” (Clifford, 1998), como é o caso da escrita da dissertação.

Ao final, veremos que a elaboração do grupo enquanto “quilombo-indígena” ocorre atualmente através da experiência do torégira, das quais são acionados os aspectos ligados ao ritual como fronteiras étnicas. Veremos os diferentes materiais que atualizam as relações de cuidado ao longo das quais o ritual acontece, manifestando uma característica processual na composição da experiência do ritual ligados à circulação de materiais no fluxo do tempo, à percepção das experiências e interações sociais das quais geram novos conhecimentos.

No próximo tópico, apresento minha inserção em campo e as relações alcançadas que tornaram possível a pesquisa.

Com a Tiririca: “fluxos materiais” que tornaram possível a pesquisa

Os sentidos estão no cerne desta construção (Ingold, 2012: 16).

Na relação com a Tiririca fui afetada em minha primeira ida à campo, em 2012, num contexto de realização de oficinas de formação para professores e professoras (viabilizadas pelo governo do Estado de Pernambuco) e também de produção do relatório de delimitação territorial pela equipe que assessorou o INCRA⁸. O meu objetivo era colaborar com as oficinas de formação, auxiliando na coleta de dados para a produção do citado relatório.

Movimento vai, movimento vem, que durante este campo eu foquei na produção de um documentário, feito juntamente com Lara Erendira Andrade, chamado de “Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena”, do qual participou posteriormente de duas mostras etnográficas⁹. Este vídeo¹⁰ apresenta um pouco da dinâmica identitária do grupo, que se afirma um “quilombo-indígena”, a memória de conflitos com fazendeiros da região e imagens do ritual.

Naquele momento, o fato de eu estar focada no registro audiovisual, com a câmera na mão e da conjuntura envolver a produção de um relatório de regularização fundiária – no qual a comunidade estava mostrando o que possuía e quem eram, com o objetivo de ter seu território oficializado, ou seja, um direito garantido- me proporcionou, durante um ritual acompanhar a etapa da produção de algumas bebidas (como a jurema).

Foram convidados para dentro do Canzuá do Velho Xangô, além dos líderes que produzem atualmente as bebidas, os dois técnicos que trabalhavam no registro audiovisual daqueles dias de oficinas. No entanto, dentro do Canzuá apenas eu realizei

⁸ Equipe técnica responsável composta por Carolina Farias Leal Mendonça (antropóloga coordenadora) e Lara Erendira Andrade (antropóloga) que produziram também o relatório de delimitação territorial dos índios Pankará.

⁹ V Mostra LEME de fotografia e filme etnográfico, realizada em 2012 em Cachoeira, Bahia e na II Semana de Antropologia do PPGA/UFPB-Ética Antropológica em Debate, realizada em 2012, em João Pessoa, Paraíba.

¹⁰ Disponível na internet, pelo link: www.youtube.com/watch?v=cpsGRfK0Bmk

a captura daquele momento, devido a câmera da outra pessoa ter acabado a bateria. Foi difícil encontrar o meu lugar e o da câmera no quatinho pequeno, em que a escuridão a base de velas tornava as imagens capturadas um pouco turvas e embaçadas. Lá dentro, eu deixei a câmera funcionar em cima de um tripé e experienciei aquele momento, do qual fui tomada por uma emoção que me motivou a retornar para a Tiririca mais vezes.

Até o momento da pesquisa, esta foi a única vez que fui chamada para dentro do Canzuá para acompanhar a feitura das bebidas. Em função de ter tido esta experiência, nos rituais que eu acompanhei posteriormente, embora eu estivesse do lado de fora do Canzuá, eu sabia qual a bebida que estava sendo preparada devido a “linha” cantada, ao som do preparo, como na batida da raiz da jurema, assim como o cheiro do alho e da arruda.

Em 2013 eu voltei com o objetivo de escrever uma proposta para o mestrado em antropologia. Praticamente fui recebida pelos filhos e filhas de Mané Miguel, atuais lideranças da comunidade e que foram meus principais interlocutores.

Dalva Lúcia do Nascimento, conhecida como “Verinha” (Figura 1), atual coordenadora do núcleo 6 da OIEEIP, da qual está inserida a Escola Manuel Miguel do Nascimento, e outras escolas Pankará localizadas no sertão. Ela é historiadora, gosta de fazer versos e é mãe de uma filha e dois filhos, Dalete, Brandão e Carlos (pajé-mirim de 2013 a 2016). Sua casa se encontra no “Início do Quilombo”, às margens da estrada de terra de quem vem de Carnaubeira da Penha, segundo ela como representação de sua acessibilidade. Ao morar na cidade de São Paulo, onde trabalhou em uma fábrica de produção de capacetes para motociclistas, retornou para a comunidade em 1994, ao saber do adoecimento de sua mãe Isaura, quando também assumiu o trabalho de cuidar da educação local.



Figura 1: Verinha na sala da frente da Casa Grande do Marinheiro. Agosto de 2013.

Maria Isaura do Nascimento, conhecida como “Mãezinha” (Figura 3), é a filha mais velha de Mané Miguel e Isaura, cuida de seus irmãos e filhos de Antônio Miguel¹¹, além da casa que foi de seus pais (Figura 2) e de seus animais de criação como gados e cabritos. Envolvida com suas atividades, para falar com Mãezinha é necessário passar em sua casa, pois dificilmente ela aparece nas atividades comunitárias realizadas na escola. Ela mesma ressalta que sai de casa apenas para as eleições.



Figura 2: Antiga casa de Mané Miguel, atual casa de Mãezinha e Jonilson, em que podemos ver a serra do Arapuá. Durante o dia costumam passar por ela: Roberto, Verinha e José Antônio do Nascimento.



Figura 3: Mãezinha, agosto de 2013.

¹¹ Uma das referências históricas no contexto ritual.

Dioclécio Manoel do Nascimento, conhecido como “Roberto”, é o atual cacique (Figura 4). Prepara atualmente a bebida da cura durante o ritual, sendo responsável pelo Museu e Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, juntamente com o pajé Dodô e a cabocla-mestre Janeide. Ele acompanhou os trabalhos de seu pai e realizou formação missionária, nos anos de 2003 e 2004 em Juazeiro da Bahia, quando recebeu o livro Ofício Divino das Comunidades Eclesiais de Base, inserido no ritual em 2011. É presidente do PT (Partido dos Trabalhadores) em Carnaubeira da Penha, liderança das comunidades negras rurais da região e possui relação com a Paróquia da Sagrada Família na Fuga, em Carnaubeira da Penha .

Roberto foi responsável por incitar a emergência do torégira, da qual foram determinadas regras de convivência e organização do Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, bem como a nomeação de autoridades rituais, entre adultos e crianças. Desde que virou uma liderança, Roberto fez dos eventos ligados aos movimentos sociais (indígena, das comunidades negras rurais da região, das comunidades Eclesiais de Base), espaços de formação, dos quais possibilitam atualmente ser mediador, juntamente com Verinha, das relações da Tiririca com o Estado, os índios Pankará e pesquisadores/as. A presença dele em certas reuniões centraliza certas informações, possuindo uma grande importância na construção de um repertório cultural para a Tiririca.



Figura 4: Roberto mostra fotos do Terreiro do Mestre Bonito, devolvidas para a comunidade, no contexto das oficinas da ação Do Buraco ao Mundo. Foto de Lara Erendira.

Salvador José dos Santos, conhecido como “Dodô” (Figura 5), é nascido na Tiririca e filho de uma sobrinha de Mané e Antônio Miguel, chamada Lídia, com o irmão de Isaura, Juca. Lídia era uma das lideranças que trabalharam junto com Mané Miguel. Quando o ritual ficou sem ser realizado durante um período de 20 anos, contam que ela acendia velas do lado de fora da Casa Grande para manter o vínculo com as entidades. Hoje ela se recusa a conversar sobre o ritual. Janeide Sofia da Conceição (Figura 6) é indígena dos atuais índios Pipipã Kambixuru e mora na Tiririca à 28 anos, desde que se casou com Dodô. Seu pai era “caboclo-mestre” do ritual Pipipã e a levava, junto com seus irmãos, para os rituais desde pequena, sendo em um desses rituais que ela conheceu Dodô.



Figura 5: Dodô, atual pajé, setembro de 2014. Foto de Carmelo Fioraso.



Figura 6: Janeide (à esquerda) e Jovelina Benigna de Sá Nascimento (à direita).

Maria Virgilina da Conceição, a conhecida Maria de Ginu (Figura 7), é atualmente considerada um patrimônio vivo da Tiririca devido ao seu conhecimento enquanto parteira e rezadeira, possuindo a reza e seu rosário como instrumentos de poder para curar. É perceptível sua importância na execução do ritual, o que dá a ela um prestígio e atuação na organização de certos fluxos de informações.



Figura 7: Maria de Ginu . Foto da comunidade, de autoria desconhecida, produzida no contexto da ação “Do Buraco ao Mundo”.

Em minha permanência na comunidade dormia na casa de Verinha ou na escola. Comia na escola, na casa de Patrícia¹² e de Mãezinha, que possui esta característica de apoio à família, onde sempre tem comida feita para todos os descendentes dos Miguel e amigos que passam. Jonilson, contra-mestre ritual, filho adotivo de Mané Miguel, aparecia vez ou outra, mas sempre presente nos rituais. Roberto foi um dos principais interlocutores, possibilitando, junto com Verinha, uma visita ao Terreiro do Mestre Bonito, no qual estavam presentes algumas lideranças, professoras e crianças da escola.

Outras idas e vindas ocorreram com a aprovação da proposta de pesquisa pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba –PPGA/UFPB, em

¹² Patrícia é casada com o filho mais velho de Verinha, chamado Anderson, ela é indígena Pankará da Aldeio do Enjeitado.

2014, em que os campos foram realizados, em sua maioria no contexto da ação “Do Buraco ao Mundo”, em um período de 4 anos.

As dimensões de relações alcançadas ocorreram no contexto da escola entre crianças, professoras, professor, coordenadora, porteira e merendeiras, das quais facilitaram o acesso aos parentes e outras pessoas ligadas ao ritual. Também tive acesso aos participantes das oficinas da ação “Do Buraco ao Mundo”, dos quais destaco os dois anciãos considerados de maior importância na atualidade, Maria de Ginu e Zé de Brígida. Na Aldeia São Bento, dos atuais Pankará, realizei uma entrevista com Sr. Izaías Rosa e D. Isabel (sua cunhada) sobre a história de Mané Miguel, os rituais antigamente e de hoje na Tiririca.

Foram fluxos materiais que tornaram possível minha atividade intelectual, influências decisivas das condições vitais que possibilitaram tal produção (Steil e Carvalho, 2012:10). Posso entender com Ingold (2012:21) que o conhecimento que compartilho aqui, referente ao torégira, está baseado na forma como eu senti e experienciei esta localidade e o ritual, do qual impulsionou a imaginação e permitiu “representar metaforicamente o outro” (Ingold, 2012: 21).

A experiência nesta localidade se constituiu pelo ambiente, as pessoas, outros animais e entidades que compartilham o contexto da pesquisa. Para citar algumas experiências, a relação com as Serras do Arapuá, do Melado, da Lagartixa e das Ovelhas, que contornam o território da Tiririca e são pontos de referências, onde se encontram alguns dos terreiros. Os animais como bodes, cabras, vacas, bois e a experiência dos badalos das cabras e vacas, porcos, cachorros, gatos e morcegos também colaboraram com a experiência de estar na comunidade.

Durante os rituais, o difícil acesso a bebida da jurema até então não experienciada, devido a ausência do pajé Dodô¹³ em alguns rituais e consequentemente a não produção da mesma, bem como ao fato da bebida não ter sido oferecida, como ocorreu com a bebida da cura e pelo fato de eu não ter pedido.

Na experiência de campo, a partir dos engajamentos com a Tiririca, não separei em duas modalidades de experiência dentro do contexto da ação “Do Buraco ao Mundo” e fora dela, pois o conhecimento que se apresenta parte da vivência como um todo com esta localidade.

¹³ Atual pajé da Tiririca único responsável pelo preparo da bebida da Jurema.

Para Ingold (2012: 19), os sentimentos e as experiências constituem configurações palpáveis do que significa conhecer. Este nos alerta sobre a importância do sentimento como fenômeno da experiência (Ingold, 2012:19). É somente através desta imersão e deste engajamento que me foi permitido um contexto de descobertas, de experiências sentidas, das quais permitirá o modelo do torégira apreendido aqui e que se desdobra continuamente.

O trabalho de campo enquanto um “período liminar”, “manejo de si” e reinvenção da relação com a Tiririca

O trabalho de campo em si exigiu de mim estados corporais diferenciados, de concentração, de contenção de certos movimentos, de vigília e esforço físico, assim como contextos de aprendizagens que possibilitaram trocar fluxos culturais. Com isso percebo que as idas e vindas da Tiririca passaram a ser “períodos liminares” (Turner, 2005), dos quais eu era afastada de um lugar de conforto, passava por certos desafios existenciais e voltava para a minha casa de forma diferente, trazendo esta experiência e refletindo sobre ela.

Foram “momentos críticos de transição” (idem, 2005: 138) vivenciados com o trabalho de campo, ritualizados na construção do conhecimento, por meio do trabalho etnográfico. Através desta experiência com e no campo que eu me transformo. Sou um “ser-transicional”, “pessoa-liminar”, “neófito”(Idem, 2005: 139) de minha iniciação, enquanto uma antropóloga aprendiz.

Penso que a ambiguidade deste período liminar consiste na liminaridade vista como um “não” as minhas próprias afirmações, colocadas em risco com “o reino da pura possibilidade do qual novas configurações de ideias e relações podem surgir” (Turner, 2005: 141) por meio da imersão no trabalho de campo. Portanto, “o conhecimento obtido no período liminar é percebido como alterando a natureza mais íntima no neófito[...] se trata de uma mudança no ser” (Turner, 2005: 147).

Na busca de desconstruir alguns padrões que fizeram parte de minha instrução - como etnocêntricos, antropocêntricos, colonialistas e que sustentam a autoridade do conhecimento científico- o trabalho etnográfico foi encarado como uma experiência

potencial na criação de novas ideias e possibilidades de aprendizagens. Conforme Turner (2005:151), “a liminaridade pode ser descrita como um estágio de reflexão”.

Penso que este processo de transformação foi identificado por Ferreira (2013: 291) como o “manejo de si”, ao considerar a existência de um lado subjetivo agenciado durante a pesquisa de campo, em que possibilita um processo constante de reconfiguração dos sentidos e do modo de apreender o mesmo. Este seria o processo de transformação da pesquisa e de quem a realiza. Com Ferreira (2013: 282) entendo que as experiências na Tiririca modelaram o modo de compreender essa localidade, assim como esta etnografia traz a marca sensorial dessas experiências. Processos que envolvem sentir, reformular questões, negociar interações e decodificar sensorialmente este universo.

Entendo que a reinvenção da metodologia é existencial, passada pelas experiências de cada pesquisador (a) com seu campo, ambientes, processos particulares e históricos. É na prática do investimento na relação com os interlocutores que a metodologia é transformada “para a compreensão daquilo que aprendemos” (Ferreira, 2013: 291). Uma metodologia que não está fechada e acontece na prática das relações, reinventada a partir da percepção e ação no, do e com o campo.



Capítulo 1:

**Processos históricos da Tiririca dos Crioulos:
a formação do torégira e do “quilombo-indígena”**

Neste primeiro capítulo apresento a Tiririca dos Crioulos, seu ambiente e “processos de territorialização” que foram motivados pelas comunidades negras rurais da região de Mirandiba, assim como pela organização social dos índios Pankará. A noção de territorialização trabalhada por Pacheco de Oliveira (1998:55):

“é um processo de reorganização social que implica: a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a constituição de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado”.

Vejamos então como ocorreu esse processo. Em Pernambuco, no sertão de Itaparica, na zona rural do município de Carnaubeira da Penha, está localizado o “quilombo-indígena” Tiririca dos Crioulos, com aproximadamente 200 habitantes, em torno de 60 famílias (Figura 8 e 9). Estas famílias estão distribuídas em 5 localidades¹⁴ denominadas de: Início do Quilombo, Tiririca (de Cima, de Baixo e do Meio), Boa Viagem, Caminho de Santana e Riacho Fundo.

Nestas localidades se agruparam, ao longo do tempo, descendentes de três famílias, identificadas como os Canuto, os Antônio e os Miguel, que estabeleceram matrimônios entre si, resultando no que Verinha percebe hoje como: “Aqui nós somos tudo uma família só”. Este parentesco se expressa em um gesto comum realizado pelas pessoas da Tiririca, ao pedirem a “benção” aos mais velhos, através do gesto recíproco de dar mão direita, para que seja beijada.

¹⁴ Atualmente reivindicadas para o INCRA, em processo de regularização fundiária, identificadas pelo Grupo Técnico que realizou o estudo de delimitação territorial, composto por Caroline Farias Leal Mendonça e Lara Erendira Andrade.

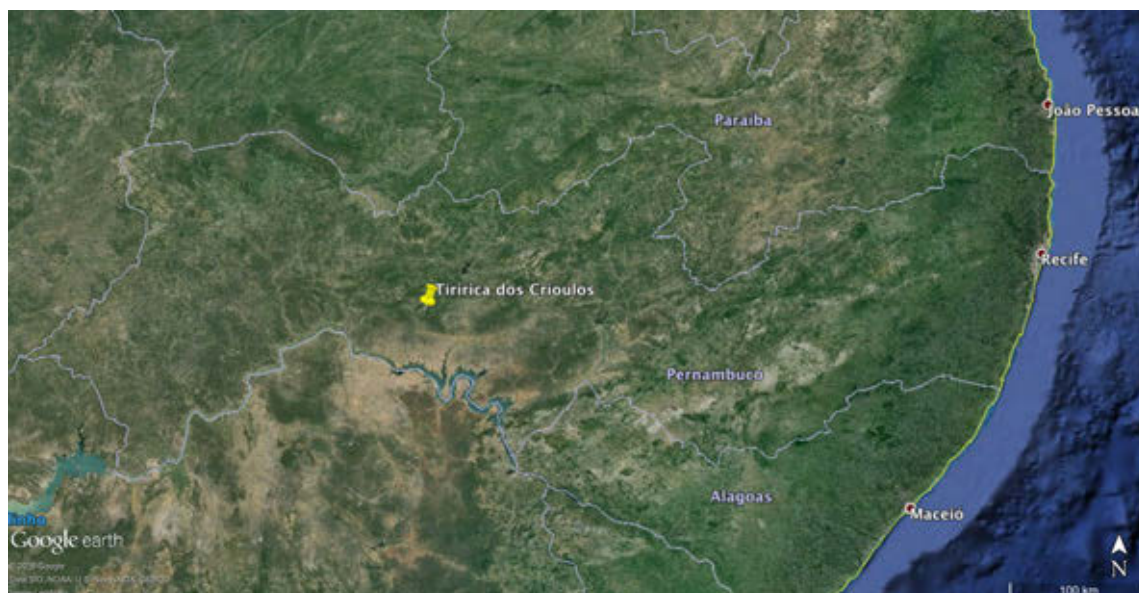


Figura 8: Localização da Tiririca dos Crioulos no Estado de Pernambuco.



Figura 9: Localização regional, com as serras do Arapuá e do Umã e o Quilombo de Conceição das Crioulas, próximo de Salgueiro.

Sob o sol escaldante, com pouco fluxo fluvial na região e a negligência ao acesso à políticas públicas que ofereçam medidas mais adequadas para conviver com o semiárido, manifesta-se a escassez de água, da qual ocorre o abastecimento por nascentes localizadas ambas na Serra do Arapuá, na Grota do Caenga e na aldeia Riachão (Mendonça, 2013), além de cisternas abastecidas através da Operação Carro-Pipa¹⁵, barreiros, açudes e um poço artesiano chamado de DEPA¹⁶.

¹⁵ Segundo o site <http://www.brasil.gov.br/observatoriodaseca/operacao-carro-pipa.html>, tal operação “[...] distribui água potável por meio de carro-pipa para a população situada nas regiões afetadas pela seca ou estiagem, especialmente no semiárido nordestino e no norte de Minas Gerais.

Mendonça e Andrade (2014) constataram que “a renda mensal por domicílio¹⁷, em cerca de 70% não chega a um salário mínimo¹⁸”. Sustentam-se através de apoios governamentais como o Programa Bolsa Família, aposentadorias, trabalhos ligados ao contexto da escola, da saúde, através da criação de caprinos, gados, galinhas e porcos. Quando possuem condições, realizam uma agricultura de subsistência (que depende das chuvas) com a plantação de milho, feijão de andu, batata, abóbora, coentro, fava, feijão de corda, jerimum, entre outros.

Possui uma escola indígena local, estadualizada em março de 2016, chamada de Escola Estadual Indígena Manuel Miguel do Nascimento, que oferece ensino básico e fundamental até o V ano, além do EJA¹⁹. Para além das aulas, nela se concentram atividades comunitárias, na recepção de pessoas, organizações e outras instituições. No mesmo cercado desta escola se encontra o Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, composto pela Casa Grande do Marinheiro, um importante espaço de sociabilidade atualmente em processo de musealização, onde se encontra o Canzuá do Velho Xangô (uma espécie de altar com imagens de entidades). Também possui uma cozinha, utilizada para a produção da merenda escolar, e em uma de suas salas uma exposição fotográfica. Nesta casa também ocorrem os atendimentos de saúde, uma vez por mês, além de ser a sede e local das reuniões da Associação comunitária.

As casas são em sua maioria de taipa e nenhuma delas possuem tratamento de água encanada, esgoto e resíduos sólidos. Possui também uma igreja, em homenagem à São João Batista, padroeiro da comunidade, onde são realizadas novenas para santos católicos, em especial os festejos juninos, além de missas.

Uma outra forma de organização social (além da AREQUITI e da OIEEIP) está ligada ao plano religioso que consiste em dinâmicas mais internas da comunidade e de conhecimentos ligados a tradição oral, das quais se destacam lideranças rituais denominadas de cacique (Roberto), pajé (Dodô), cabocla-mestre (Janiede), caboclo-mestre (Dague) e contra-mestres (Miuda e Joãonilson). Além desses, encontramos especialistas locais, ligados a conhecimentos que envolvem narrativas históricas sobre a

A ação é uma parceria do Ministério da Integração Nacional, por meio da Secretaria Nacional de Defesa Civil, com o Exército Brasileiro”.

¹⁶ Departamento Estadual de Poço e Açudagem.

¹⁷ Pesquisa realizada em 2012.

¹⁸ No valor de R\$ 788,00, segundo o site: <http://salariominimo2016.org/salario-minimo-2016/>.

¹⁹ Educação de Jovens e Adultos, consiste em uma modalidade da Educação Básica que garante o direito a formação para jovens e adultos.

comunidade, rezas, benzeduras, dinâmicas de caça, novenas católicas, partos, trabalhos com barro, cipó e caroá.

Vejamos como ocorreu o processo de colonização da região e a articulação histórica entre “negros” e “caboclos”, manifestando um contexto afroindígena na experiência dos sujeitos da Tiririca dos Crioulos e no ritual de torégira.

1.2. “Negros” e “caboclos” frente ao processo de colonização

A partir de narrativas locais e da bibliografia regional²⁰, realizo um levantamento históricos para ressaltar a ressignificação atual das experiências de preconceito que compõem os sinais diacríticos, acionados pelos moradores (as) na composição de sua identidade étnica.

Na região destacam-se as serras do Arapuá, da Cacaria e do Umã, cuja vegetação e clima atraíram historicamente uma frente expressiva de colonização que resultou num contexto intersocietário diverso. A Serra do Arapuá (de ocupação dos índios Pankará) e do Umã (de ocupação de indígenas Atikum), por exemplo, caracterizam-se por serem históricas áreas de refúgio e resistência de vários grupos indígenas e de negros, o que na atualidade manifesta a presença de comunidades quilombolas e territórios indígenas. Local onde também é marcante historicamente a especulação de posseiros não-indígenas que se instalaram nas serras através da compra ou posse de lotes de terras, arrendados posteriormente pelos próprios índios, causando um processo histórico de conflitos sociais.

O parentesco dos índios Pankará com comunidades quilombolas se expande até o município de Itacuruba, no quilombo Poço dos Cavalos, segundo o Mapeamento Etnográfico das comunidades quilombolas do sertão de Pernambuco (CCLF, 2007:54). Destaco o quilombo de Conceição das Crioulas, localizado no município de Salgueiro, que possui parentesco com os mesmos (Mendonça, 2013:82) e com os índios Atikum da serra do Umã (Grünwald, 1993). Em Carnaubeira da Penha, tal relação ocorre com os quilombos da Tiririca dos Crioulos, Massapê e São Gonçalo.

Na história dos primeiros moradores da Tiririca já ocorriam casamentos entre indígenas e negros. Segundo as narrativas, em um primeiro momento com a chegada de

²⁰ Crioulos (2016), Mendonça e Andrade (2014), Mendonça (2013), Paoliello (2010) e Grünwald, (1993).

Pinto (ou Plínio) Madeira e Helena (que também aparece como indígena). Posteriormente a união de Pedro Canuto (negro que recebeu a doação das terras da Tiririca por Pinto Madeira e Helena) com uma indígena da Serra do Arapuá. Num terceiro momento, registra-se a chegada dos irmãos Miguel, indígenas Pankará, dos quais se destaca Mané Miguel, importante liderança ritual, que se casou com Isaura, “negra da Tiririca”.

A origem da comunidade, segundo Mendonça e Andrade (2014), ocorreu no final do séc. XIX e início do séc. XX, através de ancestrais negros libertos que adquiriram, pela compra, a posse da terra. A sociabilidade entre indígenas e negros que aconteceu na formação da Tiririca, assim como se caracteriza na região [Mendonça e Andrade (2014), Paoliello (2010) e Grunewald (1993)], foram estabelecidas ao longo de matrimônios, trabalhos de parto, manifestações religiosas (de matrizes católica afroindígenas) e recursos naturais, manifestando uma forma de união e fortalecimento de índios e negros frente ao violento processo de colonização.

O contexto de formação da Tiririca dos Crioulos se localiza no que Pacheco de Oliveira (1998:57) identificou como a “terceira mistura” dos “índios misturados” do Nordeste do país e as influências dos processos de territorialização pelos quais viveram. Tal conjuntura neste período, segundo o autor, envolvia a implementação da Lei de Terras de 1850, da qual regularizava o território Nacional com a inclusão das propriedades rurais. A extinção dos aldeamentos indígenas pelos governos provinciais e consolidação das fazendas (Pacheco de Oliveira, 1998:57). Neste período, conforme Paoliello (2010: 224), “ao final deste séc. [XIX] surgem no sertão central pernambucano as primeiras vilas comerciais e povoados, caracterizados como lugares comerciais (para a realização de feiras) e agregadores de população.

O nome Tiririca dos Crioulos ocorreu por meio das pessoas de fora da comunidade que se referiam à tal região e às pessoas desta localidade, onde existia grande quantidade de uma espécie de capim, chamado de Tiririca. A este capim foi acrescentado “dos crioulos” devido ser uma “terra de negros”, manifestando os efeitos do processo de colonização. A experiência dos “negros da Tiririca”²¹ trouxe a vivência da “privação social e preconceitos” (Cardoso de Oliveira, 2006: 45), constituindo “uma barreira ao pleno reconhecimento” (idem). A formação da comunidade atenta para uma organização racial do trabalho, marcada pela subordinação do negro ao processo de

²¹ Categoria nativa.

colonização da região, do qual foram delimitadas fronteiras em relações de superioridade e inferioridade (Mendonça, 2013).

O processo de colonização envolveu o contexto histórico, social e econômico de Carnaubeira da Penha e Floresta, assim como das famílias de rendeiros da Casa da Torre que foram beneficiadas com a colonização do Sertão do São Francisco, conforme Paoliello (2010:224) e Mendonça (2013:60), colaborando para o estabelecimento de alianças entre populações negras e indígenas contra o Estado e as famílias poderosas da região.

Tal região foi marcada por um violento processo de colonização, iniciado no séc. XVIII com a implementação das fazendas e de famílias poderosas (principalmente ligadas às atividades de pecuária) (Paoliello, 2010). Tal projeto econômico teria interesse pelas terras ocupadas pelos índios e comunidades negras rurais, o que colaborou com um sentimento de desprezo da sociedade regional à estes segmentos sociais, bem como a falta de informação histórica sobre estes grupos e a manutenção do poder político e econômico dessas famílias que mantém, ainda hoje, o domínio na região. Além de ser uma das cidades mais pobres de Pernambuco, Carnaubeira da Penha está incluída na região do “polígono da maconha”, o que torna a cidade, segundo Paoliello (2010), ainda mais violenta devido ao seu histórico de coronelismo e guerra entre as famílias fazendeiras.

Mendonça e Andrade (2014) ao realizarem o levantamento histórico do município (séc. XIX), revelam que este era o antigo “Sítio da Penha”, território dos índios Umãs (atuais índios Atikum e Pankará). Grunewald (1993:27) cita um ofício datado de 1887 no qual se reconhecia o Sítio da Penha, situado na Serra do Umã em Floresta, como pertencentes aos índios. Segundo Mendonça e Andrade (2014), embora alguns documentos da Câmara Municipal de Floresta²² ressaltem que tal território teria sido doado aos índios pelo Rei de Portugal, esta, juntamente com proprietários de fazendas da região, conseguiram se apropriar das terras com a justificativa da “mistura” e criminalização destes segmentos sociais. Segundo Pacheco de Oliveira (1998:52), a mistura foi um “atributo negativo que desqualificava [os indígenas do Nordeste] em oposição aos índios puros (...)”, bem como foi reforçada pelos documentos oficiais da

²² Mendonça (2013) cita três documentos (p. 64, p. 65 e p. 68), do séc. XIX, localizados no APEJE/PE, da Câmara Municipal de Floresta, dos quais reivindicam o sítio da Penha, território Umã, para ser incorporado como patrimônio da Câmara, mesmo considerando que as terras dos índios foram doadas pelo Rei de Portugal.

época.

Nesse período, Mendonça (2013: 78) ressalta a ocorrência de redes de sociabilidades ocorridas ao longo de batizados, casamentos e festejos cristãos que envolviam sistemas de parentesco entre indígenas, negros e fazendeiros. Para a autora, estas redes foram estratégias de resistência que permitiram a articulação entre negros e índios até o século XX, assim como possibilitou a compra e/ou posse de pequenos lotes de terras. A mesma reconhece que negros e indígenas se encontravam semelhantes em suas “desigualdades de poder”, no entanto possuíam processos históricos distintos.

A escravidão do Sertão do São Francisco teve uma peculiaridade em relação a sua prática, caracterizada pela ampla disseminação, pequenos números de escravos por proprietários e composta por mecanismos de controle que envolviam relações domésticas e maior mobilidade entre os escravos (Mendonça, 2013:76). Como processo dessa escravidão, contam que a discriminação racial experienciada pelos “negros da Tiririca” envolveu a restrição em suas movimentações, momentos em que não podiam circular em certos lugares, pois eram violentamente chamados de “munguzá”, “beijo de aribé”, “pé rachado”, dentre outras expressões. Verinha conta que “a gente sempre foi maltratado como negro da Tiririca”.

No Nordeste do país, os encontros proporcionados pelo processo de colonização como a guerra de conquista, as missões catequisadoras – nas quais foram agrupados nos aldeamentos grupos distintos-, as vilas comerciais e as estratégias de resistência de negros, indígenas, outros trabalhadores rurais e mestiços à subordinação do trabalho, proporcionou, segundo Nascimento (1994), o encontro de práticas e crenças religiosas que envolveram matrizes católica afroindígenas, configurando-se o “complexo ritual da jurema”.

Tal complexo se compõe por formas rituais comuns à indígenas e não-indígenas, que compartilham alguma representação do “índio” e que possuem como fio condutor o uso (produção e ingestão) de uma bebida conhecida como Jurema, feita com a casca da raiz da planta homônima e praticada atualmente pela maioria dos grupos indígenas da região Nordeste (Nascimento, 1994). Trata-se de um núcleo histórico que permitiu a difusão de elementos rituais, proporcionando a criação de um imaginário popular no compartilhamento de símbolos (Nascimento, 1994).

A colaboração da trajetória da Jurema junto aos índios do Nordeste, segundo o referido autor, se estendeu até o final do séc. XX, dos quais estes grupos “[...] ainda

acreditam saber muito bem como ter acesso aos mistérios do verdadeiro “Tronco da Jurema” e formados nessa fé, continuam a se sentir índios de pleno direito” (Nascimento, 1994:92). Em 1940 os índios Atikum foram pioneiros, na região do município de Carnaubeira da Penha, no processo de reivindicação territorial e emergência étnica, tornando-se possível, para outros grupos da região, a luta por direitos através da identidade étnica (Grünewald, 1993). Após o processo de reivindicação territorial dos Atikum, outras organizações étnicas emergiram como os índios Pankará, o quilombo de Conceição das Crioulas e da Tiririca dos Crioulos (Paoliello, 2010).

A conflituosa relação entre os índios Atikum e Pankará, abordada por Paoliello (2010), constituída inicialmente pelo parentesco e posteriormente por várias rupturas a partir do meio do séc. XX, ligadas a delimitação e demarcação territorial Atikum, ao narcotráfico na região e à assistência a saúde. Esses processos levaram a emergência dos índios Pankará da Serra do Arapuá e colaboraram com o fortalecimento da relação com a Tiririca através de dinâmicas rituais. As redes de sociabilidades que ocorreram entre a Tiririca com algumas aldeias Pankará ao longo do séc. XX foram essenciais para o processo de resistência frente às imposições do Estado e das famílias tradicionais da região (Mendonça, 2013). A partir de 2010, esta relação é investida através do sistema educacional, como será compartilhado.

Roberto compartilha o difícil acesso à políticas governamentais, tornando mais frequentes a partir de 1990, quando a Tiririca ampliou suas possibilidades de interações com o Estado, ONG’s, movimentos ligados às comunidades negras rurais da região e à teologia da libertação. Nesta mesma década, no cenário nacional eram manifestados os primeiros anos da implementação da Constituição Federal de 1988 e num contexto mundial, o multiculturalismo na defesa dos direitos humanos. Pacheco de Oliveira (1998:47) ressalta que até esta década, eram poucos os estudos sobre os povos indígenas do nordeste.

No contexto regional, neste período, ocorreu maior distribuição de renda às comunidades negras rurais da região de Mirandiba, conforme abordado por Paoliello (2010). A Tiririca tinha a perspectiva de garantir renda através do trabalho agrícola, se articulando com outras comunidades, na criação da Associação de Pequenos Produtores Rurais da Fazenda Tiririca. Em parceria com pessoas que residiam em fazendas e sítios da região como Jatobá, Pai José (que hoje é a região denominada de Boa Viagem), Santana (conhecida atualmente como Caminho de Santana), Olho D’Água do Muniz,

Poço do Angico e sítio Riacho Fundo. Esta possuía como objetivo a prestação de serviços que pudessem contribuir para o fomento das explorações agropecuárias e melhores condições de vida de seus associados.

Nove anos depois (em 1999) foi criada a AREQUITI “Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca”, no formato de uma associação quilombola, que pudesse representar e defender os interesses de seus associados perante à órgãos públicos e privados, assim como motivar a integração de seus membros e os trabalhos comunitários.

Em 2012, a comunidade inicia seu processo de regularização fundiária após o processo de regularização da Terra Indígena Pankará²³, em que a Tiririca teve a opção de compor o GT e de ser incluída ao território sugerido à FUNAI²⁴. Contudo, optou por realizar seu processo de regularização fundiária pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)²⁵, em respeito aos primeiros moradores negros da Tiririca.

No trabalho do GT Pankará, foi identificado próximo a Serra do Arapuá, além da Tiririca dos Crioulos, outro quilombo chamado Massapê (Mendonça, 2013:35), que já possuía cadastro na Fundação Cultural Palmares como “Comunidade de Remanescentes de Quilombo” e encaminhado seu processo de regularização territorial pelo INCRA. No entanto, diferente da Tiririca, este optou ser inserido nas delimitações do território Pankará (idem)²⁶.

A partir das articulações com as comunidades negras rurais de Mirandiba e oportunidades desencadeadas da relação com os índios Pankará, de frequentar contextos de formação em movimentos sociais e acessar políticas públicas, algumas narrativas atuais revelam que a experiência de violência vem sendo transformada, a partir da década de 90, com seu ápice em 2010, com o entendimento da categoria “quilombo-indígena”. Desta forma a Tiririca dos Crioulos passa a se reconhecer como um grupo

²³ Iniciado em 2009, o território Pankará se compõe por aldeias localizadas na serra do Arapuá e no sertão.

²⁴ Fundação Nacional do Índio,, a FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, criado em 1967 e vinculado ao Ministério da Justiça. Executora da política indigenista federal, defende os direitos dos povos indígenas, possuindo como uma de suas atribuições a realização de estudos de identificação e delimitação territorial, de terras tradicionalmente ocupadas, assim como assegura o monitoramento das políticas voltadas para a Educação Escolar Indígena.

²⁵ Responsável pela regularização de terra quilombolas no Brasil.

²⁶ Atualmente, ambas as escolas localizadas na Tiririca e no Massapê, foram inseridas (em 2011) à Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará - OIEEIP (idem), da qual Verinha, se destaca na Tiririca, como uma importante articuladora desta relação.

étnico, caracterizado por suas especificidades culturais e históricas, como ferramenta de luta para alcançar políticas de direitos ligadas à terra, educação e a manutenção de seus conhecimentos.

Isso reflete um processo histórico de resistência, reivindicações de direitos e articulações entre os grupos étnicos do Nordeste em busca de acessar recursos, principalmente ligados às regularizações fundiárias. Assim como refletem questões epistemológicas, segundo Mendonça (2013), que transcendem a forma hegemônica do poder e do Estado, ao manifestar outras formas de organização e de entender os processos históricos de dominação e exploração da região.

A concepção de resistência trabalhada por Mendonça (2013) nos processos históricos da região da Serra do Arapuá (que envolveram experiência de risco de morte para os povos indígenas e negros, assim como a constante ameaça da perda do território) e presente no discurso do movimento indígena - através do lema “não somos nem emergentes, nem ressurgentes, somos povos resistentes”- consiste na manutenção da existência desses grupos, resistentes às constantes tentativas de serem aniquilados.

1.3. Dinâmicas rituais: a trajetória de Mané Miguel

A relação da Tiririca com algumas aldeias Pankará, por meio das dinâmicas rituais realizadas durante o séc. XX, foram essenciais na constituição das relações de parentesco, no processo de resistência e fortalecimento dos mesmos, culminando em 2010 no reconhecimento oficial desta aliança. Neste tópico apresento as dinâmicas rituais realizadas. Busco a trajetória de Mané Miguel, uma importante liderança ritual na história do torégira, que se mudou para a Tiririca em 1940, após casar-se com Isaura, dando início à trabalhos espirituais compostos por um repertório católico afroindígena do qual ele criou a partir de suas experiências.

Na história da Tiririca se destacam as alianças com grupos indígenas de diferentes regiões do Nordeste, em especial a relação de parentesco com os grupos mais próximos da comunidade, como os atuais Pankará da Serra do Arapuá e Atikum da Serra-Umã. No entanto, há de se destacar as relações da Tiririca com algumas aldeias Pankará. A partir de 2010 esta relação foi fortalecida através de uma nova organização no sistema educacional relacionado a estes dois grupos, conforme será abordado no próximo tópico. No entanto, esta relação vem sendo investida desde 1940 com a chegada dos

irmãos Miguel, vindos da atual Aldeia do Riachão, da Serra do Arapuá.

Destaco Manuel Miguel – indígena Pankará, “curador, xangôzeiro e feiticeiro”²⁷ conhecido como “Mané Miguel”, “Doca” (na Serra do Arapuá) e “Marinheiro” (porque incorporava uma entidade “aleijada” que possui este mesmo nome e era a forma como as entidades que ele recebia, se referiam a ele) – que casou-se com Isaura (“negra da Tiririca”), que fazia parte das duas famílias que originaram a comunidade, os Canuto e os Antônio, sendo filha e herdeira de Pedro Canuto, personagem histórico que ganhou parte das terras da Tiririca (Figura 10). A união deste casamento representa a conexão das três principais famílias da comunidade, acrescentando às já citadas, a família Miguel.



Figura 10: Isaura e Mané Miguel representados, nesta fotografia restaurada que se encontra na casa de Mãezinha.

Juntos, eles tiveram 9 filhos²⁸, dos quais cinco (Mãezinha, Zé Miguel, Verinha, Roberto) moram atualmente na comunidade, sendo Roberto e Verinha as principais lideranças.

A chegada e estabelecimento de Manuel e seu irmão Antônio, na Tiririca dos Crioulos, foi um acontecimento que possibilitou uma organização e articulação político-

²⁷ Conforme os termos utilizados pelas pessoas, pelas quais entrevistei, sobre Mané Miguel.

²⁸ Antônio Manoel do Nascimento, Antenor Manoel do Nascimento, José Manuel do Nascimento, Dioclécio Manoel do Nascimento, Jonilson Manoel do Nascimento (adotivo), Maria Isaura da Conceição, Maria Carmelita do Nascimento (falecida), Maria Ilda da Conceição (falecida), Maria Cilceide de Jesus (falecida) e Dalva Lúcia do Nascimento.

ritual com os Pankará, os Atikum-Umã²⁹, os Tuxá de Rodelas, os atuais Pipipã de Kambixuru entre outros grupos e pessoas, de diferentes regiões de Pernambuco, Minas Gerais, Bahia, Piauí e Maranhão, envolvendo populações economicamente carentes e elitizadas do Sertão do São Francisco. Além de Mané Miguel ser atualmente considerado um Patrimônio Cultural da comunidade³⁰, é reconhecido também pelos índios Pankará como uma importante liderança da região pelo poder de cura que envolviam seus trabalhos.

1.3.1. O toré

“Juremeira brava quem te amansou (2x)
Foi o nosso bom pai foi Deus que nos criou (2x)
Juremeira brava tu és a rainha (2x)
Dona na ciência mais a chave é minha (2x)”
(linha de produção da bebida da Jurema)

Contam que quando Mané e Antônio Miguel chegaram na Tiririca, já ocorriam as novenas para santos católicos que circulavam na região e foram herdadas das missões católicas do séc. XIX, das quais introduziram práticas e condutas do catolicismo (Nascimento, 1994). Eles iniciaram nesta localidade a realização de trabalhos denominados de toré, envolvendo a realização de danças, cantos de toantes e toques com maracás, a comunicação com entidades chamadas de encanto de luz e a produção da bebida da jurema.

Através da realização dos torés, a Tiririca se articulou com os índios Pankará da Serra do Arapuá, os Tuxá de Rodelas, os Atikum da Serra Umã, estes dois últimos articulados com os Pankararu, de Brejo dos Padres (Grünwald, 1993; Mendonça, 2013) e os Atikum articulados com os índios Truká, da Ilha de Assunção, em Cabrobró (Grünwald, 1993:46).

Os torés facilitados por Mané Miguel eram frequentados por pessoas da comunidade e de sítios vizinhos que posteriormente passaram a se identificar como “caboclo(s) do Marinheiro”. Tal categoria representa o engajamento de Mané “na manutenção da etnicidade indígena, de estabelecer o “regime de índio” (...) capaz de pela práxis torná-los manifestos como índios”, conforme Grünwald (2005: 14). Com o

²⁹ Mané, Antônio e seu pai Manuel Rosalino participaram do toré realizado na Serra do Umã, no processo de reivindicação étnica dos Atikum-Umã da Serra do Umã, em 1940.

³⁰ Por meio da ação “Do Buraco ao Mundo: segredos rituais e patrimônio de um quilombo-indígena”.

processo de prática e elaboração do toré, bem como a atualização cultural da Tiririca, as pessoas passaram a se reconhecerem como “caboclos do Marinheiro”. Além disso, conforme depoimentos, esta categoria tornava a relação deles menos conflituosa com outros atores sociais da região, do que ser “negro da Tiririca”.

Ao mesmo tempo que a categoria “caboclo”, em contexto nacional era associada à mistura de identidades, como um atributo negativo, usado para deslegitimação dos índios do Nordeste e seus direitos ao território (interessante para o Estado e fazendeiros da região), caboclo também era, dentro de um contexto interno, das dinâmicas rituais destes grupos, aquele que guardava a ciência indígena, “do tronco do juremá”, como vemos em uma das linhas de toré, que vivenciei na Tiririca:

“Todo caboclo tem ciência (2x)
ó meu Deus o que será (2x)
tem a ciência do índio (2x)
do tronco do juremá (2x)”

Ao analisar a categoria “caboclo”, a partir da “noite dos caboclos” criada pelos índios Kiriri, de Mirandela / BA, em seus processos de reafirmação étnica, Nascimento (1994:40) reconhece a ambiguidade desta categoria ao permitir destaque, ao mesmo tempo que deprecia. Esta foi (nos séc. XVIII, XIX e até o meio do séc. XX) favorável a manutenção das relações de poder do Estado junto aos índios, no entanto será a elaboração desta categoria que permitiu a retomada da terra pelos índios e os processos de emergência étnica (Nascimento, 1994: 42).

O que nos interessa ressaltar, a partir das reflexões deste autor sobre a introdução do toré no contexto dos Kiriri (Nascimento, 1994: 39), e ao pensarmos na história de Mané Miguel e a introdução do toré na Tiririca é a manifestação de um processo de alteração nas relações interétnicas em que ocorreu a reorganização das relações internas, além da reconstrução de uma diferença cultural. Os “caboclos do marinheiro” seriam a elaboração da própria auto-percepção a partir da experiência do toré.

Conforme narra a filha mais velha de Mané Miguel, conhecida como Mãezinha:

Ele começou no toré porque era da família dos torezeiro, mesmo, né? Esse irmão do meu pai [Antônio Miguel], ele começou recebe espírito nesses toré que ele frequentava na Serra Umã, no Enjeitado, aí meu avô frequentava também. Da família de meu pai tinha meu pai, tio Tonho, madrinha Celina, tia Joana, tia Zefa, tudo trabalha com esse negócio. Agora umas não baixava sessão era só em terreiro dançando, outros baixava sessão, e o outros que não trabalhava, eram benzedor, tinha Zé Miguel, Mamãe Jacinta, de todos, de

todos que ouvi falar que não benzião, das irmãs de meu pai, só era Mãe Nedinha. (Mãezinha, filha mais velha de Mané Miguel, na Tiririca dos Crioulos em 2013).

Mané Miguel está entre os personagens históricos vivos na memória coletiva da Serra do Arapuá, conforme conta Mendonça (2013:89), juntamente com Luiz Limeira, Joaquim Amanso, Horácio Rosa e Amélia Caxiado. Até o meio do séc. XX. tais lideranças faziam parte de seis núcleos político-rituais que envolviam as atuais aldeias do Enjeitado, Gonzaga, Cacara, Lagoa, Massapê, Poço do Mato e Tiririca, dos quais cada núcleo possuía uma referência de parentesco situada em uma determinada região da Serra e intermediações que foram fundamentais nos processos de resistência indígena da região (Mendonça, 2013:28). Nas Figuras, dois dos atuais pajés Pankará, Pedro Limeira (Figura 11) e Manoel Caxiado (Figura 12).



Figura 11: Pajé Pedro Limeira, filho de Luiz Limeira. Foto tirada do perfil do Facebook de Dorinha Pankará, sua filha e atual cacique, de autoria desconhecida.



Figura 12: Pajé Manuel Caxiado, no evento Abril Indígena, realizado em Recife em 2013.

Além dos torés realizados por Mané e Antônio Miguel na Tiririca, haviam as sessões de mesa que se constituíam em trabalhos de curas realizadas separadamente em suas casas. Estes rituais possuíam o caráter de curar as pessoas doentes que os procuravam e que permaneciam hospedadas em suas residências. Embora a prática desses trabalhos ocorresse de forma separada em função de suas entidades³¹ (a entidade de Mané Miguel era conhecida como Velho Xangô da Bahia e a entidade de Antônio, era chamada de Joaquim Bangalô), eles se encontravam na realização de torés, nos terreiros citados anteriormente.

Nas narrativas locais, Mané Miguel é mais afamado, tinha [e ainda hoje tem] prestígio (Figura 13). Mané passou a ser convidado a participar de outros grupos de toré na Serra do Arapuá e no Riacho do Olho-d'água, Serra da Cacaria (todas localizadas no território Pankará) e na Estrada de Santana³².

³¹ Não foi possível aprofundar nesta questão e saber se foi somente em função das entidades.

³² Hoje sendo incorporada a proposta de território da Tiririca dos Crioulos, para o INCRA.



Figura 13: Foto de Mané Miguel, do acervo pessoal de Mãezinha.

Em uma das visitas que Mané realizou em outros terreiros, se destaca a ocorrida no episódio do levantamento do Posto Estácio Coimbra, na Serra Umã, citado por Mendonça (2013:91-92) através da passagem de Tubal Viana, inspetor do SPI, em que Mané, juntamente com Antônio e seu pai, de acordo com outras narrativas locais foram com outras lideranças e indígenas da Serra da Arapuá colaborar na realização do toré de legitimação dos índios da Serra Umã. Conforme Grunewald (1993:47), também fizeram parte do levantamento do toré da Serra do Umã os Tuxá, na presença de Roque Tuxá, Mestre Antônio, Caboca Anália e Adolfo.

Na formação do Marinheiro se encontra uma das importantes lideranças religiosas do índios Pankará, chamada Amélia Caxiado, assim como Roque Tuxá³³, dos atuais Tuxá de Nova Rodelas/ PE. Ambos foram essenciais no processo de “disciplinar as correntes” do Marinheiro, processo que consiste na preparação de sua mediunidade para receber e se comunicar com seus guias. As pessoas que possuem este papel são identificadas pelos iniciados como seus padrinhos e madrinhas.

Em 1950, no contexto regional, ocorreu a primeira ruptura entre os Atikum e Pankará que iria durar até o final do século XX (Paoliello, 2010). Tal separação

³³ Conforme Mendonça (2013:96): “Os Pankará possuem uma relação histórica com os índios Tuxá de Rodelas que informa a grande mobilidade desses índios pelos sertões do São Francisco. No início do séc. XX, mantiveram uma ativa rede de mobilização política ritual, observada tanto nos relatos dos Limeira, como nos relatos dos Caxiado [...] eram frequentes as visitas dos Tuxá na Serra do Arapuá, com destaque para o fato de Roque Tuxá ter estabelecido moradia na serra, na Lagoa”.

possibilitou aos Pankará o fortalecimento do toré, bem como estabelecer relações com outras comunidades que compartilhavam lugares sagrados que serviram, posteriormente, para justificar à Funai o uso coletivo e a memória de seu território (idem).

Pode-se observar que o fortalecimento ritual dos Pankará está ligado também com as relações desenvolvidas com a Tiririca dos Crioulos, dos quais compartilhavam dinâmicas rituais em uma época na qual foram abertos alguns terreiros (locais sagrados de realização dos torés) como o do Mestre Bonito, na serra do Melado, atualmente inserido como proposta territorial da Tiririca, o Terreiro da Serrinha, localizado na serra da Lagartixa e do Mestre Alves, na base da Serra do Arapuá. Todos eles construídos distantes das casas em função de perseguições, tanto por parte de policiais como de fazendeiros³⁴, manifestando uma das estratégias de resistência dos grupos, além da realização dos rituais ocorrerem durante o período da noite.

A interrelação entre terra e toré gerou constantes perseguições às lideranças político-rituais Pankará conforme trabalhado por Mendonça (2013:105), a exemplo do caso de Luiz Limeira, importante liderança, responsável pelas articulações com o SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Tal ligação ocorreu em função do toré ter sido uma linguagem acessível nas negociações com SPI (e apropriada pelo movimento indígena, para marcar distintividade) que legitimava os índios do Nordeste e possibilitava a instalação de Postos Indígenas e outras formas de assistência.

A intensa relação da Tiririca com algumas aldeias aparece nos depoimentos de Manoel Caxiado (pajé Pankará) e de Roberto, compartilhados por Mendonça e Andrade (2014), bem como por Mendonça (2013):

Na serra do melado tem o terreiro do Mestre Bonito, mas a gente tem que reconhecer que os Pankará que descobriram a ciência lá foram os Miguel, que são povo da Tiririca. Era Manoel Miguel que fazia os rituais lá e o povo da Serra ia, porque sempre se batia aqui em todo canto pra fazer o ritual. A gente ia pra lá, o povo da Tiririca vinha para o Toré na Serra, porque no tempo dos mais velhos eles ficavam transitando de lá para cá para poder fazer o ritual (Manoel Caxiado, pajé Pankará, 2010, citado por Mendonça e Andrade, 2014: 108).

³⁴ Roberto, Mãezinha e Verinha relembram que Capitão Dário Ferraz, de Floresta, e Mané Simão Bastos, de Carnaubeira da Penha, encaminharam Mané Miguel para Recife, no bairro de Casa Amarela, para conseguir documentos que permitiam a realização de trabalhos espirituais sob seu comando. Segundo eles, um documento era do I Centro Espírita de Recife e o outro da Federação Espírita do Brasil, sendo um dos dois datado em 1967. Para Mãezinha, esses documentos “davam a Mané Miguel uma cobertura maior na realização de seus trabalhos”.

Essa aliança que sempre teve entre Tiririca e Pankará fortaleceu muito a cultura do tiririqueiro. Desde o tempo de Manoel Miguel, lá pelos anos 40, 50, 60, que os caboclos lá da Cacaria apóia a gente aqui, porque naquele tempo chamava era caboclo. Era Luiz Limeira, Zé de Olímpio, o velho Pedro Limeira, que na época era moço. Esse pessoal nunca abandonou a Tiririca. Umas quatro vezes por ano tinha a visita do povo da Cacaria para a Tiririca e da Tiririca para a Cacaria [...] No tempo que teve lá em cima os problemas com os Limeira, que os donos das terras não deixavam eles circularem lá, a Tiririca sempre foi porta aberta, eles passavam por aqui pra chegar nos outros cantos. Tinha aquele apoio porque faziam juntos os rituais. (Roberto, liderança da Tiririca, 2013 citado por Mendonça, 2013, p.205/206).

Outra aliança que teve é com o pessoal do Poço do Mato [Aldeia Pankará no pé da Serra]. Tinham duas visitas: noite de fogueira, que vinham duas carradas de gente pra dançar Toré aqui na Casa Grande, e dia 31 de dezembro. Só veio se acabar quando teve uma guerra lá no Poço do Mato que foi antes do Massapê[...]. No ritual na Tiririca juntava tudo: Poço do Mato, Massapê, Cacaria, isso foi até 1989. Em 1990 teve a questão lá. Mas, até 1989, duas vezes por ano, tinham os rituais aqui na Tiririca. A gente chamava os caboclo do Poço do Mato, mas ali não era só Poço do Mato, juntava tudo, quem tinha ligação com o ritual. Botava duas carrada de gente ali e ia para a Tiririca. Vinha gente do Brejo do Gama, pessoal de Vaqueiro, mas quem organizava era o o Poço do Mato. Por isso a Tiririca nunca teve isolada dos Pankará. Ficava peregrinando: Poço do Mato, Tiririca, Cacaria. E para você ver mais uma coisa, teve a exigência da cabocla Amélia Caxiado que não queria que o seu maracá ficasse na Lagoa [aldeia Pankará no cume da Serra], mas que ficasse no velho xangô, aqui na Tiririca. Nunca foi uma relação distante (Roberto, liderança da Tiririca, 2013 citado por Mendonça, 2013, p.206)

Podemos perceber entre os anos de 1940 e 1989, com o estabelecimento dos Miguel na Tiririca, a construção de vínculos ao longo das realizações rituais que desencadearam outras formas de colaboração. Os trabalhos na Tiririca eram realizados na Casa Grande e no Terreiro do Mestre Bonito, com destaque para as noites de fogueira e a virada do ano. Até 1989 a Tiririca compunha um dos espaços rituais compartilhados com as aldeias Pankará, em especial Massapê, Cacaria, Poço do Mato, Lagoa e o Brejo do Gama³⁵. Aliança materializada com o pedido de Amélia Caxiado de guardar seu maracá aos cuidados de Mané Miguel, no “Canzuá do Velho Xangô”, onde se encontra também o maracá da cabocla Chiquinha, companheira de Antônio Miguel, indígena da Serra do Arapuá.

As trajetórias de Mané e Antônio Miguel foram em certa medida responsáveis pela manutenção das alianças rituais que culminaram no reconhecimento oficial do parentesco que ocorreu em 2010.

³⁵ Local entre Mirandiba e Carnaubeira de Penha.

1.3.2. A gira

“Ogum tava na beira do mar
foi mamãe Iemanjá
quem mandou (2x)
Sarava seu Ogum de Balei
Ogum Iê
Foi mamãe Iemanjá que mandou”
(linha de Ogum, que segundo
Roberto, era a preferida de Mané
Miguel)

Em torno do final da década de 1950, Mané Miguel introduziu a gira em seu repertório ritual, realizada com as pessoas que estavam em tratamento em sua casa, atualmente chamada de Casa Grande do Marinheiro. Ele “misturou” a gira, o toré e a sessão de mesa, segundo Roberto, pela necessidade de se trabalhar, em um único ritual, as “correntes espirituais” da jurema e da umbanda e com isso envolver mais pessoas em um único momento.

Roberto conta que o Marinheiro compreendeu por meio da orientação de seu guia, o orixá Velho Xangô da Bahia, que “o ponto forte daquele lugar era a gira”, uma “tradição” que não ocorria mais, mas que deveria ser retomada. Mané Miguel reuniu esforços para sua formação na configuração de um ritual, a partir de sua trajetória, do qual misturou conhecimentos, técnicas de cura e manipulação de materiais. Envolveram viagens (físicas e astrais na comunicação com seus guias), além de estudos de livros sobre as “ciências ocultas” como ressalta Mãezinha³⁶, como os livros de São Cipriano³⁷, Cruz de Caravaca e de Allan Kardec (Figura 14), apresentados ao Marinheiro por Ernesto Pinto³⁸.

³⁶ O pajé do povo Pipipã relata que era característico de Mané Miguel a utilização de livros em seus trabalhos (Nivaldo Léo Neto, com.pess.).

³⁷ Trombini (1994:128) orienta que o uso do livro de São Cipriano, em rituais aponta para a presença de elementos da magia europeia inserida em tempos coloniais.

³⁸ Pessoa que realizava os casamentos em Barra do Silva.

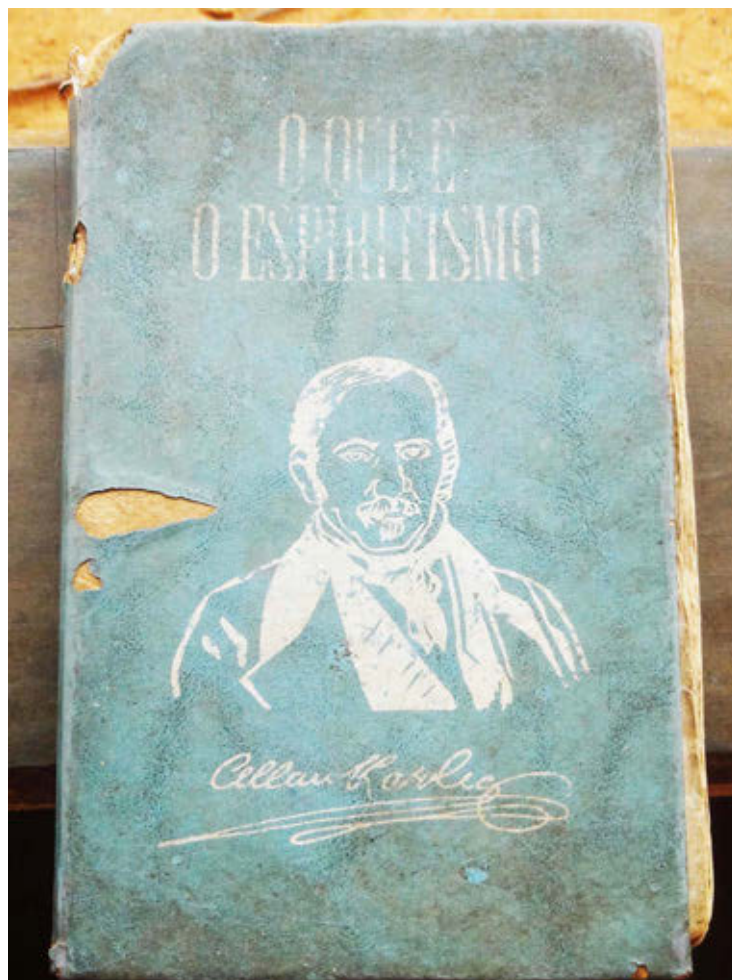


Figura 14: Um dos livros que pertenceu a Mané Miguel, que se encontra sobre os cuidados de Verinha.

Me parece que neste caso o conhecimento foi (re)construído através do ritual, daquela “memória [...] construída ritualmente” (Grünwald, 2005) e que a orientação de como fazer foi realizada também através de transes mediúnicos entre Mané Miguel e o Velho Xangô da Bahia, que juntos trabalharam na atualização do ritual na comunidade. Portanto, este orixá, como “fonte de conhecimento”, de alguma forma estimulou os esforços intelectuais do Marinheiro, na emergência da gira, em seus trabalhos (Barth, 2000: 146).

Janeide conta que o Velho Xangô “baixava” (incorporava) em Mané Miguel e fumava o cachimbo feito com angico, que ainda hoje se encontra no Canzuá. Ele bebia o caxixi (bebida feita com cachaça), realizava as curas nas pessoas e segundo Janeide: “mandava o mal para as 17 encruzilhadas, para as águas correntes, para as águas do mar, para onde não canta galo e não berra bezerro”.

O modo como a sociedade regional interpretava o “negro da Tiririca” e o trabalho de gira colaboravam para a intensificação da discriminação racial, no entanto era uma

orientação do Velho Xangô da Bahia, uma autoridade devido ser uma entidade que colaborava com processos de cura, a continuação dessa tradição que foi respeitada por Mané Miguel. Atualmente, “ser negro da Tiririca” e realizar a gira que permite a comunicação com os orixás são índices de identidade manipulados no processo de reafirmação étnica e estabelecimento de fronteiras entre Tiririca e Pankará.

Mãezinha conta que os trabalhos de cura realizados por ele foram chamados de “meus trabalhos”, sendo constituídos pelo toré, gira e sessão de mesa que eram inicialmente realizados em momentos diferentes e que posteriormente foram compostas em único ritual. Com isso percebo, a partir de Barth (2000:147-148), que Mané Miguel tornou sua performance mais poderosa devido a massa de conhecimentos que ele administrou, bem como revitalizou por meio de sua criatividade, além de manifestar estratégias de interposição de linguagens com termos técnicos. Ele buscou seu conhecimento em lugares distantes, por meio de viagens, pelas quais possibilitaram aumentar sua fama através de atendimentos que ele realizava nestes percursos.

As viagens colaboraram com a formação de Mané Miguel como “curador”, em especial para lidar com a umbanda, na realização da gira. Maria de Ginú³⁹ contou que foram demandadas a partir da “chegada de suas correntes” (quando as entidades começaram a se comunicar com ele, em um processo de ensino-aprendizagem), que ele fosse para Cachoeira de São Fel, na Bahia⁴⁰. Roberto narra que ele transitou por Abaré, Chorrochó, Macururé, Paulo Afonso e Rodelas, em busca de formação religiosa. Nesses percursos, curas foram realizadas por este ator social, possibilitando, com isso, o fluxo de pessoas na Tiririca que buscavam tratamentos de saúde por meio da espiritualidade.

Destaco que algumas localidades visitadas em suas viagens podem possuir relação com parentes que se encontravam nas mesmas. Encontrava-se em Abaré /BA o filho mais velho de Luiz Limeira e que posteriormente serviu de exílio para o mesmo, em 1970, quando foi levado por seus filhos como medidas de segurança, em função das perseguições e ameaças que o mesmo enfrentava (Mendonça, 2013:107). Em Rodelas, na Ilha da Viúva, estavam os Tuxá, em especial seu “padrinho” Roque Tuxá.

Este novo contexto de curas realizadas na Tiririca permitiu uma nova inserção social da mesma, a ponto de diminuir, em certa medida, conforme depoimentos de

³⁹ Importante anciã, parteira, benzedeira, antiga responsável pela Novena de São João, (que é considerado o padroeiro da Tiririca), uma das pessoas referencias no torégira e na história, considerada atualmente um Patrimônio Cultural da Tiririca, através do projeto Do Buraco ao Mundo .

⁴⁰ Ela se refira à cidade de Cachoeira e São Felix, localizadas no Recôncavo Baiano, conhecidas pela grande presença de locais de culto de religiões com elementos católicos afroindígena.

Verinha e Roberto, a discriminação sofrida. Contam que ele ficou rico através dos trabalhos espirituais, criou gado e posteriormente adquiriu, com recursos próprios, a compra de lotes de terras que compõem o território pleiteado atualmente.

Esta reinserção no campo social mostra, diante da falta de assistência do Estado no investimento governamental nesta região no século XX, a importância de Mané Miguel como curandeiro no atendimento à saúde de populações (carentes e elitizadas) do semiárido nordestino. Importância que é ressaltada ainda mais ao considerar o contexto violento que foi este período para negros e índios no Sertão do São Francisco. Conforme Mendonça (2013:85): “O século XX se configurou como mais uma etapa de resistência humana, cultural, histórica e política, diante de um consolidado padrão de poder de dominação e exploração”.

Percebo o quanto o ritual, por meio da direção de Mané Miguel, permitiu a ampliação das relações. Ele garantiu o seu status ainda hoje, devido as pessoas compreenderem e acreditarem em seu conhecimento (Barth, 2000), e no incremento de suas performances rituais. Assim, conforme Barth (2000: 148), percebo os efeitos transformadores que suas atividades tiveram sobre a própria tradição de conhecimento que ele praticou.

Mané Miguel adaptou seus trabalhos de sessão de mesa e toré, articulando seus elementos simbólicos, realizando um processo de aprimoramento “da busca inteligente e instrumental” (Barth, 2000:173), ao reintroduzir a gira na atualização do ritual e continuar com “seus trabalhos” e seu reconhecimento como bem quisto. Ele teve, o poder de apontar “possibilidades e restrições culturais e interacionais que afetaram os atores sociais, bem como suas consequências” (Barth, 2000:163), observadas no padrão do torégira, conforme afirmação de Roberto e Dodô de que ainda hoje são mantidos alguns aspectos da realização ritual deste importante ator social.

1.3.3. A mudança de Mané Miguel para Serra Negra

Um outro processo importante no contexto do ritual da Tiririca foi a mudança de Mané Miguel, em 1990, para a atual Aldeia Capoeira do Barro e Faveleira, próximo à Serra Negra (local onde estão atualmente os índios Pipipã de Kambixuru), para investir

no comércio de algodão e em outro casamento⁴¹. Este acontecimento gerou 20 anos de descontinuidades do torégira, dos quais obrigaram as pessoas que foram disciplinadas por Mané Miguel a assumirem postos de lideranças na Tiririca.

Roberto conta que a inserção de Mané Miguel neste novo contexto possibilitou sua participação em processos de disputas territoriais nesta região, sendo legitimado como “chefe” e Roberto como “chefe novo”⁴². Em outra perspectiva, a mudança do Marinheiro pode ter relação com as dinâmicas do narcotráfico da região e a falta de intervenção do Estado em situações ocorridas, na década de 1990, como assassinatos de lideranças e/ou pessoas ligadas a elas, causando migrações de famílias tanto Atikum (Grünwald, 1993) quanto Pankará (Mendonça, 2013). Também cabe destacar que neste período o Governo Federal incentivava, através da Sudene⁴³ e DNOCS⁴⁴ o plantio de algodão nesta região.

O assassinato do líder Atikum Abdon Leonardo da Silva e de seu irmão, ocorrido em 1990, ressaltou como inimigos deste líder a estrutura do narcotráfico e as famílias de posseiros na área indígena. Após sua morte, sua família foi refugiada na área Potiguara, na Baía da Traição/PB e um grupo foi assentado primeiramente no oeste da Bahia e posteriormente, em Cabrobró /PE, área Truká.

O Banimento do Massapê, denunciado por Mendonça (2013), ocorreu em 1998 com uma série de violências causadas à este grupo, que atualmente se autodenominam Pankará. Este acontecimento foi disparado pelo narcotráfico que envolveu a prefeitura de Carnaubeira da Penha e jovens desta localidade, onde entrou em óbito uma pessoa que invadiu a mesma. Posterior à esta invasão, segundo a mesma autora, um jovem deficiente mental foi torturado até a morte e houve a fuga de 96 famílias para Floresta, onde foram recebidas pelo Bispo e prefeito, dos quais não fizeram nenhuma denúncia oficial (Mendonça, 2013).

Neste momento, o ritual da Tiririca foi assumido pela “Cabocla Raquel” (vinda da Quixaba), juntamente com Manuelzinho de Alcino, Lídia Jacinta do Nascimento (mãe do pajé Dodô), Dodô (atual pajé, que era conhecido como “caboclo índio”) e os Preta

⁴¹ A segunda esposa oficial de Mané Miguel chama-se Maria, atualmente mora em Floresta e dá seguimento aos trabalhos espirituais. Juntos eles tiveram uma filha.

⁴² Em entrevista com Roberto, este relatou um acontecimento no qual Mané Miguel lidera outros moradores dessa região em um processo de derrubada de uma cerca, posta por algum fazendeiro. Possivelmente, dado esse caráter de liderança, ele assume o cargo de chefe acima citado.

⁴³ A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) é uma autarquia vinculada ao Ministério da Integração Nacional.

⁴⁴ Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS).

(moradores da Estrada de Santana, na Serra da Lagartixa). Outras pessoas assumem a direção do ritual, imprimindo suas referências, trajetórias e incorporando outros guias. Barth (2000) fala que cada líder ritual, a partir de suas experiências, lida de forma diferente com o manejo das informações, no armazenamento e distribuição, bem como na forma de organização de tais fluxos.

Dodô mudou-se para a Fazenda Vazante, localizada próxima ao quilombo de Conceição das Crioulas, dando seguimento a realização do ritual, juntamente com seu Compadre Manézinho, imprimindo seu modo, recebendo seus guias e tecendo suas possibilidades de relações. Nesta ocasião, João Miguel (pajé Pankará, filho de Antônio Miguel e a cabocla Chiquinha, casado com uma indígena Pankará, da Serra do Arapuá) assumiu a realização do ritual na Tiririca em momentos pontuais, “trabalhando” somente com as linhas da jurema (o toré), se afastando, posteriormente, por problemas de saúde.

O conhecimento administrado pelas pessoas que dirigiram e dirigem o torégira difere um do outro, pois cada líder ritual possui uma experiência única do mesmo, construída em alguns casos por um estado alterado de consciência, dada por sensações que ocorreram em suas experiências rituais. Com isso, a reprodução ritual realizada pelas pessoas que aprenderam com Mané Miguel não foram e não são apenas repetição das ações. Os discípulos do Marinheiro produziram e produzem estas realidades, declararam e declaram suas autoridades, manipularam e manipulam, cada um da sua maneira, os fluxos materiais referentes ao conhecimento que envolve o ritual. Porém não parte somente deles, uma vez que as relações de poder são legitimadas ou não. Desta forma, cada pessoa que assumiu a direção do torégira imprimiu seu modo de “trabalhar”, manipulando a memória juntamente com a criatividade em lidar com o presente.

Mané Miguel teve dois derrames e parou de realizar as curas e os trabalhos como liderança da Tiririca em 1996/97. Após seu falecimento e o da Cabocla Raquel (em 2000), o “Centro do Preto Velho Canzuá do Velho Xangô”, com as imagens das entidades cultuadas pela comunidade como Pretos Velhos, Rei Malunguinho, São Jorge, Iemanjá, Padre Cícero Romão Bastista, Zé Pilintra e o maracá de Amélia Caxiado, foram guardadas, segundo Dodô, “por falta de zelo”. Neste momento alguns anciões da Tiririca se comunicaram através de sonhos com Mané Miguel que ressaltava o desprezo ao “Canzuá do Velho Xangô”.

A organização social da comunidade perante o Estado, os conflitos com o narcotráfico da região e a mudança de planos de Mané Miguel, ocasionaram em um período de 20 anos de não realização do ritual. Dodô interpreta este momento como se a Tiririca tivesse parado e ficado no chão, mas ele identifica o “levante da aldeia” a partir de 2010, impulsionado pela Organização Interna da Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP), da qual reflito a seguir.

1.4. A organização social: conflitos, criação de novas categorias e experiências de identidade

Neste último tópico, observo como ocorreu a constituição formal da Tiririca dos Crioulos em diálogo com o Estado, a partir das circunstâncias e situações históricas compartilhadas anteriormente. Como dito, a ideia de “processos de territorialização” colabora com tal discussão devido ser “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade, instituindo mecanismos de tomadas de decisão e de representação, reestruturando suas formas culturais” (Pacheco de Oliveira, 1998:56)

Tal concepção permite reconhecer a elaboração da Tiririca enquanto um grupo étnico, a partir de seus processos históricos, dos quais se apropriam como uma atitude política de reivindicações de direitos, manifestando o que hoje se entende como um “quilombo-indígena”.

Alguns traços culturais são elencados como significativos para a coletividade, destacando-se o ritual de torégira. Embora este traço cultural não tenha sido imposto à esta coletividade, como ocorreu com os Atikum no levantamento do Posto Indígena na área (Grünwald, 1993:51) e com outros grupos que fizeram parte deste período histórico. O torégira é acionado para legitimar a distintividade étnica da Tiririca enquanto um “quilombo-indígena”.

Os “processos de territorialização” da comunidade constituíram em sua organização social através das atualizações das práticas rituais e educacionais ligadas às relações estabelecidas de forma mais intensa com os Pankará, o Estado, ONGs, outras comunidades indígenas, quilombolas e pesquisadores (as). Estas relações têm motivado a Tiririca a reconstruir sua memória, como ressaltado por Mendonça e Andrade (2014),

além de escolher estrategicamente e experimentar as identidades que a compõem para a constituição de suas fronteiras étnicas e representação oficial.

Apresento três momentos importantes na constituição do repertório cultural da Tiririca dos Crioulos na composição de suas fronteiras étnicas, constituindo-se ao longo do tempo através de seus processos de interação com outros atores sociais e que não são formas distintas, mas fluxos paralelos e convergentes:

1) Em um primeiro momento, se associa às relações estabelecidas com grupos e pessoas do entorno como índios Pankará e Atikum, pessoas residentes em sítios rurais vizinhos e fazendeiros da região;

2) Num segundo momento, esta construção se associa à relação com a ONG Conviver no Sertão (de Mirandiba), aos movimentos sociais ligados às comunidades negras rurais e ao Estado;

3) Num terceiro momento, se relaciona aos pesquisadores (as), movimentos indígena, quilombola e sociedade nacional, com a inclusão de políticas territoriais e patrimoniais que adentraram na comunidade.

A Associação Remanescente Quilombo da Tiririca foi criada em 1999 (ano em que Mané Miguel faleceu), quando Roberto já exercia o papel de “conselheiro e chefe” na Tiririca, desde o ano anterior. Ajudou a fundar o Sindicato dos Trabalhadores Rurais⁴⁵ e o Conselho do Movimento Rural Sustentável, em Carnaubeira da Penha, revelando seu engajamento para fora da comunidade, em articulação regional e movimentos sociais.

Esse processo de organização interna da Tiririca, na formação de uma associação, bem como na articulação com sindicato e conselho do município, compõe um movimento regional, no início da década de 1990, exposto por Paoliello (2010) e sendo relacionada a eleição de um prefeito do PT (Nelson Pereira dos Santos). O município de Mirandiba ampliava o acesso das comunidades negras rurais à distribuição de recursos, colaborando na formação de associações comunitárias (Paoliello, 2010 :146). Além disso, neste período, por meio de cooperações de ONG's, são apresentadas novas perspectivas às comunidades rurais ligadas ao trabalho agrícola em parcerias com órgãos federais e agências internacionais (idem).

Desta forma, o primeiro formato da Associação na Tiririca foi de “pequenos produtores rurais”, como citado anteriormente. Neste período, se por um lado

⁴⁵ Do qual foi diretor por um período, mas saiu por não ter condições de administrar.

ampliavam-se as perspectivas das comunidades negras, por outro, ocorreram conflitos intensos que envolveram o narcotráfico e grupos indígenas da região, conforme compartilhado.

A Tiririca dos Crioulos foi oficialmente reconhecida, enquanto comunidade quilombola pela Fundação Cultural Palmares⁴⁶, em 2008, após nove anos de existência da Associação Remanescente Quilombo Tiririca. Acompanhada por uma sequência de comunidades de Floresta, Salgueiro, Mirandiba e Carnaubeira da Penha que se reconheceram como tais. Movimento que foi iniciado em 2005 pelo quilombo de Conceição das Crioulas, localizado em Salgueiro e de Massapê, em Carnaubeira da Penha. Em tabela a seguir (Tabela 1), observamos a distribuição temporal de tais certificações:

Tabela 1: Produzida com base nos dados fornecidos pela Fundação Cultural Palmares, oferecidos através do site, das comunidades Quilombolas da região certificadas até 31/12/2015.

Comunidades Quilombolas	Localização em Pernambuco	Ano de certificação pela FCP
1. Conceição das Crioulas	Salgueiro	08/06/2005
2. Massapê	Carnaubeira da Penha	Idem
3. Araça	Mirandiba	12/06/2005
4. Caruru	Mirandiba	12/07/2005
5. Pedra Branca	Mirandiba	idem
6. Serra Verde	Mirandiba	idem
7. Posse	Mirandiba	24/03/2006
8. Juazeiro Grande	Mirandiba	13/12/2006
9. Tamboril	Salgueiro	02/03/2007
10. Santana III	Salgueiro	12/03/2007
11. Tiririca	Carnaubeira da Penha	05/03/2008
12. São Gonçalo	Carnaubeira da Penha	19/11/2009
13. Queimadas	Mirandiba	27/04/2010
14. Fazenda-Pau-de Leite	Mirandiba	27/12/2010
15. Bezerra	Floresta	10/02/2011
16. Boqueirão	Floresta	idem
17. Cabeça de Vaca	Floresta	idem
18. Cachoeira	Floresta	idem

⁴⁶ Fundação responsável por reconhecer legalmente “Comunidades Remanescentes de Quilombos”, assim como oferecer assessoria jurídica e o desenvolvimento de ações de acesso à cidadania.

19. Melancia	Floresta	idem
20. Negros do Pajeú	Floresta	idem
21. Fazenda Quixabeira Helena Gomes da Silva	Mirandiba	17/06/2011
22. Serra do Talhado	Mirandiba	01/12/2011
23. Balanço	Mirandiba	22/12/2011

A partir da tabela organizada com a distribuição temporal de tais processos, percebemos o aumento, do reconhecimento das comunidades quilombolas em 2011 (Figura 15), assim como o número de registros de comunidades em cada município, sendo: onze (11) em Mirandiba, seis (6) em Floresta, três (3) em Carnaubeira da Penha e uma (1) em Salgueiro.

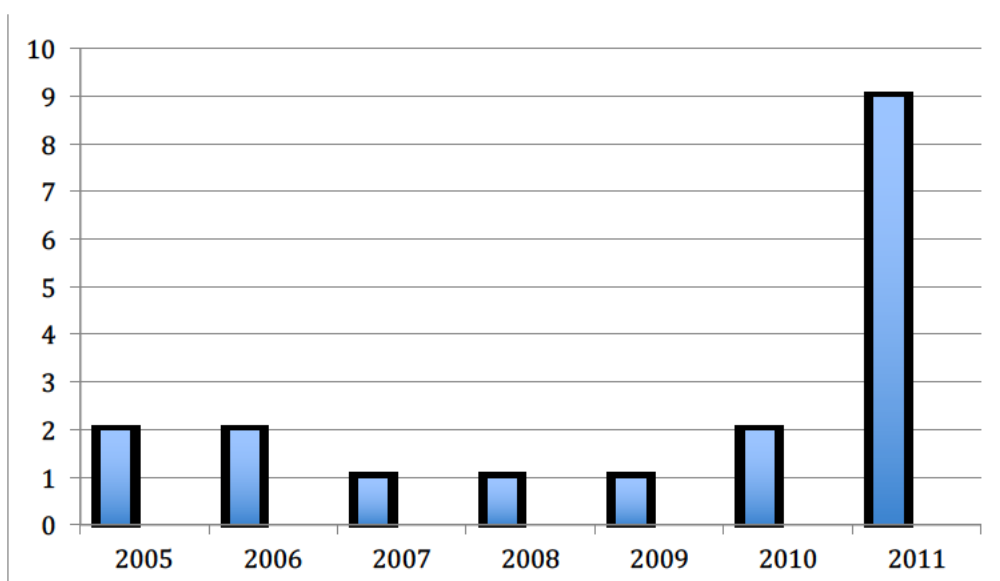


Figura 15: Gráfico com o número de comunidades quilombolas reconhecidas no período de 2005 a 2011.

Paoliello (2010) ressalta que os processos de etnogênese de grupos quilombolas e indígenas, desencadeados a partir de 1980, foram influenciados por questões econômicas que envolveram a crise na produção do algodão, o fim do “tempo do progresso” e a implementação do narcotráfico da maconha na região. O autor cita três perspectivas gerais que foram fundamentais no processo de aceleração da autoidentificação indígena e quilombola na região, sendo influenciadas pelas mudanças institucionais do Estado na relação com estes segmentos sociais, os conflitos fundiários locais e a importância da dimensão cultural, em um contexto mais global.

Com o processo de regularização fundiária da Terra indígena Pankará, iniciado em 2009, contando com a participação de lideranças da Tiririca nas atividades

desenvolvidas para a delimitação territorial, houve a proposta da mesma ser incorporada à T.I Pankará (Mendonça e Andrade 2014: 20). Proposta que foi negada pela Tiririca e aceita pelo quilombo do Massapê. Mendonça (2013), que coordenou as atividades dos GT Pankará e da Tiririca, explica como ocorreu o processo:

(...) o Massapê já encontrava-se em processo adiantado de regularização de sua terra pelo Incra, mas contestou tal procedimento e afirmou que o Massapê é área indígena. A comunidade Tiririca, por sua vez não tinha nenhum processo administrativo em curso, a não ser a certificação da Fundação Cultural Palmares, no entanto afirmou não ter interesse em incorporar-se aos limites da T.I. pois, mesmo sendo um quilombo-indígena (categoria utilizada por eles) reiteraram a serra é dos caboclos, a Tiririca é dos crioulos. (Mendonça, 2013:184)

Como dito “a serra é dos caboclos e a Tiririca é dos crioulos”, percebo que a memória está situada no ambiente onde a experiência é vivida e conforme Ingold e Kurttila (2000: 187):

o trabalho da memória do qual essas pessoas continuamente fazem do seu passado está intimamente amarrada a suas experiências particulares de habitar o local [...] este conhecimento sobre o tempo não é somente manuseado como um conjunto de prescrições de costumes ou formulas; mas isso é dado ao longo das experiências de vida, que vivem neste local e que se movem no ambiente.

Me parece também, que a negativa da Tiririca em compor a T. I. Pankará e se assumir enquanto um “outro” grupo étnico, consiste na importância de sua autonomia na gestão de seus recursos territoriais. No discurso de Roberto, Tiririca e Pankará estão unidos, na luta em favor dos direitos dos povos indígenas. Quando é necessário viajar juntos em encontros do movimento indígena, a Tiririca é Pankará, se apresenta como Pankará e possui como representação as lideranças Pankará. No entanto, como ele mesmo diz “a identidade esta dentro da gente”, sendo possível agenciar e experimentar conforme as situações e circunstâncias.

Neste momento, a Tiririca produziu juntamente com os Pankará, em caráter de urgência, um documento para o INCRA com a solicitação da regularização do território quilombola (Mendonça, 2013:202), assim como ocorreu o entendimento da categoria “quilombo-indígena” criada por Verinha, em que algumas pessoas da comunidade passam a se reconhecer. Vejamos no entendimento de Verinha como esta categoria se processa:

Nesse Movimento Quilombola eu participei de umas oficinas e ganhei uma bolsa que eu achei muito importante aquele slogan de quilombola. Aí quando a organização Pankará me elegeu como coordenadora do núcleo seis [divisão da educação escolar na Serra do Arapuá], eu passei a fazer parte da gestão das escolas Pankará. Um dia, fui para o encontro de educação indígena em Pesqueira e tinha gente que vinha me perguntar, olhando para a minha bolsa, mas você não é quilombola? Então eu tinha que explicar a história de parentesco, da luta pela terra... Aí eu tive que explicar até para Vitória [técnica da Seduc] que disse: ah! Agora eu entendi que Pankará é uma etnia diferente! Todo mundo estranha. Dona Valdeci de Itacuruba [liderança do quilombo Poço dos Cavalos] me disse: ó Verinha, será que isso não vai atrapalhar? Ou você é quilombola ou você é indígena. Eu disse: “ não, dona Valdeci. Tem que entender, porque a gente não pode nascer só de uma mãe, ou só de um pai, não tem filho só de um. E a Tiririca nasce de dois, então é indígena e é quilombola. É um negro com traço de índio, é índio com traço de negro, mas é essa a relação”. Depois de tanto o povo perguntar, eu resumi assim: somos um quilombo-indígena. E ficou. (Verinha, liderança da Tiririca, 2013, citada por Mendonça, 2013, p.204).

O repertório cultural acionado no processo de estadualização da escola (entre 2012 a 2016) e da regularização fundiária da Tiririca, a de se considerar que “É um negro com traço de índio, é índio com traço de negro”. Podemos notar o engajamento político de Verinha na criação e manutenção desta categoria reconhecida por algumas pessoas da Tiririca e pelos Pankará que sustentam esta parceria junto à cena pública. No entanto, essa é questionável principalmente por entrar em conflito com o modo operacional do Estado, que entende as categorias “quilombola” e “indígena” separadamente, além de não possuir uma interrelação entre os órgãos federais que são responsáveis juridicamente por elas.

Tal discussão me parece semelhante com a abordagem de Ingold e Kurttila (2000:183) sobre as diferentes formas de entender o conceito de tradição, que na concepção do Estado e de parte da academia científica é chamado de modelo genealógico, no qual a conexão com a terra é revertida em objeto da memória e o status legal, dos povos tradicionais, ligado às antigas heranças culturais. Segundo os autores, neste caso a reivindicação do conhecimento tradicional, juntamente com seus direitos, está baseada no elo inquebrável da descendência (Ingold e Kurttila, 2000: 185).

Cabe portanto a crítica ao art.68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) , da Constituição Federal de 1988, realizada por Almeida (1996), para avaliar o contraste em que são garantidos os direitos à terra a ex-escravos e seus descendentes, por meio da categoria “Comunidades Remanescentes de Quilombos”. Esta categoria, segundo o autor, é ultrapassada e racista, herdada do Conselho Ultramarino de 1740 e não compreende a complexidade das comunidades que se

reivindicam enquanto quilombolas na contemporaneidade, em função do fator étnico não ter sido considerado “ao processo de formalização jurídica da estrutura fundiária” (Almeida, 1996 :72).

Parte do território que hoje é reivindicado pela Tiririca como tradicional foi sendo adquirido através da compra. Primeiramente doado por Pinto Madeira e Helena à Pedro Canuto e herdado por sua filha Isaura que junto com Mané Miguel ampliou o território (Mendonça, 2013). Durante a produção do relatório de delimitação da comunidade, Mendonça (2013:194) cita o relato que “as terras da Tiririca foram documentadas em Flores em favor de Pedro Canuto e seus descendentes” e que a ideia da existência deste documento favoreceu a permanência na área.

A relação do Estado na interlocução com estes grupos e consequentemente com a Tiririca dos Crioulos, ocorre através das “formações tributárias” conforme abordadas por Wolf (2003: 338), das quais são formas de classificar os atores sociais, hierarquizados através de critérios de gênero, descendência, dentre outros aspectos. Com isso, são estabelecidos distintos estratos sociais, cada um marcado por uma substância interna que os diferencia e define suas posições e privilégios na sociedade.

Embora a Tiririca tenha preferido pela categoria “remanescentes das comunidades de quilombos” para sua regularização territorial, conforme discutido anteriormente, esta é uma categoria burocrática e fechada que revela a forma inflexível do Estado no trato com esses grupos, sendo cotidianamente ultrapassada pelas organizações da comunidade. Para Ingold e Kurttila (2000: 186), o conhecimento tradicional é inseparável das atuais práticas de ocupar a terra, junto com a vida animal, vegetal e as práticas de sustento que tal conhecimento é gerado.

Conforme foi abordado por Mendonça e Andrade (2014: 40), em 2010 a escola que administrada pelo município de Carnaubeira da Penha foi fechada, em função das alianças entre Tiririca e Pankará terem se tornado públicas. Este acontecimento moveu os dois grupos a uma nova organização da educação, na qual a escola da Tiririca foi incorporada como extensão da Escola Indígena Quintino Menezes, localizada na Serra do Arapuá, além da solicitação para seu processo de estadualização (Mendonça e Andrade, 2014).

Esse é um acontecimento importante por trazer outra forma de organização social compartilhada entre a Tiririca e os índios Pankará, conforme ressaltou Mendonça (2013:33), de que até então a Tiririca não estava inserida na organização social Pankará,

apenas mantendo relações de sociabilidade. Verinha exibe um banner (Figura 16) com as escolas das quais ela coordena: Escola Indígena Manuel Miguel do Nascimento, Escola Indígena Vicente Muniz, Escola Indígena Nossa Senhora da Conceição e Escola Indígena Mestre Otaviano.



Figura 16: Verinha exibe banner localizado na secretaria da escola local, com todas as escolas pelas quais ela coordena.

Cabe destacar que foi um acontecimento frequente o fechamento das escolas indígenas na Serra do Arapuá, devido a relação conflituosa com o município e proprietários das terras onde as escolas estavam localizadas (Mendonça, 2013). Segundo Mendonça (2013:121), os fechamentos das escolas levaram os Pankará à “Retomada da Educação Escolar”, processo que motivou o estabelecimento de relações externas⁴⁷ à organização social e a reivindicação territorial, marcando um processo de insurgência política.

Visualizamos a seguir os depoimentos de Luciete, professora Pankará, e Verinha, ao descreverem como ocorreu o processo de inserção da Escola da Tiririca à essa nova organização :

⁴⁷ Das quais, segundo a autora, colaboraram com a oficialização de denúncias (Mendonça, 2013).

A gente viu a Tiririca muito perseguida, muito esquecida pelo Poder Público. E a gente queria se fortalecer, a gente queria a Tiririca junto com Pankará nessa luta pela educação de qualidade que respeitasse essa história. Essa forma própria da Tiririca ser, que também, na sua história, na sua prática diária, tem a forma de Pankará fazer e ser. Então o que a gente pensou? Vamos organizar a educação. Dissemos: vamos incluir na nossa organização da educação as escolas da Tiririca e com isso, a garantia do direito que Pankará já estava usufruindo e que Tiririca, mesmo sendo o mesmo povo, da linhagem histórica do mesmo povo, tava sendo tão esquecida. A gente queria que partilhasse as mesmas vantagens que Pankará estava usufruindo. Daí o Estado [Seduc] disse: como é que vocês vêm trazendo essa escola, a Tiririca não é um quilombo? Como é isso? Ai Verinha foi e disse: lá é um quilombo-indígena porque a nossa história e a nossa relação familiar é a mesma de Pankará. E a religião contava muito nesse sentido, dos *encantos de luz*, da gente cultivar os mesmos rituais, enfim, isso tava muito explicado, mas o Estado não entende. A gente garantiu o acesso à educação, como Pankará vinha se organizando na educação com o Estado e a gente colocou em prática. E achou que o Estado foi vencido, na prática, por perceber que isso é muito natural aqui no território, e quando a gente começa a executar, a construir juntos, as práticas pedagógicas juntos, todo mundo viu que isso, na prática, para nós é assim que acontece (Luciete, professora Pankará, 2013). Citado por Mendonça e Andrade (2014: 97)

Foi em 2010, quando teve o fechamento da escola do município. A prefeitura fechou a escola quando soube que a gente estava aliado dos Pankará. No contexto do GT da FUNAI, quando veio Dorinha e as outras lideranças tudo, a gente contando as nossas dificuldades, até de alimentação na escola, porque o município não mandava merenda por ser um lugar de negro, eu que trazia da minha casa. Então, Dorinha e Luciete se indignaram com nossa situação e passaram a nos ajudar. A gente aderiu este movimento junto com Pankará para que essas crianças tivessem uma assistência melhor. Então em 2010, a escola passou a funcionar na Casa Grande, que era a casa de meu pai. Depois a gente achou errado esta escola aqui dentro do quilombo fechada. Até porque o terreno foi meu pai que doou. Ele não doou para a prefeitura, mas foi para a comunidade, para construir uma escola para a comunidade. Sentamos com Pankará, com a comunidade da Tiririca e a gente abriu o prédio. E voltamos com os alunos para lá. Hoje o governo do Estado assumiu e é escola indígena. Mas os conteúdos são indígenas, quilombola e os da sociedade envolvente também, porque ninguém tá isolado no mundo (Verinha, liderança da Tiririca, 2013). Citado por Mendonça e Andrade (2014: 97)

Nas duas narrativas, percebemos como a aliança entre esses dois grupos se constituíram ao longo das dinâmicas rituais que possibilitam pensar atualmente os vínculos de parentesco e as formas compartilhadas de organização social que interferem na forma hegemônica do Estado em suas políticas governamentais. A categoria “quilombo-indígena” passa a ser reconhecida pela Tiririca, Pankará e pelo Estado, por meio da Secretaria Estadual de Educação/Gerência Regional de Educação (Seduc, GRE) de Floresta. Esta aceitação não ocorre de forma tranquila, existindo conflitos que perpassam todos os atores envolvidos, no entanto, conforme Barth (2000), compreendo

que a partir desta aceitação há um compartilhamento de valores entre esses diferentes atores, através de uma performance de reafirmação étnica bem sucedida.

O Estado tem compromisso com as escolas indígenas através da Resolução 03/99 do Conselho Nacional de Educação, e que para Mendonça (2013: 121) foi a abertura para os Pankará buscarem autonomia em seu Projeto Político Pedagógico. Há também o compromisso com a educação diferenciada assegurada pelas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que oferecem a possibilidade de pensar em diferentes formas de organização na educação de grupos indígenas e quilombolas, além da inserção das questões aforindígenas nas escola em geral. Tal reconhecimento não ocorreu via INCRA e FUNAI que são órgãos responsáveis pelas regularizações fundiárias de terras quilombolas e indígenas respectivamente.

Esta organização traz outra forma de condução política do Estado, advinda da prática estabelecida entre esses dois grupos historicamente negligenciados por um lado e resistentes por outro. A “mistura” que no século XIX foi critério para negação dos direitos à terra, hoje é articulada positivamente, estabelecida como diferença cultural pela Tiririca para obtenção de direitos, onde o território é visto pelo INCRA e a escola local é indígena. Podemos observar a criação de um espaço de interlocução com o Estado, na qual as identidades construídas no cotidiano são políticas, em função de sua interferência na criação de políticas públicas e de novas categorias, conforme discutido por Fraser (2001).

A partir desse processo de incorporação da escola da Tiririca à organização social Pankará e de ter que pensar em um currículo diferenciado, ocorreu a emergência do torégira com um espaço nas aulas de Artes da escola local, na sua realização mensal e em apresentações internas e externas à comunidade. Assim, a partir de 2011 a comunidade passa a facilitar processos de ensino-aprendizagens que envolvem o ritual, a fim de promover a transmissão do conhecimento e reforçar suas especificidades culturais.



Capítulo 2:

O torégira e suas dinâmicas de cuidado

“ Quem traz a nossa ciência
é o mestre João Cura
e o nosso mestre Anjuca ”
(linha realizada no ritual, para distribuição
das bebidas)

“O toré, num primeiro filtro, acaba
por emergir como um festejo
cristão da indianidade, associado
aos antepassados e “encantos” das
matas nativas, passando pelo mar,
até a África distante”.
(Grünwald, 2005: 28)

O ritual que ocorre mensalmente, na sexta-feira, colabora com experiências potenciais de ligação entre as pessoas com outros materiais (como plantas e outros instrumentos), dos quais mediam o contato com entidades e com elas a possibilidade de se alcançar o mistério de um “sentimento de poder infinito” (Turner, 1974: 169), de poder resolver alguns problemas da vida. Possui uma eficácia de cura e possibilita interações entre pessoas, de diferentes gerações e gênero, guiadas pelo “complexo ritual da jurema” (Nascimento, 1994), através de uma ação coletiva que se realiza com dança, produção e ingestão de bebidas e as linhas (músicas e correntes espirituais), tornando tal evento privilegiado de intensificação e dramatização do que é usual (Peirano, 2002: 27).

Para Turner (2005: 139), o ritual é transformador, e está ligado às transições sociais. Ele atenta para o processo de “imprimir nos corpos a significação do indivíduo e do grupo” (Turner, 2005), ressaltando o processo de transmissão de conhecimentos que envolve a experiência do ritual. O torégira se constitui por ocorrências simultâneas que envolvem processos de iniciação de certas pessoas, a possibilidade de experiências potenciais, proporcionando um espaço transitório onde se manifestam entidades. Posso dizer que os líderes rituais criam por meio da experiência do torégira um “clímax[...] um drama que ocasiona na transformação” (Turner, 2005) de crianças, consideradas autoridades rituais que estão em formação⁴⁸, bem como a de Douglas, enquanto professor de Artes, em busca de um roteiro de ensino-aprendizagem sobre o ritual.

No entendimento do autor, o ritual e seus ensinamentos esotéricos que criam as pessoas e fazem delas, nos moldes da cultura (idem), me parece que tal apontamento possui relação com a discussão de Wolf (2003: 338) sobre o poder do ritual como produtor de sentido, na escolha de materiais específicos e certas informações que compõem a experiência, através de sua prática e repetição. Estes materiais e informações escolhidos são chamados por Turner (2005: 147) de “aspecto vital da comunicação dos sacras” e são considerados evocativos, sagrados e manipulados por meio de exhibições, ações e instruções durante o processo ritual, provocando os participantes a refletirem sobre a vida.

Pode-se dizer que esses “sacras” estão permeados de crenças, valores, pressupostos culturais que proporcionam um certo grau de abstração sobre o meio cultural, ao mesmo tempo que fornecem referências sobre esta localidade (Turner, 2005:

⁴⁸ Como pajé-mirim, cabocla-mestre-mirim, caboclo-mestre-mirim e contra-mestre mirim.

153). Percebo que o torégira permite um exercício de liberdade na composição de experiências que misturam práticas e crenças do “complexo ritual da jurema”, gerando reflexividade sobre a existência, reforçando valores locais no processo de transmissão e proporcionando a cura dos organismos.

Sendo assim, esse ritual é uma atividade boa de se experimentar nesta localidade, pois colabora na vivência e revitalização da fé (idem), de novas percepções sobre a vida, no estabelecimento de outras formas de relacionamento e fortalecimento do grupo. Tal sentimento compartilhado que permite fortalecer a união do grupo, foi identificado por Turner (1974) como “*communitas espontânea*”, um momento profundamente comunal e transitório possibilitado pelo ritual (e em outras circunstâncias), que une as pessoas a partir de suas condições humanas, podendo fortalecer os vínculos. Segundo ele: “A *communitas* se caracteriza por uma experiência transformadora capaz de atingir uns aos outros em sua profundidade, proporcionando o encontro com algo compartilhado”(Turner, 1974:169).

O poder de cura, numa jornada que transcende “a severa realidade de meios econômicos escassos” e facilita um voo para as possibilidades humanas (Mota, 2007:189) de compreender a vida e tentar superar as dificuldades. Segundo Crioulos (2016) a importância do ritual hoje é de ser:

[...] um ponto de encontro para as pessoas da Tiririca conversarem, fortalecerem a união e também descarregarem os fluídos negativos. É importante para a limpeza da saúde do corpo, da mente e da alma, é a lavagem espiritual. (Crioulos, 2016: 34)

Tal citação mostra a relação do ritual com a organização social da Tiririca ao ser um espaço de sociabilidade, de encontro, conversa e fortalecimento das relações. É inclusive algumas horas antes do mesmo que ocorre a reunião da Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca. Alguns jovens durante o ritual, por exemplo, permanecem na sala de apoio, na cozinha e do lado de fora da Casa Grande do Marinheiro, acompanhando a execução de apenas algumas linhas e estabelecendo relações que envolvem paqueras e diversão (ver lugares na Figura 24). Já Janeide, como ela mesma conta, possui a obrigação de estar presente e conduzir o ritual.

Suponho que doença na Tiririca, de modo geral, é denominada também por “mazelas” e “fluídos negativos”, com causas espirituais ou físicas, que podem ser

contornadas através do que chamou Loyola (1984: 64) de “técnicas de cuidado”, oferecidas pelo ritual e por outros conhecimentos locais, como as rezas e benzeduras.

Uma vez por mês, são oferecidas outras técnicas de cuidado como o atendimento no modelo biomédico realizado atualmente por uma médica cubana, junto com uma auxiliar de enfermagem. A cada 60 dias acontece o atendimento com dentista, que também atende as aldeias Pankará. Exames simples como de urina, fezes e sangue são realizados em Carnaubeira da Penha, já os mais específicos ocorrem em Serra Talhada. Quando Verinha se refere ao sistema de saúde oferecido pelo meios oficiais, ela conta: “Aqui, a saúde é doente”. Ela compartilha que no contexto local tem muitos casos de diabetes, hipertensão e anemia falciforme. Reconhece como uma das principais dificuldades a morosidade dos resultados dos exames médicos realizados em Serra Talhada, dificultando o andamento dos tratamentos. Desta forma ocorre uma certa resistência das pessoas em utilizar este serviço e seguir com os tratamentos, em função das dificuldades em relação ao deslocamento, falta de dinheiro, além da demora de obter o resultado dos exames.

O ritual mensal e outras práticas de cura locais possibilitam ofertas de cuidados de “dominância religiosa” (Loyola, 1984: 46), realizados na própria comunidade e com tratamentos mais acessíveis, colaborando com a transmissão e produção de conhecimentos voltados para os cuidados com a saúde. Segundo Loyola (1984), podemos entender as práticas de cura de “dominância religiosa” como sistemas religiosos que colaboram para o tratamento de doenças. Junto com Pinho e Pereira (2012:438), também podemos pensar que esses conhecimentos criam a possibilidade de relativizar a própria biomedicina como exclusiva na relação doença/cura. Sobre as escolhas de terapias, conforme os referidos autores, os interlocutores selecionam suas ações de cuidado de acordo com seus universos simbólicos (Pinho e Pereira , 2012: 441).

Além do uso de remédios alopáticos (receitados pelos atendimentos biomédicos e comprados em farmácias), outras terapias são oferecidas, como o uso de plantas como “agentes curativos” (Mota, 2007:136) através da ingestão das bebidas da cura e jurema, de baforadas de fumaça com o cachimbo e dos banhos com ervas. As consultas com entidades, orixás e encantos de luz, geram prescrições de remédios de origem botânica, além da realização de passes e conselhos. Considero a realização de rezas, o ato de acender velas e a dança também como terapias.

Uma das moradoras e médium que trabalha no torégira, conta que sua busca pelo ritual ocorreu pela necessidade de se livrar dos maus pensamentos e preocupações. Quando ela participa seus pensamentos ficam mais leves.

Percebo que historicamente a comunidade vem produzindo conhecimentos que oferecem percursos de cuidado com a saúde, como foi apresentado no Capítulo I através da trajetória de Mané Miguel. As pessoas experimentam opções de cuidado com a saúde, dentro do “complexo ritual de jurema” guiadas por suas construções simbólicas (Pinho e Pereira, 2012), criando seus próprios “itinerários terapêuticos” (idem), bem como são influenciadas, em certas circunstâncias, por questões de poder relacionada aos líderes que organizam os tratamentos. Entendo por “itinerários terapêuticos”, conforme pontuado por Pinho e Pereira (2012):

[...] os percursos na busca por cuidados; como trajetórias na tentativa para solucionar problemas de doenças; como movimentos para preservar ou recuperar a saúde. Trata-se de um conjunto de planos e ações que se sucedem, mesclam-se ou se sobrepõem para lidar com a enfermidade. Menos que algo substancial ou reificado, tem-se uma multiplicidade heterogênea de movimentos, agenciamentos, concepções, a qual acarreta opções diversificadas[...] uma interpenetrabilidade das opções (p. 439).

As “técnicas de cura” (Loyola, 1984: 64) oferecidas pelo “complexo ritual da jurema” apresentam percursos de cuidado com a saúde, mesclando-se a umbanda e o catolicismo, agenciados com o propósito de “manutenção da vida” (Pinho e Pereira, 2012: 444) na Tiririca. Conforme abordado por Pinho e Pereira (2012) e Loyola (1984), os percursos não estão isolados e não se excluem, mas se complementam na busca por um tratamento mais satisfatório para cada sujeito. Os tratamentos com esta dominância possuem a fé como uma pré-condição, através da disposição de atribuir significado para as desordens, na crença da religião como recurso para a obtenção de cura (Pinho e Pereira, 2012: 442). Assim segundo Pinho e Pereira (2012: 442):

A religião, à medida que norteia as ações individuais e organiza o universo simbólico de seu adepto, é também promotora de bem-estar.

As pessoas que utilizam o torégira como possibilidade de cura acreditam em seu universo simbólico e fazem dele uma forma de transformar a própria realidade. Desordens que podem estar, inclusive, no nível das relações sociais, das quais o torégira foi historicamente um meio estratégico de mediar relações ao longo de suas práticas.

Janeide, a cabocla-mestre, se reconhece como uma liderança que trabalha na ciência, ela conta: “A minha tradição é essa, dançar o toré e beber a jurema”. A ciência que Janeide ressalta em sua fala possui relação com o “segredo”. Para Mota (2007: 172) a “ciência” significa conhecimento e o conhecimento significa poder, percebo que tal fala manifesta o poder da cabocla-mestre de acessar certos conhecimentos religiosos que envolvem segredo e certas obrigações com as entidades e que não estão disponíveis à todos, mas que legitimam sua tradição. Conhecimentos que envolvem, como veremos neste capítulo, materiais importantes no processo de atualização das relações entre entidades e pessoas, conforme discutido por Rabelo (2012). Relações que foram inventariadas em bebidas, danças, lugares sagrados, roupas, pessoas e linhas (música, dança e correntes espirituais).

Desta forma, o ritual pode ser entendido enquanto “coisa”, conforme Ingold (2012), em que convergem diferentes fluxos materiais em uma dinâmica de cuidado (Rabelo, 2012) que envolve agenciamentos diversos (dentro e fora da comunidade) e afetos entre as pessoas e entidades. Neste processo, veremos que ingerir as bebidas e dançar o ritual consistem em dimensões de cuidado e transformação dos fluxos materiais no contexto do torégira. Se desenrolam do ritual para o cotidiano, atividades que possuem como objetivo a reatualização da relação com as entidades para lidar com os problemas da vida, buscando bem-estar e proteção. São técnicas, por exemplo, para lidar com o ambiente da caatinga, voltados para o manejo da raiz da jurema e o preparo das bebidas, a extração do caroá para a produção das roupas, a extração da madeira da jurema e do barro, para a produção dos guias (cachimbos). Conhecimentos sobre a produção das bebidas e sua distribuição. Aquisição de certos materiais, através da compra, como a cachaça e o fumo. Ligados às trilhas percorridas para se chegar até as plantas e aos terreiros mais distantes, além de como são produzidos os conhecimentos.

Neste capítulo rastreio os fluxos materiais que se relacionam com o ritual, atenta ao que Turner (2005) chamou de “comunicação dos sacras”, materiais apropriados como símbolos. Os símbolos utilizados são atravessados por certas dinâmicas, memórias e pessoas que os atualizam, animam, tornando-os vivos através de movimentações e reinvenções em seus usos (Rabelo, 2012:118-119), em relações de cuidado que transcendem o ritual mensal em outras práticas cotidianas.

2.1.O “complexo ritual da Jurema” em diálogos com o torégira da Tiririca

O torégira consiste em um ritual de cunho religioso, realizado mensalmente⁴⁹ na Tiririca dos Crioulos, onde se inter-relacionam relações do universo católico afroindígena, passando por processos contínuos de configurações desde 1940. Os líderes rituais da Tiririca reconhecem no torégira duas matrizes principais que orientam o ritual e são chamadas de “correntes espirituais”: da umbanda e da jurema. No entanto, o catolicismo, além de orientar alguns momentos do ritual, compõe o calendário anual de celebrações na comunidade e permeia outras formas de cuidado com a saúde como as rezas e benzeduras.

O catolicismo ocupa uma posição importante no campo religioso local. Segundo narrativas ele foi introduzido na década de 1920, através da realização de batizados e a participação de missas.

Algumas famílias se destacam no engajamento e na manutenção de certos conhecimentos locais, a exemplo à família de Maria de Ginu, mãe de Naninha e avó de Aleckssandra (professora e atual presidente da associação na gestão 2015-2016), bisavó de Paulo Henrique (13 anos), Daiane (8 anos) e Andressa (7 anos). Esta família, composta por quatro gerações, colabora com as manifestações católicas realizadas anualmente na Tiririca, das quais se destacam as novenas para santos, em especial São João, puxadas atualmente por Aleckssandra, Julia e Daiane (Figura 17). Além da participação assídua de Maria de Ginu, Naninha e Paulo Henrique nos rituais mensais.

⁴⁹ Exceto em momentos de luto.



Figura 17: Daiane mostra o terço presenteado por sua vó Naninha, de Aparecida do Norte/SP.

O calendário de celebrações anuais se compõe pela Semana Santa e por novenas para São João, Santa Ana e o Mês Mariano⁵⁰, articulando-se às Paróquias de Carnaubeira da Penha e de Floresta. Também realizam os Penitentes e o Terço da Mãe Rainha⁵¹, que circula pelas 5 localidades da comunidade durante todo o ano. Roberto é um importante mediador dessas celebrações. Teve formação missionária em 2003 e 2004. Mesmo assim, com as experiências geradas por essa formação, inserido no processo ritual o livro *Ofício Divino*, das Comunidades Eclesiais de Base- CEBs, movimento da Igreja Católica ligado a Teologia da Libertação.

São também realizadas as romarias para Juazeiro do Norte (Ceará), em homenagem a Padre Cícero Romão Batista, e para Aparecida do Norte (São Paulo), para a santa de mesmo nome. A visão cosmológica do catolicismo, portanto:

Trata-se de uma visão [...] onde o mundo aparece regido por um ser supremo que domina o bem e o mal e que controla individualmente as pessoas, premiando o bem e castigando o mal. O que se passa na terra é sua vontade, cabendo aos seres humanos descobri-la, pois ela rege o destino de cada um. (Minayo, 1994:62)

No contexto do torégira, esta visão compartilha espaço com a umbanda que possibilita a comunicação com os orixás, Pretos Velhos, Boiadeiros e Marinheiros. Em

⁵⁰ Em celebração à Maria, mãe de Jesus Cristo.

⁵¹ O Terço da Mãe Rainha circula por algumas casas da comunidade, durante todo o ano. O oratório da Mãe Rainha, fica na casa das pessoas, que são responsáveis pela realização do terço enquanto hospedam a imagem.

uma conversa com Roberto sobre as entidades da umbanda, a explicação fornecida por ele foi que acima de todas as entidades se encontra Olorum, ao qual seguem-se os orixás que possuem materialidades específicas como o mar, onde mora Iemanjá.

A umbanda na Tiririca se compõe por trabalhos mais restritos, por meio do ritual mensal que ocorre na sala da frente da Casa Grande, bem como através de despachos que acontecem em um local chamado “Exu” e oferendas individuais realizadas cotidianamente para as entidades como a oferta de bebidas. É produzida a bebida chamada de cura, referência à entidade chamada de João Cura, possibilitando a realização das linhas da gira e a comunicação com as entidades da umbanda.

Como foi discutido no capítulo I, a umbanda e a jurema chegaram na Tiririca por meio de Mané Miguel. Junto com seu guia (entidade), o Orixá Velho Xangô da Bahia, bem como por meio do estudo de livros das “ciências ocultas” e da realização de viagens, configurou-se o torégira. Os descendentes de Mané Miguel e Isaura são atualmente lideranças da Tiririca, com engajamento neste ritual, na escola e nas celebrações católicas colaborando com as relações internas da comunidade, bem como nas articulações externas. No contexto do ritual, destaca-se Roberto (Figura 18) com engajamento no calendário anual de celebrações, possuindo o poder em organizar algumas informações e influenciar as atividades de outras pessoas da comunidade. Outro filho de Mané Miguel que possui relação com o ritual é Jonilson (contra-mestre) que foi adotado e formado por ele.



Figura 18: Roberto em entrevista, na frente da Serra do Arapuá, realizada em março de 2012.

Ocorre o encontro e interpenetrações entre práticas e crenças católicas afroindígenas, que orientam a realização dos rituais. A bebida da jurema se refere ao que Motta (2007) chama de “Jurema indígena” e que na Tiririca determina a execução das linhas de toré, a comunicação com os encantos de luz e a realização do ritual em espaços externos, como no terreiro da Casa Grande (vide Figura 24). O toré também é realizado em performances externas e internas à comunidade em processos de reafirmação étnica, com a exclusão de algumas movimentações que ocorrem durante o ritual mensal.

São conhecimentos articulados na prática, na oferta de percursos terapêuticos que favorecem bem-estar para as pessoas e ao grupo, dos quais possuem alguns símbolos correspondentes exigidos pelas entidades, mas que possuem as mesmas lideranças rituais e organização musical das linhas de toré e gira. Tais características ora se aproximam, ora se distanciam, a partir das circunstâncias e situações que atravessam as pessoas ligadas ao torégira em suas relações.

2.2. Uma descrição geral da experiência do ritual mensal

A partir de Turner (1974), entendo “processo ritual” como a suspensão dos padrões cotidianos através da elaboração de rituais que acontecem em um determinado espaço-tempo e que possibilitam a elaboração de novos padrões de cultura. Entendo que o torégira possibilita dinâmicas rituais para além do ritual mensal, durante o cotidiano em que são traçadas as relações com as entidades e outros processos de cura.

Neste tópico, compartilho o torégira mensal destacando algumas movimentações etnografadas, a partir de conteúdos que se repetiram nos rituais acompanhados até o momento. No entanto, conforme ressaltado por Barth (2000:177), já que “os padrões e formas variam e emergem continuamente”, procuro traçar um certo grau de ordem na forma como eles se apresentaram. Entendo, conforme Barth (2000) e Ingold (2012), que cada ritual é único na sua experiência temporal, nos fluxos de materiais, no ato e nas possibilidades de interpretações que cada participante pode criar dele.

Uma série de eventos sucessivos constituem tal ritual, dos quais possuem lugares e movimentações específicas. Destaco a produção das bebidas da jurema, a cura e o meladinho que ocorre de forma mais reservada por algumas lideranças. O encontro de

todos os participantes, a realização de rezas católicas, repasse de informes comunitários e a oferta das bebidas. A realização das linhas (música, dança e manifestação das “correntes espirituais”), com as entidades e seus atendimentos.

O torégira ocorre no Centro Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, composto pela Casa Grande do Marinheiro, onde se encontra o Canzuá do Velho Xangô, local de preparo das bebidas e que possui uma mesa com imagens das entidades cultuadas. O Centro está localizado no mesmo cercado da Escola Manuel Miguel do Nascimento (Figura 19).

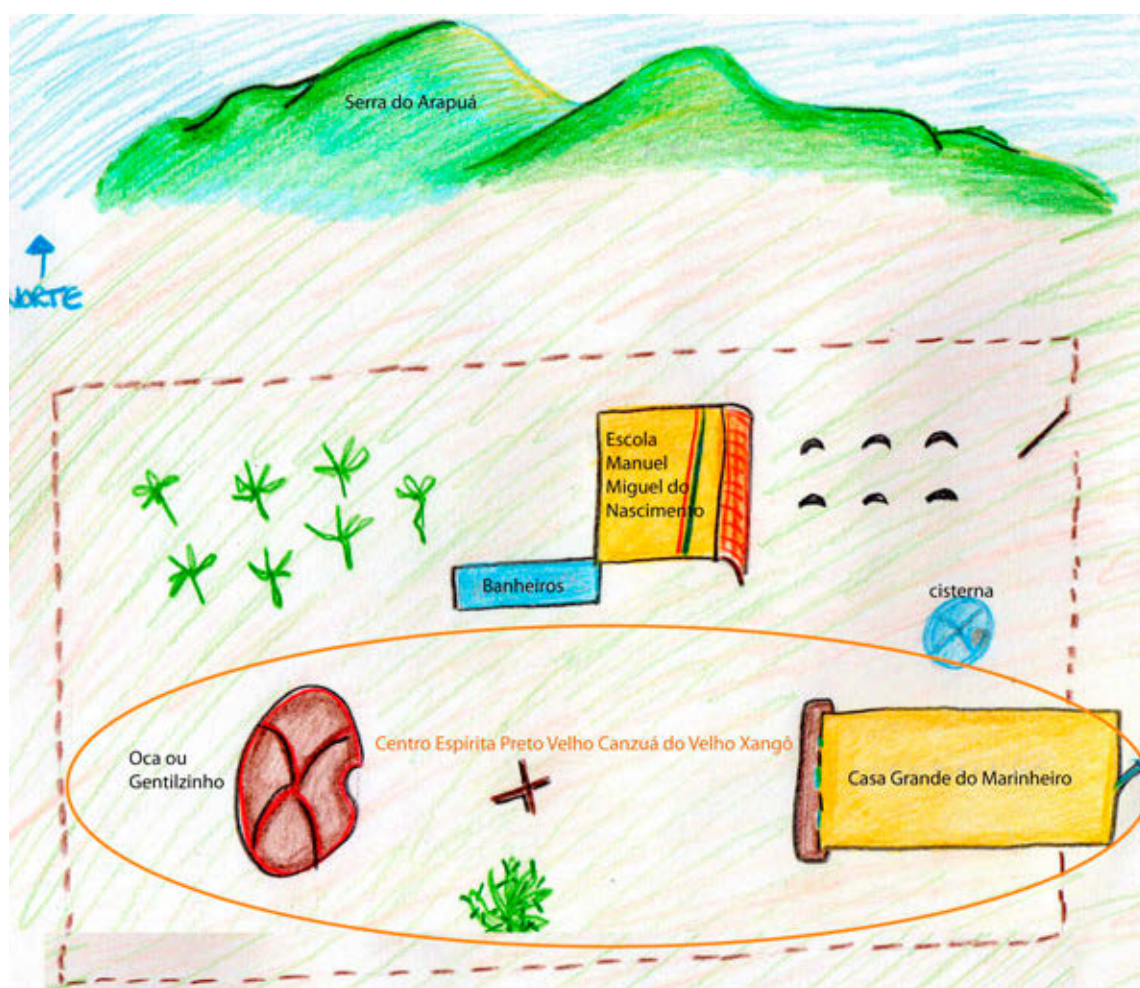


Figura 19: Representação esquemática da distribuição espacial da Escola e o Centro.

Como veremos, o Centro é composto por diferentes espaços onde acontece a ação ritual mensal (Figura 20), requerendo-se comportamentos específicos que irei descrever a seguir e que podem ser considerados “espaços-tempos liminares” (Schechner, 2012: 65).



Figura 20: Da esquerda para a direita, a lateral da escola Manuel Miguel do Nascimento, no centro, Andressa (bisneta de Maria de Ginu) na frente da Casa Grande Marinheiro (localizada à direita na foto).

Identifico como o início do ritual quando Roberto, de forma mais reservada, utiliza um apito nas intermediações de fora do Centro. Ele apita atrás da escola, até a outra extremidade do terreno, passando por uma casa redonda localizada a aproximadamente 10m, de frente para a Casa Grande do Marinheiro, feita com palha de catolé, chamada de “Oca” e “Gentilzinho”. Continua em direção à direita da Casa Grande do Marinheiro, até o limite do cercado que contorna a mesma e a escola (Figuras 21- 23).



Figura 21: O jardim atrás da Escola e parte do terreiro externo do Centro. No centro da imagem está o “Gentilzinho”, também chamado de “Oca” e um cruzeiro em sua frente. No fundo a direita, parte da Serra do Arapuá.



Figura 22: Terreiro localizado na parte externa do Centro.



Figura 23: Desenho de Maíara da Silva, da Casa Grande do Marinheiro, realizado em oficina da ação “Do Buraco ao Mundo”, em janeiro de 2015.

Posteriormente, apenas Dodô (pajé), Roberto (cacique) e Douglas (prof. de artes) produzem as bebidas rituais dentro do Canzuá do Velho Xangô. Algumas linhas acompanham este momento, compostas pelo canto e atividade de produção das bebidas. No preparo da jurema, cantam:

“Juremeira brava
 Quem te amansou
 Foi o nosso bom pai
 Foi Deus que nos criou
 Juremeira Brava
 Tu és a Rainha
 Dona da Ciência
 Mas a chave é minha”

Na produção da cura é realizada a linha para João Cura:

“João Cura
 João Cura
 ele mora na Bahia
 O lélêlê João Cura
 O lélêlê João Cura”

Essas músicas, chamadas de linhas, em outros momentos são complementadas pelo canto, percussão dos maracás e variações das pisadas, bem como pela dança e a manifestação das entidades. Ao término de cada linha são realizados os “vivas”, uma espécie de saudação, que será descrita adiante.

Esses líderes saem do Canzuá com as bebidas prontas em direção às outras pessoas, que podem se encontrar na “Oca” ou “Gentilzinho” ou podem se reunir na sala da frente da Casa Grande do Marinheiro, bem como no espaço externo do Terreiro . A Figura 24 mostra a movimentação realizada pelas pessoas no decorrer do ritual, ressaltando os espaços utilizados e acessíveis apenas à determinadas pessoas.

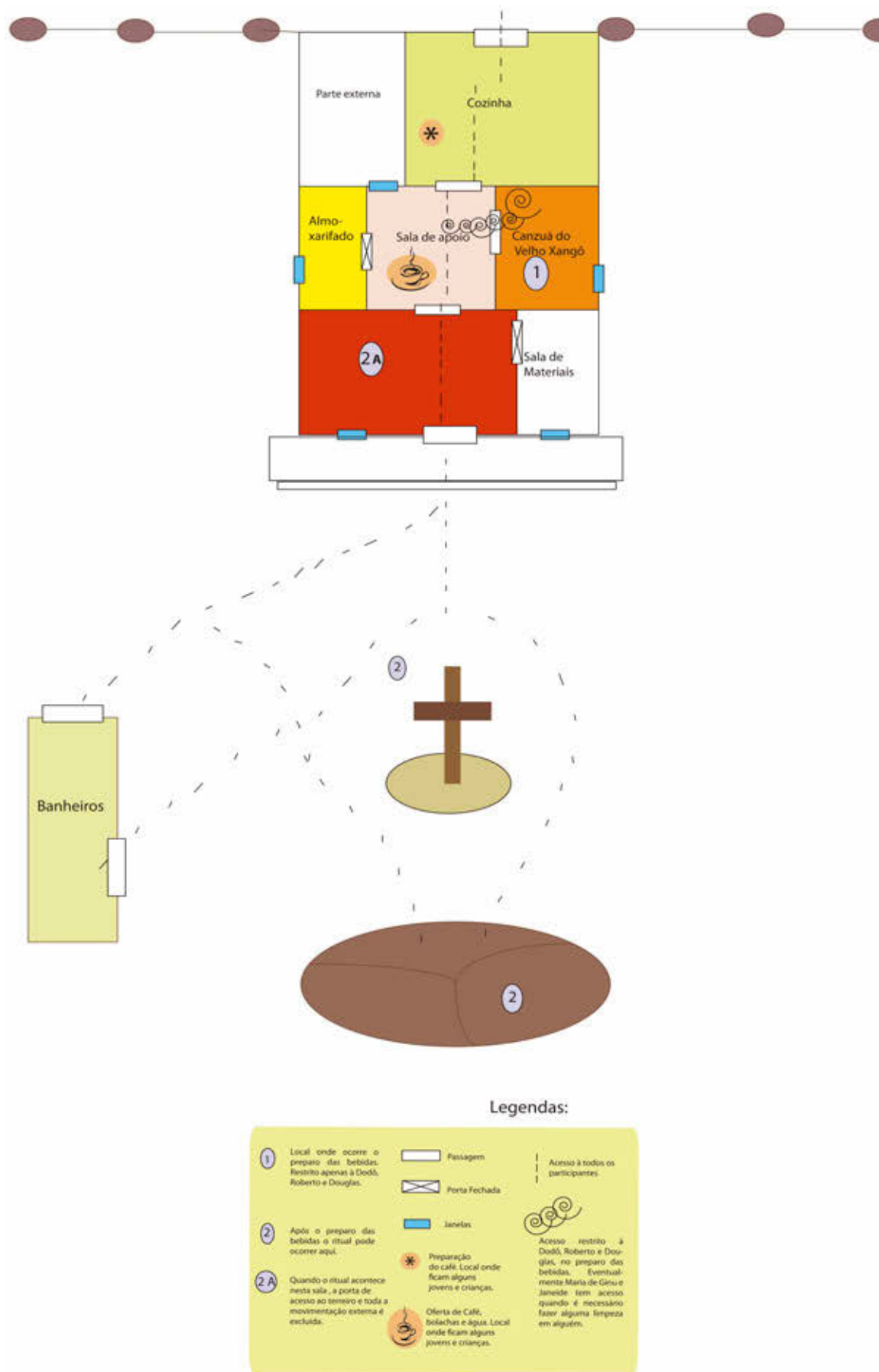


Figura 24-Diagrama de movimentação no Centro, durante o ritual mensal.

Figura 24: Diagrama de movimentação no Centro, durante o ritual mensal.

Neste momento são utilizados alguns livros, como o Ofício Divino das Comunidades e o livro das Celebrações (produzido por algumas pessoas da Tiririca, com orações, benditos e novenas para auxiliar nas celebrações que ocorrem durante o ano). São realizados informes sobre festejos, acontecimentos e aniversariantes da comunidade. Rezas católicas como o credo, pai-nosso, ave-maria para Nossa Senhora do Desterro e o sinal da cruz, também são realizados.

Para a oferta das bebidas, os líderes se encontram sentados no chão, munidos com seus maracás, virados para os materiais (bebidas, velas, fumo e cachimbo) dispostos também no chão, onde realizam a distribuição das bebidas, primeiro a da jurema (se houver), segundo a cura, em terceiro o meladinho (se houver) e por último o mel (se houver). A distribuição das bebidas também acompanha linhas específicas para cada uma delas. Seguem as Figuras 25- 27 com a exibição de parte deste momento.



Figura 25: Momentos antes da oferta das bebidas, no “Gentilzinho” ou “Oca”, da esquerda para a direita, se encontram Roberto, Dodô, entre eles Verinha, Carlos Wilson, Douglas, Nana e Jonilson de costas. Em ritual realizado em setembro de 2014. Foto: Carmelo Fioraso.



Figura 26: O pajé Dodô serve a bebida da Jurema, em ritual realizado em setembro de 2014. Foto: Carmelo Fioraso.



Figura 27: José Antônio do Nascimento, conhecido como Zezinho de Antônio Miguel, ou “Pai da Mata”, ingere uma das bebidas oferecidas. Foto: Carmelo Fioraso.

A linha chamada “Vamo Alevanta” permite as pessoas até então sentadas, levantarem e “dançarem o ritual”⁵². Segue a linha cantada:

⁵² Termo utilizado pela cabocla-mestre para identificar a realização do ritual.

Vamos alevantar forgar em pé (2x)
Eu na mesa do meu velho Anjuca (2x)

A dança é circular, um atrás do outro, acompanhada por cantos e maracás. Quando ocorrem as manifestações das entidades, elas dançam no centro da roda, com seus próprios gestos e atendimentos. Ocorre também a oferta de bebidas e fumo para as mesmas. Desta forma o ritual se prolonga com a chegada e saída das entidades, com as bebidas sendo consumidas individualmente em outros momentos e o canto e a dança do torégira podendo acontecer até o amanhecer do dia, dependendo dos participantes presentes (Figura 28).



Figura 28: Dança realizada na parte externa do terreiro da Casa Grande, em setembro de 2014.
Foto: Carmelo Fioraso.

Como podemos ver, o ritual se compõe por uma série de relações materiais que a partir da orientação de Ingold (2012), não inclui apenas o movimento das pessoas envolvidas, mas também a trajetória de outros organismos não-humanos. A exemplo, a movimentação que ocorre antes mesmo do ritual, no processo de extração da raiz da jurema, de crescimento da planta, de organização e busca de outros materiais, por onde são trilhados os caminhos usados para acessá-los. Envolve considerar as plantas e as frutas, das quais são preparadas as bebidas, o espaço do terreiro, onde se encontram

outros animais e plantas, as entidades e os processos de comunicação. Tudo sendo constantemente ultrapassado por fluxos materiais de vida.

Penso que seria impossível traçar toda a movimentação e a trajetória dos materiais ao longo das quais as relações rituais do torégira se manifestam. Mas o que Ingold (2012) me ajuda a pensar, é que esses materiais possuem suas trajetórias contínuas de um devir: “À medida em que eles se movem através do tempo e se encontram, as trajetórias desses diversos elementos são enfeixadas em combinações diversas” (Ingold, 2012: 39). Portanto, a possibilidade de composição da experiência do torégira está ligada aos encontros e desencontros materiais desta localidade no fluxo do tempo.

A partir do autor, podemos imaginar que as trajetórias através das quais a prática de improvisar acontece, ou seja, a prática de continuar em movimento, de criar composições, de produzir conhecimentos, está em constante devir, sendo linhas ao longo das quais o torégira é continuamente formado. O contexto do torégira envolve fluxos materiais gerados por pessoas, mas também relacionados às memórias, entidades, outros animais, plantas e caminhos percorridos, entendendo que a vida está em movimento.

Assim, tal ritual pode ser entendido enquanto “coisa”, conforme abordado por Ingold (2012: 29), onde se agregam fluxos vitais e os vários movimentos se entrelaçam. Eu, enquanto pesquisadora com meu foco voltado para o torégira, também participo. A tentativa de refletir sobre o ritual é como capturar situações históricas construídas por encontros materiais em constantes processos de transformação. A forma como o torégira apresenta, vem de certas trajetórias que se esforçaram e se esforçam para manter as “coisas” organizadas, como no caso de Mané Miguel e atualmente Roberto, Dodô, Janeide e Maria de Ginu.

2.3. A sensibilidade entre pessoas-entidades e suas dinâmicas de cuidado

No processo ritual mensal, o momento da manifestação das entidades e as comunicações em forma de atendimento é esperado e de grande importância para muitos presentes que apostam nessa experiência como forma terapêutica eficaz, como é o caso de uma das moradoras da comunidade que demandou ser atendida em todos os rituais acompanhados.

Quando a entidade se manifesta, pode ocorrer o estabelecimento de uma relação de intimidade com os participantes, em uma comunicação específica no processo de

oferecer alguns materiais (como fumo e bebidas), o tratamento mútuo de “bom irmão” e o fornecimento de orientações referentes à condutas da vida, à problemas particulares relacionados à família, vícios, prescrições de remédios e realização de limpezas.

Também pode acontecer uma relação de conflito entre ambos, como vivenciado em um dos rituais acompanhados. Uma das moradoras segurou a entidade manifestada para evitar que o médium se machucasse e a entidade não gostou, falando várias vezes para isso não se repetir. Posteriormente, neste mesmo ritual, tal moradora que se encontrava irradiada (em processo de comunicação com entidades) caiu no chão algumas vezes, durante a execução das linhas, sendo atribuído posteriormente, por alguns líderes presentes na ocasião, como uma lição da entidade para a mesma e a falta de fortalecimento da relação desta moradora com seus guias.

Entre pessoas e entidades, se desenrolam relações que envolvem a questão da autorização de ocupação de lugares e exercício de identidades em processos de afetação entre ambas, das quais negociam sua associação (Rabelo, 2012). Segundo Rabelo (2012:392), vários esforços e cuidados permitem o encontro das entidades com as pessoas, o que significa muito trabalho, jogo de cintura e negociação em termos das atividades e dinâmicas de cuidado que ligam as mesmas às pessoas.

No processo de comunicação, o ritual é intermediário entre o mundo que todos vêem e aquele que é permitido apenas às pessoas que possuem o domínio de enxergar o mundo das entidades. Aqui encontramos uma característica que torna este ritual um “espaço-tempo liminar” (Turner, 2005). Assim como no contexto dos Kariri-Xocó e Xocó, trabalhado por Mota (2007: 172), o pajé na Tiririca também possui “um domínio da cultura que permanece secreto” e que consiste no mundo espiritual e que é enxergado por ele e pela cabocla-mestre. Por isso são responsáveis pela regência do ritual, cuidado com as entidades e com o Centro Preto Velho Canzuá do Velho Xangô.

Dodô (pajé) e Janeide (cabocla-mestre) (Figura 29) foram formados e trabalharam com Mané Miguel. A partir de 2010, eles foram escolhidos por Roberto para conduzirem o ritual e cuidarem do Centro, além de serem os pais da cabocla-mestre mirim Natália (2013-2016).



Figura 29: Janeide em entrevista em sua casa, realizada em agosto de 2013.

Outras formas de mediunidade existente no processo de comunicação com as entidades são as incorporações que também podem ser chamadas de “irramar”, nas quais os médiuns atuam como mediadores, nos dizeres de Loyola (1984): “intermediários entre paciente e orixás, que são verdadeiros detentores dos conhecimentos médicos” (Loyola, 1984: 61). Nos dizeres de Barth (2000), são como “mediadores cósmicos” entre os participantes e as entidades que possibilitam, juntamente com as plantas e outros materiais, a expressão das entidades para a realização das curas. Ao explicar sua experiência de incorporação, Janeide, que “irrama” a mais de 20 anos, conta que através da dança seu corpo é tomado pelas entidades como uma sensação de anestesia, não sente e não se lembra de nada.

O neto de Joaquim Amanso⁵³, por exemplo, chamado de Sebastião Madeira da Silva (Figura 30), conhecido como Sebastiãozinho (nasceu em 1951 no Nico, uma das localidades da Tiririca, onde desde criança participou de rituais e aprendeu com Mané Miguel) é considerado por seu parentesco e mediunidade, uma das pessoas mais importantes do ritual na Tiririca.

O Terreiro do Nico foi um dos primeiros Terreiros abertos na Tiririca por Joaquim Amanso. Contam que ele antes de se separar de Antônia (avó de Sebastiãozinho) e se mudar para a Serra do Umã, levava algumas pessoas para um local mais reservado, dentro da mata, para ensiná-las a tocar o maracá, cantar e pisar o toré. Sebastiãozinho não frequenta assiduamente o ritual, devido a distância de sua casa. Porém, quando ele

⁵³ Conforme Grunewald (1990) e Mendonça e Andrade (2014:79) Joaquim Amanso foi liderança Atikum em 1940 responsável pelo reconhecimento oficial dos indígenas da Serra do Umã e Arapuá.

está presente, é uma das pessoas que “irramam” em quase todas as linhas. Além disso ele produz as bolsas e roupas de caroá utilizadas no ritual e em processos de reafirmação étnica.



Figura 30: Sebastiãozinho. Foto de Lara Andrade e edição de Larissa Isidoro Serradela.

Além das já citadas, outras formas de comunicação ocorrem através da escuta, conforme acontece com Maria de Ginu (anciã e rezadeira) e Roberto. Bem como manifestadas através de sonhos ou pensamentos, como uma forma de intuição, como é o caso de Verinha. A realização destas comunicações permitem obter orientações de como contornar certos problemas e sofrimentos da vida, sejam eles relacionados à família, relacionamentos amorosos, indisposições, problemas com o alcoolismo, orientações de como proceder em certas negociações políticas, dentre outros.

Entendo a materialidade das entidades nas experiências das pessoas que podem reverberar em ações posteriores, como por exemplo as prescrições a seguir, a partir de uma consulta com uma entidade. Durante os rituais, tal materialidade se manifesta através das incorporações realizadas pelos “trabalhistas”, ao oferecerem seus corpos para serem possuídos pelas entidades e possibilitarem a comunicação, materializando posturas, gestos, a possibilidade de elas beberem, fumarem e realizarem as curas. Podem também se materializar a partir das outras formas de comunicação citadas acima. Nos objetos sagrados, instrumentos rituais (que são relacionados neste capítulo),

também repousam a materialidade das entidades em seus significados, dos quais geram movimentação nas dinâmicas da vida, possibilitando processos de cura (Rabelo, 2012).

2.3.1. Com encantos de luz, santos e orixás

Orixás, encantos de luz e santos são as entidades que compõem o contexto religioso da Tiririca. Os santos católicos são o padroeiro da comunidade São João Batista, São Jorge, Nossa Senhora da Aparecida, Nossa Senhora Santana, Santa Bárbara e Nossa Senhora do Caenga (a “mãe dos humilhados e esquecidos do povo da Tiririca”, conforme o hino desta santa local não canonizada recebido por Roberto), se misturam com os orixás, Ogum, Velho Xangô da Bahia, Iemanjá e Exus. Além das entidades Jurema, Jureminha, Zé Pilintra Paraíbano, Rei Malunguinho, Pretos Velhos (dos quais destaco a Mãe Joana da Bahia), Marinheiros, Boiadeiros e os Mestres Beijamim, Juazeiro, Carlos Menino, Alves, Zé Pretinho das Montanhas, Manoel Maior no pé da Serra, Anjucá, Otaviano, Bonito, Trigueiro do Amazonas, Joaquim Bangalô, Sultão das Matas e João Cura (Figuras 31- 32).



Figura 31: Imagens de entidades negras que possuem sua origem desconhecida.

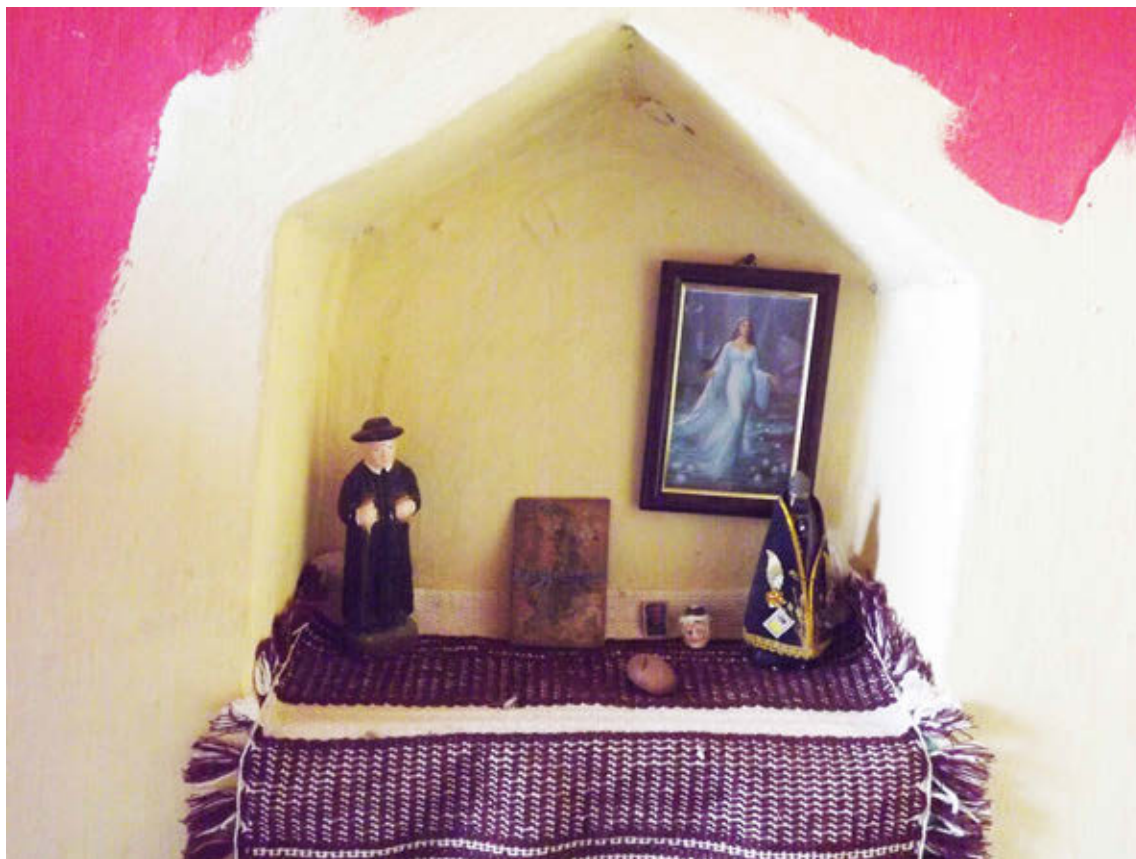


Figura 32: Instalação dentro do Canzuá do Velho Xangô , com Padre Cícero Romão Batista, Iemanjá e Nossa Senhora da Aparecida .

Em momentos diferentes da história do ritual, algumas entidades se destacaram devido a afinidade estabelecida com as lideranças do momento, manifestando intensas trocas de informações, configurações na performance ritual e afetações nas relações de cuidado. As entidades colaboram com o processo de atualização do ritual, como aconteceu na relação de Mané Miguel com o orixá Velho Xangô da Bahia, assim como nos rituais, através das dinâmicas de cuidado realizadas cotidianamente pelas pessoas, atualizam as relações entre as pessoas e seus guias (entidades), permitindo a permanência de vínculos (Rabelo, 2012). O Orixá Velho Xangô da Bahia, após a morte de Mané Miguel não apareceu mais na Tiririca em processo de incorporação, apenas repousa sobre seus instrumentos rituais, o cachimbo do Velho Xangô da Bahia e o Canzuá do Velho Xangô, que carregam seu nome e memória.

Roberto compartilhou que algumas entidades possuem vínculos com certas localidades e por isso trabalham com maior frequência em certas regiões, como era também o caso do Boiadeiro de Minas. No entanto, ele reconhece que pode acontecer, durante o ritual, a passagem eventual de algumas entidades que trabalham em outras localidades, como Codó (MA), Cachoeira e São Félix (BA).

No livro produzido pela comunidade, as principais entidades que trabalham ou trabalharam na Tiririca são:

[...] Velho Xangô, Preto Velho, Mãe Joana, Quinquina Joaquim Bangalô, Mestre Otaviano, Iemanjá, Zé Pilintra, Zé Pretinha das Montanhas, Mestre Alves, Manoel Maior do Pé da Serra, Mestre Carlos Menino, Sultão das Matas e Mestre Arranca Toco (Crioulos, 2016:37).

Percebo a ligação das entidades elencadas, com as lideranças atuais e da história do ritual, como a relação Velho Xangô da Bahia - Mané Miguel, Quinquina Joaquim Bangalô - Antônio Miguel, Mestre Alves – Janeide, Manuel Maior no pé da Serra - Roberto e o Mestre Carlos Menino- Dodô.

2.4. A consciência multissensorial: experiências particulares na percepção do ritual

Verifico com a colaboração de Ingold e Kurttila (2000: 189) a “consciência multissensorial do ambiente”, do ritual mensal, com a orientação espacial e coordenação das atividades realizadas. A partir dos autores, percebo que as pessoas que participam do ritual o percebem com todo o seu corpo e a partir destas experiências particulares é que serão gerados os conhecimentos, as memórias e os sentidos.

Durante o ritual, os sentidos constituem a experiência, como a audição e a visão que guiam as atividades de forma mais compartilhada, possibilitando a sincronicidade entre as pessoas, entidades e plantas. O tato torna-se um acontecimento de sentir o chão ao dançar com os pés descalços, perceber o vento tocar a pele, sentir o sereno da madrugada (se o ritual ocorrer em espaço externo), pegar a “cabacinha” da bebida, assim como o balançar do maracá que deve ser tocado com a mão direita. Sentir o cheiro e o sabor das bebidas, a exemplo da cura, e a sensação de calor após sua ingestão, assim como o cheiro e a estética da fumaça que sai do cachimbo em processo de defumação.

Se o ritual ocorrer no espaço externo, em noites estreladas, com a presença (ou não) da lua e a mudança da noite para o dia em suas cores em degrade azul, amarelo e vermelho, revelam a luz do mundo em movimento, presente também no cenário deste acontecendo que é o torégira (Figuras 33 e 34).

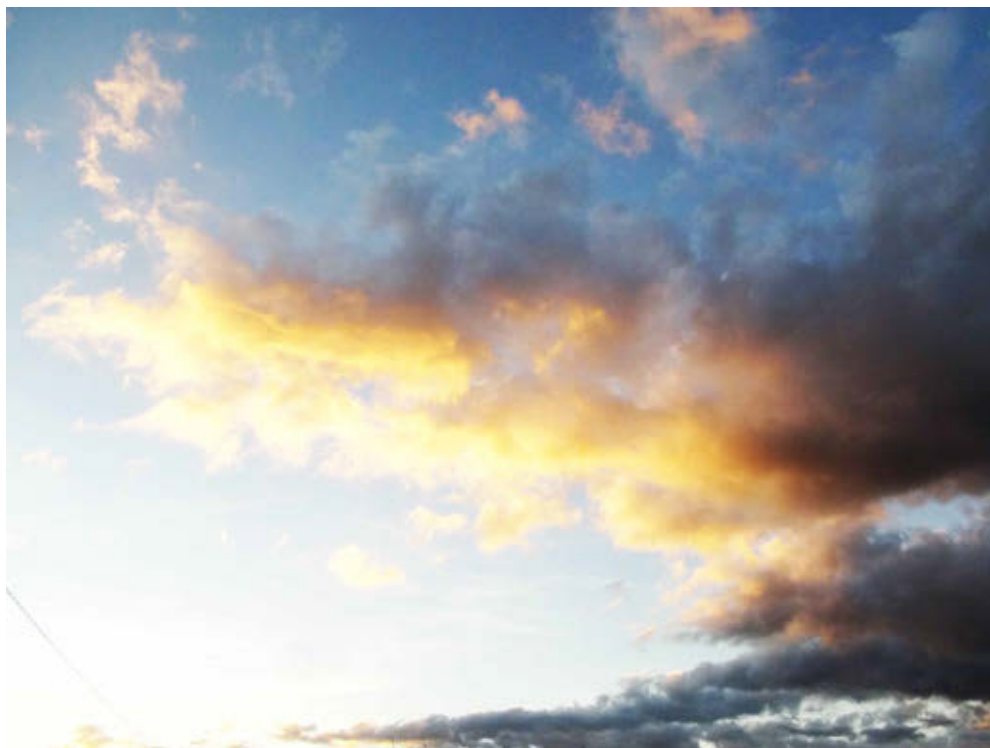


Figura 33: Fragmento do céu durante o pôr do sol, em maio de 2015, no terreiro do Centro.

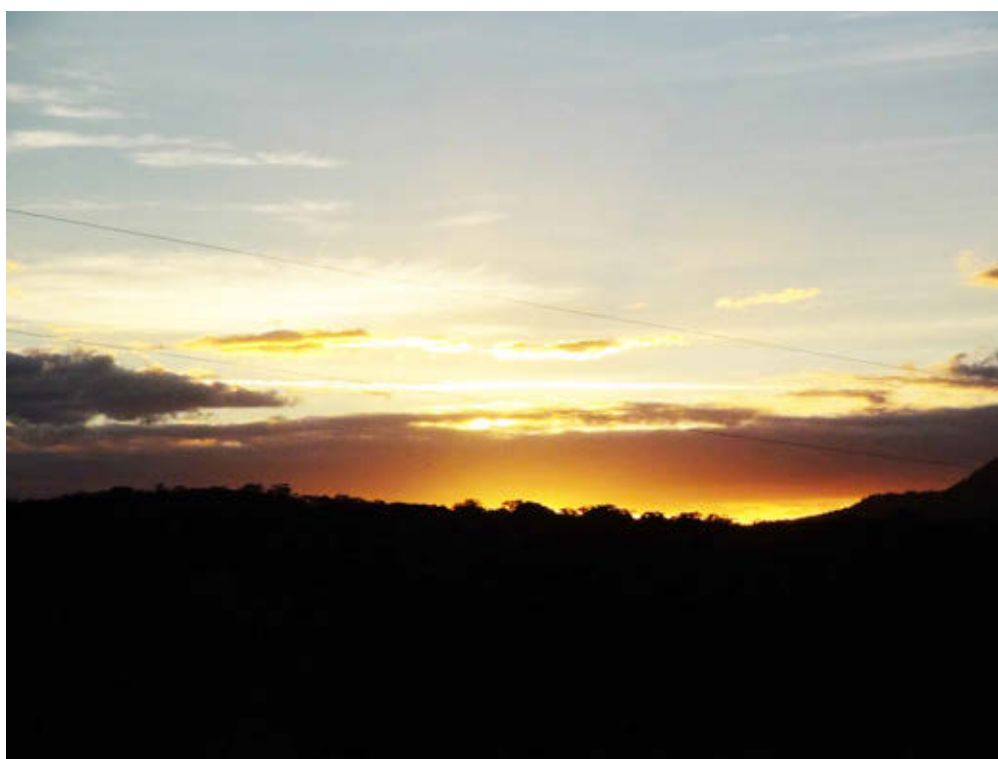


Figura 34: Outra captura do céu no pôr do sol, no espaço do Centro, em maio de 2015.

Segundo Barth (2000), os líderes rituais interpretam de alguma maneira tais experiências, fazendo associações que seduzem as pessoas com os símbolos que manipulam. Este foi o poder de Mané Miguel, ao usar a seu favor as interpretações das experiências das pessoas, fazendo associações criativas como a configuração do torégira e com isso a manutenção de seu status de ser um importante curador da região.

As atividades que as pessoas desenvolvem durante o ritual determinam a percepção da experiência (Ingold e Kurttila, 2000:188). Algumas atividades referentes à comunicação com as entidades já foram citadas anteriormente e dependem das pessoas e suas posições ocupadas, assim como suas responsabilidades dentro do torégira. Por exemplo, o fato de estar sozinha na realização de uma atividade mais reservada ou acompanhada com outras pessoas. Produzir as bebidas ou aguardar a chegada das mesmas, realizar transes mediúnicos ou poder assisti-los e ser atendido pelas entidades, tomar as bebidas da jurema, da cura, do meladinho, o mel e sentir o sabor e a sensação, também determinam a percepção da experiência do ritual.

Podem ser citadas diferentes modalidades de trabalho, que possibilitam diferentes experiências. As pessoas que incorporam as entidades são chamadas de “aparelho”, “cavalo” e “trabalhista”. “Tirador de linhas” ou “cantador” (Figura 35) são os responsáveis em puxar as linhas (cantos, danças e correntes espirituais) e os “caboclos que dançam” são aqueles que realizam a dança e acompanham o coro. Também se destaca a “benzedeira”, em especial à respeito de Maria de Ginu.



Figura 35: Dague, atual caboclo-mestre e puxador de linhas. Foto de Carmelo Fioraso.

A formação de líderes rituais é composta pelo pajé, cacique, cabocla-mestre, coboclo-mestre, rezadeira, contra-mestres e Pai da Mata. Crianças e adultos foram

escolhidos, a partir de 2010, pelo cacique Roberto (filho de Mané Miguel) ao ressaltar suas ascendências, nomeadas a partir do fator da hereditariedade. A questão de alguns adultos terem sido formados por Mané Miguel também é um aspecto de relevância. A formação de líderes mirins é composta pelo pajé-mirim, cacique-mirim, cabocla-mestre-mirim, caboclo-mestre-mirim, contra- mestres-mirim e segue os ciclos escolares, se tornando uma experiência passageira e com certas responsabilidades.

2. 4.1. Bebidas e plantas na sensibilização das pessoas

Como dito, para a realização do toré e da gira é necessário a preparação e oferta das bebidas da jurema (feita com a casca da raiz da planta conhecida como jurema preta sem espinho), e a cura (feita com cachaça, alho e “arruda santa”). O meladinho (feito com laranja, maracujá, limão, mel e cachaça) e o mel (servido especialmente para as crianças), podem acompanhar alguns rituais.

Mota (2007: 155) fala sobre as “formas específicas de manipulação de espécies vegetais que são permitidas apenas a certos setores da sociedade, sendo proibidas a todos os outros”. Aqui encontra-se uma atividade específica do torégira na preparação das bebidas, que envolve, entre outras ações, a manipulação do cachimbo, conforme veremos posteriormente. Quem prepara a bebida da jurema é o pajé, enquanto a cura é produzida pelo cacique e o meladinho pelo filho do cacique (professor de Artes) mas apenas em momentos de celebração de datas importantes ou em função da presença de autoridades ligadas ao Estado e pesquisadores (as).

A partir do que Mota (2007: 156) chamou de “graus de acesso das plantas”, reflito sobre a oferta das mesmas para os presentes. Os líderes rituais escolhem as bebidas a partir da afinidade que se tem com as “correntes espirituais” da umbanda e da jurema, como é o caso da anciã que bebe somente a cura e o da cabocla-mestre que bebe somente a jurema (e quando não bebe, joga em cima do maracá). Algumas pessoas tem acesso a todas as bebidas e a partir destas ofertas disponíveis, manipulam suas combinações de modo a tornar o tratamento mais satisfatório para si (Pinho e Pereira, 2012: 442) e na relação com suas entidades protetoras. Outros participantes, como alguns visitantes, podem não acessar todas as bebidas, a exemplo do meu caso em relação a jurema ainda não experienciada (não me foi oferecida e também não compartilhei o interesse em beber). Esta bebida além da cura e do meladinho possui algumas restrições para as crianças e que na minha presença ingeriram somente o mel.

Assim como Mota (2007), a ingestão destas bebidas promovem a alteração na percepção (visual e auditiva) de comportamentos e pensamentos, possibilitando a sensibilização das pessoas para novas percepções sobre a vida, através de uma relação de confiança estabelecida entre pessoas e plantas das quais salvaguardam os poderes divinos.

Vemos a participação de espécies vegetais no trabalho de cuidado com as entidades e com a saúde em que são compartilhados bebidas e fumo entre as pessoas e as entidades, dos quais são sujeitos da ação, ao comandarem a cena, estabelecerem o tom (Rabelo, 2012:403) como o sabor das bebidas, o cheiro e a estética da fumaça que compõe a experiência ritual.

A força afetiva vinculada ao torégira faz da fumaça do cachimbo um acontecimento importante a partir de sua defumação e limpeza das pessoas, ambientes e bebidas (Figura 36). A fumaça do cachimbo do Velho Xangô da Bahia (entidade de Mané Miguel), atualmente baforada por Roberto (Figura 37), torna-se uma possibilidade potencial de curar doenças. Bebidas possibilitam a entrada da jurema no corpo humano e a sua expressão divina, tornando a dança um meio de livrar-se dos fluidos negativos que causam as doenças.



Figura 36: Dodô realiza baforadas de fumaça, sob os materiais dispostos no chão. Foto de Carmelo Fioraso.



Figura 37: Roberto mostra o guia (cachimbo) do Velho Xangô da Bahia.

A bebida da jurema, por exemplo, atravessa o Pai da Mata na busca pela raiz da jurema na Serra do Arapuá, o pajé que produz a bebida e as pessoas que bebem. Citar os eventos nos quais pessoas e entidades bebem, bem como as atividades que se desenvolvem na busca de matérias, produção e oferta das bebidas promove a “visibilidade da transformação e do fluxo” (Rabelo, 2012:404), envolvendo a troca de cuidados entre pessoas e entidades. Percebo com Rabelo (2012:403) uma “intrincada rede de vínculos” entre diferentes materiais, humanos e não humanos que se encontram através dele.

Janeide compartilhou com crianças e professoras (or), em uma aula na escola local, que a jurema é uma bebida sagrada em função do cuidado que o pajé tem com a mesma em seu preparo. Segundo seu depoimento:

O pajé prepara ela, faz as orações dele, os índios bebem para se curar, né? Faz as orações, defuma, faz os pedimentos dele, os caboclo bebe aí se cura. Por isso a jurema é importante na vida dos caboclos.
(Vídeo de uma aula na escola facilitada por Janeide, em entrevista coletivamente de alunos e professoras (es), em 2015, após ação “Do Buraco ao Mundo”).

Tal bebida, junto a outros materiais, possibilita a expressão das entidades, propiciando cuidados com a saúde, devido aos seus efeitos no corpo. Segundo Mota

(2007), as plantas se tornam agentes curativos a partir de duas dimensões, sendo uma relativa aos seus “princípios ativos que atuam na química do corpo humano de modo a proporcionar a cura” (Mota, 2007:136) e a outra dimensão quando os usuários imaginam que “os ingredientes são capazes de levar a doença para fora de si” (Mota, 2007:137). É comum, durante o torégira, algumas lideranças oferecerem a bebida da cura (que foi para mim, mais acessível que a jurema), convidando os presentes para beberem a mesma e se curarem.

Outras formas de relação com as plantas como “agentes curativos” (Mota, 2007:136) são realizadas durante o ritual e em outras práticas que dele reverberam. Além da ingestão das bebidas, há o ato de fumar e se banhar numa solução de plantas, sendo essa última prática utilizada em especial em momentos de “disciplinar as correntes espirituais” e fortalecer a relação da pessoa iniciada com seus guias, visando a comunicação durante o ritual.

Contam que Antônio Miguel trabalhava com uma entidade chamada Joaquim Bangalô. Esta oferecia passes e receitava remédios dos quais sua companheira, a Cabocla Chiquinha, além de prepará-los, sabia onde encontrá-los. Antônio Miguel e a Cabocla Chiquinha tiveram cinco filhos, o pajé João Miguel Pankará, Maria e Luiz (responsáveis pela produção das roupas de caroá), Alicia e Zézinho, considerado atualmente o "Pai da Mata". A classificação de "Pai da Mata" vem com o processo de reafirmação étnica como performance de identidade, já influenciada pelas interações sociais, no entanto expressa seu reconhecimento ligado aos caminhos para alcançar certos materiais como plantas e terreiros. Roberto fala que ele “pesquisa as mata para saber quando a gente pode ir” (Figura 38).



Figura 38: José Antônio do Nascimento, conhecido Zézinho de Antônio Miguel, ou atualmente “Pai da Mata”.

2.4.2. A dança: dimensão de cuidado e expansão de movimentos

Para Ingold e Kurttila, as formas de percorrer o espaço também irá colaborar nas percepções das experiências (Ingold e Kurttila, 2000: 188). A partir disso, atento para os deslocamentos espaciais das pessoas e a dança das entidades durante o torégira que podem acontecer por meio da mudança de um lugar para outro, dentro ou fora do espaço do Centro. As danças ocorrem também através das músicas das linhas que proporcionam um deslocamento no tempo e no espaço, aprofundando-me nessa análise posteriormente.

Assim, podem ocorrer no movimento de uma só pessoa, como a volta de Roberto da parte externa da Casa Grande (no início do trabalho, com um apito), bem como quando uma pessoa se desloca até o banheiro, a sala de apoio ou até mesmo retorna para casa, no meio do trabalho. Pode acontecer um deslocamento em grupo, a exemplo quando as lideranças se dirigem até o encontro dos outros participantes após o preparo das bebidas.

Uma forma de percorrer o espaço do ritual ocorre através da dança, em geral realizada no coletivo, na formação de um círculo, um corpo próximo do outro, em pé, com a projeção do tronco para frente e movimentando-se, no sentido anti-horário, com uma ênfase na pisada da qual ocorrem as variações percussivas.

“Dançar o ritual” é uma categoria nativa que possui relação com a experiência do torégira mensal e com as trajetórias de vida das lideranças rituais da Tiririca e atualmente do grupo, como um sinal da condição étnica. Tal ritual é descrito como um período em que se dança, permitindo a recuperação do equilíbrio e bem-estar e a ruptura do trabalho pesado de casa, da roça, pode-se ocupar o espaço-ritual com os corpos que dançam, cantam e tocam maracás, proporcionando a expansão de movimentos corporais. Movimentos que solicitam novas formas de reconhecer o espaço (Rabelo, 2012:407).

Em entrevista para as crianças, professores e professoras da escola local, Janeide afirma que “a tradição é dançar o ritual”. Como vimos, historicamente a dança do toré foi uma linguagem acessível na relação interétnica dos indígenas do Nordeste, permitindo uma comunicação, troca de valores e reconhecimentos de alteridades (Barth, 2000). Quando os índios do Nordeste se articularam entre si e com o Governo Federal na busca de seus direitos, a dança indígena, “uma linguagem não verbal e dos

sentimentos” (Blacking, 2013), permitiu o reconhecimento da alteridade através de afetações antes mesmo de ocorrer nos formatos oficiais.

As localidades que realizam esta dinâmica ritual internamente à comunidade são conhecidas como: “Tiririca do Meio”, onde se localiza o Centro Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, a casa do pajé, da cabocla-mestra e Maria de Ginu. O “Início do Quilombo”, onde moram os descendentes dos Miguel. O “Caminho de Santana”, uma localidade onde viveram e vivem importantes líderes rituais, como Dague o atual caboclo-mestre, a importante personagem histórica Cabocla Raquel, que assumiu o ritual depois de Mané Miguel, assim como foi o local de moradia de João Lola (considerado o primeiro cacique) e Antônio de Preta (considerado o primeiro pajé e pai de Dague). O local depois do Caminho de Santana, onde está o Terreiro do Nico, aberto por Joaquim Amanso, chamado de “Nico”, onde mora atualmente seu neto. Portanto o ritual é realizado com pessoas que possuem experiências de proximidades de residências e de histórias de familiares.

Me parece relevante a importância da dança como estado de concentração e doação para a experiência do ritual. Dançar anima os corpos quando são inteiramente o que fazem. Tal ideia foi trabalhada por Schechner (2012:71-72) através da concepção de “transporte”, da qual ele considera o aprimoramento humano para realização de certas atividades que proporcionam “deixar a si mesmo” e ser inteiramente “aquilo” que se está performando. Com a possibilidade de se movimentar, o corpo é colocado em estado de disposição próprio para a ação que se estende para fora do ritual, sendo o ato de conhecer, uma imersão nos movimentos. O corpo no torégira se torna seu próprio movimento.

Segundo o cacique e o pajé, dançar também tira as “mazelas do corpo”, possuindo uma força terapêutica. Conforme dito anteriormente, dançar compõe algumas linhas que desencadeiam desenhos coreográficos diferentes. Mesmo sendo uma dança que sugere uma mesma movimentação entre os participantes, uma performance que se caracteriza por comportamentos na dança (Schechner, 2012:49) com ritmo constante e igual para todos, cada corpo humano a realiza da sua maneira, a partir de seus próprios movimentos, influenciado por suas questões de ritmo, postura, equilíbrio, dores e estéticas.

As entidades dançam através dos corpos que as recebem, no espaço central da roda feita pelas pessoas ao seu redor. Pode ser individual ou acompanhada quando chegam duas ou mais entidades ao mesmo tempo. Geralmente, quando o “aparelho” (corpo que recebe a entidade) está fortalecido na relação, a entidade realiza as

movimentações com relativa facilidade. Cada uma possui uma particularidade própria, manifestada na postura e fala, a exemplo do Mestre Carlos Menino-Dodô que diz inúmeras vezes durante sua presença que joga tudo o que for ruim no fundo do mar. Um esquema com uma aproximação da movimentação realizada pelas entidades que se manifestaram é compartilhado na Figura 39.

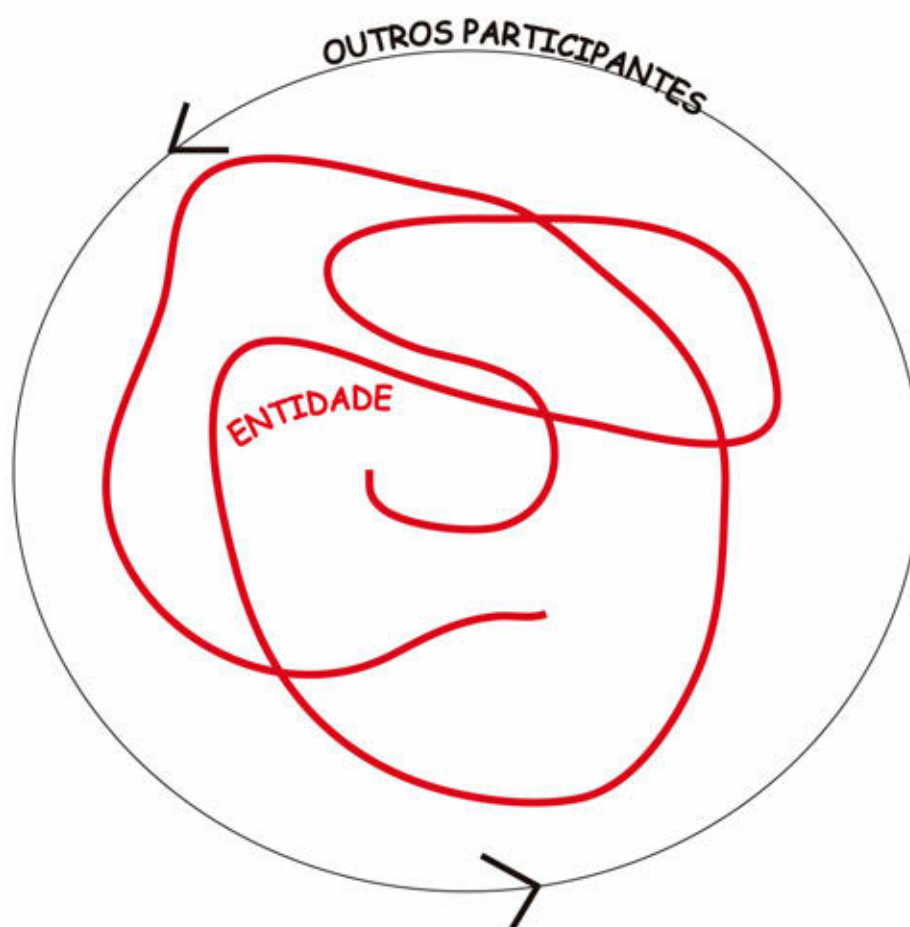


Figura 39: Aproximação da movimentação realizada pelas entidades e demais participantes do ritual.

A dança do toré ocorre no espaço externo do terreiro da Casa Grande do Marinheiro, através da formação de um círculo, em que crianças, homens e mulheres se agrupam geralmente por afinidades e relações hierárquicas. Durante a realização dos “vivas”, os corpos se viram para o centro da roda, permitindo a visualização de todos, parados em seus lugares, cantando e balançando os maracás.

A dança da gira é realizada na sala da frente da Casa Grande do Marinheiro e possui algumas particularidades. São considerados os materiais rituais, chamados de “instrumentos” pela cabocla-mestre, dispostos no chão (a cura, velas acesas, cachaça, cachimbos e fumo). A dança ocorre no sentido anti-horário e ao término de cada linha, no momento dos “vivas”, são organizadas duas filas, uma de frente para a outra, com os

instrumentos no centro em uma das extremidades da sala. Nestas duas filas, as pessoas não se deslocam pelo espaço, apenas cantam e tocam seus maracás. A cabocla-mestre, neste momento, ocupa o espaço da direita dos instrumentos dispostos no chão. À esquerda, se encontra sentada a rezadeira Maria de Ginu, que permanece neste local quase todo o ritual, devido sua dificuldade de caminhar, se levantando apenas em algumas linhas. Ela gesticula, mesmo sentada, ao levantar seu maracá, e movimenta-se com algumas partes do corpo. No início das linhas, a primeira pessoa localizada no início da fila da direita e a última localizada no final da fila da esquerda puxam as suas respectivas filas, até a formação do círculo. Além disso, os homens se agrupam na formação do círculo, assim como as mulheres, o que traz uma divisão entre gêneros (Figura 40).

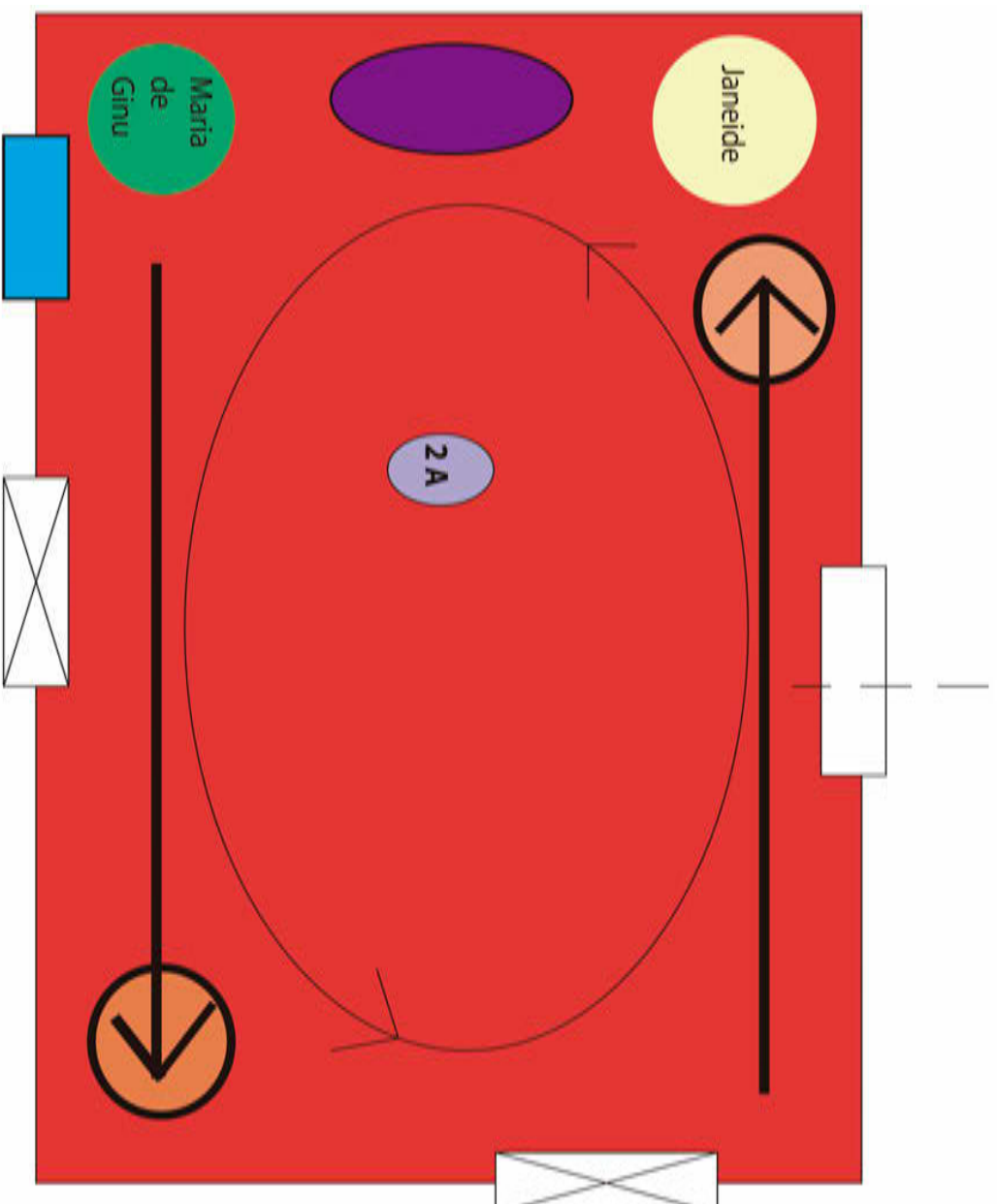
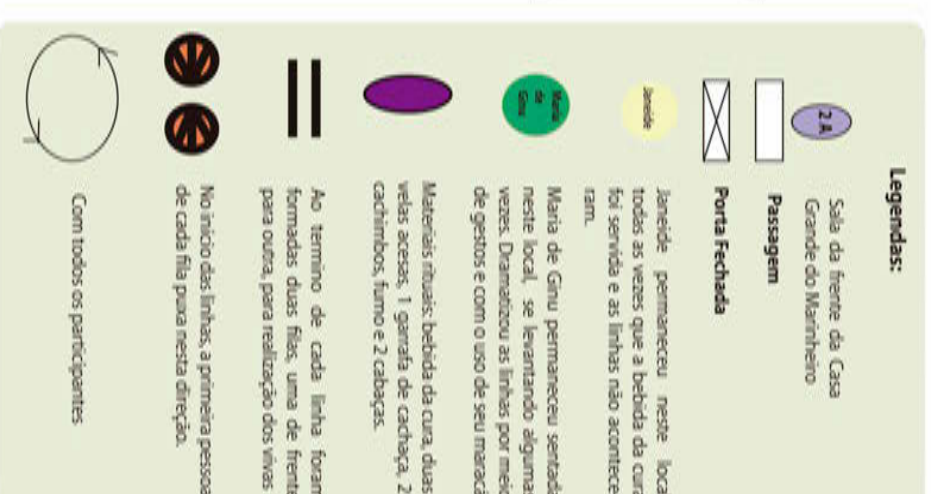


Figura 40: Dança da gira durante o ritual mensal.



2.4.3. As linhas: músicas, danças e “correntes espirituais”

As linhas de toré e da gira são manifestações musicais e coreográficas que funcionam como códigos. Manipulados com outros materiais como bebidas, velas acesas, a fumaça do cachimbo e as roupas possibilitam uma mediação cósmica na comunicação as com entidades. As linhas expressam vibrações que são transmitidas e percebidas por determinadas entidades, orixás e encantos de luz (que possuem ontologias diferentes), mas compartilham o universo cosmológico da Tiririca. Tais entidades chegam para dar “ordem de ciência” ao oferecerem suas orientações às pessoas, assim como limparem o ambiente, trazendo proteção e luz.

Durante o torégira, as linhas são cantadas e podem acompanhar o som de maracás⁵⁴ e das pisadas dos pés, independente se forem da jurema ou da umbanda, além de algumas possuírem desenhos coreográficos característicos. Após a abertura dos trabalhos de toré, é necessária a realização de pelo menos 5 linhas da jurema, obrigatórias para que o trabalho feche novamente. Se a gira for aberta, o mesmo ocorre com as 7 linhas da umbanda, obrigatórias e que possuem as suas 7 respectivas entidades donas.

As linhas no ritual deslizam entre pessoas e entidades na forma de percorrer o espaço e o tempo do torégira. Existe uma ordem na realização das linhas, das quais revelam que certas entidades devem ser contempladas primeiro do que outras. Cada linha realizada individualmente dura o tempo dela ser cantada, tocada e dançada, ou da realização de uma atividade, como a de produção e a oferta das bebidas, bem como o tempo da manifestação das entidades e seus atendimentos, se houver. Assim segue uma linha após a outra.

Ao término de cada linha, são realizados os “vivas” (uma espécie de saudação), pelos líderes rituais, adultos, crianças e entidades, em homenagem às pessoas, entidades, bebidas, “a luz que nos alumia”, presentes e ausentes. Esses vivos são puxados a partir de uma organização que manifesta uma hierarquia na função dos líderes dentro do ritual, da qual o pajé puxa o primeiro viva, o cacique o segundo, a cabocla-mestre o terceiro, o contra-mestre o quarto e as crianças lideranças, os outros. Após todos estes puxarem suas saudações nesta sequência, os vivos ocorrem de forma mais aleatória.

⁵⁴ Feitos com cabaças (que se encontra atualmente em escassez na comunidade) e que por consequência são feitos com garrafinhas pet (que chegam por meio da merenda escolar), nas aulas de artes.

A exemplo de como ocorre um viva, descrevo abaixo um puxado por Dodô, em setembro de 2014. O primeiro trecho a seguir é cantado e tocado com maracá por todos os presentes:

“Ai naei naei naei naouá
Ai naei naei naou
Ai naei naouá
À Jesus que está no céu
Venha nos ajudar
À Jesus sacramentado
Venha nos defender”

Depois, o puxador sugere suas saudações e os participantes respondem “viva!” em cada sugestão. Quando respondem viva eles tocam uma vez o maracá.

Viva Deus e a mãe de Deus;
Viva João Cura;
Viva o Velho Xangô da Bahia;
Viva os Anagô da Bahia;
Viva a Santa Luz;
Viva o Caboclo Peixoto;
Viva o Mestre Carlos Menino;
Viva o Mestre Manuel Maior no Pé da Serra;
Viva o Mestre Alves;
Viva Joaquim Bangalô;
Viva o Mestre Otaviano;
Viva o Mestre das Viagens;
Viva Sultão das Matas;
Viva os Índio Pankará;
Viva os Índio da Serra Umã;
Viva as Aldeia

Para a finalização dos vivos é dito pelo puxador:

Que nossa senhora do desterro
Desterre todo o mal, todos os contrários
Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo

E todos respondem:

Para sempre seja louvado

A realização dos vivos torna claro a rede de relações materiais que compõem o ritual ao longo de plantas, entidades, pessoas, grupos étnicos, a “luz que nos alumia” e bebidas, entrelaçadas nas saudações.

Posso entender também que as linhas, cantadas e tocadas, pontuam o espaço da experiência vivida, assim como o preenche. D. Maria de Ginu contou que quando não vai para o ritual, devido a falta de carona e saúde para caminhar até o Centro, ela ouve da sua casa a realização do mesmo e chora, segundo ela, pela importância que este possui em sua vida e a impossibilidade de se deslocar. Neste caso, o som das linhas se desloca até ela pontuando o espaço onde o ritual acontece. Aqui o deslocamento da música ocorre espacialmente.

A presença dos cachorros de Dodô (que as vezes latem), bem como os sinos que badalam das cabras e vacas, berros e bufadas desses animais, também pontuam o ambiente do ritual compondo um som ambiente polifônico feito pelo emaranhado de fluxos materiais.

2.5. Os “lugares sagrados”⁵⁵

Alguns lugares na Tiririca foram escolhidos e nomeados pelas entidades e lideranças onde favorecem circuitos com diferentes performances rituais. Percebo os lugares sagrados, assim como Schechner (2012:63), como “espaços especialmente demarcados [onde ocorrem] uma possibilidade criativa para o ritual, podendo abrir caminho para novas situações, identidades e realidades”.

Na Tiririca, o Centro Espirita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, a Casa Grande do Marinheiro, o Canzuá do Velho Xangô, o Exú, os Terreiros do Mestre Bonito e do Mestre Alves, são lugares onde se guardam as entidades, se inscrevem as relações entre pessoas e entidades, e são proporcionados os encontros (Rabelo, 2012:409). Compreendo o papel de mediação desses lugares e o “vínculo estreito entre cuidar e submeter, zelar e controlar (conter, canalizar, direcionar)”(Rabelo, 2012:409).

A Casa Grande do Marinheiro, por exemplo, foi construída em 1960 inicialmente para moradia da família de Mané Miguel e Isaura, sendo posteriormente utilizada para hospedar as pessoas que estavam em tratamento de saúde. Ela foi também chamada de

⁵⁵ Termo utilizado por Janeide (cabocla-mestre) ao se referir aos locais utilizados no contexto do ritual, bem como utilizado por Schechner (2012:71) ao se referir a espaços demarcados na realização de rituais.

Casa Grande por ter sido a segunda casa de taipa feita com barro e coberta com palha de ouricuri (catolé). Roberto conta que naquele tempo só tinha casa deste porte quem possuía um alto poder econômico e que essa construção foi viabilizada pelos recursos produzidos pelos trabalhos de cura de Mané Miguel. Ele prossegue:

O problema da Casa Grande, quando se fala Casa Grande, se fala em senzala, né? Mas essa Casa Grande, o pessoal batizaram porque é a única casa que tinha aqui com essa estrutura[...] porque foi a primeira casa que surgiu aqui, casa embusada, foi rebocada, foi cimentada. Nesta época nos anos 60, aí chamou Casa Grande, diferentes daquela casa, que era a casa de ser escravo, a casa aqui acolhe o pessoal. (Roberto, na Tiririca dos Crioulos, em setembro de 2014).

Depois de Mané Miguel ninguém morou nesta casa, ficando um período fechada e sendo utilizada posteriormente para o uso comum, como espaço escolar. Atualmente se constitui como um espaço de sociabilidade, sendo denominada como “Casa Grande do Marinheiro”, em homenagem a Mané Miguel. Ocorre desde a produção da merenda escolar a outras comidas de atividades comunitárias, bem como a realização de algumas novenas, reuniões, processos de formação e o torégira mensal. Em 2012 foi instalada, em uma de suas salas, uma exposição fotográfica que mostra as crianças e cenas do ritual. Na interpretação de Verinha, esta casa onde ela nasceu consiste no “coração da Tiririca”.

Para os filhos de Mané Miguel e Isaura esta possui uma importância particular devido ao vínculo de ter sido a casa onde eles moraram e de alguns terem nascido nela. Verinha sempre conta sobre o sonho de Isaura que a casa fosse de uso comum e que não faltasse comida nela. Este sonho hoje é atualmente manifestado através das diferentes atividades que nela acontecem (Figura 41).



Figura 41: Verinha na frente da Casa Grande do Marinheiro, local onde ela nasceu.

Dentro de um quarto se encontra o “Canzuá do Velho Xangô”, atualmente também considerado um dos Museus existentes na comunidade. O Canzuá é um quartinho (de aproximadamente 1,50m X 3m) onde está uma mesa com diferentes materiais, como “imagens” de santos e outras entidades, além de um sino, copo com água, maracás de duas lideranças Pankará, um búzio, berrantes, uma zabumba e outras instalações com roupas de caroá. No Canzuá também são guardadas as roupas dos penitentes e é o local onde são preparadas as bebidas do ritual, devendo estar sempre cuidado, limpo e com uma vela acesa.

Os materiais que compõem o Canzuá foram doados ou adquiridos pela comunidade no contexto das dinâmicas rituais e do engajamento em especial de Mané Miguel e atualmente de Roberto (responsável pelo Museu). Nesses materiais se expressam as relações ao longo das quais o ritual de torégira vem se desenvolvendo. Destaco os maracás da Cabocla Amélia Caxiado (da Aldeia da Lagoa) e da Cabocla Chiquinha (que morou na Tiririca, juntamente com seu esposo Antônio Miguel), ambas indígenas Pankará. Esses “objetos” expressam um fluxo de memória associada a estas pessoas e suas performances rituais.

Alguns materiais ligados ao catolicismo foram doados pelo Conselho Pastoral (da Paróquia da Sagrada Família na Fuga, de Carnaubeira da Penha) e adquiridos em Juazeiro do Norte/ CE, nas romarias em devoção a Padre Cícero Romão Batista. Outras

imagens foram doadas por Manoel Simão Bastos e João Tributino, de Floresta (Figuras 42-44).



Figura 42: Entrada do Canzuá do Velho Xangô, atualmente reconhecido como um dos museus comunitários. Foto: Carmelo Fioraso.



Figura 43: Roberto ao lado da mesa onde estão dispostas as imagens de entidades e outros materiais. Foto de Carmelo Fioraso.



Figura 44: Mesa do Canzuá do Velho Xangô. Foto de Carmelo Fioraso.

Além desses espaços, posso citar um local mais reservado, escondido, denominado de “Exu”, onde são realizados despachos e limpezas. Possui uma atmosfera de segredo devido ao histórico de estigma, mesmo dentro da comunidade. Este local foi escolhido devido a necessidade de ter um lugar mais reservado, onde as pessoas e as atividades realizadas não fossem expostas tão facilmente.

Os Terreiros do Mestre Bonito (Figuras 45-48) e do Mestre Alves (Figuras 49-51) que foram abertos pelos Miguel (Mané e Antônio), são lugares ressaltados por Douglas (professor de Artes), para crianças da escola da Tiririca e do Brejinho⁵⁶. Possuem estes nomes, Bonito e Alves, em homenagem as primeiras entidades que após a abertura dos terreiros incorporaram nestes locais. Estão localizados distante das casas, manifestando alternativas de resistência à repressão religiosa que ocorreu entre 1940 à 1985 e que hoje são considerados espaços de memória e de ligação com os antepassados, onde eventualmente recebem visitas de crianças e professoras (or) e de seus responsáveis .

⁵⁶ Escola Pankará, localizada na Aldeia do Riacho do Olha d'Água, onde Douglas também media as aulas de Artes e que faz parte das escolas inseridas no núcleo seis, das quais Verinha é coordenadora.



Figura 45: Maciel, no centro da roda, sua nomeação como caboclo-mestre mirim no terreiro do Mestre Bonito, em visita realizada em agosto de 2013.



Figura 46: Maria Luiza toma água oferecida por Jonilson (contra-mestre) no Terreiro do Mestre Bonito, em agosto de 2013.



Figura 47: Crianças e lideranças dançam em baixo do umbuzeiro, um dos símbolos mais marcantes deste terreiro, representados nos desenhos produzidos na ação "Do Buraco ao Mundo". Foto de Nivaldo Aureliano Léo Neto.



Figura 48: Um dos cruzeiros existentes no Terreiro do Mestre Bonito.



Figura 49: “A pedra escrevida”, pinturas rupestres do Terreiro do Mestre Alves. Foto de Leonaldo Moacir da Silva, morador da Tiririca, realizada após processo de formação em audiovisual com a ação "Do Buraco ao Mundo".



Figura 50: Uma das professoras da escola do Brejinho, localizada na Aldeia Pankará onde Douglas também é professor de artes e Verinha é coordenadora. Foto de Leonaldo Moacir da Silva, morador da Tiririca.



Figura 51: Aluno da escola do Brejinho experiencia o local. Foto de Leonaldo Moacir da Silva, morador da Tiririca.

2.6. Roupas brancas e de caroá

A partir da performance realizada e de quem está presente no momento são definidas as roupas rituais. A maioria das lideranças possuem uma vestimenta de caroá composta pela “saiota” (saia), “cocar ou capacete” e “aió” (bolsa de colo), colocadas sobre uma roupa branca composta por camisa e calça para os homens, blusa e saia para as mulheres, além da maioria das pessoas realizarem o ritual descalças. Pode ocorrer dos líderes se vestirem apenas com as roupas brancas, podendo estar com a bolsa e o cocar de caroá. Somente os líderes rituais adultos utilizam roupas específicas durante o ritual mensal.

As crianças e alguns adultos ligados ao torégira, geralmente as lideranças, utilizam as roupas de caroá em contextos de performances externas e internas à Tiririca que envolvem processos de reafirmação da condição étnica, em processo de formação oferecidos por projetos, ONGs e o Estado, reuniões e feiras, em especial na realização de aberturas e fechamentos de atividades (Figuras 52-54).



Figura 52: Com os pés descalços, dançam os participantes durante o ritual. Foto: Carmelo Fioraso.



Figura 53: Crianças no Terreiro do Mestre Bonito, em agosto de 2013.



Figura 54: Marcelo José posa para a foto.

2.7. Dinâmicas de cuidados: dinâmicas de afeto

Como vimos, os materiais que compõem a experiência do ritual atravessam cruzeiros, imagens de entidades, velas acesas, bebidas e seus “aribés” (potes de barro onde estão as bebidas), além da cabaça onde são servidas. As roupas brancas e de caroá, os maracás, cachimbos e a fumaça, as danças das entidades, do toré e da gira, as linhas da jurema e da umbanda, instruções nos processo rituais, os livros: Ofício Divino das Comunidades Eclesiais de Base e das Celebrações. Os lugares sagrados, as trajetórias da jurema, de Mané Miguel e de outras pessoas importantes, de certas famílias, localidades e entidades que se arrastam no tempo na atualização da associação entre pessoas e entidades. Não se separa as pessoas dos fluxos materiais que as rodeiam e que envolvem e proporcionam renovadas possibilidades de ação (Rabelo, 2012:384).

Esses matérias e atividades que deles desenrolam, evidenciam a trama de cuidados pela qual se associam entidades e pessoas em suas dinâmicas de afeto (Rabelo, 2012). Disparadores de sentimentos, segundo Wilson (2014:121) sobre os símbolos rituais: “[...] tem a função suscitar e canalizar emoções, mas o ritual, ao relacionar seus símbolos a alguma realidade supostamente transcendental, afeta as pessoas mais profundamente”.

Podem ser considerados instigadores da ação (Turner, 2005: 153) pelo grau de afetividade que os permeiam inseridos neste contexto. Durante a experiência ritual “O cosmo pode, em alguns casos, surgir como um vasto corpo humano” (Turner, 2005: 153). No entanto, a partir da orientação de uma antropologia dos materiais, conforme Ingold (2012), suponho o surgimento do cosmo como uma vasta experiência material através do torégira.

Encontros materiais que mediam uma “influência mútua” (Rabelo (2012:394) em especial entre pessoas, entidades e plantas, em que os organismos não humanos fazem suas presenças serem sentidas (através dos sentidos e do aprimoramento da comunicação), propiciando a produção de conhecimento em busca de melhores condições de vida.



Capítulo 3:

**A dramatização do torégira na ação “Do Buraco ao Mundo” e
a arte/educação como performance etnográfica**

Motta e Oliveira (2013) oferecem “pistas para compreensão de como o fenômeno contemporâneo da patrimonialização de diferenças culturais pode ser dramatizada ou encenada nos museus” (Motta e Oliveira, 2013:175). Aqui, no entanto, não me interessa focar apenas no Museu do Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, que consiste em um museu local com foco religioso, mas em outras performances de identidades (Barth, 2000), encenadas como narrativas do Patrimônio Cultural que foram reveladas com a ação “Do Buraco ao Mundo”.

A noção de Patrimônio Cultural utilizada “enquanto um bem coletivo, um legado ou herança artística cultural por meio dos quais um grupo social pode se reconhecer enquanto tal” (Abreu, 2007: 267), se relaciona aos processos de escolhas e apresentações de traços culturais selecionados como referências para a delimitação de fronteiras étnicas. São processos nos quais a identidade é comunicada por meio da autorrepresentação, considerada unidade étnica característica e distintiva, apresentando atributos à identidade e “modelos nativos”(Barth, 2000:73).

A partir das narrativas desencadeadas e da história da Tiririca dos Crioulos na interação com outros atores sociais, percebo com Turner (2008:27) uma forma dramática e estética na expressão do tempo social, do qual utilizo a ideia de “dramas sociais” para refletir sobre as formas de dramatização que apareceram sobre o torégira, como expressão das experiências de conflitos sociais, utilizadas ao mesmo tempo como representações de si como processo de empreendimento social e poder na construção de sentidos.

Na história da Tiririca, percebo “desarmonias” no processo social em que “interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontravam-se em óbvia oposição” (Turner, 2008:28-29). Para citar alguns dramas sociais enfrentados, as experiências de racismo que manifestaram a privação social deste grupo, a mudança de Mané Miguel da Tiririca para a atual aldeia Faveleira e Capoeira do Barro (dos atuais índios Pipipã de Kambixuru) e seu falecimento em 1999 que trouxe uma nova organização política e ritual. Mais recentemente, em 2010, o fechamento da escola local pela prefeitura de Carnaubeira da Penha/ PE em função de conflitos por falta de repasse de recursos. A existência de uma única fazenda pertencente à famílias dos Novaes, uma das famílias tradicionais da região proprietária de terra, desde o séc. XVIII (Paoliello, 2010), entre os territórios da Tiririca e as aldeias Pankará, que impede o acesso à uma fonte de água.

Conflitos que engendraram símbolos no processo ritual, considerados por Turner (2008: 49) “a origem e o sustentáculo de processos que envolveram mudanças temporais nas relações sociais”. Tais processos históricos e a genealogia do ritual (entre 1940, até o momento) foi trabalhada no capítulo I. Aqui cabe destacar que o conceito de mudança utilizado por Turner (2008) consiste no caráter dinâmico das relações sociais. Para o autor:

(...) cada fase possui suas propriedades específicas, e cada qual deixa sua marca especial nas metáforas e modelos nas cabeças dos homens envolvidos uns com os outros no interminável fluxo da existência social. Atendo-me à comparação explícita da estrutura temporal de certos tipos de processos sociais com aquela dos dramas de palco, com atos de cenas, vi as fases do drama social acumulando-se num clímax. Também assinalaria que, no nível linguístico da “parole”, cada fase tem sua própria forma e estilo de discurso, sua própria retórica, seus próprios tipos de linguagem e simbolismos não verbais (Turner, 2008:38)

No entanto, não me interessa analisar as fases das unidades processuais do drama, desenvolvidas por Turner (2008), mas apenas situar que a “situação histórica” em que se iniciam as atividades da ação “Do Buraco ao Mundo” envolvem processos de organização social desse grupo (na estadualização da escola local e demarcação territorial) que influenciam a seleção de certas referências culturais como um empreendimento social que procura “dar visibilidade pública [à Tiririca] na intenção de valer como patrimônio” (Motta e Oliveira, 2013:176) e conquistar as políticas públicas pleiteadas. Ocorre desta forma o investimento deste grupo étnico em políticas de identidade e seu protagonismo na construção de representações de si, marcando sua alteridade étnica (Barth, 1998).

A ação “Do Buraco ao Mundo” ofereceu espaços e ocasiões que podem ser descritas como “foros”, aos moldes de Barth (2000:74), que “oferecem a oportunidade de pôr em ação um comportamento que pode ser publicamente julgado quanto à sua escala e qualidade”. São performances que permitem a demarcação de uma fronteira étnica e que podem ser julgadas de diferentes formas a partir do posicionamento dos sujeitos (Barth, 2000). O sucesso de tais performances implica um comportamento que também é admirado pelas pessoas de fora do grupo (idem) .

Cabe aqui uma aproximação com a discussão de Schechner (1995:205) sobre “comportamentos restaurados” dos quais envolvem todos os tipos de representação, que revelam compartilhamentos de “sequências organizadas de acontecimentos, roteiros de ações, textos conhecidos, movimentos codificados (...) [que] pode ser armazenado, transmitido, manipulado e transformado”. Os executores da performance entram em

contato com essas sequências de comportamentos socialmente aceitos, recuperam-nas e as transformam a partir das circunstâncias (Schechner, 1995:205). Ao mesmo tempo que tais comportamentos são a repetição de ações transmitidas através das gerações, também são recriadas ao permitirem escolhas, ao performer (idem).

Nesta conjuntura, as abordagens com arte/educação, como performance etnográfica, colaboraram com a ação “Do Buraco ao Mundo” através da mediação em oficinas de formação na oferta de linguagens, suportes e metodologias que ampliaram as narrativas de identidades, as formas de expressão e os sentidos dos sujeitos, bem como no processo de elaboração das obras, na concepção artística.

Arte/educação é uma abordagem construída historicamente a partir do desenvolvimento do ensino de artes visuais no Brasil, denominado assim após a ditadura militar, com grandes influências de Ana Mae Barbosa e Paulo Freire. É uma área interdisciplinar na interseção entre Arte e Educação da qual ressaltamos dois movimentos históricos importantes para as minhas abordagens, a Virada Cultural (anos 1970), na qual surgem os estudos que reconheceram outras formas de arte, para além das hegemônicas e dos grandes cânones, e a Virada Educacional (2000), em que artistas passam a colaborar com a produção artística de outras pessoas, perpassando diferentes conhecimentos (científicos e de tradição oral) e refletindo sobre suas metodologias de pesquisa.

O trabalho com arte/educação atravessou historicamente artistas, comunidades tradicionais, escolas, professores e educadores em museus e ONGs. Barbosa (2009) aborda a questão histórica da mediação cultural no Brasil, realizada em museus por departamentos de educação, através dessa abordagem como estratégia de mediação entre arte e público. Trato da arte/educação como mediação cultural facilitada por mim, em atividades realizadas junto com os moradores (as) da Tiririca, tal abordagem geralmente pensada para mediação em Centros Culturais, Museus nas grandes capitais (ou em espaços formais e não formais de educação), aqui contempla o contexto de mediações nas relações interétnicas.

Ao falar de arte/educação enquanto mediação cultural ressaltamos que o conceito de cultura abordado dialoga com Etnicidade, aos moldes de Barth (2005). Nesta relação interétnica estabelecida com a Tiririca dos Crioulos, que se organiza com base em suas diferenças étnicas, suas identidades enquanto “quilombo-indígena” são representadas por “sinais diacríticos” constantemente construídos a partir da manutenção de fronteiras nas interações sociais. Para Barth (2000) a cultura é constantemente gerada e induzida

através das experiências, definida a partir dos contextos, situações e circunstâncias em que as identidades são acionadas pelo grupo ou pessoa.

Se a etnicidade permite a comunicação interétnica, da qual possibilita a troca de valores e o acesso a políticas públicas, a função da arte na formação da imagem da identidade possui um papel característico na elaboração de gramáticas visuais (Barbosa, 1998), das quais ganham visibilidade e mostram especificidades no campo do Patrimônio Cultural.

Segundo Chuva (2011) a noção de Patrimônio Cultural é uma categoria-chave para a orientação das políticas públicas de preservação cultural, historicamente construída a partir da dicotomia entre patrimônio material e imaterial, hoje sendo focalizada por uma visão mais integradora. Tal noção foi inicialmente relacionada à necessidade de construção de uma identidade nacional, em que foram exaltadas referências culturais, muitas vezes ligadas à processos de dominação de povos colonizados e sujeitos subordinados, além de símbolos ligados à contextos militares.

Conforme trata Abreu (2007), após a II Guerra Mundial, com a emergência do paradigma do conceito antropológico de cultura, que permitiu a ampliação das reflexões sobre diversidade cultural, a noção de Patrimônio Cultural passa a incorporar o protagonismo de diferentes segmentos sociais que reivindicam seus próprios interesses. Acreditando que apenas o próprio grupo é capaz de elaborar suas demandas sociais, caberia à antropóloga o papel de mediação, articulação e parceria com os grupos pesquisados, atravessando diferentes esferas da sociedade (Abreu, 2007:285).

As atuais políticas culturais de patrimonialização tem colaborado com o protagonismo na seleção, registro e capacitação de comunidades locais na busca de seus próprios inventários participativos de suas referências culturais. O Inventário Participativo é um método proposto pelo IPHAN, com base no Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, que problematiza a autoridade do pesquisador e oferece protagonismo à sujeitos locais na seleção de seus próprios Patrimônios Culturais (IPHAN, 2016). Nas últimas décadas tais políticas ganharam força em cenário nacional e mundial de valorização de conhecimentos tradicionais e de implementação de medidas de transmissão que possibilitam a expressão de performances, exibindo a percepção que tais sujeitos possuem sobre suas próprias experiências e categorias.

Reconheço, desta forma, a importância da arte na produção de registros, assim como reflete Novaes (2005) sobre as “artes da antropologia” e o exercício de inserir outras linguagens e narrativas no discurso etnográfico através das técnicas de

reprodução de imagens (fotografia, cinema e pintura). Neste caso o registro da imagem é considerado uma forma de arte, concebido com interferências das subjetividades em interação (Novaes, 2005), que revelam uma estética da Tiririca na materialização de experiências como parte de uma elaboração cognitiva sobre identidade.

Se as políticas que envolvem os processos de patrimonialização devem levar em consideração os sujeitos envolvidos e o que é significativo e representativo para os mesmos (Florêncio, 2012; Scifoni, 2012), resalto aqui para as dinâmicas afetivas e as emoções emaranhadas em tais ações.

Somos herdeiros de uma tradição positivista e iluminista na qual é relegado às emoções um *status* inferior, dando primazia à razão e à Ciência no que era percebido como um processo civilizatório das sociedades. Talvez daí derive uma parcela de contribuição em processos de patrimonialização conduzidos verticalmente, sem consulta aos sujeitos envolvidos. Na discussão abordada por Ingold (2012) sobre a “economia do conhecimento” em que ocorre a separação da imaginação (encarada como ilusão) com a produção do conhecimento científico (que busca a natureza real das coisas), é ressaltada a necessidade de uma acomodação entre ambos no processo de produção do conhecimento que possa considerar a relação dos sentidos e sentimentos como fenômenos das experiências de pesquisa.

Compartilho uma experiência de produção do conhecimento antropológico através do fazer que envolve uma abordagem com arte/educação entre pesquisadora e interlocutores, em que meu engajamento têm se constituído por meio de uma pesquisa-ação. Apropriando-me da experiência da ação “Do Buraco ao Mundo” e dos dados produzidos a partir dela, avento a construção do conhecimento sobre o torégira.

Ocorre uma potencialização das demandas da Tiririca em seus processos de reconhecimentos, de ensino-aprendizagens de suas especificidades culturais na busca por direitos, possibilitando interfaces entre Arte e Antropologia na qual me proponho a refletir aqui.

Vejamos a seguir a apresentação da ação “Do Buraco ao Mundo”, assim com reflexões acerca do trabalho com a arte/educação e as narrativas do torégira que foram performatizadas.

3.1. Apresentação da ação “Do Buraco ao Mundo”

A relação com o campo etnográfico ocorreu também através da ação “Do Buraco ao Mundo: segredos, rituais e patrimônio de um quilombo-indígena” idealizada por mim e Caju⁵⁷, com colaborações de Lara Erendira Andrade e Alexandre Gomes. Esta foi viabilizada inicialmente pelo edital de Preservação e Acesso aos Bens do Patrimônio Afro-brasileiro, lançado em 2013, com a articulação do Ministério da Cultura (MinC), a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), a Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj) e a Rede Memorial. Posteriormente contamos com incentivos do Governo do Estado de Pernambuco, através do edital Funcultura Independente 2014/15, da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco- Fundarpe. Em 2015 fomos contemplados pelo IPHAN com o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, como uma iniciativa de excelência em promoção e gestão compartilhada do Patrimônio Cultural. Em 2016 fomos contemplados com o Prêmio Boas práticas de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do IPHAN e com o Rúmos Itaú Cultural.

Iniciada em setembro de 2014 na Tiririca e ainda em curso, esta ação consiste em um processo de formação com pesquisadoras (es) em uma busca participativa dos bens patrimoniais da Tiririca dos Crioulos, visando a criação de um material didático composto por vídeos, livro e um documento sonoro, além de um blog⁵⁸ com a disponibilização do acervo.

As ações desencadeadas fortalecem a produção de conhecimentos e formas de expressão da auto-imagem dos tiririqueiros. Auxiliam na mediação de experiências educativas que envolvem e perpassam os sujeitos de diferentes gerações do grupo (e de fora), na interação com o território tradicional como fonte de pesquisa.

No âmbito contemporâneo das políticas culturais de preservação do patrimônio cultural e salvaguarda da memória, tal ação pode ser considerada como voltada para Educação Patrimonial, entendendo-a como:

(...) todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação (IPHAN, 2014 :19)

⁵⁷ Nivaldo Aureliano Léo Neto.

⁵⁸ Segue o link: <http://culturadigital.br/tiriricadoscrioulos/>

Foram dez pesquisadores e pesquisadoras locais escolhidos por Verinha e Aleckssandra Santos Sá (professora, atual presidenta da Associação e coordenadora local da ação), como responsáveis pelo processo de desenvolvimento da pesquisa, na produção de entrevistas, conteúdos textuais e imagéticos. No entanto, as oficinas e o processo como um todo envolveram outros sujeitos da comunidade e de fora para além dos pesquisadores (as) escolhidos.

A ação movimentou ao todo 59 atores, com o envolvimento de dezesseis (16) especialistas locais entre benzedores e benzedadeiras, parteiras, caçadores, lideranças rituais do torégira e de novenas católicas, responsáveis pelos dois espaços museológicos existentes na Tiririca (o Museu do Canzuá do Velho Xangô e o Museu do Futebol), artesãos de barro, palha, cipó e caroá. Dezesseis (16) jovens e adultos ligados ao contexto da escola local, da saúde, de celebrações religiosas e outras formas de expressão, assim como estudantes do ensino médio. Além de quinze (15) crianças moradoras da Tiririca, estudantes da escola local e do Brejinho, localizada em uma aldeia Pankará. Sete (7) pesquisadores (as) de fora da comunidade se envolveram diretamente com a mesma através das oficinas de formação e cinco (5) se envolveram indiretamente, com as obras e/ou através do acompanhamento do processo de pesquisa.

Neste trabalho, eu integro uma equipe interétnica composta por pessoas da Tiririca e de outros lugares, bem como interdisciplinar, envolvendo as áreas da Biologia, Antropologia, Pedagogia, História, Artes Visuais, Comunicação e especialistas de tradição oral. Como uma das coordenadoras da ação⁵⁹, minha inserção consiste em facilitar atividades de arte/educação, colaborar com a criação do acervo e a da concepção artística das obras. Ao considerar o patrimônio um campo de conflitos que se manifesta com a seleção das referências culturais, em que cada sujeito ou grupo destaca diferentes focos do patrimônio cultural (Motta e Oliveira, 2013:183) e com isso são revelados diversos modelos de expressão do patrimônio, a interdisciplinaridade na composição da equipe e na gestão compartilhada foi um desafio coletivo, no sentido de reconhecer conhecimentos que constituem diversas formas de saber.

Em função da Tiririca ser uma comunidade relativamente pequena, com relações de parentesco advindas de três famílias principais (os Canuto, os Antônio e os Miguel), com lideranças bem definidas e atividades centralizadas, as participações nas oficinas

⁵⁹ Juntamente com Nivaldo A. L. Neto (Caju) e Aleckssandra Ana dos Santos Sá (moradora da Tiririca).

não manifestaram conflitos públicos expressos claramente, até o momento. Tais lideranças muitas vezes assumiam a frente nas decisões.

Cabe destacar a interferência de certas trajetórias nas tomadas de decisões, como por exemplo a colaboração de Douglas na produção cultural no decorrer das oficinas, a presença de Aleckssandra na organização do Documento Sonoro e dos textos. Minha colaboração, e de outros pesquisadores na sistematização da pesquisa, ao diagramar o livro e inserir imagens com texto, sistematizando o acervo produzido em obras pedagógicas. Tais processos de negociação foram assegurados pela consideração às coautorias e consequentemente aos diferentes interesses de cada sujeito envolvido e seus focos de patrimônio cultural destacados. Ao considerar as subjetividades envolvidas, tal pesquisa se caracteriza por sua polifonia.

A seguir, apresento a arte/educação como performance etnográfica, tanto na produção de espaços liminares (Turner, 2005) no processo de ensino-aprendizagem, como também na ampliação da auto-imagem e representações do grupo através de diferentes linguagens.

3.2. A arte/educação na construção de espaços liminares de ensino-aprendizagem

Na produção do conhecimento, a arte/educação proporcionou meios para facilitar o diálogo entre as gerações e a mediação das relações interétnicas. Foram criadas atividades lúdicas das quais os sentidos foram aguçados e as experiências potencializadas através da comunicação e da produção de imagens, colaborando na conscientização social.

Durante as oficinas de formação e no decorrer da ação, minha trajetória enquanto arte/educadora possibilitou alguns processos de interação com os sujeitos envolvidos, proporcionando a construção de dados através da ritualização do ensino-aprendizagem e da utilização de símbolos que despertaram processos de encantamentos e interesses pelos conteúdos abordados, facilitando o pertencimento e apropriação dos bens culturais que emergiam com a pesquisa.

Como processo de sensibilização dos sentidos, nestes espaços foram realizadas práticas de alongamento, massagens coletivas, danças em roda, bem como o uso de canções que envolveram a temática da memória e aspectos familiares ao contexto da Tiririca (Figuras 55-57). Além da disponibilização de materiais e equipamentos, a

promoção de atividades que facilitaram a expressão na produção de desenhos, materiais audiovisuais e outras narrativas.



Figura 55: Atividade de aquecimento com professoras e facilitadores das atividades de formação, no início da oficina de Memória e História de Vida. Foto de Carmelo Fioraso.



Figura 56: Socorro (Agente de Saúde da comunidade) ocupa o centro da roda em atividade de aquecimento na oficina de Memória e História de Vida. foto de Carmelo Fioraso.



Figura 57: Finalização da atividade. Foto de Carmelo Fioraso.

Moraes (2013:133) discute as faculdades miméticas (que constituem na capacidade de criar modelos, imitar e experienciar representações, de imaginar e construir realidades) em uma escola infantil ressaltando relações tensas entre a construção da realidade escolar na sala de aula e nas atividades do brincante no parque, onde os usos da mimesis, realizados em certos espaços são desestabilizados por outros, reconhecendo o caráter fictício na construção de sentidos em ambos os espaços. Este autor ressalta que seria através dos processos miméticos que as representações sociais se tornam sensíveis através dos processos de “regência das relações de sentido”, dos quais os resultados consistem na afirmação de identidades, assim como na hierarquização de diferentes desempenhos (Moraes, 2013:139).

A metodologia desenvolvida no decorrer da ação, através de uma gestão compartilhada do Patrimônio Cultural permitiu que pesquisadores (as) locais (em especial professoras (or)) escolhessem iniciar a pesquisa através de entrevistas com os especialistas locais para a seleção das referências culturais, organizadas posteriormente em formato de textos e registros imagéticos. Ocorreu desta forma processos de protagonismo dos sujeitos locais no andamento da pesquisa, através da criação de dados e tomadas de decisões, revelando diferentes regências das relações de sentido, para além dos pesquisadores de fora. As oficinas de formação proporcionaram

o encontro de toda a equipe da ação (local e de fora), onde foram tomadas algumas decisões coletivas, sistematizadas a pesquisa e realizadas performances de reafirmação étnica.

Para citar algumas regências durante o processo, a da coordenadora local na articulação de reuniões locais e organização dos textos da pesquisa. As que foram realizadas pelo professor de artes, na oferta de danças e músicas durante as oficinas, assim como outras lideranças ao facilitarem a abertura e fechamento das atividades com rezas e toré. Desta forma, algumas atividades da pesquisa são realizadas apenas entre interlocutores locais, me restando posteriormente, me deparar com os processos de suas escolhas no resultado de suas pesquisas, assim como a possibilidade de estar em um lugar de aprendizagem onde também sou regida pelos interlocutores.

Através da produção artística, o encontro com os interlocutores se tornam mais improvisados, lúdicos e colaborativos na produção do conhecimento, dos quais os sentidos são aguçados e as experiências potencializadas com o uso da comunicação, colaborando com a conscientização social. São expressas imagens, narrativas, emoções, danças, músicas, poesias e produções audiovisuais, cujas temáticas abordadas fazem referencia ao patrimônio selecionado como forma de reafirmação étnica. Ao potencializar as faculdades miméticas dos envolvidos na ampliação das formas de expressão, por meio da oferta de espaços e possibilidades de “ser”, revela-se o caráter de construção de novas realizadas de pesquisa e relações mediadas através da arte.

As noções de “transportações” e “transformações” apresentadas por Schechner (2012:72) nos ajuda a compreender essas formas de expressão através de uma análise antropológica dos eventos performáticos. Os transportes ocorrem quando um performer se coloca através da prática, em um estado corporal temporário (que dependendo das circunstâncias possui relação com “espaço liminar” de Turner (2005)) que permite “deixar a si mesmo” para ser uma atividade realizada ou “performar a si mesmo” no desenvolvimento de narrativas de sua própria vida (Schechner, 2012). Da mesma forma que o espectador pode ser transportado através da performance que ele vê, ao se sentir afetado.

Se o transporte implicar em um estado permanente, as “performances de transformações”(Schechner, 2012) se manifestam, segundo o referido autor, quando o espectador desperta sua consciência crítica, podendo o momento liminar influenciar na mudança de identidades e reflexões sobre a vida.

Para focar em eventos performáticos que desencadearam ações e reflexões, a partir de estratégias de valorização da educação de tradição oral em diálogos com a educação formal, a Pedagogia Griô (Pacheco, 2006:78)⁶⁰, por exemplo, inspira na “criação de vínculo afetivo e de ensino-aprendizagem com o conhecimento local (Pacheco, 2006:78). Esta pedagogia que atua junto às comunidades quilombolas da Bahia, reconhece o conhecimento para além da escrita, de sociedades baseadas no diálogo entre os sujeitos, em que o ato da fala, do canto e da poesia é uma performance relevante e sagrada (Pacheco, 2006). Cícera, em atividade de finalização do primeiro módulo da ação, foi convidada, junto com os outros pesquisadores/as, à compartilhar sua trajetória destacando dificuldades, facilidades e projetos de vida (Figura 58).



Figura 58: Cicera Arcelina em atividade da ação. Foto de Carmelo Fioraso.

Compor uma atividade de formação nos moldes de Pacheco (2006:90), consiste em elaborar “uma atividade com materiais e elementos plenos de sentidos e significados que nutrem o sentimento de pertencimento”. Em tais “Rituais de vínculo e aprendizagem” (Pacheco, 2006:86), se reconhece a importância de atividades que

⁶⁰ Desenvolvida em Lençóis, na Chapada Diamantina/BA, pela ONG Grãos de Luz Griô consiste em uma proposta de pedagogia e política através da Lei Griô Nacional (criada em 2009 é resultado da articulação de pontos de culturas que trabalham com tradição oral e educação formal, através do reconhecimento e remuneração de mestres de tradição oral para facilitar a transmissão de conhecimentos). O Projeto visa a proteção e fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral.

sensibilizam as pessoas e que antecedem outras, colaborando na criação de percursos de experiências que facilitam a conscientização social (de si e da ancestralidade) e a elevação da auto-estima.

Creio que com essa abordagem atingimos um dos princípios fundamentais, segundo Scifoni (2012), ao discutir a educação em processos de Educação Patrimonial de perspectiva libertadora, da qual prevê :

Compreender a cultura como mediação, ou seja, como meio que contribuirá para a consciência dos homens sobre seu papel de sujeito, consciência de si mesmo e de sua ação (Scifoni, 2012:33)

Tal apontamento dialoga com Barbosa (2005), ao citar os aspectos relevantes da arte/educação na contemporaneidade, sobre sua capacidade de “superar o estado de despersonalização, inserindo o indivíduo no lugar ao qual pertence reforçando e ampliando seus lugares no mundo” (Barbosa, 2005: 99).

Tais rituais de vínculo e aprendizagem se revelaram “espaços liminares” (Turner, 2005), onde transitoriamente os sujeitos envolvidos refletiam sobre a vida através da reprodução e ressignificação de suas memórias de família, de tempos difíceis em relação à falta de chuva e as práticas de sustento em que alguns moradores da Tiririca se dirigiam ao extinto distrito de Barra do Silva⁶¹ para participarem da feira e venderem seus produtos, como potes de barro e objetos feitos com palha. Memórias de conflitos com fazendeiros da região e o Estado, em que a Tiririca perdeu o acesso ao território tradicionalmente ocupado e a falta de assistências governamentais, assim como as estratégias de alianças estabelecidas com os índios Pankará.

Histórias que trouxeram memórias, pelas quais não se quer mais lembrar, assim como compartilhado por Juracy Luiza de Sá Santos, conhecida como Júlia⁶², “ O que eu sofri no passado, eu não quero nem lembrar”. Conforme Motta e Oliveira (2013:183) podemos entender que essas narrativas são “[...] as dramatizações de seus dilemas, contradições, crises e conflitos que também são encenadas ou expressas”. Verinha escreveu em uma das oficinas a seguinte poesia que retrata seu processo de reflexão:

⁶¹ Barra do Silva foi distrito do município de Floresta entre os anos de 1920 à 1943. Em 1948 é criado o distrito de Carnaubeira da Penha com as terras do extinto distrito de Barra do Silva. Apenas em 1991 Carnaubeira da Penha é elevado à município se desmembrando de Floresta.

⁶² Em oficina de Memória e História de Vida, mediada por Alexandre Gomes.

É fácil viver
Porém
Difícil de falar
Foram três dias de emoção
Me escute que eu vou contar
Voltar ao passado
É difícil não chorar
É este passado
Que nos ajuda a recordar
Se ao todo erramos
Agora vamos melhorar
Não existe futuro sem presente
e o passado a confrontar
Quem vive de passado é museu
Não queremos ocultar
Se não tiver a semente
Como você vai plantar
Um dia segue atrás do outro,
Para podermos melhorar
Observando estes três dias
Muitas coisas estive amostrar
Vivemos sempre juntos
Agora estamos começando a nos conhecer
Porque um mágico
Veio nos remexer
Um depende do outro
Estamos sempre a reviver
Para sermos melhor
As feridas temos que cutucar
Quando a dor é forte
Qualquer um você vai abraçar
O pior cego
É o que não quer enxergar

Se fossemos sábios como as formigas
Tudo iríamos guardar
Mamãe sempre dizia
Guarde que você vai precisar
Obrigado a todos
Por me ajudar
Você que passou por aqui
Deixou sua contribuição
Esta é a primeira etapa
De muitas que virão
Se o mundo tem um buraco
O ser humano é uma cratera inteira
São tantas feridas a cicatrizar
Leva uma vida inteira
Sofre menos na vida
Quem vive de bobeira
Porém nada constrói
É infeliz a vida inteira.

O desenvolvimento da pesquisa mostrou uma tensão entre passado e presente, manifestando por um lado a história local de experiências de violações de direitos e silenciamentos e por outro, a possibilidade, na atualidade, de um protagonismo dos moradores (as) da Tiririca na criação de um acervo sobre suas experiências, através da escolha de seus atributos positivos e reconstrução de sua história.

Tal circunstância problematiza o lugar da Tiririca em um mundo de possibilidades onde são ampliados os acessos à informação e de interações. É a retomada desses atributos que faz o “buraco” não ser mais a Tiririca (conforme dito por Roberto e inspirado no título da ação), mas aqueles que colaboraram para as dificuldades enfrentadas historicamente por ela. Os moradores vivem um momento de investimento na memória local, de fazerem emergir a história oral presente na experiência das pessoas, refletirem e compartilharem os sentidos de existir na comunidade e suas especificidades.

Eckert (2009: 10-11) fala das “paisagens narradas” e trata a experiência narrada como a busca de sentido da experiência vivida. Conforme a autora, o processo de narrar

as próprias histórias possibilitaria às pessoas configurar sua própria identidade, se apropriando da memória narrada como conhecimento deles próprios e do mundo (Eckert, 2009:11). No processo de rememoração, a narração é encarada como composição do passado e transformação do presente (idem). Tal ação permite perceber e compartilhar os aspectos culturais significativos da Tiririca e com isso mudar a relação que se tem com eles no presente (idem). Isso tem gerado um movimento diferente, na dinâmica espacial dos deslocamentos das pessoas, na apropriação dos espaços, na inclusão de especialistas locais no currículo de ensino diferenciado da escola, no interesse das professoras (or) locais em assuntos relacionados à própria comunidade e famílias.

Trazer para a relação com o campo etnográfico atividades que dispararam sensações, memórias, diálogos, produções artísticas e estados de emoção, junto aos interlocutores da pesquisa, manifestam experiências em que a realidade é mediada através da comunicação, oferecendo margens de ação aos interlocutores na expressão de seus problemas, transformando todos os envolvidos em “educadores-educandos” (Freire, 2013).

Na perspectiva libertadora, que valoriza o patrimônio cultural, junto aos seus laços afetivos, sociais e simbólicos, ocorre conforme discutido Scifoni (2012) “(...) a busca da construção de uma nova relação entre a população com seu patrimônio”. As oficinas se transformaram em espaços de encantamento, de redescobertas dos sujeitos sobre si, possibilitando experiências potenciais de reconhecimentos de especialistas e especificidades locais.

Atividades de formação que não consideram os sujeitos como ativos em seus processos de ensino-aprendizagem, se baseiam em uma educação vista como “bancária”, segundo Freire (2013). Diferente disso, foram proporcionadas atividades que incentivaram a expressão da experiência dos moradores/as através de diferentes linguagens (como a discursiva, gráficas, performativas e audiovisuais), possibilitando a construção de narrativas patrimoniais que expressam múltiplos sentidos e significados a partir das experiências de identidades de crianças, anciãos, lideranças e outros moradores da comunidade.

Experiências reveladas através de imagens e objetos (produzidos e selecionados) que guardam o sentimento de pertencimento e de memórias. Motta e Oliveira (2013) ressaltam que a construção de imagens nos espaços liminares dão sentido às construções de autorrepresentação.

3.3. A arte/educação na produção de imagens e representações de si

As imagens foram produzidas nas oficinas através da produção coletiva de desenhos feitos com lápis de cor aquarelável e canetas hidrográficas coloridas, por adultos, jovens e crianças, cuja a temática abordou os aspectos patrimoniais que a pesquisa escrita trazia, bem como desenhos livres. Em momentos simultâneos e posteriores às oficinas ocorreu a produção audiovisual que a pesquisa demandou.

Algumas pessoas como Cícera (atual porteira da escola) e Leonaldo (jovem que facilita atividades de capoeira para as crianças), por questões de afinidades com os equipamentos e com a linguagem audiovisual, destacaram-se em suas produções, sendo reconhecidos como “fotógrafos das comunidade”, que criam o real (Noaves, 2005:51), decidindo o que querem enquadrar em suas lentes e que apresentam, conforme Motta e Oliveira (2013), estratégias pessoais na manipulação de símbolos de identidade. Tais operadores nas relações interétnicas, também podem enquadrar em suas câmeras aquilo que dizem para eles que é relevante.

Em visita ao Canzuá do Velho Xangô, Cícera incentivada por Lara Erendira fotografou as imagens das entidades e outros objetos presentes no Canzuá (Figura 59-61):



Figura 59: Dentro do Canzuá do Velho Xangô, uma zabumba ao lado de uma saia de caroá. Foto: Cícera Francisca.



Figura 60: Casal de Pretos Velhos fotografados. Foto: Cícera Francisca.



Figura 61: Rei Malunguinho. Foto: Cícera Francisca.

Ao produzir obras depositadas em plataformas digitais, como o Documento Sonoro, composto por um encarte e dois álbuns divididos em linhas de toré e gira e Benditos, assim como um livro e vídeos, nos é apresentada uma estratégia de como utilizar a arte/educação aliada às novas tecnologias, como instrumento de mediação cultural em favor da educação (Barbosa, 2005: 112), na produção de conteúdos que favorecem a execução das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 no trabalho com as questões afroindígenas nas escolas.

A capa do Documento Sonoro (Figura 62) por exemplo, expressa os processos de coautorias que atravessaram a pesquisa através da justaposição de fotografias produzidas por diferentes pesquisadores. Foram utilizados também os desenhos produzidos, considerados registros que trazem informações sobre a Tiririca dos Crioulos e materializam os gestos das pessoas com relação aos materiais e suportes utilizados, aos conteúdos abordados e suas situações históricas. Experiências de identidades que revelam as relações estabelecidas no compartilhamento de formas e elementos visuais, de valores e estratégias políticas, assim como a percepção sobre as coisas. O Documento Sonoro pode ser acessado através do QR Code⁶³ (Figuras 63) disponível para download.



Figura 62: Capa do Documento Sonoro, produzida em processos de co-autoria, com a justaposição de fotos do contexto ritual da Tiririca.

⁶³ QRcode é uma espécie de código de barras que permite ser escaneado por certos aparelhos celulares com câmera fotográfica. Após a decodificação, irá redirecionar o acesso ao Documento Sonoro publicado na página da ação (www.culturadigital.br/tiriricadoscrioulos).

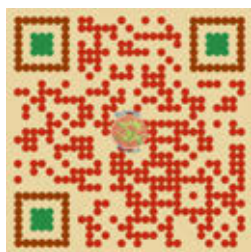


Figura 63: QR Code do Documento Sonoro, composto por 2 Cds, um gravações de Benditos e outro, com linhas de toré e gira.

Imagens, textos e áudios foram organizados em obras pedagógicas com o objetivo de potencializar o ensino-aprendizagem da escola local e vizinhas. Desta forma, direcionada especialmente ao público indígena e quilombola, a leitura do livro retrata uma criação literária dos tiririqueiros em relação à sua organização social, gerando “variedades de leituras possíveis” (Clifford, 1998:57), por aqueles que são considerados nossos interlocutores. Juntos, diferentes pesquisadores produziram e organizaram informações, em processos de coautorias, na construção de narrativas polifônicas da pesquisa, da qual a arte/educação, junto com a Antropologia, proporcionou a produção do conhecimento.

Na concepção artística das obras foi elaborada uma identidade inspirada na experiência de estar na Tiririca e ouvir, a exemplo, os badalos das cabras (gravados e inseridos no início e final dos vídeos produzidos pela iniciativa). Foram trazidas as cores, imagens e objetos que compõem o ambiente da Tiririca, além das imagens que foram produzidas pelas pessoas durante as atividades.

Destaco também o potencial do investimento estético na composição das obras ao considerar questões relacionadas à luz, formas e cores, colaborando com a recepção e difusão das mesmas através da visibilidade da comunidade e da ação em redes sociais, exposições, reuniões, mesas redondas e outros espaços nos quais o trabalho foi promovido. No processo de colaborar com a visibilidade de sujeitos políticos que reivindicam seu protagonismo e direitos, a arte/educação apresenta metodologias que sensibilizam à comunidade e a cena pública, manifestando uma política do sensível.

Vejamos a seguir como ocorreram as performances de identidade que revelaram o torégira como sinal de pertencimento do grupo.

3.4. O torégira como símbolo de identidade

No inventário participativo realizado com a Tiririca se expressa a presença marcante do torégira em dramatizações que envolveram performances de abertura e fechamento das oficinas de formação, com danças de linhas de toré realizadas por adultos e crianças (Figura 64).



Figura 64: José Fernando e Cícero dançam e cantam um dos torés de aberturas realizados durante as oficinas de formação. Foto de Carmelo Fioraso.

A produção de desenhos e fotos das roupas de caroá (utilizadas nos rituais e em apresentações externas e internas à comunidade), dos cocares ou capacetes, colares, guias (cachimbos), cruzeiros, maracás e espaços rituais, compõem um acervo digital (sobre o contexto ritual) que compartilhei no decorrer da dissertação.

Foi produzido um mapa com o objetivo de cartografar as referências culturais levantadas com a pesquisa e que utilizo para apresentar os aspectos ligados ao ritual que foram enfatizados. Este mapa (Figura 65) foi desenhado por mim, tendo como base desenhos separados feitos pelos moradores (as) durante uma das atividades.

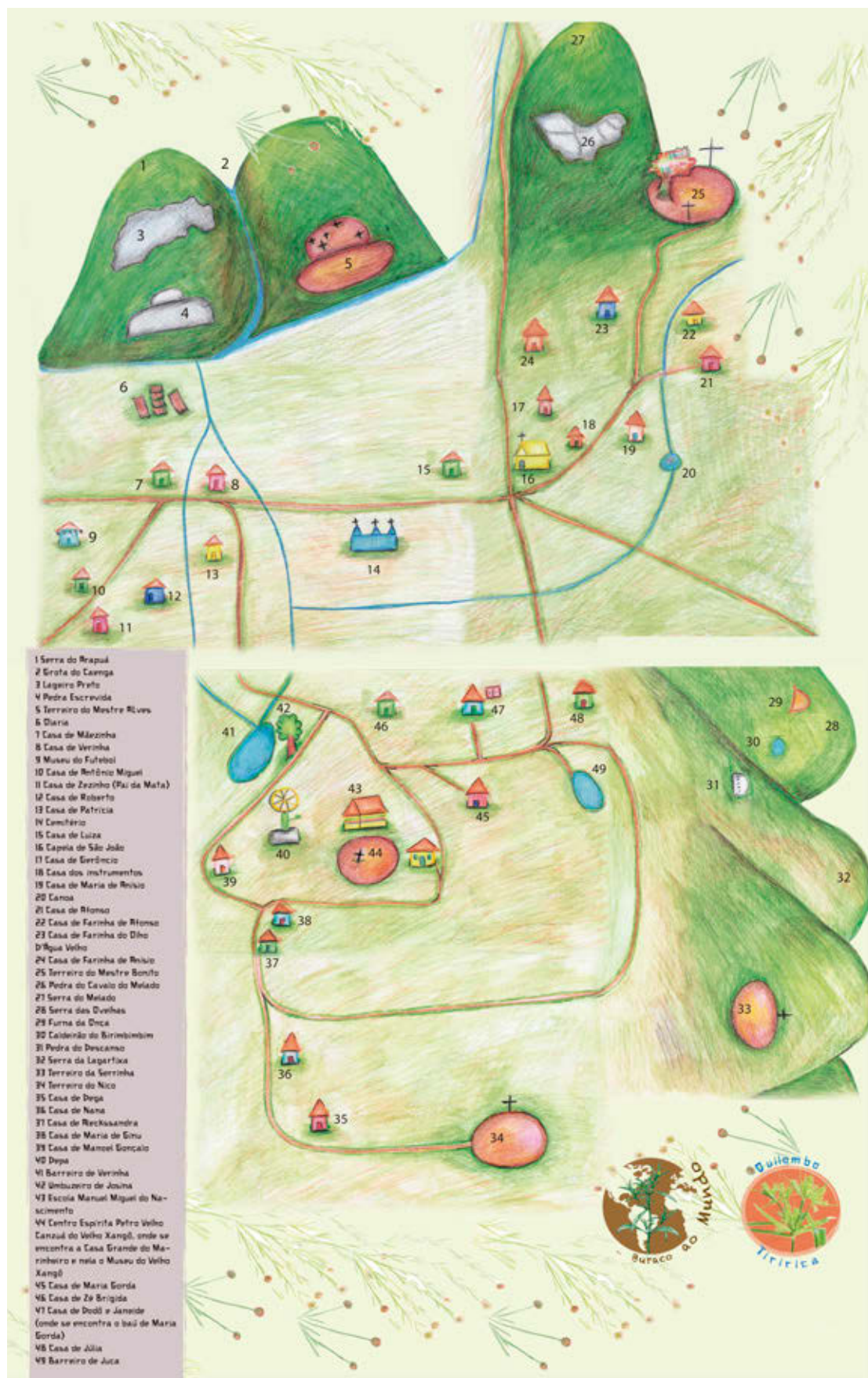


Figura 65: Mapa dos bens patrimoniais levantados com a pesquisa.

Percebo um fluxo intenso no processo de ensino-aprendizagem e troca de informações sobre o ritual (e outras características da vida na Tiririca), entendendo com Barth (2000) que este processo tem permitido o aumento de massa, fluxo de informações e densidade de conteúdos que circulam na e sobre a Tiririca, proporcionando uma compreensão dos sujeitos em relação ao seu ambiente, lugar no mundo e a convergência de aspectos culturais. Barth (2000) fala que:

Esses processos de reflexão discursiva promovem, entre os participantes, uma convergência de compreensões, conhecimentos e valores, levando também a um aprimoramento da orientação do ator ante a realidade. (p. 174)

Ocorreu um consenso sobre a importância do ritual na construção da identidade étnica e do conhecimento local. Aos moldes de Barth (2000), o consenso social é o fator extremamente relevante para a modelagem do conhecimento que canaliza certas ideias e conceitos em aspectos culturais que se repetem. Nas oficinas foram produzidos desenhos (Figura 66), sobre o contexto ritual, a partir da pergunta norteadora: “como vocês gostariam de se apresentar?”.



Figura 66: Desenho do ritual produzido por Douglas (professor de artes) no contexto da ação Do Buraco ao Mundo.

Na oficina de Memória e História de vida, mediada por Alexandre Gomes, em que os moradores/as foram convidados a levarem para o espaço um objeto significativo para si e na história de sua família, ocorreu a presença de materiais utilizados no torégira, como as roupas de caroá, maracá, cachimbo (guia), capacete, o Livro das Celebrações e uma pedra de corisco (que se supõe ter chegado através de um raio), utilizada para bater a casca da raiz da jurema na produção da bebida ritual (Figuras 67-69).



Figura 67: Miúda, contra-mestre ritual, levou sua saia de caroá na oficina de Memória e história de vida. Foto de Carmelo Fioraso.



Figura 68: Janeide, cabocla-mestre do ritual, levou seu maracá para a oficina de Memória e História de vida. Foto de Carmelo Fioraso.

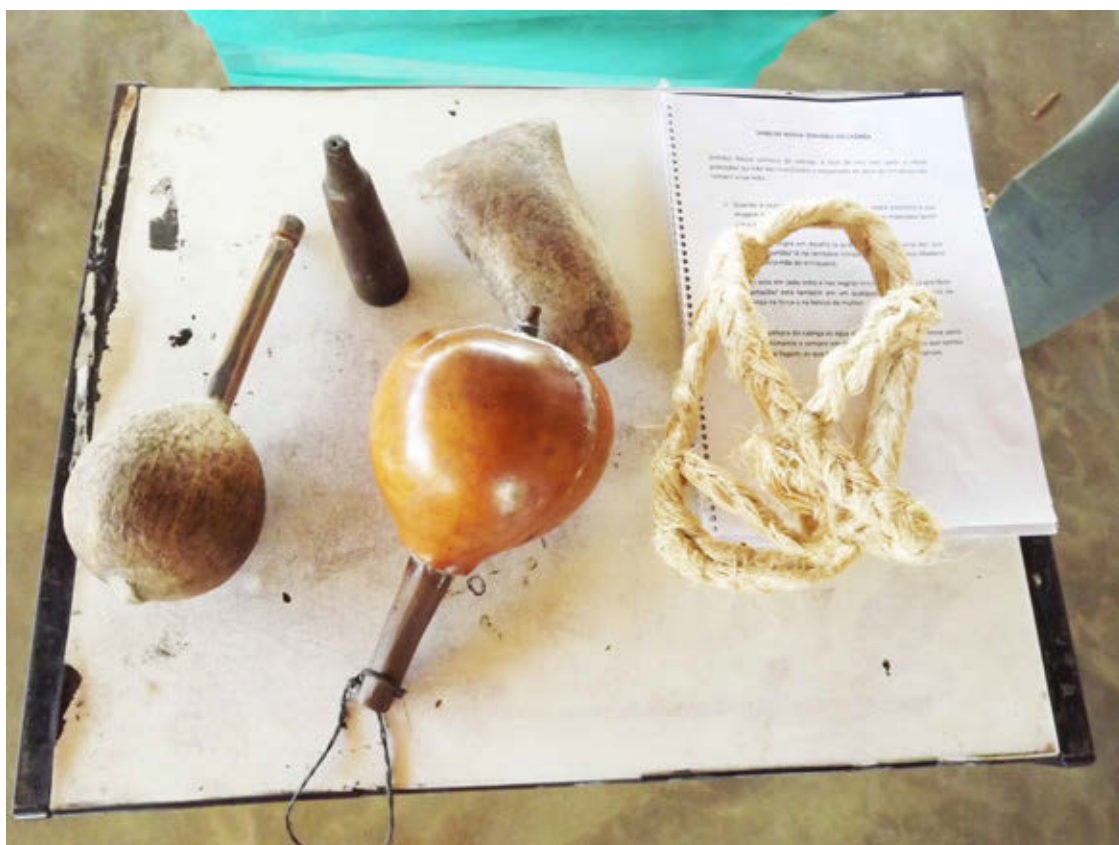


Figura 69: Na mesa, alguns objetos significativos levados para a oficina que possuem ligação com o contexto ritual do torégira.

Os materiais utilizados, personagens históricos e da atualidade, as linhas de toré e gira gravadas em Documento Sonoro, foram apropriados pelos moradores como seus símbolos de identidade, narrativas do patrimônio cultural na forma como eles querem se apresentar e serem reconhecidos, mesmo entre aquelas pessoas que não frequentam o ritual.

Em Crioulos (2016), livro produzido a partir da ação “Do Buraco ao Mundo”, uma parte é dedicada ao torégira e sua história, da qual se destaca a trajetória de Mané Miguel e da Casa Grande do Marinheiro (ver item 44), além das relações com os atuais índios Pankará. Também foram elencadas as principais pessoas envolvidas na história e no momento atual (ver no mapa, as casas de número 11, 12, 15, 35, 37, 38, 45 e 47), lideranças e as crianças em formação, bem como algumas linhas, entidades e lugares-sagrados.

A escassez de água, dramatizada através da escolha de um poço artesiano chamado de DEPA (devido carregar o nome da empresa que o instalou, em 1972) como uma das referências culturais, expressa uma das articulações de Mané Miguel em suas transações rituais (ver item 40).

A produção dos textos do livro partiu do registro da história oral através da realização de entrevistas com anciãos, que foram organizados por Aleckssandra e através do trabalho coletivo nas oficinas. Já a organização e edição do texto do livro foi realizada pelos coordenadores na ação (eu, Caju e Aleckssandra), Verinha (coordenadora da escola e do núcleo 6 Pankará) e pelas antropólogas responsáveis pela produção do relatório de delimitação territorial da Tiririca (Caroline Farias Leal Mendonça e Lara Erendira Almeida de Andrade, sendo esta última responsável pelo roteiro do livro).

Em um processo de reflexão sobre as estratégias de ensino a serem adotadas na Escola local⁶⁴, articulando crianças e anciãos, os professores e professoras encontram no componente curricular institucionalizado das “Artes” o espaço no qual temáticas diversas, apresentadas como bens patrimoniais, poderiam ser trabalhadas.

Ao trazer para as suas aulas e para as “oficinas de formação” alguns desses elementos, a citar a Dança do Cordão, do Idoso, elementos do ritual do toré e a Banda de Pífano, o professor de artes local possibilitou, nos moldes de Barth (2000) e nas transações do conhecimento um recorte de seu percurso vital e de uma cultura que se torna legitimada. Nos moldes de Schechner (1995:207), um “comportamento restaurado”, que pode envolver uma ampla gama de ações que são comportamentos repetidos e recriados, para lidar com a história e a tradição através de uma construção baseada em uma pesquisa, criando “no passado a fim de ser restaurado para o presente e para o futuro”(Schechner, 1995:2007).

Inseridas nas aulas de artes (e em outros espaços), essas referências culturais são relevantes no processo de construção de um roteiro de ensino-parentizagem, na transmissão do conhecimento local e por serem exibidas como representações da identidade que legitimam, na atualidade, a Tiririca enquanto um quilombo-indígena.

Se devemos entender a Arte/Educação como o ensino da arte em relação à cultura em que se insere (Barbosa, 2005: 11), constata-se como tais práticas encontram-se inseridas no currículo pedagógico da Escola Manuel Miguel do Nascimento, assim como realizadas em performances externas e internas à comunidade, através do engajamento deste professor que investiga o ritual junto aos anciãos da Tiririca e dos índios Pankará.

⁶⁴ Não somente a Constituição Federal de 1988, mas outros dispositivos internacionais (referendados nacionalmente) concedem o direito a uma educação diferenciada. Isso implica, por exemplo, nas garantias de um currículo adotados nas escolas que contemplem as formas próprias de organização do grupo, bem como suas formas educacionais próprias.

A partir da experiência trazida pela ação ocorreu a inserção nas aulas de aspectos como visitas ao Terreiro do Mestre Alves (ver item 5), do Mestre Bonito (ver item 25), à Pedra do Descanso (ver item 31), ponto de referência onde as pessoas ligadas ao ritual, na época de Mané Miguel, descansavam e pressentiam as viagens realizadas durante as rotas rituais. A realização de entrevistas com especialistas rituais, como a ocorrida com Janeide (ver localização da casa de Janeide, no item 47).

A apropriação da memória, do conhecimento local, de traços culturais que sintetizam um processo contínuo de manutenção de uma fronteira étnica, manifestou neste momento o torégira como característica distintiva da Tiririca. Revela o sentimento de pertencimento ao grupo, valores compartilhados nas relações interétnicas e condições de sucesso da performance étnica realizada.

Reflito sobre algumas características valorizadas na seleção dos bens ligados ao ritual, atentando para o que estes aspectos representam para o andamento da vida na Tiririca, conforme orientação de Abreu (2009) sobre a seleção de patrimônios vivos.

Ao selecionar os aspectos ligados ao ritual e com isso destacar símbolos de identidade, percebo uma preocupação em destacar conhecimentos ligados às matrizes católica afroindígena. A história do ritual faz acessar uma memória de resistência que inclui experiências de discriminação racial e, mais recentemente, a reversão desse estigma na ressignificação do que pode ser para os “tiririqueiros” um quilombo-indígena, conquistando direitos e recursos a partir da articulação dessa categoria.

No processo de resistência, além de estratégias frente a opressão do toré e da gira, como a abertura dos terreiros distantes das casas e a realização de rituais noturnos e privados, se destaca a importante trajetória de Mané Miguel, bem como consensos com algumas aldeias dos atuais Pankará e reciprocidades com entidades. Também na atualidade, Maria de Ginu, uma anciã atuante nas atividades comunitárias e no ritual, é valorizada por ter possibilitado, enquanto parteira, o nascimento de grande parte das pessoas da comunidade e por ter sido a guardiã do Novenário de São João Batista (padroeiro da Tiririca). Por fim, destacar o ritual traz uma memória de afetos compartilhados, reforçando os valores que convergem e que fortalecem o grupo e as estratégias de resolução de alguns dramas sociais que os atravessam.

Ao analisar a “funcionalidade” do ritual para a comunicação interétnica, Nascimento (1994: 38) destaca a existência de símbolos que são acionados no processo de comunicação, especialmente para o exterior do grupo e que indicam a diferença

étnica, sendo reconhecidos pela sociedade de forma mais ampla como símbolos da “indianidade”.

Todos esses símbolos rituais que fazem parte do torégira foram acionados pela Tiririca no contexto da ação “Do Buraco ao Mundo”, com o propósito de reafirmação da identidade étnica do grupo, de se fazerem reconhecer enquanto índios e quilombolas da Tiririca. Ao mesmo tempo, tal processo gerou o fortalecimento da própria autoimagem dos tiririqueiros, podendo alterar, segundo o autor, “a correlação de forças locais” (Nascimento, 1994:43), quando a comunidade reconhece sua história e assume uma postura política de reivindicação de seus direitos e problematização das relações de poder, em que se inserem junto com outros grupos que os oprimem historicamente.

Para além de processos oficiais e da garantia de recursos, o ritual também torna possível uma experiência intensa nesta localidade como algo que conecta os sujeitos e outros materiais às entidades e com isso, a possibilidade de alcançar um “poder infinito” (Turner, 1974:169) que transcende as dificuldades da vida. O ritual é um campo que abrandava “um pouco a rispidez dos conflitos sociais arraigados nos conflitos de interesse material” (Turner, 2008:50).

No entanto como podemos ver, ele possui um papel na vida social da Tiririca que vai além do processo realizado mensalmente. Sua performatividade irradia para a escola, em percursos terapêuticos cotidianos e na ação “Do Buraco ao Mundo”. A Tiririca atualmente capitaliza os símbolos ligados ao ritual “como instrumento político para reconhecimento e afirmação social” (Motta e Oliveira, 2013:182). Desta forma, a distinção enquanto grupo étnico é elaborada e construída através de uma organização social que pertence ao ritual.

A experiência conceitual do que é para a Tiririca ser um quilombo-indígena, neste momento, se expressa no repertório do torégira através da consciência de suas lideranças que operam aproximações e distanciamentos dos universos católico afroindígena, oferecendo uma condição materializada em diversos elementos. Tal ação permite a ampliação das narrativas que materializam a experiência do ritual e das categorias identitárias na elaboração do grupo étnico através do campo religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida está em aberto seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente. (Ingold, 2012:380)

Esta pesquisa se propôs a compreender as performances rituais que reverberam do torégira, realizadas pela Tiririca dos Crioulos, em suas dinâmicas de cuidado e reafirmações étnicas. Através da imersão no contexto do ritual e do engajamento com a Tiririca, foi permitido um contexto de descobertas a partir das experiências vividas que possibilitaram a apreensão do ritual que é continuamente gerado. A própria experiência da pesquisa em campo é entendida como liminar e constituída por relações interétnicas.

A partir das situações históricas manifestadas através das dinâmicas rituais realizadas com outros grupos indígenas de Pernambuco e religiões afrobrasileiras, conflitos com o narcotráfico e fazendeiros da região, o acesso a políticas públicas voltadas às comunidades negras rurais, a Tiririca desenha estratégias sociais que culminam na configuração atual do quilombo-indígena. Contudo, tal configuração está ligada a um contexto mais amplo a nível de Nordeste, referente aos processos de reivindicações por direitos de populações indígenas e quilombolas.

O “quilombo-indígena” é uma elaboração na compreensão das situações históricas e nas interações com diferentes atores sociais. Pode ser considerada uma performance de identidade bem sucedida ao possibilitar reconhecimento interno e externo nas relações com os índios Pankará, com o Estado através da Seduc/GRE e pesquisadores/as.

O ritual vem sendo adaptado às circunstâncias sociais que aparecem ao grupo, com ressignificações de suas práticas e crenças. Dinâmicas internas e externas influenciam constantemente a composição do torégira, manifestando diferentes conhecimentos que se misturam em adaptações às circunstâncias. Performances de reafirmação étnica se emaranham em articulações externas.

Um marco na história do ritual foi a chegada e o estabelecimento de Mané Miguel na comunidade e que com seus trabalhos de cura possibilitou articulações políticas com diferentes povos indígenas de Pernambuco, populações carentes e elitizadas da região e pessoas de outros Estados. Ele mediou junto com seu guia o orixá Velho Xangô, a inserção da gira e uma reorganização das relações sociais, na

elaboração de uma diferença cultural através da experiência do toré na comunidade, que trouxe uma mudança na autopercepção dos sujeitos praticantes.

Após 49 anos de dinâmicas rituais realizadas com os índios Pankará, que estabeleceram alianças ao longo do séc. XX, o “quilombo-indígena” é oficialmente reconhecido em 2010. No entanto, “ser negro da Tiririca” e realizar a gira, com o cuidado aos orixás, são traços culturais que em certas circunstâncias são acionados como fronteiras étnicas na relação entre Tiririca e seus parentes Pankará.

Ao seguir em frente, arriscar improvisos e tornar-se um campo de relações estabelecidas ao longo de trajetórias materiais constituídas por pessoas, plantas (jurema, caroá, arruda, maracujá, dentre outras), lugares e entidades que adquiriram entre si dinâmicas de cuidado, refletindo vínculos no processo de produção do conhecimento sobre tal ritual, o torégira se tornou seu próprio movimento em transformações que atualizam suas relações constantemente.

As dinâmicas de cuidado entre pessoas, plantas e entidades permitem enfrentar alguns problemas da vida, através de práticas e crenças do universo católico afroindígena, oferecendo percursos terapêuticos e simbólicos, colaborando com a saúde individual e coletiva.

As entidades atualizam as performances rituais, assim como os processos rituais a partir de suas dinâmicas de cuidado realizadas pelas pessoas atualizam a relação com as entidades.

No torégira mensal, cada ritual é único em suas experiências e fluxos materiais que circulam no momento. A possibilidade de composição de tal experiência está ligada aos encontros e desencontros materiais desta localidade, no fluxo do tempo, a partir de suas situações históricas. A percepção do ritual ocorre através das experiências das pessoas influenciadas pelas atividades realizadas e pela forma de percorrer o espaço tempo ritual. Experiências das quais geram os conhecimentos.

A ingestão das bebidas promove experiências que sensibilizam as pessoas para novas percepções sobre a vida. A dança permite a recuperação do bem-estar e ao corpo tornar-se seu próprio movimento. Linhas de toré e gira, conforme o ritual realizado, deslizam entre pessoas e entidades na forma de percorrer o espaço tempo ritual.

Outras performances etnográficas se constituíram com as experiências da pesquisa em campo, na reatualização da relação com o grupo e na forma de organização das informações, possibilitando interfaces entre arte e antropologia na mediação de experiências interétnicas, através de interações artísticas com os interlocutores na

produção do conhecimento. Foram potencializadas as demandas da comunidade em seus processos de reconhecimento e ensino-aprendizagem .

A importância da arte como componente curricular da escola local e como meta do Plano Político Pedagógico (PPP) da OIEEIP, atesta o fortalecimento da identidade étnica e revela seu potencial liminar de liberdade em criar espaços de elaborações e produções das experiências de identidades locais. O trabalho realizado com a arte/educação através de minha trajetória, potencializou técnicas de reprodução de imagens realizadas em coautorias, bem como o uso de novas linguagens e a sensibilização de professoras (or), crianças, lideranças e anciãos para suas referências culturais, trazendo novas possibilidades de compor o próprio currículo diferenciado e as relações. Além disso, colaborou com a produção de materiais específicos à realidade do grupo, em narrativas polifônicas emaranhadas em diferentes experiências, linguagens e suportes materiais.

No processo de interação, a arte/educação possibilitou meios de lidar de forma criativa com o conhecimento local, motivando moradores (as) a expressarem suas experiências de identidade, proporcionando protagonismo e elevação da autoestima no fortalecimento da autoimagem enquanto quilombolas-indígenas. Ocorreu a expressão de sujeitos históricos através da ampliação das narrativas de patrimônio cultural em seus processos de reivindicação política, proporcionando visibilidade na cena pública.

Registros como desenhos e fotografias são formas de arte que revelam subjetividades em interação, experiências de identidades e os aspectos relevantes compartilhados pelos sujeitos nas relações da ação “Do Buraco ao mundo”, exibindo o compartilhamento de valores que permeiam o torégira.

Ao considerar na produção do conhecimento, os sentidos, os sentimentos e a imaginação que compõem as experiências de pesquisa, acredito que a arte pode colaborar com a antropologia, assim como apresentar novas linguagens tanto para o processo de interação, quanto para novas narrativas etnográficas. A arte pode aprender mais com a antropologia ao situar essas experiências em contextos históricos e sociais construídos por relações de poder, das quais as interações envolvem expectativas entre os sujeitos envolvidos, que manipulam suas identidades conforme as circunstâncias e situações vividas.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, R. “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural-notas sobre a experiência francesa de distinção dos “Mestres da Arte”. In: **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamarina, 2. Edição. 2009.

_____. “Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: **Antropologia e Patrimônio Cultural- Diálogos e Desafios**. Lima Filho, Manuel Ferreira; Eckert Cornélia; Beltrão, Jane (org.). 1 ed. Blumenau: Nova Letra, 2007.v. 1, p.263-287.

ALBUQUERQUE, M. A. dos S. “**O Torécoco: a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá de Mina Grande**” - Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS/UFCG. Campina Grande, 2005.

ALMEIDA, A.W.B. “Os quilombos e as Novas Etnias”. In: Almeida, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias. Manaus**. UEA Edições. 2011. p.56 a 89.

BARBOSA, A. M. “Dilemas da Arte/Educação como mediação cultural em namoro com as tecnologias contemporâneas. In: “**Arte/Educação Contemporâneo consonâncias Internacionais**”/ Ana Mae Barbosa (org.)- São Paulo: Cortez, 2005.p.98-112.

_____. “Mediação cultural é social”. In: **Arte/educação como mediação cultural e social** /Ana Mae Barbosa e Rejane Galvão Coutinho (orgs) – São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 13-22

_____. **Tópicos Utópicos**/Ana Mae Barbosa. Belo Horizonte: C/Arte, 1998

BARTH. F. “Grupos Étnicos e suas fronteiras”. In: **Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**/ Philippe Poutgnat, Jocelyne Streiff- Fernart; tradução de Elcio Fernandes - São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998. p.187-227.

_____. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In **Fredrik Barth (compilação de Tomke Lask), O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000. p. 142-165.

_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. –Fredrik Barth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria, 2000.

BLACKING, J. “Movimento e significado: a dança na perspectiva da Antropologia Social. In: **Antropologia da Dança I** / org. Giselle Guilhon Antunes Camargo. Florianópolis: Insular, 2013. p.75-86.

CARDOSO de OLIVEIRA, R. **Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006. p. 19-58.

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. “**Sertão Quilombola: a formação dos quilombos no sertão de Pernambuco**”, 2007.

CHUVA, M. Por uma história da noção de Patrimônio Cultural no Brasil. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional **-História e Patrimônio**., n. 34. Org. Márcia Chuva. 2011. p. 147-166

CLIFFORD, J. “Sobre autoridade etnográfica”. In: **“A experiência Etnográfica Antropologia e Literatura no séc. XX**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 1998. p. 17-62.

CRIoulos, T. dos. **“Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena”**. Coordenadores: Aleckssandra Ana dos Santos Sá, Larissa Isidoro Serradela, Nivaldo Aureliano Léo Neto. – Carnaubeira da Penha- PE: Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca, 2016.

ECKERT, C. “Variações “paisageiras” na cidade e os jogos de memória”. In: **Paisagem e cultura**. Belém: Editora UFPA. 2009.

FERREIRA, F. C.B. F. “Pesquisadoras e suas magias-uma meta-antropologia”. In: **Antropologia e Performance: ensaios napedra/** Organizadores: John Dawsey; Regina Muller; Marianna Monteiro. – São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p.279-292

FLORÊNCIO, S. R. *et al.* **Educação Patrimonial: histórico, conceitos e processos**. Brasília: IPHAN/DAF/COGEDIP/CEDUC, 2014. 2ed.

FRASER, N. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista””. In: Souza, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: EdUnB, 2001.p. 246-282.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido/ Paulo Freire*-.54.ed. rev. E atual. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GRÜNEWALD, R. A. “As múltiplas incertezas do toré”. In: **Toré: regime encantado do índio do Nordeste/** Organizador: Rodrigo de Azevedo Grunewald. Recife: Fundaj, Editora Massangana. 2005. p.13-38.

_____. **“Regime de Índio e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado- PPGAS Museu Nacional- UFRJ. 1993

INGOLD, T. **“Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais”**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n.37, jan./jun. p.25-44. 2012.

_____. **“Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”**. In **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**/ Carlos Alberto Steil, Isabel Cristina de Moura Carvalho, organizadores. –São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 15-30.

INGOLD, T e KURTTLA, T. **“Perceiving the environment in Finnish Lapland”**. In **Body and Society**, v. 6 n. 3-4, 2000. p. 183-196.

IPHAN. **“Educação Patrimonial: histórico, conceitos e processos”** /texto de Sônia Rampim Florêncio, Pedro Clerot, Juliana Bezerra e Rodrigo Ramassote. 2 ed. Rev. Ampl. – Brasília, DF: Iphan/DAF/Cogedip/Ceduc, 2014. P. 18-29.

LOYOLA, M. A. **Médicos e curandeiros: conflito social e saúde**. São Paulo: Ed. Difel, 1984.

MENDONÇA, C. F. L. **“Insurgência e Desobediência Epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá”**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2013.

MENDONÇA, C. F. L. e ANDRADE. L. E. **“Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural. Comunidade Quilombola Tiririca dos Crioulos, Município de Carnaubeira da Penha/PE**. Olinda, 2014.

MINAYO, M.C.S. **“Representações da cura no catolicismo popular”**. In: **Saúde e doença: um olhar antropológico**/org. Paulo Cesar Alves; Maria Cecília de Souza Minayo. – Rio de Janeiro: FIOCRUZ. 1994. p. 57-72.

MOTA, C. N. da. **Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre os dois grupos indígenas do nordeste brasileiro**/Clarice Novaes da Mota; tradutores; Clarice Novaes da Mota, Marcelo Rangel. – Maceió: EDUFAL, 2007. p. 273

MOTTA. A. e OLIVEIRA. L. “Dramatização e patrimonialização de diferenças culturais: a experiência museográfica como ato performático. In: **Patrimônio Cultural em discussão: novos desafios teóricos-metodológicos**/ org: Carlos Sandroni, Sandro Guimães Salles- Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

NASCIMENTO, M. de S. T. “**O tronco da Jurema**”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste-o caso Kiriri”- Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Sociologia- UFBA. Salvador, 1994.

NOVAES, S. C. “As artes da Antropologia”. In: **Performance, arte e antropologia**/ Organização de Francirossy Campos Barbosa Ferreira e Regina Muller. – São Paulo, Editora Hucitec. 2010. p. 50-60.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. “Uma etnologia dos “Índios Misturados?” Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. *Mana* [online]. 1998, vol.4, n.1, pp. 47-77. ISSN 1678-4944.

PACHECO, L. “**Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida**”. Lençóis, Bahia, 2006.

PAOLLIELO, T. “**Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: Alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja**”/Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro: UFRJ/IGEO, 2010

PEIRANO, M.G.S. “A análise antropológica de rituais”. In : **O Dito e o Feito: ensaio de antropologia de rituais**. Mariza Peirano(org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ. 2002. p.17-42.

PINHO, P. A.; PEREIRA, P. P. G. **Itinerários terapêuticos: trajetórias entrecruzadas na busca por cuidados**. *Interface (Botucatu)*, Jun 2012, vol.16, no.41, p.435-450. ISSN 1414-3283

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. “A noção de encapsulamento e seus desdobramentos “ In: **“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar**. João Pacheco de Oliveira Filho. – São Paulo, Marco Zero; [Brasília, DF]: MCT/CNPq, 1988. p.49-59.

RABELO, M. C. M. “Cuidar do Santo: orientação prática e sensibilidade no traçado das relações entre pessoas e orixás”. In: **Trajetórias, sensibilidades, Materialidades Experimentações com a Fenomenologia**. Org. Miriam Rabelo, Iara M.A. Souza, Paulo C. Alves, Salvador: Edufba, 2012.

_____. “Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. In: **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold** /Carlos Aberto Steil, Isabel Cristina de Moura Carvalho, organizadores. – São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

SCHECHNER, R. “Ritual (do Introduction to Performance Studies)”. In : **Performance e Antropologia de Richard Schechner/Richard Schechner**; seleção de ensaios organizada por Zeca Ligiéro; [Tradução Augusto Rodrigues da Silva Junior... et al.] .- Rio de Janeiro: Mauad X. 2012. p. 49-90.

_____. Restauração do Comportamento. In: A arte secreta do ator-dicionário de Antropologia Teatral. Editora HUCITEC, Editora da UNICAMP. São Paulo-Campinas, 1995.p. 205-207

SCIFONI, S.. “Educação e Patrimônio Cultural: Reflexões sobre o tema”. In: **Educação Patrimonial: reflexões e práticas/ Átila Bezerra Talentino (org.)** –João Pessoa: Superintendência do Iphan na PB, 2012. p. .30-37.

STEIL, C. A.; CARVALHO, C. de M.. “Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold”. In **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**/Carlos Alberto Steil, Isabel Cristina de Moura Carvalho, organizadores. – São Paulo: Editora Terceiro Nome. 2012. p. 31-48.

TURNER, V. W. **O Processo ritual: estrutura e anti-estrutura**; tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

_____. Betwixt and Between: O período Liminar nos “ritos de Passagem”. In **Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu**. Eduff, Niterói, Rio de Janeiro. p.137-157. 2005.

_____. “Dramas Sociais e Metáforas Rituais”. In. **Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana, Victor Turner**; trad. Fabiano de Moraes, Niterói: Ed. Da Universidade Federal do Fluminense, 2008. p. 19-53.

WILSON, M. “O ritual e simbolismo entre os nyakyusa”. In: **Ritual e Performance 4 estudos clássicos/** organização Maria Laura Cavalcanti. – 1.ed. – Rio de Janeiro: 7 letras, p. 103-122. 2014.

WOLF, E. “Encarando o poder”. In Gustavo L. Ribeiro e Bela Feldman- Bianco (orgs.), **Antropologia do Poder**. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília. Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa oficial do estado de S. Paulo; Editora Unicamp. 2003. p.325-341.