

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

WELLCHERLINE MIRANDA LIMA

**“EU SOU ÍNDIA EVANGÉLICA”. UM ESTUDO SOBRE A ADESÃO DE
MULHERES PANKAIWKA AO PENTECOSTALISMO (JATOBÁ/PE)**

RECIFE, 2019

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

WELLCHERLINE MIRANDA LIMA

**“EU SOU ÍNDIA EVANGÉLICA”. UM ESTUDO SOBRE A ADESÃO DE
MULHERES PANKAIWKA AO PENTECOSTALISMO (JATOBÁ/PE)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora.

Orientador: Prof. Dr. Drance Elias da Silva

Coorientador: Prof. Dr. Edson Hely Silva

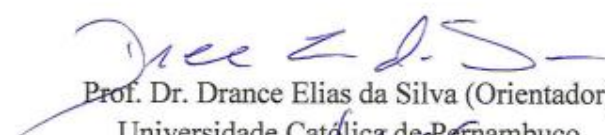
RECIFE, 2019

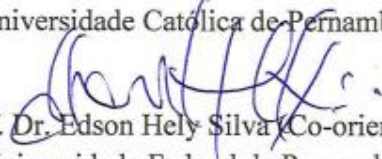
TERMO DE APROVAÇÃO

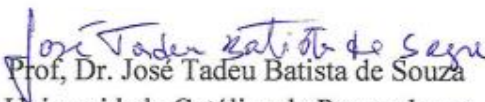
“EU SOU ÍNDIA EVANGÉLICA”. UM ESTUDO SOBRE A ADESÃO DE MULHERES PANKAIWKA AO PENTECOSTALISMO (JATOBÁ/PE)


WELLCHERLINE MIRANDA LIMA


Tese apresentada em **22/08/2019** como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião. A candidata foi arguida pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho **APROVADO**.



Prof. Dr. Drance Elias da Silva (Orientador)
Universidade Católica de Pernambuco


Prof. Dr. Edson Hely Silva (Co-orientador)
Universidade Federal de Pernambuco


Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza
Universidade Católica de Pernambuco


Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos
Universidade Católica de Pernambuco


Prof. Dr. Erisyelton Sávio Silva de Melo
Universidade de Pernambuco


Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto
Universidade Estadual de Alagoas

Para quem ainda não conhece
Eu vou apresentar
Moro numa aldeia
Que se chama Pankaiwka

Terra boa e produtiva
Tudo que se planta dá
Crianças brincando e dançando
Ao som do maracá

Temos festas da nossa cult
Para nos alegrar
Dançando o Toré
Junto com os Praiás

(Professoras Pankaiwka, 2015)

RESUMO

Os indígenas Pankaiwka, habitantes no Distrito da Volta do Moxotó, no Município de Jatobá, no Semiárido de Pernambuco, região denominada Submédio do Sertão do São Francisco estão inseridos no cenário político e étnico, desde 1999 com o reconhecimento da Fundação Nacional do Índio. O povo foi constituído através das migrações das famílias de Pankararu, Jiripankó e Karuazu em razão das estiagens prolongadas e da escassez de terras para o trabalho. O povo Pankaiwka recebeu dos Pankararu o legado cultural e religioso para sua organização social. Esse povo realiza com frequência o contato interétnico com os demais povos indígenas e não indígenas, além da aproximação dos núcleos urbanos e o acesso aos meios de comunicação que tem provocado mudanças no aspecto religioso no território. As mudanças têm ocorrido à medida que existe uma grande oferta de sentidos para sujeitos, novas experiências religiosas que repercutem nos modos de interagir no âmbito social. Isso gerou o surgimento de novos sentidos para algumas mulheres indígenas Pankaiwka, essas se autoafirmam como “índia evangélica”, tendo aderido ao Pentecostalismo. Essa nova experiência religiosa possui uma estrutura diferente da religião tradicional do seu povo. Ao mesmo tempo que as índias ressignificaram suas crenças, a religião da tradição, e a religião aderida sendo a pentecostal, promovem a reformulação da fronteira étnica. O fato repercute numa ativa e complexa mobilização religiosa que faz parte do campo religioso brasileiro. A pesquisa teve o objetivo de analisar a adesão das mulheres indígenas Pankaiwka ao Pentecostalismo a partir das narrativas que expressam as experiências religiosas dos sujeitos no campo da pesquisa. O referencial teórico contou com o aporte referentes aos povos indígenas no Nordeste, o povo Pankararu, que são ancestrais dos Pankaiwka, o povo Pankaiwka, a mulher indígena e o Pentecostalismo. O aporte conceitual foi a partir das discussões sobre identidade, cultura, religião e fronteira étnica. O percurso metodológico de caráter qualitativo iniciou com o levantamento bibliográfico para estudo e sistematização dos temas e conceitos; e paralelamente à pesquisa de campo com as entrevistas semiestruturadas com os Caciques, Pajé, Zelador da tradição, rezadeiras, Mãe de Folgado, agricultores para compreendermos a história, a cultura, o calendário socioambiental e a Tradição indígena em Pankaiwka. E, na segunda parte da entrevista, com as mulheres que aderiram ao Pentecostalismo. O método de estudo dos dados coletados foi análise das entrevistas. Após o estudo dos materiais bibliográficos e dos dados do campo de pesquisa, foi evidenciado que as mulheres Pankaiwka, que aderiram ao Pentecostalismo, promovem uma ressignificação religiosa, autoidentificando-se como “índia evangélica”, com o reconhecimento da liderança do seu povo para continuar essa sua experiência religiosa pentecostal, promovendo a reformulação da fronteira étnica.

Palavras-chave: Etnicidade. Identidade. Mulher indígena. Religião.

ABSTRACT

The Pankaiwka Indians, who live in the Volta do Moxotó District, in the Jatobá Municipality, in the Pernambuco Semi-arid Region, a region called Sertão do São Francisco Sub-Midfield, have been inserted in the political and ethnic scene since 1999 with the recognition of the National Indian Foundation. The people were constituted through the migrations of the families of Pankararu, Jiripankó and Karuazu due to prolonged droughts and scarcity of land for work. The Pankaiwka people received from the Pankararu the cultural and religious legacy for their social organization. These people often make interethnic contact with other indigenous and non-indigenous peoples, in addition to the approximation of urban centers and access to the media that has caused changes in the religious aspect in the territory. The changes have occurred as there is a great offer of meanings for subjects, new religious experiences that impact the ways of interacting in the social sphere. This led to the emergence of new meanings for some Pankaiwka indigenous women, who self-affirm themselves as “evangelical India” and have adhered to Pentecostalism. This new religious experience has a different structure from the traditional religion of its people. At the same time that the Indians have re-signified their beliefs, the religion of tradition, and the religion adhering to the Pentecostal, promote the reformulation of the ethnic frontier. The fact is reflected in an active and complex religious mobilization that is part of the Brazilian religious field. The research aimed to analyze the adherence of Pankaiwka indigenous women to Pentecostalism from the narratives that express the religious experiences of the subjects in the research field. The theoretical framework was supported by indigenous peoples in the Northeast, the Pankararu people, who are ancestors of the Pankaiwka, the Pankaiwka people, indigenous women and Pentecostalism. The conceptual contribution came from the discussions about identity, culture, religion and ethnic frontier. The qualitative methodological course began with the bibliographic survey to study and systematize the themes and concepts; and in parallel to the field research with semi-structured interviews with Caciques, Pajé, Trader, Prayers, Mother of Folguedo, farmers to understand the history, culture, socio-environmental calendar and indigenous tradition in Pankaiwka. And in the second part of the interview, with women who joined Pentecostalism. The method of study of the collected data was analysis of the interviews. After studying the bibliographic materials and data from the research field, it was evident that Pankaiwka women, who adhered to Pentecostalism, promote a religious resignification, identifying themselves as “evangelical India”, with the recognition of the leadership of their people to continue its Pentecostal religious experience, promoting the reformulation of the ethnic frontier.

Keywords: Ethnicity. Identity. Indigenous woman. Religion.

RESUMEN

Los habitantes indígenas de Pankaiwka del Distrito del Volcán Moxotó en el Municipio de Jatobá, en el Semiárido de Pernambuco, llamado Submédio do Sertão do São Francisco, que se han insertado en la escena política y étnica desde 1999 con el reconocimiento de la Fundación Nacional India. Las personas se constituyeron a través de las migraciones de las familias de Pankararu, Jiripankó y Karuazu debido a las prolongadas sequías y la escasez de tierras para el trabajo. El pueblo de Pankaiwka recibió de Pankararu el legado cultural y religioso de su organización social. Estas personas suelen entablar contactos interétnicos con otros pueblos indígenas y no indígenas, así como la proximidad de los centros urbanos y el acceso a los medios de comunicación que han provocado cambios en el aspecto religioso del territorio. Los cambios se han producido, en la medida en que hay una gran oferta de sentidos para los sujetos, nuevas experiencias religiosas que tienen repercusiones en las formas de interactuar en la esfera social. Esto llevó a la aparición de nuevos sentidos para algunas mujeres indígenas de Pankaiwka, que se autoafirman como "la India evangélica", que se unieron al pentecostalismo. Esta nueva experiencia religiosa tiene una estructura diferente de la religión tradicional de su gente. Al mismo tiempo que los indios reafirmaron sus creencias, la religión de la tradición y la religión adherida, siendo pentecostales, promueven la reformulación de la frontera étnica. Este hecho repercute en una movilización religiosa activa y compleja que forma parte del campo religioso brasileño. La investigación tuvo como objetivo analizar la adhesión de las mujeres indígenas de Pankaiwka al pentecostalismo a partir de los discursos que expresan las experiencias religiosas de los sujetos en el campo de la investigación. La referencia teórica tenía la contribución referente a los pueblos indígenas en el noreste, los pueblos Pankararu que son ancestros de los Pankaiwka, los Pankaiwka, las mujeres indígenas y el pentecostalismo. La contribución conceptual provino de los discursos sobre identidad, cultura, religión y frontera étnica. El curso metodológico de carácter cualitativo comenzó con el estudio bibliográfico para estudiar y sistematizar los temas y conceptos; y paralelamente a la investigación de campo con entrevistas semi-estructuradas y MP3 con los caciques, Pajé, Guardián de la tradición, dolientes, Madre de Folguedo, agricultores para entender la historia, la cultura, el calendario socioambiental y la Tradición indígena en Pankaiwka. . Y en la segunda parte de la entrevista con las mujeres que se unieron al pentecostalismo. El método de estudio de los datos recogidos fue el análisis del discurso. Después de estudiar los materiales bibliográficos y los datos del campo de investigación, se evidenció que las mujeres de Pankaiwka, que se unieron al pentecostalismo, promovieron una significación religiosa, autoidentificándose como "la India evangélica", con el reconocimiento del liderazgo de su gente para continuar. Su experiencia religiosa pentecostal, promoviendo la reformulación de la frontera étnica.

Palabras clave: Etnicidad. Identidad. Mujer indígena. La religión.

LISTA DE FIGURAS E FOTOGRAFIAS

Figura 01	Mapa de localização Território Pankaiwka.....	45
Figura 02	Croqui do Território Pankaiwka.....	52
Figura 03	Croqui da distribuição das casas, terreiro e o Poró	55
Foto 01	Escola Estadual Indígena Pankaiwka.....	56
Foto 02	Celebração da Festa da Retomada.....	69
Foto 03	Amuleto do Praiá.....	71
Foto 04	Toré com os Praiás no Terreiro.....	73
Foto 05	Os Praiás na Festa da Retomada no Território Pankaiwka	74
Foto 06	Levantar Praiá	75
Foto 07	Atividades na cozinha do Terreiro.....	76
Foto 08	Liderança feminina: Francisca Pankaiwka.....	86
Foto 09	Adorno indígena feminino Pankaiwka.....	95
Foto 10	Meninas Pankaiwka: brincando e aprendendo.....	97
Foto 11	Mulheres Pankaiwka preparando a alimentação para a Festa da Retomada.....	100
Foto 12	Mulheres Pankaiwka no espaço doméstico.....	104
Foto 13	Mulher Pankaiwka participando no Ritual.....	105
Foto 14	Distribuição dos alimentos	106
Foto 15	Ritual: Pagamento de Promessa.....	107
Foto 16	Igrejas pentecostais na Volta do Moxotó, Jatobá (PE)	140

LISTA DE QUADROS

Quadro 01	População de Pankaiwka	59
Quadro 02	População evangélica e a tradição indígena dos autodeclarados indígenas.....	123
Quadro 03	Tradição indígena - Nordeste.....	124
Quadro 04	Religião evangélica - Região Nordeste	125
Quadro 05	População indígena evangélica em Pernambuco	126

LISTA DE SIGLAS

AIPRCIP	Associação Indígena dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena Pankaiwka
CCLF	Centro de Cultura Luiz Freire
CHESF	Companhia Hidroelétrica do São Francisco
COPIPE	Comissão de Professores Indígenas em Pernambuco
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
IAP	Instituto Agrônomo de Pernambuco
IEGaranhuns	Interligação Elétrica Garanhuns
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
ONG AVSI	Associação Voluntários para o Serviço Internacional
SESAI	Secretaria Especial da Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTIN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SUMÁRIO

Resumo	V
Abstract	VI
Resumen	VII
Lista de figuras e fotografias	VIII
Lista de quadros	IX
Lista de siglas	X

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
-------------------------------------	----

1. HISTÓRIA, ORGANIZAÇÃO E RELIGIÃO PANKAIWKA

1.1 Os índios no Submédio do Rio São Francisco e as relações com a terra e a religião ..	30
1.2 “Desaparecimento” e o “reaparecimento” dos índios na Volta do Moxotó	35
1.3 Os Pankaiwka	44
1.3.1 Caracterização do território Pankaiwka.....	51
1.3.2 A organização interna e a rede social com outros povos na região.....	60
1.3.3 A Festa da Retomada.....	64
1.4 Tradição indígena em Pankaiwka	70
1.4.1 O Toré, o Terreiro, a Cozinha e os Encantados.....	72
1.4.2 A liderança religiosa.....	77
1.4.3 Os rituais	78

2. A MULHER PANKAIWKA

2.1 A visibilidade da mulher indígena na contemporaneidade.....	82
2.2 Organização familiar, trabalho e vida cotidiana.....	92
2.2.1 Calendário das atividades socionaturais e religiosos.....	97
2.3 O papel feminino na religião em Pankaiwka	101

3. OS INDÍGENAS E O PENTECOSTALISMO

3.1 As peculiaridades acerca da “conversão” e da “adesão” religiosa	111
a) Reflexões acerca da “conversão” religiosa.....	111
b) Reflexões acerca da “adesão” religiosa.....	117
3.2 A tradição indígena e os evangélicos no Censo IBGE 2010	121
3.3 Aproximações dos indígenas com o Pentecostalismo	129
3.4 Pentecostalismo: movimento contemporâneo	133

4. O ESPAÇO, O TEMPO E A FORMA SOBRE A ADESÃO DAS MULHERES PANKAIWKA AO PENTECOSTALISMO

4.1 Religião e Modernidade	147
4.2 Entre o tradicional e o moderno na reformulação das identidades religiosas	158
4.3 Ressignificação da mulher Pankaiwka em adesão ao Pentecostalismo	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS.....	186
ANEXO.....	205
APÊNDICE.....	206

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Sou índia evangélica e sirvo onde for! Aqui no meu povo, na igreja, onde for!”¹

(ORQUÍDEA², 2015)

As afirmações da indígena de 65 anos, que habita no território Pankaiwka, fazem pensar sobre trânsito religioso no campo religioso brasileiro, apresentando como imenso cenário da complexa ocorrência da religião na contemporaneidade. Situação que requer um estudo no âmbito das Ciências da Religião e particular atenção sobre a adesão religiosa em uma ressignificação na fronteira étnica³ (BARTH, 2000; 2011). Essa é uma questão que está relacionada à construção da identidade como resultado das repercussões do fenômeno religioso.

O atual cenário religioso apresenta uma pluralidade de “oportunidade de sentidos”, sendo resultado das experiências religiosas onde criam a reserva de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2004). Considerando que as experiências religiosas não são mais um bem comum de todos os integrantes de uma instituição religiosa, mas um bem privado ao sujeito,⁴ prevalecendo a individualidade do ser. Sendo que, na maioria das vezes, gera novos sentidos no sujeito, que cresce em um mundo no qual não há mais princípios e valores privados da família ou da instituição, e sim princípios e valores que determinam o agir nas diferentes áreas da vida pessoal.

A modernização nas sociedades urbanas - assim como nos territórios indígenas em razão dos contatos interétnicos com os não índios, a aproximação com os núcleos urbanos e o acesso aos meios de comunicação - tem provocado mudanças nas estruturas sociais, naquilo que é comum a uma instituição. As mudanças têm provocado, na medida em que existe uma grande oferta de sentidos para os sujeitos, novas experiências religiosas e modos de interagir no âmbito social (BERGER, 2017).

O processo dinâmico e contínuo de pluralização e de diversidade apresentou um trânsito religioso com crescente velocidade entre movimentos, organizações, grupos e denominações

¹ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 08/07/2015.

² O nome é fictício para preservar a identidade de todas as entrevistadas que fizeram a adesão ao Pentecostalismo.

³ Fronteira étnica é “distinção de categorias referentes ao povo que acarretam processos sociais de exclusão e pertencimento do grupo étnico” (BARTH, 2011, p. 188).

⁴ Referendamos a palavra sujeito nessa Tese pela concepção de um ser “dotado de capacidades de razão e de consciência” que esse “promove o desenvolvimento histórico e social” (HALL, 201, p.34-36).

religiosas. Logo, a crescente dinâmica religiosa promoveu as dispersões e implementações das igrejas pentecostais nas pequenas cidades ou bairros provocando assim o surgimento de novas identidades religiosas como as “índias evangélicas”⁵ Pankaiwka.

O resultado do Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2012) apresentou, na categoria Religião, no item população residente, cor ou raça indígena, um total de 117.538 indígenas que se autodeclararam evangélicos pentecostais no Brasil, sendo que desse total existem 3.096 indígenas evangélicos pentecostais em Pernambuco. A informação censitária sobre a presença da religião evangélica pentecostal nos territórios indígenas despertou nosso interesse sobre a situação entre os Pankaiwka referente às mulheres indígenas por se autoafirmarem adeptas da religião cristã pentecostal.

A proximidade com o tema da pesquisa foi resultado do nosso percurso durante a formação familiar, acadêmica e atividade profissional. A experiência com o Pentecostalismo ocorreu na formação familiar, desde a infância, na convivência com meus familiares de origem paterna e materna, nos cultos dominicais e domésticos, pois esses são convertidos e adeptos da Igreja Assembleia de Deus, no estado do Rio de Janeiro. A formação acadêmica na Área das Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco, oriunda do Mestrado que possibilitou obter o olhar diferenciado sobre a religião e os sujeitos que se encontram inseridos no contexto religioso, assim como compreender os fenômenos religiosos em relação à cultura e à sociedade na contemporaneidade.

Na atividade profissional, ocorreu nossa proximidade com os Pankaiwka por meio das visitas técnicas, enquanto servidora da Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, nas escolas indígenas e na realização das formações para professores indígenas, oportunidades para conhecer as lideranças, os professores indígenas, as organizações sociais, a cultura e as peculiaridades de cada povo indígena em Pernambuco. As visitas técnicas realizadas durante a elaboração dos documentos normativos da Escola Estadual Indígena Pankaiwka possibilitaram conhecer a cultura e a história, bem como o cotidiano desse povo e inteirar-se sobre as “índias evangélicas” Pankaiwka.

A atividade profissional nos possibilitou, ainda, compreender realidades diferentes entre os povos do estado de Pernambuco em se tratando de pertencimento étnico. Destacamos a experiência que tivemos ao reconhecermos, através do discurso, as indígenas dos povos Pipipã,

⁵ A expressão do termo “índia evangélica” é como as entrevistadas da pesquisa auto identificam-se no espaço privado e público.

Truká e Xukuru com características pentecostais⁶. Logo, questionamos essas mulheres indígenas: “Tu és evangélica?”⁷. A resposta a esse questionamento foi primeiro o silêncio e, em seguida, a mudança de assunto durante a conversa.

Essa realidade foi oposta em Pankaiwka, pois as mulheres que se autoafirmam “índias evangélicas” no espaço privado (no território) e público conquistam admiração e respeito do seu povo devido as essas permanecerem na aldeia e participarem da cultura e da religiosidade Pankaiwka. Esse fato apresentado desencadeou o nosso percurso para o desenvolvimento da pesquisa iniciada em 2015, para compreendermos o processo histórico, a cultura, a organização social e a religião do povo Pankaiwka.

O protagonismo indígena foi evidenciado pelas pesquisas acadêmicas a partir de 1980 quando os povos indígenas realizaram mobilizações sociopolíticas para exigir o reconhecimento de direitos⁸ perante o Estado. No Nordeste, os povos indígenas têm vivenciado, ao longo do processo histórico, contextos de conflitos e mobilizações pelo direito a terra e pela garantia de direitos sociais, bem como a afirmação e fortalecimento da identidade indígena e a liberdade da prática das “tradições” (ARRUTI, 1995). Os conflitos entre indígenas e latifundiários, nas disputas por terras, resultaram nas mortes de lideranças indígenas (OLIVEIRA, 1999), como ocorreu em Pernambuco, onde atualmente são reconhecidos⁹ 14 povos indígenas.

Os povos indígenas em Pernambuco vivenciaram relações de poder com a sociedade nacional¹⁰, mesmo diante dos espaços antagônicos e com a conjuntura capitalista¹¹, o que é compreendido como estratégias de mobilizações e negociação dos indígenas, bem como

⁶ Vestimentas, canta hinos, expressões linguísticas “Glória a Deus!”.

⁷ O questionamento foi realizado apenas com mulheres indígenas. Os demais indígenas, no caso os homens, não apresentaram características no seu discurso como cristão evangélico pentecostal.

⁸ O direito dos índios fixados na Constituição Federal de 1988, nos Artigos 231 e 232, que reconhece a organização social, associados aos costumes, línguas, crenças e tradições; bem como os direitos originários sobre as terras.

⁹ Conforme os estudos do Centro de Cultura Luiz Freire (2012, p.08) e o relatório antropológico nº56/206 do Ministério Público Federal/ Procuradoria da República/ Polo Salgueiro/Ouricuri referente aos Tuxí consta, em Pernambuco, a presença dos povos indígenas: Atikum (Salgueiro, Mirandiba e Carnaubeira da Penha), Entre Serras Pankararu (Petrolândia), Fulni-ô (Águas Belas), Kambiwá (Ibimirim e Inajá), Kapinawá (Inajá, Ibimirim e Tupanatinga), Pankará (Carnaubeira da Penha e Itacuruba), Pankararu (Tacaratu, Jatobá e Petrolândia), Pankaiwka (Jatobá), Pipipã (Floresta), Tuxá (Inajá), Truká (Cabrobó e Orocó) e Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poçoão) e Xukuru de Cimbres (Pesqueira, Alagoinha, Pedra e Venturosa) e Tuxí (Belém de São Francisco).

¹⁰ O Código Civil de 2002, no Art. 1.126, conceituou a sociedade nacional dizendo que “é nacional a sociedade organizada em conformidade com a lei brasileira e que tenha no País a sede de sua administração” (BRASIL, 2002).

¹¹ Segundo Laclau e Mouffe (2012, p. 248-249), os atuais sujeitos sociopolíticos vivem o fato chamado de “novos antagonismos” referente à mercantilização, burocratização e crescente homogeneização da vida social, ou seja, a ideia da igualdade de direitos e não da equidade social e política.

respostas políticas ao longo do processo histórico para a conquista de direitos e afirmação da identidade étnica, ou seja, diferenciada¹² perante o Estado e as demais forças políticas e sociais (ATHIAS, 2007).

Os Pankaiwka¹³ são oriundos dos povos Pankararu (Brejo dos Padres, município de Tacaratu/PE) e Jiripankó (Pariconha/AL). Depois da retomada do território em 1999, chegaram famílias do povo Karuazu (Água Branca/AL), como resultado das migrações de famílias indígenas em razão das estiagens prolongadas ou da escassez de terras para o trabalho indígena (BRASIL, 2008). O povo Pankaiwka habita o município de Jatobá, no Distrito da Volta do Moxotó, às margens do Rio Moxotó, no Semiárido de Pernambuco. Numa região denominada Vale do São Francisco, como também estão inseridos em um cenário de “emergência étnica”¹⁴ em razão da construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica¹⁵, na bacia do Rio São Francisco, em meados dos anos de 1980, quando ocorreu o rearranjo territorial¹⁶. (ARRUTI, 1995; 1996).

O território Pankaiwka está próximo ao centro do Distrito da Volta do Moxotó, município de Jatobá, a 06 km de distância, e, nesse contexto, o contato com o centro urbano - referido distrito - possibilita o suprimento das necessidades básicas das mulheres Pankaiwka e do seu povo por meio do acesso ao comércio, aos serviços de comunicação, correios, internet, telefonia, transporte e atendimento médico. No Distrito da Volta do Moxotó, existem denominações religiosas cristãs no âmbito católico romano e evangélico pentecostal. Na esfera católica romana, a Igreja São Vicente Ferrer; na evangélica, as denominações Igreja Batista¹⁷, Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus¹⁸.

¹² A expressão diferenciada remete ao reconhecimento da organização social própria dos povos indígenas, garantido pela Constituição Federal (1988), no Art.231.

¹³ Conforme a memória coletiva desse povo indígena, a palavra Pankaiwka significa “filho de Pankararu”. O povo Pankararu habita os municípios de Jatobá, Petrolândia e Tacaratu (Pernambuco). Segundo Arruti (1995; 1999), os Pankararu disseminaram, ao longo de sua existência, a dinâmica sociocultural para o surgimento de outros grupos indígenas; permanecendo nesses o legado religioso e sociocultural do povo de origem.

¹⁴ Significa surgimento de um povo indígena que era considerado extinto ou inexistente para a sociedade nacional (ARRUTI, 1995).

¹⁵ A Hidrelétrica, construída em 1988, está localizada entre os estados da Bahia e Pernambuco, pertence à Eletrobras/Chesf, foi renomeada Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga e promoveu a inundação de áreas dos dois estados na formação do lago represado.

¹⁶ Para a construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, em 1988, a Chesf indenizou latifundiários e alguns povos indígenas, como os Tuxá de Rodelas (BA), que foram deslocados para a Fazenda Funil, no município de Inajá (PE). E a população não indígena foi deslocada para municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia. Essas informações foram narradas pelos moradores desses municípios citados, bem como pelos povos indígenas Pankararu, Pankaiwka e Tuxá.

¹⁷ Congregação da Igreja Batista do Ministério de Casa Amarela/Recife-PE.

¹⁸ Ministério do Belém – PA.

As mulheres Pankaiwka são, em sua maioria, jovens, sendo comum o matrimônio e a maternidade na faixa etária de 15 a 17 anos de idade. A maioria delas desempenham atividades domésticas, trabalham também na agricultura e na criação de animais, como cabras, aves e gado leiteiro para consumo. Existem poucas mulheres Pankaiwka com um nível de escolarização mais elevado, o que possibilita o trabalho na educação como coordenadora, professora, merendeira e auxiliar de serviços gerais na única escola existente no território.

Em se tratando das “índias evangélicas”, encontramos pessoas com diferentes graus de escolarização, os quais iam desde os níveis do Ensino Fundamental ao Ensino Superior. Além dessas atribuições, as mulheres Pankaiwka assumem a responsabilidade de cuidar da casa, das crianças e dos mais velhos, enquanto os homens trabalham fora do território indígena como agricultores nas fazendas, nas atividades de construção civil ou prestação de serviço nas prefeituras das cidades próximas, em busca de melhorar a renda familiar e adquirir bens de consumo.

O protagonismo das mulheres indígenas foi evidenciado por meio do trabalho, sendo expressivo o número de mulheres indígenas professoras na Escola Estadual Indígena Pankaiwka e ainda as atuantes na área da saúde, propiciando as trocas de experiências. O conhecimento das representações contemporâneas das mulheres indígenas ocorre nos diversos níveis de atuação e nas diferentes instâncias com novos posicionamentos e configurações do feminino no território indígena.

Atualmente, o processo da Modernidade está promovendo mudanças no cenário religioso, isso também perpassa nos territórios dos povos indígenas. No caso, os Pankaiwka encontram-se inseridos na dinâmica do trânsito religioso brasileiro diante da adesão de mulheres indígenas ao Pentecostalismo, motivo pelo qual justificamos este estudo na linha de pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade, sob o eixo temático da Identidade e Religião.

Observamos também o tema referente à ressignificação da fronteira étnica do povo Pankaiwka, já que são percebidas as reformulações envolvendo o processo identitário; no caso da mulher indígena, as experiências religiosas. Diante disso, realizamos a pesquisa sobre o tema e não encontramos registros de publicações de dissertações e teses tratando dos Pankaiwka

e da temática da adesão¹⁹ religiosa de mulheres indígenas ao Pentecostalismo, embora isoladamente exista uma vasta produção a tratar apenas da “conversão” dos indígenas ao Protestantismo.

A problematização do tema de estudo situa-se no campo religioso brasileiro, na Área das Ciências da Religião, discutindo o trânsito religioso diante da adesão das mulheres Pankaiwka ao Pentecostalismo. Ao iniciar a compreensão inicial da problematização, veremos as características das religiões da Tradição indígena e cristã evangélica pentecostal. A Tradição indígena em Pankaiwka se encontra relacionada à crença do Reino de Ejucá, onde ocorre a manifestação religiosa do sagrado por meio do mestre guia e dos Encantados²⁰, os quais são os guardiães do território. Existe um ser sagrado e onipotente denominado pelos Pankaiwka de Deus, que preza pela justiça, pela paz entre os seres humanos e pelo respeito à Mãe Natureza (PEIXOTO, 2018). São partes inseridas no sistema religioso dos Pankaiwka e são repassadas pelo Pajé através dos rituais e ensinamentos no Terreiro e no Poró, visto esses acreditam que o indígena é “parte da Natureza, assim como a Natureza é parte do indígena”²¹. As práticas religiosas Pankaiwka têm relações de reciprocidade entre os humanos e os seres sobrenaturais, chamados pelos indígenas de Encantados; acontecem os rituais com músicas, cantorias, toantes²², instrumentos musicais como as maracás, Toré e com oferta de comidas. O Toré é uma manifestação coletiva de vários povos indígenas no Nordeste, considerado como dança ou modalidade musical de ato público e privado realizada por homens, mulheres e crianças, abrangendo a esfera do sagrado, possibilitando o contato com os Encantados (CUNHA, 2007; GRUNEWALD, 2005).

A Tradição indígena em Pankaiwka tem o legado religioso dos Pankararu, como os ritos do Flechamento do Imbu²³ e as Corridas do Imbu, o Menino do Rancho, Dança do Cansação, Puxada do Cipó (CUNHA, 2007; PEIXOTO, 2018), e ainda sua própria festividade a Festa da

¹⁹ Consideramos o fenômeno religioso da mulher Pankaiwka e sua inserção no Pentecostalismo como adesão religiosa, ou seja, é um sujeito religioso, porém não praticante às obrigações doutrinárias fixadas pela Igreja (SIQUEIRA, 2003).

²⁰ Encantados são seres sobrenaturais que protegem e aconselham os indígenas (ATHIAS, 2007; PEIXOTO, 2018).

²¹ A entrevista foi realizada, na Aldeia Indígena Pankaiwka, com o Pajé Setenta, em sua residência em 09/07/2015.

²² O Toante é uma composição musical sem texto que emite mensagens através dos sons imitados da Natureza (animais, chuva, vento e outros fenômenos da Natureza), acompanhado pelo instrumento ritmado da maracá, os cantos e a batida dos pés do Toré. O procedimento desenvolvido pelo toante é também considerado pelos indígenas como “o idioma dos antepassados” (ARCANJO, 2007, p.75).

²³ Imbu ou umbu (nome científico *Spondias tuberosa*) é um fruto do bioma da Caatinga; e a sua característica primordial é armazenamento de água, principalmente na raiz, o que garante a sobrevivência nos longos períodos de estiagem e seca no seu habitat. Disponível em: < <http://www.cerratinga.org.br/umbu/>>. Acessado em 04/03/2017.

Retomada que ocorre, anualmente, no mês de agosto (LIMA; SOARES, 2016). Observamos que entre os Pankaiwka existem rituais religiosos relacionados com o universo sociocultural daquele povo. Os rituais “têm sido um instrumento decisivo desse processo de rememoração” (BERGER, 1985). Pois o cotidiano da vida está impregnado de religiosidade, sendo vivida de modo contextualizado. Ressaltemos que a religião é parte significativa da vida dos povos indígenas.

Na organização social, percebemos uma grande presença de lideranças masculinas, no cacicado, nas funções políticas, bem como no papel do Pajé²⁴, do Zelador da Tradição²⁵ e nas atividades religiosas do povo. A mulher indígena tem o papel, na Tradição indígena, como especialista que são as rezadeiras, essas têm o conhecimento específico e rezam para afastar os infortúnios, as doenças ou os problemas de ordem pessoal (PEIXOTO, 2018).

Na dinâmica religiosa, não existe “estatuto” ou literatura sagrada, mas as memórias são socializadas, por meio da oralidade dos mais velhos aos mais jovens, por gerações na afirmação dos valores e conhecimentos do universo religioso do povo. O povo que é “companheiro tradicional” (WEBER, 2000), havendo uma relação de respeito ao Pajé.

Por outro lado, as igrejas evangélicas têm aspectos de “dominação carismática” (WEBER, 2000). Essas instituições citadas amparam-se na compreensão da literatura bíblica, marcada pela crença no Deus único, no batismo no Espírito Santo e nos dons espirituais (ANTONIAZZI, 1994; MAFRA, 2001; PASSOS, 2005; ROLIM, 1985). Todos esses são aspectos cosmológicos diferentes da instituição religiosa dos Pankaiwka. A comunidade religiosa “carismática” é de caráter emocional, pois os representantes eclesiásticos evangélicos apresentam, nos seus discursos, os valores morais e da crença da cura espiritual contra os males do mundo, durante a pregação nos cultos nas igrejas (FREESTON, 1996).

O carisma nas igrejas evangélicas está nos atos dos representantes eclesiásticos, seja por meio de uma pregação, de cantar hinos, de fazer uma oração que concedem abertura para o respeito e o prestígio dos líderes perante os seguidores. O carisma atribuído à qualidade pessoal dos eclesiásticos pentecostais é consolidado através das relações de pertencimento dos adeptos, possibilitando o surgimento de comunidades ou grupos de caráter emocional da dominação carismática (PASSOS, 2005; ROLIM, 1985).

²⁴ Liderança religiosa.

²⁵ Segundo Cunha (Idem, p. 59), o zelador tem a função de ensinar os toantes; zelar pelo espaço do ritual, o Terreiro, e as indumentárias dos Praiás; o Poró, local onde se guardam os praiás.

O conceito de dominação tradicional é verificável nas práticas sociais dos Pankaiwka, uma vez que nelas existem formas específicas e orientadas pelas regras presentes no cotidiano e vinculadas ao passado. A dominação evangélica “carismática” tem a capacidade de promover mudanças atitudinais e emocionais nos sentidos do sujeito, pois o jugo carismático provoca intensas mudanças, isto é, implementação de novos valores morais e atitudinais.

As características estruturais e religiosas que foram apresentadas e implementadas por cada instituição da Tradição indígena e cristã evangélica pentecostal contêm perfis diferenciados, que possibilitam atitudes e visões de mundo ao sujeito religioso praticante. Com isso, a mulher Pankaiwka, dentro da centralidade da Tradição indígena e de seu pertencimento étnico, sai do Território para um mundo diferenciado onde a capacidade de influência da igreja pentecostal atua sobre seus próprios membros.

Diante disso, o problema da pesquisa vincula-se às mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo (Igreja Congregação Cristã no Brasil e Igreja Assembleia de Deus), com características religiosas diferentes da Tradição indígena, que promoveram uma nova identidade autodeterminada de “índia evangélica” e que ressignificaram a fronteira étnica (BARTH, 2000; 2011) do seu povo.

O objetivo desta pesquisa foi analisar, discutindo e compreendendo o movimento religioso atual da adesão de mulheres Pankaiwka ao Pentecostalismo, a partir da ideia da fronteira étnica quanto às relações entre a expressão religiosa do povo indígena com o Pentecostalismo e a ressignificação religiosa das “índias evangélicas”. Para isso, será necessário apresentar a história do povo Pankaiwka, bem como a cosmologia e os aspectos sócio-organizacionais atuais; descrever a participação da mulher indígena Pankaiwka como sujeito na dinâmica sociorreligiosa do povo; compreender a aproximação das igrejas pentecostais entre os indígenas, analisar a adesão da mulher indígena ao Pentecostalismo e as ressignificações promovidas na reformulação da identidade.

O referencial teórico sobre os indígenas no Nordeste e os Pankaiwka foi ancorado nas reflexões de João Pacheco de Oliveira (1999); Edson Silva (1995; 2008), que possibilitaram compreender os índios no Nordeste na História, analisando-os no processo histórico, os modos de reconhecimento, a reelaboração cultural, as mobilizações por territorialidade, a afirmação da identidade cultural, as formas de organização social e as relações inter-étnicas.

José Arruti (1995; 1996; 1999; 2006), promoveu o estudo sobre estrutura da vida social, religiosa e política Pankararu de quem os Pankaiwka herdaram o legado cultural. Além disso,

o estudo de Arruti tratou as migrações indígenas como uma espécie de reação às invasões dos não índios que estavam no epicentro do poder. Além dos dados materiais e etnográficos produzidos por Arruti, esse autor também apresentou um quadro mais abrangente, como a metáfora da “Árvore Pankararu” para explicar a organização cronológica, a organização dos etnônimos²⁶ Pankararu e a dispersão para a formação de outros povos indígenas, no caso os Pankaiwka. Na abordagem “da religião a cultura”, o autor apresentou a ação metodológica de evangelização dos missionários e a codificação das mensagens para um universo de significados e místicos dos povos indígenas no interior do Nordeste (ARRUTI, 2006, p. 398-407).

Os estudos sobre o povo Pankaiwka foram iniciados com o relatório ambiental de identificação e delimitação da terra pelo engenheiro ambiental Leonardo Santana (BRASIL, 2003) e o relatório antropológico de caracterização do povo Pankaiwka pelo antropólogo Renato Athias (BRASIL, 2008) apresentados à FUNAI. O estudo sobre a retomada dos Pankaiwka teve a contribuição de Lara Andrade (2009). As nossas reflexões iniciais sobre os Pankaiwka foram apresentadas sobre a cultura, descrevendo o universo religioso e as interferências das rezadeiras com saberes no contexto cosmológico do povo, e outra contribuição foi a Festa da Retomada como evento de tradição e práticas de religiosidade dos Pankaiwka (2016). O estudo sobre a Festa da Retomada evidenciou os aspectos histórico e religioso com ritos, crenças e narrativas das memórias Pankaiwka (LIMA, 2015; LIMA; SOUSA, 2016).

As pesquisas sobre o protagonismo indígena possibilitaram outras reflexões, inclusive o recorte do perfil social da mulher indígena. Os estudos de Sacchi e Gramkow (2012); e Segato (2012) favoreceram o nosso conhecimento sobre as representações contemporâneas das mulheres indígenas nos diversos níveis de atuação e em diferentes instâncias com novos posicionamentos e configurações do feminino, tanto no interior quanto no externo do território indígena. Esses estudos serão empregados como subsídios para compreender o contexto social da mulher indígena Pankaiwka, a dinâmica social do povo indígena e as representações dessas indígenas no âmbito religioso do grupo de origem. Ressaltamos que nesta pesquisa não realizamos os estudos de gênero²⁷.

O Pentecostalismo foi abordado nos aspectos sociológicos e históricos pelos autores Freston, Rolim e Campos (1985; 1996; 2011), que interpretaram as transformações de práticas

²⁶ Etnônimos são nomes oriundos de um povo indígena.

²⁷ A Tese foi apresentada, no período de 16 a 18 de julho de 2019, aos sujeitos da pesquisa (ver a relação dos entrevistados no Apêndice) que, por motivos muitos complexos e próprios da cultura do povo, decidiram que o conteúdo referente ao estudo de gênero não fosse descrito nesta pesquisa.

e crenças religiosas desde a chegada ao Brasil, no início do século XX. Nesta pesquisa, destacaremos as igrejas Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus, e as influências marcantes na religiosidade brasileira com as convergências de inúmeras influências culturais.

Freston estudou a “evolução da dinâmica” das instituições pentecostais, bem como as suas adaptações aos cenários histórico e social brasileiro, o que nos possibilitou a compreensão dos novos fenômenos religiosos do grupo pentecostal, o que o autor classificou como o processo de desenvolvimento do Pentecostalismo brasileiro em três ondas de implementação das igrejas pentecostais. O estudo de Rolim possibilitou o nosso conhecimento da distribuição geográfica e o crescimento dos pentecostais desde a fundação, no início do século XX, até a autonomia de funcionamento e a descrição da estrutura religiosa do grupo pentecostal e dos integrantes. O estudo de Leonildo Campo promoveu o conhecimento sobre os conflitos, as assimilações e as mudanças do Pentecostalismo no cenário atual.

Os estudos conceituais sobre conversão religiosa, realizados por William James (2017), proporcionaram-nos o conhecimento e caracterização do perfil do sujeito religioso convertido, assim como Denis Siqueira (2003; 2008) conceitou o sujeito religioso que não é praticante de única instituição, e Danièle Hervieu-Lèger (2005) que descreveu as características do sujeito religioso que pertence e realiza práticas religiosas e mais de uma instituição religiosa.

Os aportes teóricos de definição da cultura e da religião, que são aspectos vitais e organizacionais entre os indígenas, encontramos em Geertz (2004; 2012; 2013), que discutiu esses aspectos da cultura nos diferentes grupos sociais, bem como considerando a cultura como o padrão de significados transmitidos historicamente. A linguagem dos símbolos religiosos tem contribuído para as narrativas referentes às atividades do cotidiano e das significações ancestrais de um povo, como ocorre entre os Pankaiwka.

Geertz tratou a cultura em categorias de sentimentos morais e estéticos os quais sendo unidos através da prática e crenças contribuem para a formação de “visão do mundo”. Os sentimentos morais são constituídos de valores particulares, relacionados à qualidade de vida e a aspectos estéticos que modulam ou tornam concreto o imaginário dos seus seguidores e que elaboram as crenças e formulam em símbolos religiosos o que Geertz chamou de “garantia cósmica” de precisão de sentimento.

A religião foi definida e caracterizada por Geertz como uma ordem social de cada grupo que tem o “sentido”, a “identidade” e o “poder” emaranhados mutuamente. Os sentidos estão relacionados com a experiência religiosa, formulando uma congruência básica no que se refere

aos símbolos religiosos, de maneira que a religião ajusta as ações humanas e a ordem cósmica imaginada no plano da experiência religiosa. Tal perspectiva possibilitará, na nossa pesquisa, além da descrição da organização social, também percorrer a cosmologia dos Pankaiwka e analisar a dinâmica da identidade e religiosidade das mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo.

Para compreendermos o contato interétnico no encontro das diferentes cosmovisões de fé referentes às expressões religiosas dos indígenas e o cristianismo, recorreremos a Roberto Zwetsch (1997) quando refletiu sobre o encontro das culturas, por meio do contexto histórico. Por sua vez, Cristina Pompa (2003) afirmou que, no encontro das religiões entre missionários e os indígenas, no período do Brasil Colonial, cada uma expressou a sua linguagem e codificações própria como uma tradução. Paula Montero (2006) promoveu estudos e reflexões antropológicas e históricas sobre as dificuldades na interculturalidade quando ocorreram os “encontros” das culturas das práticas religiosas. O estudo apresentou a reflexão sobre o contato intercultural desse “encontro” dos não índios com os indígenas que ressignificaram o futuro e o modo como eles interpretaram o “outro” dentro dos seus rituais étnicos.

Os estudos sobre o processo da Modernidade referente à caracterização e às consequências para o aspecto religioso, no âmbito institucional, nos grupos tradicionais e no sujeito religioso foram realizados com o aporte teórico de Berger e Luckmann (1985; 2004; 2017). O conceito e caracterização da identidade está presente nos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976; 2000; 2006), pois o autor entendeu que a formulação da identidade se deve aos aspectos chamados de operantes simbólicos, que são: a terra, o processo histórico, o sangue e a língua.

Em seus estudos, Cardoso de Oliveira destacou que, para a afirmação da identidade, é necessário o reconhecimento das relações interétnicas e enfatizou que a identidade não pode ser ignorada, pois está associada aos fenômenos das relações socioculturais, os quais estão vinculados ao conceito de identidade. Outra contribuição sobre a identidade é o estudo de Stuart Hall (2011) concernente à reformulação da identidade que se transforma a partir das relações que o sujeito constrói com base nos diversos papéis sociais que exerce nos grupos de que faz parte. Dessa maneira, a questão identitária é tanto de natureza coletiva quanto individual, estando ligada a um contexto. A interação entre os sujeitos e grupos, provocam transformações contínuas modelando a identidade.

O aporte teórico sobre caracterização do “grupo étnico e as dinâmicas da fronteira étnica” veio a partir dos estudos de Fredrik Barth (2000; 2011), que favoreceram a nossa sistematização das características do povo indígena que é alvo deste estudo, como a Demografia e a Ecologia. Essas são fatores cruciais que determinam a forma e a distribuição da cultura através dos grupos étnicos, seja na organização política, econômica e religiosa, seja na interferência nas decisões e nas estratégias relativas à identidade étnica, a qual experimenta um trânsito de fronteiras no contato com outros grupos.

A coleta de dados foi conduzida com o auxílio do aporte teórico de Roberto Cardoso de Oliveira (2006) para a realização das visitas no território. O autor foi inspirador na condução das entrevistas com sujeitos pesquisados. Dele, foram utilizados os critérios da observação, da maneira respeitosa, no ouvir e no escrever sobre aspectos significativos para a pesquisa. No aporte teórico para a análise das entrevistas, foi necessário o uso da análise do discurso, de forma que procuramos nos apoiar nos estudos de Melucci (2005) e Minayo (2010) para nos associarmos à pesquisa qualitativa e para argumentar o caráter social da pesquisa; nos estudos de Orlandi (1999), para fundamento teórico em função da análise das narrativas das entrevistadas.

Esses estudiosos foram relevantes para a abordagem do objeto de pesquisa. Eles nos auxiliaram neste estudo, emprestando os motivos acadêmico-textuais dos quais fizemos uso. Assim, após a exposição de nossos referenciais teóricos, apresentamos os processos metodológicos aplicados na pesquisa, o campo empírico, os dados e o lócus investigativos, as técnicas e os métodos.

Para a realização da pesquisa, na primeira etapa, promovemos um levantamento bibliográfico a partir das fontes primárias, ou seja, documentos emitidos pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), como os ofícios, os registros de ata de reuniões e os relatórios: ambiental e antropológico (BRASIL, 2003; 2008). Os relatórios ambiental e antropológico contêm informações relevantes, como os aspectos geográficos, ecológicos, organização social, grau de parentesco, linha do tempo, mapa de ocupação espacial e, entrevistas com os Pankaiwka no período do surgimento do povo indígena.

Ainda no levantamento bibliográfico, tivemos os estudos com os principais autores que discutiram os povos indígenas na Região Nordeste, com as temáticas de territorialidade, organização social, cultura e expressões religiosas; estudos sobre o povo Pankararu que se aproximam da nossa pesquisa referente ao legado sociocultural para o povo pesquisado e, por

fim, a história e cultura do povo Pankaiwka. Com essa revisão bibliográfica, situamos na pesquisa os aspectos mais gerais sobre a cultura Pankaiwka, informações apresentadas e discutidas que foram primordiais para os demais capítulos, a fim de compreender - a partir dessas reflexões - as concepções teóricas.

O tema mulher indígena foi evidenciado com destaque para abordagem de Ângela Sacchi e Maria Marcia Gramkow (2011). Os aportes teóricos de Freston (1994), Leonildo Silveira Campos (2011) sobre as temáticas pertinentes nesta pesquisa contribuíram para compreensão do universo do Protestantismo no Brasil, e as dissertações e teses que auxiliaram compreender suas aproximações com os povos indígenas. Realizamos o levantamento de estudiosos sobre os termos conceituais e caracterização de: cultura, religião, identidade, Pentecostalismo, identidade e fronteira étnica.

Além disso, como mencionado, foram consideradas as informações coletadas durante as visitas técnicas e eventos pedagógicos no período de 2013 a 2019 na Escola Estadual Indígena Pankaiwka, assim como nossa presença na pesquisa de campo, na condição de observadora-participante, na Festa da Retomada, que ocorre anualmente no último sábado do mês de agosto, nos anos de 2013 a 2017. Acompanhamos os Pankaiwka no ritual do Flechamento do Imbu e da Puxada do Cipó (2017) em Jiripankó, assistimos o “Levar Praia” (2019) pelos Zeladores da Tradição de Pankaiwka e Jiripankó. Logo, todas essas informações contribuíram para o desenvolvimento pesquisa. Essa coleta de dados possibilitou conhecer o legado dos Pankaiwka.

Na segunda etapa, para a realização da pesquisa de campo, tivemos o auxílio da professora Francisca Pankaiwka²⁸, sendo ela a nossa intermediária com os Pankaiwka, o que possibilitou realizar os encontros com os sujeitos da pesquisa, propiciando o compartilhamento das informações e dos acervos relevantes, como as fotografias²⁹ com assuntos permitidos pela liderança para subsidiar na pesquisa. A pesquisa contou com 10 entrevistadas, que são mulheres que aderiram ao Pentecostalismo. O perfil das entrevistadas é na maioria de agricultoras; e apenas três, professoras na faixa geracional de jovem, adulta e idosa. As mulheres adultas e idosas desta pesquisa aderiram ao Pentecostalismo antes do surgimento do povo Pankaiwka; e

²⁸ Conhecida pelos demais povos indígenas em Pernambuco de: “Francisca Pankaiwka”. É a única liderança feminina nesse povo indígena.

²⁹ Conforme o pedido de todos os entrevistados para esta pesquisa, as fotografias cedidas foram registradas na fonte como: “acervo do povo Pankaiwka”.

as entrevistadas jovens aderiram à denominação cristã evangélica habitando o território indígena.

As entrevistas gravadas em MP3 foram realizadas no território Pankaiwka, em Jatobá (PE), inicialmente com a liderança Pankaiwka, o Cacique Antônio (Tonhão), o Pajé Setenta e, posteriormente, o Cacique Gerson, e pessoas que participaram no período da formação do povo como, no caso Dona Maria, Dona Nice e outros Pankaiwka que não estavam no roteiro das entrevistas, mas se propuseram a acrescentar informações relevantes sobre o contexto histórico e social desse povo. Além disso, tivemos encontros com os especialistas da religião Pankaiwka como o Pajé Setenta, o Pajé Cosme, o Zelador da tradição “Seu” Aluísio, as rezadeiras. O propósito desses encontros era o de adquirir subsídios para o primeiro e segundo capítulo desta Tese. Colocamos nomes fictícios, como o nome de flores, a fim de preservar socialmente as mulheres que foram entrevistas para este trabalho. Ressaltamos que os 25 entrevistados assinaram o Termo de Livre Consentimento e Esclarecimento.

Através desses contatos, foram identificadas as “índias evangélicas” interessadas em participar da pesquisa. Elas se propuseram em participar; no total, dez mulheres Pankaiwka fizeram adesão às instituições de denominação evangélica: a Congregação Cristã no Brasil (uma participante), a Assembleia de Deus (nove participantes). É importante informar que destacamos apenas as mulheres nesta pesquisa que se autoafirmaram: “sou índia evangélica”.

A escolha da técnica de entrevista adaptou-se à abordagem qualitativa (GASKELL, 2010) e ao modelo semiestruturado, sendo esse o instrumento pelo qual registramos os dados descritivos na linguagem do próprio sujeito. A entrevista foi utilizada para expressar “a ideia sobre a maneira como os sujeitos interpretam aspectos do mundo” (BOGDAN; BIKLEN, 2010, p. 134), que nos remeterão para a historicidade. Dessas entrevistas foram consideradas a narração das situações vivenciadas e as ocorrências que permanecem frequentes no cotidiano narradas pelas Pankaiwka. As entrevistas foram individuais, utilizando o roteiro de entrevista (MINAYO, 2010).

Durante a pesquisa de campo, as entrevistas, possibilitaram a concretização dos objetivos da pesquisa, ou seja, conhecer as experiências religiosas e a reformulação na fronteira étnica, produzidas pelas mulheres indígenas que aderiram ao Pentecostalismo. Nas entrevistas individuais, foi possível apontar sentimentos e valores produzidos pelas “índias evangélicas”. No momento da entrevista individual, foi possível perceber como os discursos das “índias evangélicas” possuíam aspectos da religião cristã evangélica pentecostal que se relacionavam

com os discursos da Tradição indígena em Pankaiwka. Assim, naquele exato momento da pesquisa, na aplicação da técnica, as entrevistadas se (res)significavam diante das narrativas, a exemplo a identidade de ser “índia evangélica”.

Em relação ao agendamento das entrevistas, registramos as nossas limitações diante da distância da residência da pesquisadora para o território e da disponibilidade de tempo das entrevistadas, uma vez que algumas trabalham na agricultura e outras na jornada de horas-aula na unidade de ensino.

Em relação ao procedimento da pesquisa, durante a realização das entrevistas, apresentamos um roteiro de questões (APÊNDICE) que norteou a entrevista com mulheres indígenas acerca da adesão ao Pentecostalismo. Essas questões destinam ao nosso quadro teórico de análise: estudos sobre etnicidade, identidade e religião. As questões despertaram nas entrevistadas as narrativas e resultados da experiência da adesão ao Pentecostalismo. Com essa estratégia, foi possível promover um referencial com categorias (ORLANDI, 1999) para a Tese como está apresentado a seguir: a) religioso da adesão; b) religioso da tradição; c) respeito à diferença; e d) identidade.

O propósito foi discorrer sobre identidade e religião, no campo religioso brasileiro, temas interligados com o nosso estudo, contribuindo com a exposição teórica, como também na concepção de elaborar uma análise dos dados coletados, de modo mais seguro e relevante. Com isso, buscamos tratar da temática de ressignificação realizada pelas mulheres em adesão ao Pentecostalismo. Diante disso, apresentaremos os resultados que contribuíram com a literatura existente sobre o assunto, tendo por base que o propósito deste estudo era evitar possíveis equívocos e discriminações com a autoafirmação das índias evangélicas. Esta Tese “Eu Sou Índia Evangélica”, um estudo sobre a adesão de mulheres Pankaiwka ao Pentecostalismo (Jatobá/PE), foi organizada em: resumo, considerações iniciais, quatro capítulos e as considerações finais, referências, anexo e apêndice.

No primeiro capítulo, abordamos um panorama histórico sobre as diferentes conjunturas nas quais estão inseridos os sujeitos desta pesquisa, bem como as condições em que os indígenas elaboraram os variados aspectos relacionados a elas, recorrendo a diferentes estratégias para afirmarem a sobrevivência e a existência na atualidade. Tratamos ainda do enfoque da cosmovisão indígena referente às relações da terra com a religião.

A história dos Pankaiwka ocorre num cenário localizado no município de Jatobá, Semiárido pernambucano, numa região denominada de Vale do São Francisco, onde as

migrações sazonais, referentes às estações de seca, condições de sobrevivência, provocaram o “desaparecimento” dos indígenas. Em seguida, o “reaparecimento” desses indígenas que foram inseridos no cenário denominado de emergência étnica em razão das políticas públicas que possibilitaram a etnogênese³⁰ dos Pankaiwka.

Na caracterização dos Pankaiwka, foi apresentada a descrição ecológica, o perfil demográfico e a organização interna do povo que define a função e distribuição das tarefas por sexo e idade, bem como a rede social com outros povos na região, ora na mobilização ora nas festas e nos rituais. Por fim, a descrição do arcabouço e da funcionalidade da Tradição indígena em Pankaiwka, passando pelo Terreiro: lugar sagrado; pelo Poró: casa sagrada e pelos Praiás, representando os Encantados desse povo e a relevância da vida sociorreligiosa.

No segundo capítulo, apresentaremos uma breve abordagem do movimento de mulheres indígenas e as necessidades atuais dessas indígenas, sem pretensão de analisar as relações de gênero. Em seguida, a partir dessa exposição inicial, serão descritas as atividades e os conhecimentos das mulheres indígenas após a análise do calendário das atividades socionaturais. O calendário incluindo os itens: astronomia, clima, animais, insetos e vegetais, além do problema socioambiental e saúde, bem como o aspecto religioso no qual ressaltaremos que o conhecimento foi socializado dos pais para os filhos no contexto de cada mês e época do ano.

Buscamos evidenciar como as mulheres Pankaiwka estão envolvidas em diversas formas de representação, seja na organização interna do povo ou até mesmo como liderança, atribuições que possibilitaram a visibilidade da mulher indígena através da função social. Na descrição do desempenho feminino na Tradição indígena, realizamos o levantamento do papel da mulher no espaço público e doméstico, além dos rituais, como rezadeiras, na preparação da alimentação dentro da cosmologia do povo.

No terceiro capítulo, apresentamos os conceitos de conversão e adesão religiosa, a partir do contexto histórico e sociorreligioso, presentes no atual cenário das religiões no Brasil, bem como a utilização do conceito de adesão visando ao significado mais apropriado aos sujeitos desta pesquisa. O Censo 2010 foi apresentado como base de dados do universo quantitativo populacional referente à categoria Religião, visto que, no último resultado censitário, em relação aos povos indígenas e suas religiões, detectou-se um contingente de indígenas evangélicos, os quais se constituem como tal a partir do avanço do Pentecostalismo.

³⁰ Significa surgimento de um novo povo indígena (ARRUTI, 1995).

Realizamos a descrição concisa do processo histórico dessa aproximação dos indígenas com o Pentecostalismo, observando o contexto da adesão dos povos indígenas a essa denominação. As igrejas evangélicas que fazem parte do universo dessa pesquisa foram descritas nessa seção, com o objetivo de problematizar as ações e reações das mulheres Pankaiwka que aderiram à denominação pentecostal.

No último capítulo, abordamos as características da religião e da tradição na Modernidade, para o entendimento dos sujeitos da pesquisa; em seguida; apresentamos os resultados da pesquisa diante do discurso das entrevistadas como instrumento de análise, o que possibilitou compreender as relações entre a religião da Tradição indígena e a religião aderida da denominação pentecostal, resultando na formação da nova identidade “índia evangélica” e na resignificação na fronteira étnica, na visão de Fredrik Barth (2000; 2011), a partir das dimensões do espaço, do tempo e da forma.

O espaço foi a caracterização do campo empírico da pesquisa onde os sujeitos vivendo no território concomitantemente com a religião da Tradição indígena e mais as denominações pentecostais. O tempo foi apresentado através das experiências religiosas presentes no discurso das mulheres indígenas que aderiram ao Pentecostalismo. E, em seguida, a forma de como foi a resignificação na fronteira étnica, bem como a reformulação das novas identidades autoidentificadas de “índias evangélicas” de Pankaiwka dentro nos eixos Religião e Identidade.

Destacamos, nas considerações finais, o nosso olhar sobre os aspectos relevantes para a finalização desta Tese, onde o fenômeno religioso contém o microuniverso do sujeito relacionado às experiências religiosas e onde a identidade não é estática. Pelo contrário, trata-se do processo de reformulação na fronteira étnica, provocando mudanças no sujeito, sendo resultado das experiências religiosas. Por fim, as referências como aporte teórico e conceitual que possibilitaram realizar a pesquisa e o referido registro escrito.

1. HISTÓRIA, ORGANIZAÇÃO E RELIGIÃO PANKAIWKA

Nosso objetivo, neste capítulo, foi apresentar a história do povo Pankaiwka, bem como os aspectos sociais e organizacionais, o aspecto religioso da Tradição indígena com base nos estudos sobre índios no Nordeste. Dentre os estudos, elegemos João Pacheco de Oliveira (1999), José Maurício Arruti (1995; 1996; 1999; 2006) pelas reflexões do primeiro sobre os índios no Nordeste e do segundo sobre os Pankararu, ancestrais dos Pankaiwka. Os estudos citados são caracterizados por significativa abrangência na abordagem do mundo sociocultural desses povos, considerando as discussões sobre a territorialidade, a historicidade e os aspectos culturais e religiosos relacionados ao nosso estudo.

Outros autores que consideramos importantes são Fredrik Barth (2000; 2011), pelos estudos sobre os grupos étnicos e a fronteira étnica, e também Roberto Cardoso de Oliveira (2000; 2006) sobre a identidade. Esses estudos foram essenciais para as pesquisas sobre os indígenas e as dinâmicas conforme aos processos históricos e sociais demonstrados.

1.1. Os índios no Submédio do São Francisco e as relações com a terra e a religião

O território indígena Pankaiwka localiza-se no Submédio do São Francisco, no Semiárido Nordestino. Existe o território natural com os aspectos físicos do relevo, do clima, da bacia hidrográfica do Rio São Francisco e do bioma da Caatinga, como também o conjunto de formas proporcionadas pelas intempéries de maneira contínua, a relação dos indígenas com a terra.

A região Submédio do São Francisco³¹ tem o clima semiárido com longo período de estiagem, chuvas escassas e concentradas nas estações de outono e inverno e as altas temperaturas nos demais meses do ano devido à depressão do relevo. A Bacia do São Francisco, nessa região, tem perfil topográfico de planície, com alguns declives e algumas áreas de navegabilidade, percorrendo os municípios de Cabrobó (PE) até Paulo Afonso (BA) e se estendendo no total de 168.528 km², ou seja, 26%, da região que atravessa os estados da Bahia,

³¹ Conforme a Agência Nacional das Águas (ANA), o Rio São Francisco tem a extensão total de 2.700km, nasce na Serra da Canastra, em Minas Gerais, percorre no sentido Sul-Norte pelos Estados da Bahia e Pernambuco, e altera a sua direção para o Sudeste, desaguardo no Oceano Atlântico na divisa entre os Estados de Alagoas e Sergipe. Diante disso, o Rio São Francisco está dividido conforme a sua extensão, mudança de percurso e diferentes ambientes em: Alto, Médio, Submédio e Baixo São Francisco. Disponível em: <<http://www2.ana.gov.br/Paginas/portais/bacias/SaoFrancisco.aspx>>. Acessado em 15 set. 2017.

Alagoas e Pernambuco. A Caatinga apresenta a diversidade na flora desde a vegetação das cactáceas às árvores como o juazeiro, a caraibeira, o umbuzeiro, a bromélia, o caroá. Conforme as narrativas do entrevistado da pesquisa, o Pajé Setenta, o umbuzeiro e o caroá, são considerados vegetação com o valor sagrado na Tradição indígena, o fato cuja importância será analisada no decorrer deste primeiro capítulo.

A segunda dimensão de território indígena promove a dinâmica sociocultural, sendo atribuídas às relações interétnicas diante da produção e reprodução de significados, da dimensão religiosa, da elaboração cultural e dos acontecimentos históricos relativos aos indígenas, sendo essa dimensão mais relevante do que os aspectos naturais. A relevância das relações interétnicas e a produção cultural definem o território sociocultural como:

[...] produto do contexto, sua análise deve levar em conta as disposições e arranjos não aleatórios de objetos e homens sobre uma determinada superfície, que exprimem conhecimentos e práticas de apropriação desta superfície e que traduzem o espaço em formas culturais (ARRUTI, 1996, p. 114).

Para compreendermos quais as relações da terra e da religião para os indígenas, é necessário discutir situações históricas e os fatores da economia naquela localidade. Ressaltaremos a presença indígena no Rio São Francisco a partir de pesquisas realizadas através de estudos arqueológicos que evidenciaram a existência indígena, através dos sítios arqueológicos em terras planas, nas margens do Rio São Francisco e nas Serras, os modos de habitação e trabalho, as antigas práticas socioculturais, como os rituais fúnebres e os objetos de cerâmica (ARRUTI, 1996; FERRAZ; BARBOSA, 2015). Outros registros sobre os povos indígenas na região do Rio São Francisco existem a partir do século XVI, no acervo documental das autoridades, crônicas dos missionários e viajantes³² sobre a expansão e instalação de novos núcleos de povoamento do projeto colonizador da Coroa Portuguesa (ARAUJO, 2007).

Os núcleos de povoados³³ no Rio São Francisco foram estabelecidos com o apoio dos missionários Jesuítas, Franciscanos, Capuchinhos e Oratorianos com o projeto de ação evangelizadora. E também por fazendeiros e tropeiros, sendo que esses últimos abasteciam com animais de trabalho, carne, couro e algodão os centros urbanos de Salvador e Olinda e os

³² Segundo Araújo, as obras *Tratado da Terra e Gente do Brasil* (1583) de Fernão Cardim, Jesuíta; *História da Província de Santa Cruz* (1576) de Pero de Magalhães Gândavo; e o *Tratado Descritivo do Brasil* (1587) de Gabriel Soares de Sousa, são as principais referências caracterizadoras como a vida e os costumes dos indígenas no século XVI (ARAUJO, 2007, p. 22).

³³ O Donatário da Capitania de Pernambuco, Duarte Coelho, tinha como objetivo de explorar e ocupar, além do litoral (Idem, p.48).

produtores açucareiros (CUNHA, 2013, p. 88-90). A crescente ocupação populacional dos colonos ao longo da margem do Rio São Francisco sucedeu a partir dos meados do Século XVII, após a expulsão dos holandeses, em 1654.

A população naquela região, durante o período colonial, manteve contato com os indígenas de diversos povos, pois o motivo desse contato se deve ao fato de que os indígenas foram dotados de conhecimentos nos aspectos territorial e ecológico, com o objetivo dos colonizadores conhecerem as estratégias e a permanência durante os ciclos de seca na manutenção da produção econômica (pecuária e agricultura do algodão) e, além disso, garantir a incorporação territorial ao sistema colonial português.

A incompatibilidade da organização socioeconômica e cultural dos povos indígenas, frente ao projeto administrativo colonial português e dos aldeamentos missionários, gerou confrontos. Pois os denominados genericamente “tapuias”³⁴, sendo desconsiderada a diversidade étnica pelos colonizadores, que se referiam aos índios como “não civilizados” ou “bárbaros” (CUNHA, 2013, p. 88), não aceitavam o controle da sociedade colonial nem tampouco as atividades nos aldeamentos. Logo, os indígenas se refugiaram em terras mais distantes, procurando garantir autonomia sociocultural, assim como outros indígenas tentaram assegurar a defesa interna do povo contra as invasões dos colonos.

No decorrer dos séculos XVII e XVIII, com a intensificação da expansão econômica e com a criação de gado nas margens do rio São Francisco, aumentaram os conflitos, rebeliões e confrontos entre os índios e os colonos. eclodiu a denominada Guerra dos Bárbaros (1650-1720) nas áreas que correspondiam aos chamados sertões, ocorrendo aliança entre os povos indígenas que se confrontaram com os colonos. Essa guerra ocasionou o surgimento de outras etnias e acomodação de indígenas em aldeamentos e a redução das populações indígenas em missões, sendo utilizadas em serviços diversos (ARAÚJO, 2007; BARBOSA, 1991; TAUNAY, 1995). O Rio São Francisco foi a “porta de entrada” para as ações religiosas chamadas de missões³⁵, bem como os aldeamentos³⁶ organizados e administrados por padres cujo movimento ocorreu com a ocupação do Sertão brasileiro, como citado.

³⁴ Segundo Cunha, os colonizadores denominavam “tapuias” os indígenas localizados no Sertão. O conceito de “Sertão”, no período dos séculos XVI a XVII, era “região não inserida no processo civilizatório, ou seja, áreas ainda habitadas e controladas por grupos que não estavam subjugados social e economicamente pelo poder oficial” (CUNHA, 2013, p. 93).

³⁵ Segundo Pompa, as missões foram implantadas como projeto catequético do Cristianismo proposta pela Companhia de Jesus na Contrarreforma (POMPA, 2003, p.58).

³⁶ Conforme Maria Regina Celestino de Almeida, a aldeia era o lugar de dominação da Metrópole sobre os diferentes povos indígenas, os quais eram submetidos às novas regras da Colônia sendo implementadas pelos

Segundo Barbosa, as missões eram fundadas nas aldeias que melhor correspondiam às expectativas de aceitação do Cristianismo, “tendo como ritual de missão dada à construção do ‘calvário’ à entrada das aldeias, que consistia em um ou três cruzeiros” (BARBOSA, 1991, p. 50). O trabalho missionário dos padres foi marcado pela contribuição com a política de aldeamento e com o catecismo, sendo esse o “corpo de noções, práticas e deveres dos novos cristãos” (BARBOSA, 1991, p. 50) e também como corretivo de desvios e instrumento de controle social para a política de aldeamento e colonização. No entanto, nos relatos dos missionários, não houve inicialmente facilidades para a confiança dos indígenas, havendo necessidade de “provarem-lhes coragem e destemor em relação aos poderosos das aldeias, como o pajé, detentor do poder espiritual” e, por isso, o maior rival dos missionários (POMPA, 2003, p. 68).

Os registros coloniais enfatizam a selvageria ou “bárbaros infiéis”, como característica comum dos indígenas no Sertão, genericamente chamados pelos colonos de “tapuias”, e informaram sobre as formas de habitação, de alimentação, tipos de instrumentos, língua e formas de guerrear dos indígenas (ARAÚJO, 2007, p.19). Diante desse contexto histórico e da dinâmica do território sociocultural, compreendemos que a presença indígena está associada ao convívio e à mobilização pelo uso da terra. Pois, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, a terra, assim como a religião, são “elementos operantes da identidade” indígena (OLIVEIRA, 2000, p. 26). E definem como “expressões obrigatórias de indianidade” (ARRUTI, 1996, p. 144).

A terra ou território (OLIVEIRA, 2006) é onde intercedem as formas materiais da dinâmica entre “materialização e desmaterialização”, que contém especificações como a categorização do espaço ecológico determinado, a qualificação categórica (os índios da Volta do Moxotó /Pankaiwka e os não indígenas); e a fronteira étnica que corresponde aos limites das práticas onde encontramos os processos de construção étnica (BARTH, 2000).

Conforme os mais velhos de Pankaiwka, Dona Enedina e o Pajé Cosme, o significado da palavra terra é espaço sagrado dos indígenas e interação com a Mãe Natureza, o Pai Tupã e os Encantados (CONCEIÇÃO, 2019; SOUZA, 2019); para o Cacique Gerson, o significado da palavra território é o local para existência do povo na condição de construir o projeto de futuro comunitário, é o lugar de moradia dos antepassados e conhecimentos tradicionais (NASCIMENTO, 2018).

missionários (ação religiosa) e colonizadores (ação política e socioeconômica). Este conjunto de ações desses dois grupos operantes da colonização gerou a chamada Política de aldeamento (ALMEIDA, 2010; 2013).

As especificações descritas representam os indígenas que estudamos e habitam o “território Pankaiwka” em sua multiplicidade de significados na dinâmica do território, ou seja, a dinâmica faz do território um fenômeno objetivado (BERGER, 1985), sob uma relação entre os sujeitos, as expectativas, a memória e a própria Natureza (ARRUTI, 1996). O processo de simbolização do território, seja no meio físico ou histórico, ocorre quando existe a entrada de novos membros ou artifícios que promovem novas dinâmicas no espaço.

[...] território é uma recriação do real, uma reapropriação do espaço de acordo com obstáculos e mananciais que não são mais apenas montanhas, rios, nichos ecológicos, mas também cercas, fronteiras, relações de afinidade e parentesco, domínios sagrados, áreas de atrito, regiões consagradas a trocas e festividades e aqueles próprios rios, nichos e montanhas nomeados e, por isso, sobrecarregados de sentido (ARRUTI, 1996, grifo nosso).

Os indígenas utilizam os aspectos existentes no território por meio da prática da coleta, tanto da flora quanto da fauna. Os Pankaiwka, ora pelo poder cosmológico, ora pela realização social da atividade, tornam-se diferente das práticas das populações vizinhas. Os Pankaiwka, afirmam que “a terra é a nossa história”, como consta no documento escolar do Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Pankaiwka e mais:

Ela é a testemunha e fonte da nossa existência, dos nossos costumes, crenças, rituais, sobrevivência, da nossa luta e da nossa vida. É da terra que tiramos e mantemos nossa ciência, os recursos naturais são elementos importantes que estão presentes em nossas tradições, em rituais ocultos, como a doença, ela nos oferece as ervas para os banhos, bem como as bebidas que usamos nos rituais (PERNAMBUCO, 2015, p. 05).

Isso ocorre em sua maior parte organizada pelas famílias ou representantes de cada família, socializando o resultado das primeiras coletas da flora, como o imbu, em rituais ou utilizadas nas festas. Outro ponto do aspecto identitário (OLIVEIRA, 2000), relacionado ao indígena, é a religião. Esta imprime os sentidos materializados nas condições morais, simbólicas e estéticas, consideradas “provas experimentais da sua verdade” (GEERTZ, 2012, p. 67) e estrutura um universo particular do sujeito. A religião é:

[...] um sistema de símbolos que atuam para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da ordem de existência geral [...] que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Idem).

A terra e a religião favorecem em conjunto as diferentes possibilidades de configuração e organização, reintroduzindo a materialidade das relações simbólicas, sem que essa materialidade sirva apenas na condição de um cenário ou de distração eventual para o cotidiano.

Pois a condição que possibilita os deslocamentos na organização atuante, seja na terra ou na religião, está sob os efeitos das práticas dos sujeitos e logo resultará numa possível construção de novas identidades, sendo permanente a moldagem da identidade.

1.2 “Desaparecimento” e o “reaparecimento” dos índios na Volta do Moxotó

Os indígenas foram, por bastante tempo, considerados extintos ou, como afirmam os indígenas, “cristalizados no ano de 1.500” no plano da história oficial, ou seja, nas primeiras linhas sobre a história dos índios no Brasil, eram representados como “personagens” que tiveram perdas culturais, sendo acarretada a descaracterização étnica e cultural.

Situação provocada pelo poder governamental, oriunda da implementação das políticas colonizadoras da Coroa Portuguesa, que posteriormente fez imposição do etnocentrismo que prosseguiu em outros períodos históricos, como no Império e na República, as quais possibilitaram, por um tempo, a invisibilidade dos índios na sociedade e o silêncio dos próprios indígenas (SILVA, 2004).

As ações do poder governamental tinham o caráter de “integração” indígena à sociedade colonial, uma vez que o modelo de nação pensado era o do europeu (ALBUQUERQUE, 2002, p. 19). Ao longo do tempo, a política de “integração” teve outras dinâmicas de atuação, porém, mantendo os objetivos iniciais de inserir o índio na sociedade nacional. Diante disso, existiram as seguintes ações governamentais: aldeamento (séculos XVII a XVIII), caboclisto (século XIX) e política indigenista (século XX).

Observando os indígenas na região do Rio São Francisco, em particular os índios na Volta do Moxotó³⁷, o “desaparecimento” dos indígenas diante da expansão do colonial no Sertão foi atribuído, por séculos, às ações das políticas indigenistas iniciadas pela Coroa portuguesa. A política do aldeamento foi instaurada por diversas ordens religiosas através do movimento das missões, como instrumento do sistema colonial, com a função de possibilitar “a inserção do cristianismo e depois o exercício de educação do modelo europeu sobre os indígenas” (POMPA, 2003, p. 68).

O aldeamento era lugar que reunia indígenas de diferentes povos, em uma área de fácil ocupação e, em geral, regulamentada por meio da concessão de uma sesmaria de terras. Os

³⁷ Atualmente, a região da Volta do Moxotó é um distrito do município de Jatobá/PE, onde se encontra o povo Pankaiwka.

missionários tinham a tutela dos indígenas e a responsabilidade de aproximá-los, por meio da catequese³⁸, de novos aspectos culturais, com a interferência religiosa e moral.

Além disso, os aldeamentos atendiam aos interesses da Coroa portuguesa, visto que facilitavam o controle e o domínio sobre os grupos indígenas, garantindo à Coroa uma posição de soberania, retirando a autonomia daqueles agentes sociais sobre si mesmos (ALMEIDA, 2013). No início da catequese, nos aldeamentos, ocorreram algumas dificuldades no seu processo de instauração devido ao desconhecimento da língua dos indígenas e das hostilidades dos pajés. As modalidades de pregação e evangelização do Cristianismo, implementadas para alterar a cosmologia religiosa dos indígenas, transcorreram através da linguagem da arte, ou melhor, utilizando as expressões da comunicação da música, da literatura e das atividades cênicas. Pois essas dinâmicas evangelizadoras atingiam os indígenas adultos e os mais jovens, no caso as crianças indígenas.

Na primeira ocasião da catequese, o procedimento utilizado foi a música; pois esse elemento é “fundamental na vida simbólica indígena [...]” e, estando presente nas festas e rituais dos indígenas, “tornou-se poderoso instrumento [...]” (POMPA, 2003, p. 382) de comunicação entre os missionários e os indígenas, como também de inserção de novos aspectos simbólicos Cristãos na cosmologia indígena. Outro meio utilizado como ação evangelizadora dos missionários para transformar o imaginário indígena foi no âmbito da decomposição da mitologia indígena, ou seja, a inserção da Literatura Sagrada Cristã com novos sentidos na cultura religiosa indígena.

A Literatura Cristã modificou o imaginário indígena partindo de duas modalidades. A primeira foi a “fundação mítica da ordem geográfica e social” que condicionou a cosmologia indígena para outros lugares, modelos sociais e sistematização do cosmo diferente do universo religioso, e o segundo foi o “ritual”, ou seja, a descrição sobre a reverência diante da celebração com o sagrado cristão (POMPA, 2003, p. 188).

O último aspecto utilizado pelos Jesuítas na evangelização era a atuação cênica, que apresentava as passagens da literatura Cristã através de representações teatrais tradicionais ou fantoches. Nesse sentido, definir qual o melhor instrumento da aplicação de modalidade de evangelização dependeria da relação entre os índios e os missionários, pois a recepção dos indígenas para a chegada da “nova religião” no território estava relacionada às estratégias de

³⁸ O movimento em destaque está relacionado à inserção da doutrina do Cristianismo pela Igreja Católica Apostólica Romana (RIBAS, 2007).

sobrevivência dos índios, à sensibilidade dos pregadores, ao cenário político das lideranças indígenas no território.

As missões religiosas foram realizadas em Pernambuco por meio das ocupações das terras no sentido do litoral ao Sertão, sendo que, na região do Rio São Francisco, chegou na segunda metade do século XVII (BARBOSA, 1991). Na região do Submédio São Francisco, foram instalados aldeamentos indígenas dos quais destacamos o aldeamento do Brejo dos Padres, localizado no atual município de Tacaratu/PE, habitado pelo povo Pankararu. O aldeamento do Brejo dos Padres foi dirigido pela Congregação de São Felipe Neri, que “teriam eles construído uma capela sob a invocação de Santo Antônio, durante o século XVII, atualmente existente composta por uma nave, capela-mor e pequena sacristia lateral” (Idem, p.69), que aldeou os indígenas, correspondentes ao atual cenário geopolítico dos municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, em Pernambuco.

O antigo aldeamento do Brejo dos Padres está relacionado a um passado dos Pankaiwka, pois, segundo a afirmação do próprio povo, essa etnia faz parte da “ponta de rama do tronco” sociocultural dos Pankararu, ou seja, os Pankaiwka são descendentes do Pankararu, como discutiremos adiante no subcapítulo 1.3. É necessário destacar as dificuldades que essas missões encontravam em mobilizar ou operacionalizar as ações diante das populações indígenas em territórios administrados pelos missionários, com registros de queixas dos administradores religiosos com relação às “fugas”³⁹ de índios das suas respectivas missões:

No caso dos aldeamentos das margens do São Francisco, a ambiguidade das fugas nos interessa no que ela revela, não do sistema de aldeamentos e de sua possível crise, mas de um determinado padrão de mobilidade daquelas populações étnicas que, se também pode ser buscado em formas culturais anteriores aos aldeamentos, certamente encontram razão num dos efeitos específicos da dinâmica de territorialização dos próprios aldeamentos [...] (ARRUTI, 1996, p. 22, grifo nosso).

Em Pernambuco, no litoral, a economia mudou o cenário, passando as unidades dos engenhos para as usinas, e no Sertão, em particular na região do Rio São Francisco, expandindo a agricultura do algodão, que - mais tarde - foi desenvolvida comercialmente para atender à indústria têxtil, bem como a criação de gado para abastecimento de carne e couro da população local e dos grandes centros urbanos.

Diante disso, no século XIX, tornou-se comum, no cotidiano da sociedade, a palavra “caboclo”, como identidade genérica que corresponde ao “outro” ou “diferente” da sociedade

³⁹ As fugas estavam correlacionadas a uma irredutível resistência indígena à dominação colonial.

nacional, representando a anulação social da identidade indígena. O caboclisto trata-se da interiorização do índio no “mundo dos brancos” e para efetuar essa inexistência indígena ocorreram ações específicas para o fato (OLIVEIRA, 1981, p. 41).

O “desaparecimento” do indígena foi afirmado pelo poder governamental, o romance literário e os historiadores, uníssonos, negando o índio e a identidade da existência indígena, tornaram-se constantes a partir da segunda metade do século XIX (ALBUQUERQUE, 2002). Com isso, as ações do poder governamental para garantir a mão de obra sob as regras de relação patronal e mais extensões territoriais para a produção agrícola determinaram, em 1850, a chamada Lei de Terras. Esta transformou a terra em mercadoria ao mesmo tempo que garantiu a posse delas aos antigos latifundiários. Essa determinação de política fundiária foi mais agressiva pela razão de englobar o território indígena no território nacional, em razão dos muitos índios encontrarem-se dispersos e confundidos na mesma população civilizada (ARRUTI, 1996). Em seguida, em 1877, sob a ordem jurídica, ocorreu fim os aldeamentos, entre os quais, o aldeamento do Brejo dos Padres.

Ainda no século XIX, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) desenvolveu uma concepção de história evolutiva e que tinha como parâmetro a ideia de progresso, aliada à ideia de uma harmonia racial e cultural. Pois a sociedade indígena era estudada sempre na perspectiva de ser percebida como primitiva e inferior, quando comparada à sociedade europeia, tida como avançada e civilizada (ALBUQUERQUE, 2002, p. 20). As ideias de progresso no Brasil ultrapassaram os séculos e chegaram ao século XX, com a política indigenista, em 1910, na função do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), vinculado ao antigo Ministério da Agricultura Indústria e Comércio.

O SPILTN, em 1918, seria apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com o perfil de agência administrativa com os objetivos de atribuir a proteção aos indígenas; e garantir a fixação de mão de obra no campo, ou seja, proteção quanto à fixação seriam atuadas por meio de um controle do ingresso à propriedade e realizar treinamento técnico da força de trabalho em centros agrícolas.

As peculiaridades das bases ideológicas desse órgão mantiveram a invisibilidade dos povos indígenas no Nordeste, pois a intenção foi transformar o indígena em pequeno produtor rural para prover próprio sustento e integrar ao mercado nacional (ARRUTI, 1996). O propósito da tutela era deixá-los sob a guarda da autoridade para orientar ou coordenar as condutas

“desviantes”⁴⁰ do indígena ou do povo com relação à legislação vigente (ARRUTI, 1996, p. 15).

Contudo, mesmo diante do processo do suposto desaparecimento dos indígenas provocado pela sociedade nacional, esses criaram estratégias de sobrevivência, como o silêncio, os esconderijos para exercer os rituais, o assumir a identidade de caboclo, o que conseqüentemente, resultou em mudanças significativas na cultura dos povos indígenas e para a manutenção das fronteiras étnica deles. Os povos indígenas passaram por uma ressignificação da cultura como “identidade que se metamorfoseia”. O ato de se ressignificar é necessário para que os indígenas construam, constituam e organizem a sua cultura, sendo inclusive uma estratégia de sobrevivência na sociedade nacional (OLIVEIRA, 1998, p. 47-77; SILVA, 2004, p. 13). A ressignificação da cultura para os povos indígenas resulta em novas experiências e táticas que a autora define como “metamorfose indígena” (ALMEIDA, 2013).

Segundo Arruti, o reaparecimento dos indígenas no cenário brasileiro, em particular no Nordeste, no caso dos Pankaiwka, foi resultado dos “homens da ciência e do governo”, das “viagens de fuga e viagens de ritual” e do “levantamento de aldeia” (ARRUTI, 1996, p.41-65). O “reaparecimento” dos indígenas no Nordeste e dos ancestrais Pankaiwka, por “emergência étnica”, ocorreu durante o século XX, tendo sido destacado pelo autor a atuação dos “homens da ciência”, ou melhor, pesquisadores que estudaram e anunciaram a presença indígena no Nordeste e no interior do Estado de Pernambuco (Idem).

No início do século XX, ocorreu a descoberta arqueológica do ossuário numa pequena gruta, um "ossuário indígena de real valor científico" na Cachoeira de Itaparica, próximo da Volta do Moxotó. Na gruta, realizou-se uma pesquisa em que se descreveram brevemente as festas, os rituais e a mitologia deste povo indígena⁴¹ de "remanescentes", os nomes dos utensílios, a economia e o secular processo de espoliação a que vinham sendo submetidos, para finalmente dar algumas notícias também dos "remanescentes indígenas" no Brejo dos Padres (ARRUTI, 1996, p.41).

José Maurício Arruti afirmou que a palavra de “remanescentes” foi utilizada no início do século XX e atendeu ao contexto favorável à enunciação da existência de povos indígenas no Nordeste, sendo preciso destacar “o cenário momentâneo do contexto político que favoreceu

⁴⁰ Condutas “desviantes” dos indígenas significam o não atendimento as regras impostas pela autoridade do Governo.

⁴¹ O grupo pesquisado pelo antropólogo foi o dos ancestrais dos Pankaiwka, ou seja, o povo Pankararu.

a visibilidade indígena” (ARRUTI, 1996, p.41). Ainda, no meado do século XX, os indígenas no Nordeste se mobilizaram para adquirir a legitimação da sua existência ao Serviço de Proteção ao Índio, sendo que o meio utilizado, como instrumento avaliador para a inspeção dos representantes do estado, que Arruti denominou “homens do governo”, foi considerado o Toré como aspecto da “indianidade” no Nordeste.

O Toré é considerado pelos pesquisadores como uma dança ritualística indígena, que ocorre por meio das expressões corporais, e é exibido coletivamente. Essa expressão tem o caráter sociocultural e de fenômeno religioso nos povos indígenas no Nordeste, o qual é definido pelos indígenas como religião, união e “brincadeira de índio”⁴² (GRUNEWALD, 2005). Contudo, veremos mais adiante as características do Toré e a sua descrição estruturante como fenômeno cultural e religioso nos Pankaiwka.

As dinâmicas sociais dos povos indígenas para formação de novos povos indígenas, chamadas de “viagens de fuga” e “viagens rituais”, sendo essa última explicação para as dispersões dos índios na região em um regime de trocas interétnicas, isto é, do trânsito provisório de pessoas ou famílias entre os povos indígenas marcados por eventos religiosos ou festivos, que podem corresponder ou não a um calendário sociocultural (ARRUTI, 1996). As “viagens de fuga” existem, a fim de esquivar-se das estiagens, secas, perseguições dos fazendeiros, e, logo depois com a mudança do cenário social ou político, povos indígenas retornam ao território, como no processo histórico dos Pankaiwka.

Os índios na Volta do Moxotó, os Pankaiwka, são oriundos das “viagens de fuga” desde o fim do aldeamento do Brejo dos Padres, em 1877, que gerou a divisão de terras para os nãoíndios, assim como a construção da linha e estação ferroviária de Paulo Afonso-Volta do Moxotó, em 1882, para escoar a produção rural nas partes não trafegadas do Rio São Francisco, provocando a dispersão dos Pankararu para outros espaços.

O território Pankararu encontra-se na parte mais alta das serras do município de Tacaratu, como forma de resistência ou obter as relações de trabalho, aliança através de casamentos para manter a sobrevivência. Outros povos do povo Pankararu deslocaram-se para os municípios de Água Branca (AL), Inhapi (AL) e Pariconha (AL), formando como “pontas de rama” de Pankararu, dos quais ressaltamos o povo Jiripankó pela proximidade de relações

⁴² Conforme o entrevistado Seu Juvino, liderança em Jiripankó, “Brincadeira de índio” significa o ato de dançar num momento de lazer e descontração do índio (SANTOS, 2019).

interétnicas com os Pankaiwka (ARRUTI, 1995; 1996) e posteriormente a migração do povo Karuazu. Outros grupos se deslocaram para o Rio São Francisco e se fixaram na região do Rio Moxotó, mais tarde ocorrendo a etnogênese⁴³ dos Pankaiwka, conforme encontramos nos relatos dos Pankaiwka que trabalharam na Fazenda Cristo Rei, os quais coincidem com a pesquisa de Lara Andrade:

É ainda na década de 70, segundo os relatos de ‘Pankaiuká’, que começa o trabalho dos índios da Volta do Moxotó na Fazenda Cristo Rei. Antes de ser comprada por Sérgio e administrada por João Bartolomeu de 1976 para 1977, a região tinha outros donos, que não trabalhavam a terra, ela era coberta pela caatinga. Os índios que moravam na Volta “levantaram” a Fazenda Cristo Rei. Foram os primeiros a trabalhar a terra, passaram grande parte de suas vidas fazendo isso (ANDRADE, 2009, p. 09).

Em 1985, a FUNAI reconheceu Jiripankó e depois ocorreram alguns benefícios para os indígenas, mas não conseguiu atender todas as necessidades do povo no período da forte seca, inclusive nos anos de 1980 (ANDRADE, 2009). Relatou a nossa entrevistada, a indígena Maria Antônia da Silva⁴⁴, “Dona Maria”, que o surgimento dos Pankaiwka foi resultado do processo de migração para a Volta do Moxotó, considerando que nesses estavam inseridos os aspectos do arcabouço cultural dos Pankararu e a experiência do “levantamento da aldeia” dos Jiripankó:

Lá a gente... [Pankararu]. Muito pequeno... Era um lugarzinho que também não havia muita saída, era muito deserto. No meu conhecimento, dos meus 09 anos [década de 1950], a gente contava as casas dos mais velhos... Lá em Pankararu. E faziam as casas de taipa, igual a essa daqui. E daí, foi crescendo as famílias e hoje se encontra em Pankararu. E foi ouvindo as tradições dos avós e dos pais. E foi criando esse costume. Ali a gente casou e passou o tempo em Jiripankó[...]. Então, através de um tio que veio para Volta do Moxotó [década de 1980], seu nome era João Bernardo. Aí ele veio para cá [Volta do Moxotó, Jatobá/PE]. E se sabe que quando um índio tem uma melhora, vai chegando um e os outros e aí está feito a família. E ele começou com os idiomas dele, brincadeiras, cantando e o *toré* na Volta do Moxotó. Da Volta do Moxotó veio pensar qual era o sentido melhor para a gente viver (SILVA, 2015).

Segundo as narrativas dos mais velhos do povo, como Seu Faustino, Dona Joana, Dona Maria, Dona Enedina e Cacique Tonhão, a fundação do povo Pankaiwka foi resultado das migrações de quatro famílias: Henrique, Catingueira, Calu e Cristóvão⁴⁵, que chegaram à Volta

⁴³ Significa surgimento de um novo povo indígena (ARRUTI, 1995).

⁴⁴ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 09/09/2015.

⁴⁵ No relatório antropológico da FUNAI, existe a descrição da genealógica das quatro famílias: Catingueira, Calu, Henrique e Cristóvão (BRASIL, 2008, p. 11-13).

do Moxotó. Conforme as entrevistadas Bromélia, Dália e Orquídea, antes da época da Retomada, existiam mulheres que já haviam aderido ao Pentecostalismo nas famílias Catingueira, Calu e Cristóvão. Elas frequentavam os cultos e participavam das atividades da Tradição indígena. Segundo a entrevistada Bromélia:

[...] as atividades do Toré e do Terreiro eram realizadas à noite, dentro das matas e longe dos homens branco. Porque, naquela época [antes da Constituição de 1988], era proibido fazer a nossa Tradição. A gente sofria muito com o preconceito dos homens branco (BROMÉLIA, 2018).

Conforme Dona Joana e Dona Nice, a chegada das famílias Catingueira e Calu à Volta do Moxotó ocorreu no final da década de 1970 para trabalhar na Fazenda Cristo Rei com as atividades de plantio e cultivo de uvas, de maracujá e de mamão. Além disso, havia na Fazenda Cristo Rei, a criação de gado e de ovelhas e a produção e distribuição do leite para atender às localidades de Itaparica (PE) e Paulo Afonso (BA) (SANTOS, 2015; SILVA, 2019).

À localidade Poço da Areia, chegou a família Cristóvão (PEIXOTO, 2018, p.53) para trabalhar na agricultura, como “alugado”⁴⁶ e “meeiro”⁴⁷; e logo depois, a família Henrique Ao Alto do Zé da Onça, trabalhando nessa mesma sistemática, como foi narrado pelo entrevistado Cacique Tonhão⁴⁸:

A gente não vivia aqui [Território Pankaiwka]. Vivíamos no Moxotó e ficava no povoado mais distante chamado Zé da Onça. Essa história de Zé da Onça é longa. Nós ficamos no Zé da Onça e na época eu não participava de movimento algum. Mas as coisas surgiram e não como a gente quer. As coisas surgiram como Deus quer. (SILVA, 2015).

Naquela mesma década, segundo a entrevistada Dona Joana⁴⁹, na região da Volta do Moxotó, ocorreram mudanças nos aspectos socioeconômico e ambiental com a construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, na bacia do Rio São Francisco. Conforme a entrevistada, o destaque da mudança na região da Volta do Moxotó foi referente ao volume de água no Rio Moxotó, que proporcionou água e alimentação para os moradores da região:

Antes aqui, no rio[Moxotó], havia muita lama e quase seco.... A água era salobra que ficava ruim para cozinhar. Até demorava mais para cozinhar porque tinha sal na água. Aí, ficava difícil, né? E também tinha que andar lá para dentro, quase hoje é estar no meio do rio para encontrar água. Cavava um buraco para retirar a água. Era muita dificuldade. Depois da chegada da Usina

⁴⁶ Alugado: é o indivíduo que trabalha na roça alheia, podendo ser remunerado ou troca de serviço.

⁴⁷ Meeiro: trabalhar na roça alheia e pagar ao dono da roça com parte da colheita.

⁴⁸ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 09/07/2015.

⁴⁹ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 18/06/2019.

aqui encheram de água e apareceu muito tipo de peixes para o povo daqui pescar e muitos tipos de animais e pássaros. Essa água vem de lá debaixo do rio São Francisco (SILVA, 2019).

A Usina, construída em 1988, está localizada entre os estados da Bahia e de Pernambuco, pertence à Eletrobras/Chesf e atualmente foi renomeada Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga, tendo promovido a inundação de áreas dos dois estados na formação do lago represado, inclusive o represamento do Rio Moxotó. Nos relatos das memórias dos Pankaiwka, a construção da Usina provocou o rearranjo territorial, em 1987, dos latifúndios e das terras indígenas (ARRUTI, 1995; 1996), ou seja, a Chesf (Companhia Hidroelétrica do São Francisco) indenizou latifundiários e alguns indígenas, como uma parte dos Tuxá de Rodelas (BA), que foram deslocados para a Fazenda Funil, no município de Inajá (PE). Outro procedimento utilizado por essa instituição foi deslocamento da população indígena e não indígena para residir nos municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia.

Durante esse processo, o INCRA e a CHESF tiveram a tarefa de regularizar a situação fundiária de mais de 7000 famílias. É ainda com a construção desta hidrelétrica, em meados da década de 80, que é criado o Lago represado de Itaparica, o represamento do lago revitaliza o Rio Moxotó, o que atrai várias famílias para a região e provoca inclusive o deslocamento de índios para a região e o encontro dos índios na Volta do Moxotó (ANDRADE, 2009, p.05)

Diante desse cenário político e econômico na região do Submédio do São Francisco, bem como da emergência étnica e da legitimação dos direitos para os indígenas na Constituição Federal (1988), conseqüentemente ocorreu - no final dos anos de 1990, no distrito da Volta do Moxotó, no município de Jatobá (PE) - o surgimento do povo Pankaiwka, inserido na dinâmica de “levantar a aldeia” (ARRUTI, 1996). O conceito “levantamento de aldeia” representa o movimento voluntário de caráter político e social dos indígenas, a fim de fixar pessoas e famílias num determinado lugar, favorecendo condições de sobrevivência, sendo que esses detêm o conhecimento do Toré, considerado como “o código da indianidade”, um elemento identitário do povo indígena, cujo conhecimento foi adquirido por socialização de outros povos (ARRUTI, 1995; 1996; 1999).

O processo de reconhecimento do povo Pankaiwka pela FUNAI é narrado pelo Cacique Tonhão, comentando que, no final da década de 1990, havia um grupo de pessoas como Deni, Crispim e Simplício⁵⁰ com interesse comum na reivindicação da terra. Cacique Tonhão afirmou

⁵⁰ Conforme as entrevistas com os mais velhos, esses três homens morreram no acidente durante a ida à FUNAI (unidade Recife).

que, apesar das idas e vindas à FUNAI (unidade de Recife), nos encontros e reuniões com os parentes Pankararu, Fulni-ô e a FUNAI (sede em Brasília) sobre assuntos fundiários, entretanto, não houve avanços. Diante disso, os índios do Distrito da Volta do Moxotó, que trabalhavam na Fazenda Cristo Rei, moradores da comunidade da Canafístula e Alto do Zé da Onça, uniram-se para a Retomada na Fazenda Cristo Rei.

Logo após a retomada do povo indígena, os índios solicitaram o processo de reconhecimento na FUNAI (Fundação Nacional do Índio), sendo oficializado - no dia 24 de agosto de 1999 - o surgimento dos Pankaiwka; depois a FUNAI realizou o relatório ambiental, em 2003, o laudo antropológico e a regularização fundiária, em 2008, para a tramitação para o direito do uso da terra pela União. Essa ação ainda não foi concluída pelas autoridades governamentais. Mas a resistência indígena continuou no que consiste à vista das populações vizinhas ao reaparecimento dos índios na Volta do Moxotó, no município de Jatobá (PE), desde em 1999, na antiga Fazenda Cristo Rei, com o etnônimo Pankaiwka.

1.3 Os Pankaiwka

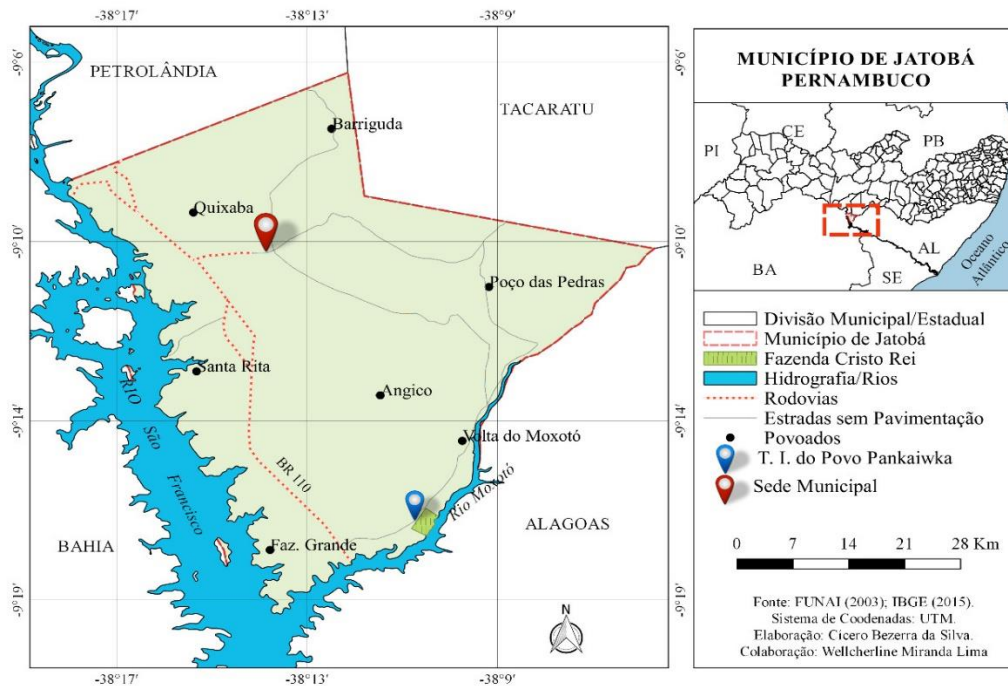
Pankaiwka é um povo decorrente do fenômeno da emergência étnica em Pernambuco, e a formação desse povo indígena foi resultado da união de quatro famílias. Ao longo do tempo, houve a chegada dos parentes de Pankararu, de Jiripankó e posteriormente de Karuazu. A migração de famílias de Karuazu, oriundas do povoado do Tanque em Pariconha/AL, fez parte da formação dos Pankaiwka, entre eles, o índio José Vicente da Silva, que casou com Edjane Santos, filha do Cacique Tonhão, e foi convidado morar no Território Pankaiwka; depois o casal, e, posteriormente, outras famílias retornaram para Karuazu (BRASIL, 2008, p. 24-25).

Entende-se que se trata dos compartilhamentos valorativos e culturais, bem como se constitui entre tais espaço de comunicação e de influências mútuas e também da identificação do membro assim como é identificado pelo grupo, constituindo a diferenciação dos outros grupos ou povos indígenas (BARTH, 2000; 2011).

A palavra Pankaiwka, conforme as narrativas dos mais velhos, como Faustino, Dona Joana, Dona Enedina e o Cacique Tonhão, significa “filho de Pankararu”; o povo emergente habita parte da margem do Rio Moxotó, na antiga Fazenda Cristo Rei, conforme a Figura 01, encontra-se localizado no Distrito da Volta do Moxotó, no município de Jatobá (PE). O mapa

apresentado abaixo é a região onde habitam os Pankaiwka na cor verde com a figura geométrica de retângulo.

Figura 01 - Mapa de localização do Território Pankaiwka



Fonte: FUNAI (2003)

Conforme a apresentação do mapa (Figura 01), o acesso à localização da Terra Indígena Pankaiwka ocorre por uma estrada de barro, partindo da BR 110, na altura da ponte sobre o Rio Moxotó, entre os estados de Pernambuco e Alagoas. O território Pankaiwka existe desde 1999; atualmente, contabilizada uma população de 250 pessoas⁵¹, em sua maioria homens. Os indígenas habitam uma faixa de terra de 365,7167 hectares e vivem da economia de subsistência, baseada no plantio do feijão, milho, mandioca e frutas como manga, caju, limão e laranja (BRASIL, 2008). Atualmente, existe um relação interétnica dos Pankaiwka com os Pankararu e os Jiripankó, os quais se envolvem através da transmissão de conhecimentos e prática religiosa, fortalecendo o pertencimento à “Árvore Pankararu”⁵².

⁵¹ Conforme o Censo 2010, divulgado pelo IBGE e publicado em 29/06/2012.

⁵² Árvore Pankararu é uma metáfora elaborada por José Maurício Arruti para justificar a relação com seus descendentes da cultura Pankararu (ARRUTI, 1995).

Considerando que a formação desse povo é oriunda das migrações dos Pankararu do Brejo dos Padres, no município de Tacaratu (PE), sendo que - no final dos anos 1990 - os índios fizeram o “levantamento de aldeia”, sendo atualmente denominados de Pankaiwka, que são descendentes ou, como chamam, “parentes”⁵³ de Pankararu. Os Pankararu difundiram, ao longo da existência, a dinâmica sociocultural para o aparecimento de outros povos indígenas; permanecendo nessas a herança religiosa e sociocultural do povo de origem (ARRUTI, 1995; 1999).

A “árvore Pankararu” é uma figura de linguagem elaborada por Arruti, apresentando o estilo de simbologia para ilustrar o fenômeno de surgimento para novos povos e entender as novas unidades através da descrição da trajetória e da dinâmica das emergências. (ARRUTI, 1995; 1999) A metáfora em questão é encontrada no discurso dos indígenas descendentes dos Pankararu e, com a afirmação do povo origem, que a dinâmica convalida a teia de significados, narrando as dispersões, concentrações e estagnação do povo indígena, que Arruti configurou como “tronco velho e pontas-de-rama” (ARRUTI, 1995, p.77).

Os Pankararu são o “tronco velho” dotado de vários aspectos culturais significativos e com a própria cosmologia que - dependendo do movimento para a constituição de novos povos, chamado de “enxame”⁵⁴ ou “levantamento de aldeia” - o resultado será considerado uma “ponta-de-rama”. Arruti definiu a atividade do tronco velho:

Os troncos velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade - trazendo em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e o organiza, e não apenas como lembrança ou resgate. Essa relação é traduzida pela metáfora vegetal que fala do progressivo e ramificado crescimento de um mesmo ser, que se amplia e nesta ampliação vai dando origem a novas partes de si, natural e inevitavelmente mais distantes e mais frágeis com relação às heranças dos antepassados, mas ainda fazendo parte de uma mesma realidade (ARRUTI, 1995, p. 77).

Os Pankaiwka são uma “ponta-de-rama” do tronco velho que é o resultado da ação contemporânea realizada por meio do “levantamento de aldeia”, com o apoio dos Pankararu para o reconhecimento do povo, consolidação territorial e os ensinamentos da “ciência do

⁵³ Parente é um termo utilizado pelos indígenas que significa “indígena de outro povo” (GARDÊNIA, 2015).

⁵⁴ O “enxame” é um movimento compulsório, resultado de um processo histórico ou mítico, por exemplo, o surgimento do povo Jiripankó (Pariconha/AL), considerado como resultado dessa ação. Pois, conforme as memórias Pankararu, o movimento enxame ocorreu devido etnônimo Pankararu: Pancarú-Geritacó-Calancó-Umã-Canabrava-Tatuxi de Fulô, que saiu do tronco-velho, e o exame se concentrou outro lugar que constituiu o povo Jeripancó (ARRUTI, 1999, p. 265).

Toré”, afirmaram os Pankararu. O “tronco velho”, formado por 12 povos como pontas-de-rama, sendo resultado da dispersão da grande árvore Pankararu: os Pankararé (BA), os Jeripancó (AL), os Kantaruré (BA), os Kalankó (AL), os Pankaru (BA), os Pankararu de Real do Parque (SP), os Pankararu Acuparé (MG), os Karuazu (AL), os Katokinn (AL), os Koiupanká (AL), os Pankararu (Delmiro Gouveia/AL), os Pankararu Entre Serras (PE) e os Pankaiwka (PE) (AMORIM, 2010; ARRUTI, 1999).

O processo de territorialização dos Pankaiwka, conforme as narrativas do Cacique Antonio (Tonhão)⁵⁵, ocorreu na década 1990, após a construção da Usina Hidroelétrica de Luiz Gonzaga, quando a região do Moxotó atraiu pessoas e famílias para residir e trabalhar nas fazendas com agricultura com a produção de frutas e serviços locais proporcionados pelas prefeituras. A Fazenda Cristo Rei foi “levantada” pelos índios, na década de 1970, na condição de trabalhadores. A atividade inicial foi remover a Caatinga para transformar o terreno num espaço produtivo para a agricultura, principalmente a produção de uva, devido à fazenda estar às margens do Rio Moxotó, para a pecuária e a produção leiteira. Segundo a narrativa da entrevistada Cleonice Silva dos Santos⁵⁶, Dona Nice, índia Pankaiwka que trabalhou na Fazenda:

A nossa vivência aqui [antiga Fazenda Cristo Rei] era... Quando chegou para a gente morar [meado dos anos 1980]. A gente trabalhava no plantio de uva, no cultivo da uva e enxertava na uva. Eu e minhas colegas. Também no plantio do maracujá e depois o plantio de mamão. (SANTOS, 2015).

Na década de 1990, o proprietário da Fazenda mudou os interesses de empreendimentos e conseqüentemente a Fazenda Cristo Rei ficou com aspecto de improdutiva. Os trabalhadores, entre os quais indígenas, deslocaram-se para outras localidades, principalmente na Volta do Moxotó devido à oferta de trabalho na agricultura e ao acesso à água do Rio Moxotó.

No mês de março de 1999, ocorreu a ocupação do MST (Movimento do Sem Terra) no outro lado do Rio Moxotó, estado de Alagoas. Esse fato acelerou a mobilização dos indígenas, que habitavam na Volta do Moxotó, e a retomada da Fazenda Cristo Rei. Esse movimento, os Pankaiwka chamaram de “retomada”⁵⁷, pelo qual afirmam que no passado esse território era

⁵⁵ Entrevista realizada na residência do entrevistado, no Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 07/07/2015.

⁵⁶ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 08/07/2015.

⁵⁷ Conforme o Cacique Tonhão a palavra “retomada” significa retornar a terra que pertence ao índio (SILVA, 2015).

conhecido pelos Pankararu como “reecantado” era um lugar místico e dotado de bastante simbologia religiosa (BRASIL, 2008). A retomada da Fazenda Cristo Rei ocorreu em agosto de 1999 com a presença de 62 famílias, como narrou a Dona Maria⁵⁸:

E chegamos aqui. Fretamos um caminhão.... Vinha gente com enxada, pá, facão e tudo que precisava. Chegamos lá em cima na porteira, e o motorista disse que o destino dele era até aqui. Então descemos com os sacos na cabeça e fomos até a beira do rio, lá na bomba. Tinha muitos pés de algarobas... E fizemos as cabanas da gente. E aí, o cacique e o pajé fizeram uma grande cabana, e eu cozinhava para 62 famílias. Daí eu repartia o café, o almoço, o jantar. E a gente dormia no relento. Os meus meninos estudavam e aí falei com a diretora e a professora e disseram que entendia da ausência e liberou uns 15 dias de ir à escola. Fomos ficando em reunião naquele sufoco, sem ter o que comer. Eles foram tendo o conhecimento da luta e o que precisava para ter recurso para comer, estudar para aqui dentro. E com o passar do tempo, depois de muita luta, estamos aqui. E hoje, Graças a Deus nós temos professora, tem escola, tem merendeira e tudo através da luta da gente. E hoje me sinto muito feliz aqui dentro de Pankaiwka (SILVA, 2015).

Perguntamos a Dona Maria, assim como a Seu Faustino, Pedro de Noemia, Dona Tereza e Dona Enedina, como foi possível alimentar 62 famílias naquele período da Retomada? Como fizeram para resolver a habitação de cada família? Segundo esses entrevistados, a alimentação concedida para atender às 62 famílias era composta por gêneros alimentícios (frutas, leite, carne da criação de gado e ovelha) que existiam na antiga Fazenda Cristo Rei. Pescavam camarão e peixe piaba no rio Moxotó, e os demais itens, como feijão e jerimum, foram levados por algumas famílias e compartilhados com todos que estavam no Território.

A habitação foi iniciada através da doação de sacos de nylon de um comerciante, dono de uma padaria da Volta do Moxotó, para fazer as cabanas para as famílias. Segundo Dona Tereza “[...] eu recebia os sacos e com 04 sacos de mistura de Padaria era possível fazer uma cabana” (SOUZA, 2019). Conforme Dona Maria e Dona Enedina, as reuniões realizadas após a retomada pelo Cacique Tonhão⁵⁹ e Seu Damião (Pajé Setenta) - com a participação dos homens e das mulheres, inclusive a participação das índias Orquídea, Dália, Bromélia que aderiram ao Pentecostalismo - foram “decidindo a distribuição dos lotes para cada família” (CONCEIÇÃO, 2019). As famílias do Seu Faustino, Seu Pedro de Noemia, Dona Tereza

⁵⁸ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 08/07/2015.

⁵⁹ Antônio Manoel da Silva, o Cacique Tonhão, agricultor, foi escolhido Cacique na época do movimento da Retomada, no povoado Alto do Zé da Onça (BRASIL, 2008, p18).

passaram pouco tempo no Território e resolveram retornar a Volta do Moxotó devido à falta de assistência de saúde e de transporte na aldeia, o que resultou no falecimento da esposa de Seu Faustino – em decorrência de uma pneumonia - na morte acidental por eletrocução do filho do Seu Pedro de Noêmia e a doença cardiopata de Dona Tereza (SILVA, 2019; SILVA, 2019; SOUZA, 2019).

Consideramos que o movimento da Retomada faz parte do processo histórico da formação do povo e, conforme o Roberto Cardoso de Oliveira, é um “processo histórico” como aspecto operante da identidade (OLIVEIRA, 1981; 2006), assim como é primordial para a construção da identidade étnica (BARTH, 2011) do povo. A Retomada foi um movimento que também está relacionado com a “territorialização” (OLIVEIRA, 1999), sendo que a nova “ponta-de rama”, os Pankaiwka, precisou ser reconhecida pelos outros povos indígenas. Segundo João Pacheco de Oliveira, a “territorialização” é definida como processo de:

[...] transformar em uma coletividade organizadora, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (OLIVEIRA, 1999, p. 22).

O processo de territorialização promove uma estruturação da identidade étnica (BARTH, 2011; OLIVEIRA, 2000) através da sistematização e divisão dos papéis sociais como Cacique, Pajé, Zelador da tradição, liderança, os homens, as mulheres, os jovens, as crianças. Estabelece ainda as restrições necessárias do comportamento do indígena diante da separação por sexo ou idade, garantindo - no universo da cultura étnica - a manutenção da fronteira étnica (BARTH, 2000) com o novo povo emergente. Assim, afirmou o Pajé Setenta:

Pankaiwka... Ele [território] foi gerado junto com a liderança... A liderança... E invocou o pajé. O pajé que tinha a noção de mudar Pankaiwka da fazenda Cristo Rei. A fazenda, não é isso?! E então, o pajé invocou os encantados e os encantados deixou Pankaiwka e assim foi instalado. E a fazenda saiu do lugar e ficou Pankaiwka. (SOUZA, 2015)

Entre os Pankaiwka, esse processo de territorialização ocorreu quando o povo teve condições de alcançar a independência de assumir as próprias ações e mobilizações enquanto povo com etnônimo próprio. Ressaltamos que essa atitude não foi capaz de “quebrar” o grau de parentesco com os Pankararu. Pelo contrário, à medida que a autonomia foi alcançada, esses

vínculos se estreitaram, fortalecendo-se a reciprocidade e a solidariedade entre os indígenas, conforme foi apresentado no subcapítulo 1.2.

A identidade étnica é de ordem “imperativa” (BARTH, 2000) sob o regime normativo de caráter consuetudinário, ou seja, as regras de condutas são divulgadas através da oralidade e vivenciadas pelo povo, de modo que resulta no costume presente na conduta e na estruturação da organização social do povo indígena. Tais regras definem o novo perfil do povo, e veremos particularidades dos Pankaiwka mais adiante no subcapítulo 1.4. Os aspectos da cultura e da religião do tronco Pankararu ou árvore Pankararu (depende dos indígenas do povo “ponta-de-rama”) encontram-se presentes na dinâmica cultural e no calendário socioambiental da “ponta-de-rama”, os Pankaiwka. São expressões dessa presença rituais como o Flechamento do Imbu⁶⁰, Corridas do Imbu, Queima do Cansação⁶¹, Menino do Rancho, entre outros, que traduzem um vínculo histórico entre os indígenas.

Contudo, existem particularidades que favoreceram a emancipação entre os povos indígenas, evidenciaram as diferenças entre os Pankararu e os Pankaiwka. Pois, segundo o Pajé Setenta, a emancipação dos Pankaiwka ao “tronco velho” Pankararu foi resultado da construção da territorialidade, que se autoafirmam e também são reconhecidos pelo Pankararu como uma nova “ponta-de-rama”. A definição que estrutura a identidade étnica está em evidência quando é realizada pergunta: O que os distingue do outro povo indígena? Essa pergunta foi respondida pelo Pajé Setenta, que explicou a distinção entre os Pankaiwka e os Pankararu:

Pankaiwka e Pankararu.... É a mesma coisa dos Encantados. Mas tem a diferença.... Sendo que lá em Pankararu é por causa... Da existência do posto deles. Então, nós [Pankaiwka] temos o chefe de Posto. Por exemplo, o Cacique, o Conselheiro.... Que é nosso! (SOUZA, 2015).

Também afirmou o Cacique Tonhão (SILVA, 2015) que a distinção deles com o tronco velho Pankararu é a organização política, a qual supre as necessidades básicas, assegura a existência da etnia e apaziguamento nos momentos hostis dentro no território. A construção

⁶⁰ Imbu ou umbu (nome científico *Spondias tuberosa*) é um fruto do bioma da Caatinga; e a sua característica primordial é armazenamento de água, principalmente na raiz, o que garante a sobrevivência nos longos períodos de estiagem e seca no seu habitat. Disponível em: < <http://www.cerratinga.org.br/umbu/>>. Acessado em 04/03/2017.

⁶¹ Cansação é uma planta da família *Euphorbiaceae*, *Loasaceae* e *Urticaceae* encontrada no bioma da Caatinga. A principal característica é de provocar queimaduras em contato com a pele. Disponível em:< <http://www.plantasquecuram.com.br/ervas/urtigao.html#.WLS6AH0zrIU>>. Acessado em 04/03/2017.

da identidade, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, bem como a identidade étnica⁶² provêm dos “elementos operantes simbólicos”, quais sejam: a “terra ou território, o processo histórico, sangue⁶³, língua, propriedade, caráter” (OLIVEIRA, 2006, p. 33), o que destaca a diferença estruturante do sujeito ou o povo perante a alternativa da exclusão e inclusão que expressa a natureza identitária distinta.

Em linhas gerais, os primeiros aspectos simbólicos dos Pankaiwka - como a terra ou o território, o processo histórico (ambos foram discutidos nos subcapítulos 1.2 e 1.3) e o sangue estão relacionados às mobilizações no território, à história das resistências, aos mecanismos de visualização e ao vínculo do legado sociocultural dos ancestrais Pankararu. A língua é um elemento simbólico, sendo produzida e reproduzida pelo fenômeno social. Por razões da invisibilidade ao longo do processo histórico, conseqüentemente, a língua materna tornou-se inoperante em muitos povos indígenas do Nordeste. Diante disso, conforme o relatório antropológico realizado pela FUNAI (2008, p.18), foi apresentado que os Pankaiwka não possuem uma língua materna, apenas falam a Língua Portuguesa com o uso das fonéticas regional e o uso de vocabulário próprio do tronco Pankararu.

1.3.1 Caracterização do território Pankaiwka

O território Pankaiwka⁶⁴ encontra-se entre os estados de Pernambuco e Alagoas, banhado pela microbacia do Rio Moxotó, sendo o recurso de importância para a sobrevivência correlacionada às atividades da pesca, a agricultura e a pecuária para a população dessa área. A região está inserida no processo de estiagem e com a predominância da vegetação xerófila dentro do bioma da Caatinga. A partir da construção das hidroelétricas, o ambiente tornou-se um espaço “antropizado” como o resultado das novas formas de adaptação dos habitantes naquela região (BRASIL, 2003). A figura 02 trata-se de um desenho realizado pelas professoras Pankaiwka para compreensão espacial e geométrica do território.

⁶² Existe a distinção entre identidade e identidade étnica. Pois a primeira trata-se da unidade particular, referindo-se ao próprio sujeito. Na segunda, amplia-se para uma dimensão com valores, práticas e visões peculiares de um grupo social (OLIVEIRA, 2006).

⁶³ O sangue corresponde à concentração do código genético que definirá o biótipo do sujeito.

⁶⁴ O território Pankaiwka está nas coordenadas geográficas 09° 16' 41,65" S e 38° 10' 55,43" W, distante 276 Km da capital Recife (BRASIL, 2003, p.01) e foi identificado por Portaria 977 - 20/10/2003, publicada no Diário Oficial da União.

Figura 02 – Croqui do Território Pankaiwka

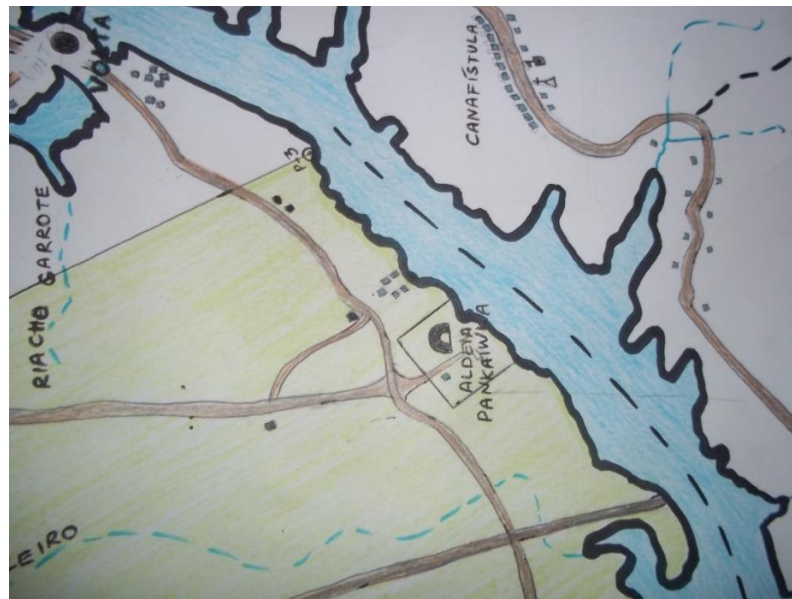


Foto: Acervo do Povo Pankaiwka (2015)

O clima do Semiárido do Nordeste apresenta índice pluviométrico entre 400 a 1200mm/ano, distribuídos em 04 meses de março a julho. De dezembro a março, as precipitações não ultrapassam os 700mm. Esses números caracterizam a predominância atual do “clima tropical seco” (Ibidem, p. 05). As temperaturas da região da Volta do Moxotó atingem médias máximas de 40°C e mínimas de 25°C na estação de primavera e verão. Em seguida, no outono e no inverno, a temperatura máxima chega a 24°C e a mínima a 12°C no período invernal noturno (BRASIL, 2003).

Na região da Volta do Moxotó, existem o relevo, com as formações serranas como o complexo da Serra Grande, limite com o município de Tacaratu, que impedem os efeitos pluviométricos, formando barreiras naturais, concentrando chuvas em determinadas regiões no momento, ocasionando o deficit hídrico em diversas outras localidades. Os solos⁶⁵ na região são de “poucos profundos a rasos”, imprecisamente drenados, “moderadamente ácidos a praticamente neutros e bastante suscetíveis à erosão”. O relatório da FUNAI informa que a sua utilização nas áreas mais secas, ocorre: [...] pela exploração de pastagens naturais, principalmente de rebanhos de caprinos e ovinos, em menor escala a de bovinos. Nas áreas

⁶⁵ Os solos da região são representados por duas tipologias distintas, os Planossolos e Solídicos (BRASIL, 2003, p.03).

menos secas pode haver a exploração agropecuária extensiva para gado de leite e corte (BRASIL, 2003, p. 03).

No território Pankaiwka, existem espécies vegetais da Caatinga, como a aroeira, angico, quixabeira, bom nome, braúna, imburana, pau d'arco, faxeiro, cedro, umbuzeiro, louro, algaroba, caraibeira, catingueira, xiquexique, caroá, jurema, juazeiro, pau-ferro, alecrim e coroa de frade. A vegetação está disposta em combinações tanto com o território natural quanto pela ação dos Pankaiwka, levando em consideração que os diferentes ambientes no território Pankaiwka são descritos pelo povo, a partir do potencial para utilização em determinada atividade sociocultural e produtiva.

Os ambientes distintos são diferenciados conforme a disposição das espécies do uso cotidiano e a aptidão para a agricultura. São descritos os ambientes de acordo com o conhecimento cultural dos Pankaiwka, bem como as composições florísticas e potencialidade produtiva. Os ambientes distintos no território Pankaiwka são: Beira Rio ou Vazante; Mata ou Caatinga Arbórea Aberta; Lagoa e Brejos; Mata de Caroá e Lajedos (BRASIL, 2003, p. 10-12). A Mata de Caroá é o ambiente de destaque no contexto da Tradição indígena, pois se trata do ambiente em que existe uma variedade de bromélia, chamada popularmente de Caroá, utilizada para a confecção das indumentárias religiosas, chamadas pelas lideranças da Tradição de “fardas”, sendo usadas pelos Praiás, seres encantados da Tradição indígena.

No território Pankaiwka, existem as plantas medicinais com princípios fitoterapêuticos, como a baraúna (*Schinopsis brasiliensis*), aroeira (*Myracrodunon urudeuva*), ambas servindo para fazer garrafadas, banhos e chás medicinais; e angico (*Anadenanthera macrocarpa*) com a utilização da casca para as garrafadas de aguardente que promove a cicatrização. As plantas utilizadas na cosmologia da religião são: Caroá (*Neoglaziovia variegata*) para a confecção das “fardas” dos praiás; imbu (*Spondias tuberosa*) fruto alimentício que é utilizado como imbuzada (bebida feita com imbu cozido machucado e açúcar). Essa bebida é distribuída no último dia da Corrida do Imbu. No tocante à fauna, as principais espécies encontradas na região são “as aves, as quais representam cerca de 34,37% dos animais do espaço em questão e giram em torno de 40 espécies conhecidas. Em seguida, vêm os mamíferos, que perfazem 30% da fauna e correspondem a cerca de 14 espécies” conhecidas e apreciadas pelos Pankaiwka. Por último, o há grupo dos répteis, “com cerca de 10 espécies regionais” (BRASIL, 2003, p. 17).

A proximidade do território nas áreas na várzea do Rio Moxotó, onde se encontram os solos mais propícios à agricultura, com restrição à deficiência hídrica, favorecendo a produção

dos cultivos de mandioca, milho, feijão, algodão herbáceo, palma forrageira, sisal e pastagens. A agricultura é realizada por meio da chamada “agricultura de serqueiro”, é uma atividade muito realizada nas áreas do semiárido em espaços distantes dos cursos d'água e que dependem necessariamente das chuvas para a finalização do ciclo produtivo.

No território Pankaiwka, existe uma pequena agricultura com auxílio da irrigação, pois, apesar da maioria das habitações estarem próximas da margem do Rio Moxotó, as áreas para a plantação estão distantes e necessitam do auxílio das 02 bombas para abastecer os moradores e irrigar os plantios. A atividade da pesca, segundo relatos dos Pankaiwka, era bem ativa, mas depois do represamento das águas pela barragem, diminuiu, conforme o registro no relatório da FUNAI:

Outro fato importante para se entender a influência dos lagos de Itaparica e Paulo Afonso na Região, é o desequilíbrio térmico que as represas construídas para fins hidroelétricos causam, no momento em que liberam a massa de água no fundo da barragem, a água fria e com quantidades significativas de nutrientes, porém pobres em oxigênio, é exportada rio abaixo, enquanto que a água quente é retida no lago, afetando as condições da jusante, diminuindo a ictiofauna nos lagos e aumentando quantidade de calor nas águas lânticas (BRASIL, 2003, p. 03).

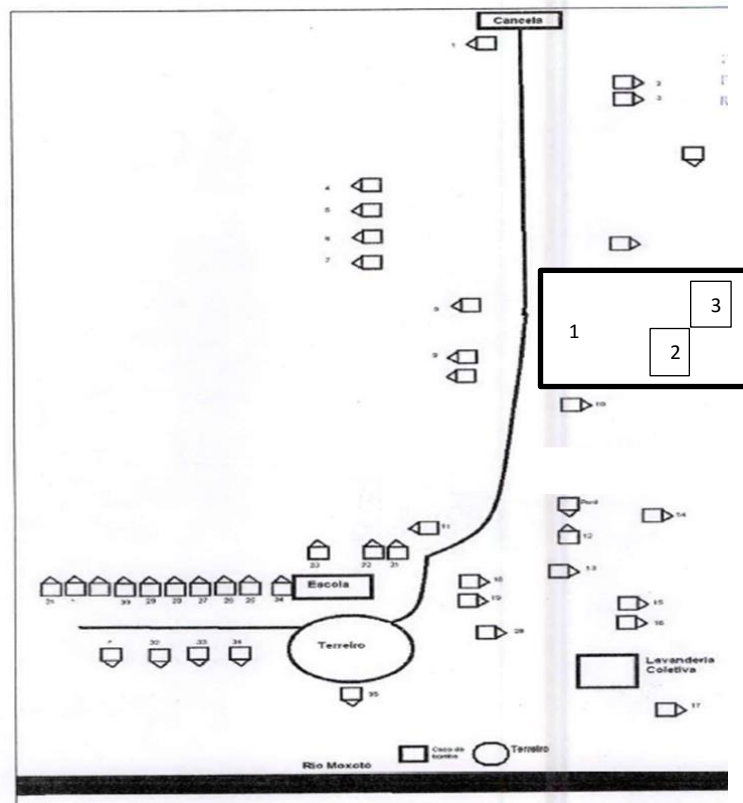
A criação de animais com os rebanhos de médio porte, como ovelhas e caprinos, movimentam recursos no território, além do consumo de leite e carne para as famílias. A manutenção do pequeno rebanho é atendida com poucos tratamentos no manejo de criação, os indígenas utilizam as plantas aquáticas, como o capim elefante para a alimentação dos caprinos e ovinos, bem como o uso das espécies, como a palma, o mandacaru e a favela, que são coletadas e servidas para a alimentação dos animais. A distribuição dos lotes obedece a características do tamanho para cada família. Essa atitude tornou-se um marco referencial da dinâmica organizacional do povo ponta de rama, que – nesse aspecto – distanciou-se do tronco velho Pankararu.

A organização espacial do território Pankaiwka (Figura 03) limita-se da cancela até o Rio Moxotó, e as habitações estão divididas em duas áreas. Na parte mais alta do território, perto da cancela, existem as habitações que estão distantes e distribuídas para a agricultura serqueira. Na segunda área, perto do Rio Moxotó, existem habitações muito próximas umas das outras, que foram erguidas no período do funcionamento da antiga Fazenda Cristo Rei, ficando próximas dos primeiros Terreiros e do Poró⁶⁶ - espaços que foram construídos

⁶⁶ Consideramos como uma instituição religiosa da Tradição indígena.

posteriormente à fazenda questão. Em 2008, essa organização espacial foi registrada no relatório antropológico da FUNAI. Em 2016, na Figura (03), foi “levantado” um novo Terreiro (1), com o Poró (2) construído em alvenaria e a cozinha (3) com o modelo de construção de taipa.

Figura 03 – Croqui da distribuição das casas, terreiro e o Poró



(BRASIL, 2008, p.34)

O povo indígena realiza serviços de extrema relevância de maneira interdependente de outro povo indígena, como a articulação política e a econômica próxima ou recíproca, por exemplo, a fundação da escola, a criação de associação e outros (BARTH, 2000). O serviço educacional no território Pankaiwka iniciou-se em 2005, logo após as diversas reuniões e definições para organizar a implementação de uma escola no território. A atual professora indígena, a nossa entrevistada, Maria Francisca da Silva Araújo⁶⁷, conhecida pelos outros povos indígenas como “Francisca Pankaiwka”, ou “irmã Francisca”, por ser evangélica, foi a

⁶⁷ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 09/07/2015. Francisca Pankaiwka é liderança e evangélica; participou das entrevistas da nossa pesquisa. No subcapítulo 2.1, haverá mais descrição sobre a indígena.

percursora nesse processo de instalação da Escola Estadual Indígena Pankaiwka. A foto 01 mostra a fachada da escola que se encontra localizada no centro do Território.

Foto 01 – Escola Estadual Indígena Pankaiwka



Foto: Acervo do Povo Pankaiwka (2015)

Segundo a entrevistada, a professora Francisca, ela procurou o apoio da liderança Pankararu, a fim de promover o serviço educacional no território, pois se tornaram necessários os contatos com professoras Pankararu, entre as quais, Elisa Urbano⁶⁸, que a ajudou na elaboração dos documentos normativos e administrativos para implantação da escola indígena no território Pankaiwka.

O levantamento da demanda de crianças e adultos por idade escolar no território foi o referencial como o diagnóstico da necessidade de oferta das etapas de ensino da Educação Infantil, Ensino Fundamental (1º ao 5º ano) e da modalidade de Educação de Jovens e Adultos. Após o levantamento, foi realizado o contato com a Secretaria de Educação de Pernambuco para o atendimento da nova unidade de ensino, que iniciou no funcionamento em um galpão da antiga Fazenda Cristo Rei. A Escola Estadual Indígena Pankaiwka atualmente é um espaço de escolarização, referência do povo para reuniões da associação, celebrações de festividades, apoio cultural e serviços para os Pankaiwka.

⁶⁸ Elisa Urbano é indígena de Pankararu Entre Serras e professora da escola indígena.

A entrevistada Francisca Pankaiwka afirmou que a Escola Estadual Indígena Pankaiwka também é considerada como mais um espaço de afirmação étnica por meio do processo da formação, ou seja, a escolarização do indígena que resulta na afirmação da identidade étnica. A justificativa dessa afirmação dos Pankaiwka sobre a intervenção do ambiente escolar na dinâmica social do povo em relação ao pertencimento do indígena se deve à diferença do currículo educacional que inclui os 05 (cinco) eixos temáticos da Educação Escolar Indígena: Terra, História, Identidade, Organização e Interculturalidade.

O Projeto Político-Pedagógico da Escola Estadual Indígena Pankaiwka descreve sobre o eixo temático – identidade – que se refere: “Reafirmação e o fortalecimento da identidade de cada povo indígena e o pertencimento étnico a partir do cotidiano e da relação com os Encantados⁶⁹, quando há luta pela reconquista da Mãe Terra” (Escola Estadual Indígena Pankaiwka, 2015, p. 29). A professora indígena Francisca⁷⁰ explicou a importância da escola para a autoafirmação de pertencimento no estudante Pankaiwka:

Os educadores Pankaiwka não devem simplesmente registrar o seu dia, letivo mais buscar meios de acompanhar de forma direta e indiretamente nossos estudantes. Mas de forma que o mesmo zele pelas atividades realizadas na comunidade, propor momentos de partilhas de conhecimento do estudante de forma que mesmo possa cada dia vivenciar nossa cultura, nossa religiosidade e sobre tudo se formar guerreiros Pankaiwka (ARAÚJO, 2016).

A escolarização das indígenas começa a partir do pré-escola na Educação Infantil, aos 04 a 05 anos, até o 5º ano do Ensino Fundamental, com o ensino planejado e executado conforme a finalidade de cada etapa de ensino da escola indígena mencionada anteriormente e a matriz curricular que envolve os campos de experiência na Educação Infantil e mais os elementos da cultura do povo; e no Ensino Fundamental com os eixos temáticos. A Educação Básica poderá prosseguir na escola indígena mais próxima do território, no povo Entre Serras Pankararu, na Escola Estadual Indígena Princesa Isabel, na Aldeia Carrapateira, que atende à Educação Infantil até o Ensino Médio.

O serviço de saúde iniciou o atendimento à comunidade em 2006 por meio da Associação Saúde Sem Limites, com visitas às famílias Pankaiwka e prestando assistência pré-natal. A escola foi o local de apoio para os serviços de saúde e garantia da oferta de atendimento regular do dentista da equipe da FUNASA (Fundação Nacional da Saúde), dos agentes de saúde

⁶⁹ Encantados são seres sobrenaturais que protegem e aconselham os indígenas (ATHIAS, 2007).

⁷⁰ Entrevista concedida na residência, território Pankaiwka, em 29/03/2016.

da Prefeitura de Jatobá e das equipes médicas da SESAI (Secretaria Especial da Saúde Indígena).

À época da retomada da antiga Fazenda Cristo Rei, as habitações edificadas eram de taipa, e, ao longo dos anos, houve o surgimento de residências em alvenaria no território Pankaiwka. Em 2008, a IAP (Instituto Agrônomo de Pernambuco) favoreceu material para a construção de banheiros e distribuição de semente para o incentivo da agricultura serqueira para os indígenas (BRASIL, 2008).

O serviço de “água e energia elétrica para o povo”, segundo os Pankaiwka, foi resultado de várias mobilizações para disponibilizar esse atendimento no território. Como resultado dessas mobilizações, ocorreu uma aproximação entre esse povo indígena com a Prefeitura de Jatobá. Esta finalizou uma parceria, promovendo o conserto dos canos, a instalação da lavanderia coletiva e a tubulação de 02 bombas de água para abastecer as famílias. A energia elétrica no território Pankaiwka ainda é instável porque necessita de investimentos para melhor distribuição dela.

A criação da AIPRCIP (Associação Indígena dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena Pankaiwka), desde 2006, oportuniza as relações com as instituições. O Estado também vem promovendo ações e direcionamento de projetos para bens de consumo e de produção para o povo indígena. Recentemente, está sendo realizado, pelo instituto Interligação Elétrica Garanhuns (IE Garanhuns) e pela Associação Voluntários para o Serviço Internacional - Brasil (ONG AVSI Brasil), o projeto Pankaiwka: “bioágua, agroecologia e nutrição”, com a finalidade da reutilização da água das casas para a utilização no sistema de irrigação por gotejamento; estimulando práticas para a produção agrícola sustentável; e promoção à segurança alimentar com o resgate da cultura alimentar⁷¹ do povo.

O aspecto demográfico do território Pankaiwka, conforme a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), iniciou-se em 1999, na mobilização de desapropriação da Fazenda Cristo Rei, com 62 famílias que somam o total de 325 pessoas. Os Pankaiwka, no início da conquista do território, enfrentaram situações precárias como o difícil acesso à água para agricultura, assim como a garantia do consumo, a falta de transporte e habitação, a ausência de assistência médica e escolar, aspectos que - no decorrer dos anos - promoveram um declínio populacional

⁷¹ O projeto do IE Garanhuns promoveu a produção da cartilha “Resgatando a cultura alimentar da Aldeia Indígena Pankaiwka” (2016), que reuniu receitas da cultura alimentar desse povo.

(BRASIL, 2008). Em 2006, o êxodo diminuiu depois da instalação das 02 bombas d'água para uso na agricultura e atividades domésticas e a implementação da unidade escolar no território.

Entretanto, o fluxo migratório pendular, ou seja, pessoas saem do Território, no período da manhã ou na segunda-feira, para cumprir jornada de trabalho na agricultura ou serviços terceirizados nas cidades vizinhas, no Distrito da Volta do Moxotó, nos municípios de Jatobá e Petrolândia (PE) ou Paulo Afonso (BA), retornando só à noite ou na sexta-feira para o território. O fluxo migratório ocorre devido tanto à jornada de trabalho quanto à procura de compra de bens e serviços. Esse deslocamento constante possibilitou estreitas relações interétnicas do Pankaiwka com os não indígenas.

O CENSO 2010 contabilizou a população com 250 pessoas e, segundo o cacique Gerson Nascimento⁷², são 45 famílias distribuídas no território Pankaiwka, sendo a permanência maior, conforme o cacique, de homens e crianças no território. Vejamos abaixo o Quadro 01 que mostra o resumo da população de Pankaiwka referente aos números populacionais desde o processo da Retomada, registrados no relatório antropológico até o último dado censitário divulgado pelo CENSO 2010:

Quadro 01 – População de Pankaiwka

Ano	Nº de famílias	Nº de Indivíduos	Fonte
03 e 04 de fevereiro de 1999.	61	305	Memorandos e Atas de reuniões dos índios com a FUNAI.
Agosto de 1999.	62	325	Informações obtidas em entrevistas durante o trabalho de campo.
30 de agosto de 2007.	37	137	Levantamento feito por Clênio, Chefe de posto da FUNAI em Pankararu.
08 e 09 de novembro de 2008.	40	133	GT - Antropológico (2008)
2010	45	250	CENSO

Fonte: (BRASIL, 2008, p. 30; CENSO 2010)

Os números populacionais, apresentados no Quadro 01, ao longo dos anos, no Território Pankaiwka, foram influenciados pelas migrações sazonais no período de estiagem, bem como pela falta de infraestrutura, deficiência no atendimento à saúde, falta de energia elétrica em via

⁷² Entrevista realizada na residência do entrevistado, no território Pankaiwka, em 29/03/2018.

pública e falta de postos de trabalho. Apesar de todas as dificuldades, as famílias se mantêm na localidade, e as que emigraram guardam a relação de pertencimento desse povo seja na condição individual ou do grupo.

1.3.2 A organização interna e a rede social com outros povos na região

A relação comunitária étnica é um fenômeno social relevante no território indígena que promove vínculos entre os indivíduos (WEBER, 2000), desencadeando uma dinâmica social que condiciona as ações para a formação de uma organização interna. A organização interna da etnia tem a tarefa de dividir as atividades pelos conhecimentos, tendo como resultado a “construção cultural da realidade” proveniente dos conceitos culturais do povo (BARTH, 2000, p. 172), e por fim, desempenhar papéis sociais.

O Cacique Tonhão afirmou que o povo tem seus costumes e organização que se diferencia do não índio. Além disso, a manutenção do costume é acompanhada pelas lideranças, como também pelos caciques e pelos pajés⁷³ sob a condição da “lei consuetudinária” (BARTH, 2000), ou seja, é considerável a literatura oral na qual se encontram os ensinamentos valorativos que ressaltam a necessidade de executar as “obrigações religiosas” e as atividades, desde que beneficiem o povo e a habilidade de expressar e de representar como indígena desse povo.

Cada povo indígena apresenta um modelo da manutenção da fronteira étnica para expressar a identidade étnica; para isso são expressas as normas dos costumes. No caso, os Pankaiwka têm aspectos de interação social e da manutenção da fronteira étnica: a hospitalidade, a coletividade, a existência e a atuação das lideranças para as questões de ordem pública e de ação comum, bem como para a vida doméstica, que veremos mais adiante (BARTH, 2000).

As lideranças indígenas são constituídas de homens ou mulheres, quando uma delas é convocada para reunir alguns indígenas para discussão ou negociação de um planejamento de uma ação comum, um caso específico ou decidir em ação conjunta, seja assuntos de fatores externos do território ou ocorridos dentro no povo. No caso dos Pankaiwka, segundo o nosso entrevistado, o Cacique Gerson, as lideranças são constituídas por homens, e atualmente existe uma mulher, que é evangélica. O Cacique é o líder político que conduz as discussões e

⁷³ Conforme a declaração de reconhecimento da FUNAI, desde 21 de abril de 2017, a organização social Pankaiwka existem 02 grupos de liderança, 02 caciques e 02 pajés.

negociações no povo, além de manter a ordem dentro dos padrões valorativos e zelar pelos costumes. Além disso, existe o Pajé (líder religioso), Capitão (segurança do território), Liderança feminina (o cuidado e o zelo pelas pessoas da aldeia) dentro do povo indígena. O Pajé Setenta fez a distinção do papel da Liderança e do Cacique e a relevância do Cacique no Território indígena.

O Cacique é a chave da aldeia. Então... Se o cacique... Ele cochilar a aldeia vira baderna. Tá correto?! Se ele cochilar exatamente é algo que vai entrar algo negativo. Mas se, por exemplo, for entrar algo negativo. Tem a Liderança que bota a mão em cima para não virar bagunça e o cacique jamais deve cair. Mas se, por exemplo, a Liderança levar a história que leva até a ele. Então ele resolve o assunto à aldeia. (SOUZA, 2015).

A relação de pertencimento é outro fator importante para a manutenção da fronteira étnica, o equilíbrio demográfico e benefícios sociais promovidos pelas ações das políticas públicas e políticas afirmativas, oriundas dos órgãos governamentais, como educação, saúde, habitação, agricultura para o indígena e os demais indivíduos do povo indígena (AMORIM, 2010).

O pertencimento do indígena está relacionado com genealogia, o respeito, a valorização da cultura do povo e as relações comuns que ocorrem entre os demais indígenas do mesmo povo, o que, em seguida, leva-se para a ação política, para o bem comum (BARTH, 2000, p. 267). A maneira de inclusão ou exclusão do território indígena se concede de formas distintas. A inclusão no povo se estende através dos laços matrimoniais entre o indígena e o não indígena - por exemplo: o casamento de Dona Enedina e Seu José João - ou relação de compadrio, sendo que ambos aproximam da dinâmica social interna da aldeia devido aos anos de convivência (CONCEIÇÃO, 2019; SILVA, 2019).

Além disso, segundo o Cacique Gerson, existe o interesse de promoverem o processo da afirmação étnica referente aos “recém-chegados”⁷⁴ ao território, como é o caso do entrevistado Seu Pedro de Salviana (SOUZA, 2019), para que esses também sejam beneficiados com obtenção de recursos e de benefícios, principalmente de educação e de saúde, sendo que essas ações são concedidas pelo Estado (NASCIMENTO, 2018).

O processo de exclusão de pertencimento dos Pankaiwka ocorre de maneira que o indígena não participa da Festa da Retomada, dos rituais, mobilizações políticas e o afastamento

⁷⁴ Segundo Francisca Pankaiwka, os “recém-chegados” serão aceitos no Território após averiguação da genealogia ou com as pessoas da localidade de onde veio.

para outra cidade sem o contato permanente com o território (SOUZA, 2015). Um estudo com os povos “pontas-de-rama” Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokin sobre o pertencimento étnico e afirmou que existem as “fases do reconhecimento”. Essas fases do pertencimento também estão relacionadas à dinâmica social dos Pankaiwka:

Primeiro: Autorreconhecimento e a aceitação de sua identidade como índio;
 Segundo: A apresentação como índios por seus ascendentes (Pankararu), para sociedade local, regional, a FUNAI; e Terceiro: A inserção como indígena em diversos setores da sociedade brasileira e internacional, como, por exemplo, o financiamento de projetos (educacional, saúde, de cisternas d’água, de desenvolvimento na aldeia), assumindo [...]as características sócio-psico-culturais-religiosos, as políticas do “ser índio” na atual conjuntura nacional (AMORIM, 2010, p.181).

O que é mais significativo para o indivíduo Pankaiwka é “apresentar-se” com o primeiro nome e, em seguida, com o nome do povo, por exemplo, “fulano Pankaiwka”. Isso é considerado pelo povo indígena como uma forma de pertencimento que fortalece os laços de relações de afetividade, respeito, responsabilidade e compromisso com o povo e não esquecimento do grau de parentesco do “tronco” Pankararu⁷⁵. Esses são os aspectos significativos que exemplificam, também, o “conceito de honra” (BARTH, 2000) para os Pankaiwka.

Segundo Arruti (1999), o legado cultural, religião, papéis sociais e experiências políticas são reelaboradas e inseridas no novo ambiente em continuidade das atividades que repercutem diferentes vínculos com outros povos indígenas e também com a sociedade não indígena. Além do pertencimento ao “tronco Pankararu” e do grau de parentesco, devemos levar em consideração o apoio político do “tronco” para a continuidade daquele núcleo familiar que se estabeleceu, ou seja, as “pontas-de-rama”.

A liderança Pankaiwka afirma que o vínculo de grau de parentesco, práticas religiosas e cura dos Pankararu foi uma forma de apoio concedido àqueles por estes tanto na época do reconhecimento das 62 famílias que se instalaram na antiga Fazenda Cristo Rei quanto na instalação da Escola Estadual Indígena Pankaiwka. Logo, tal gesto de apoio promoveu a interdependência, ou seja, ensejou oportunidades de auxílio mútuo. Ressaltamos a afirmação de Dona Maria sobre a distinção e a reciprocidade entre os Pankararu e os Pankaiwka: “Se há

⁷⁵ Os Pankararu, com uma população de 8.184 (DSEI/SESAI, 2014), habitam o município de Tacaratu e também parte de outras localidades vizinhas, como os municípios de Jatobá e Petrolândia. Esse povo representa no item demográfico de territorial distribuído em 13 aldeias, como destaque o Brejo dos Padres no espaço territorial reconhecido pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em 1940.

diferença que a gente tem para eles [Pankararu]? Eu não acho, até porque se a gente precisa desse povo [Pankararu], eles estão lá. E se precisar da gente, estamos aqui” (SILVA, 2015).

Segundo os mais velhos, Dona Maria e Pajé Setenta, a migração das famílias de Jiripankó, município de Pariconha (AL), para habitar próximo ao atual território Pankaiwka, ocorreu devido à escassez de água e à época de estiagem. Dona Maria relatou:

Jiripankó era um lugar ruim de água. E a gente sofria tanto para a gente buscar o pote de água. Naquele tempo, não tinha balde e sim pote e que longe era a fonte.... Com muitas léguas... Lá na serra é que tinha uma mina de água chamada de Pajeú. Com árvores enormes e fazia aquelas sombras... E para pegar a água fazia uma fila. A seca passava de 08 a 09 anos. A seca era terrível. Levávamos o feijão com água e sal. A gente comia e com o pote de água longe de casa. Minha família ficou em Jiripankó. Então, através de um tio que veio para Volta do Moxotó, e vi os nossos parentes Pankaiwka e aqui ele ficou. (SILVA, 2015).

Em 2003, vieram algumas famílias do povo Karuazu, da comunidade de Tanque, no município de Pariconha do estado de Alagoas, e se fixaram no Distrito da Volta do Moxotó. Logo depois, juntaram-se aos Pankaiwka por pertencerem ao mesmo tronco étnico dos Pankararu, promovendo um aumento populacional no território Pankaiwka (BRASIL, 2008, p.26).

Esses deslocamentos implicam o balanço da questão demográfica, ou melhor, mantém a diferença entre as taxas de natalidade e mortalidade daquele povo. Os deslocamentos, sejam individuais ou de famílias que se fixam num determinado lugar, fazem com que mantenham o reservatório populacional e redistribuição no espaço territorial como aconteceu com a chegada dos Jiripankó e dos Karuazu em Pankaiwka (BARTH, 2000, p. 42-43).

A junção dos “grupos poliétnicos” (BARTH, 2000) do “tronco” Pankararu e mais Jiripankó e Karuazu, como resultado dos processos de fluxos migratórios para o território Pankaiwka, promoveu, segundo o Zelador da tradição, “Seu” Aluísio, a chegada de novos conteúdos culturais e mudanças das relações e de comportamento da identidade, como também no povo Pankaiwka. A mudança no aspecto religioso também teve interferências tanto no ritual quanto na inserção de novos aspectos e comportamentos nos Pankaiwka. E também a presença de outra religião, o que abordaremos mais adiante. As intensidades das relações étnicas também estão relacionadas com as “viagens de rituais” (ARRUTI, 1996), que também

fazem parte da dinâmica social e demográfica dos povos indígenas. No caso dos Jiripankó, esses deslocamentos ligam-se à participação em atividades religiosas ou festivas.

Os Jiripankó, anualmente, assim como o “tronco” Pankararu, participam da Festa da Retomada, referente ao dia 24 de agosto, como a memória do “levantamento da aldeia”, quando os Jiripankó levam os seus Praiás (veremos a função e a descrição do Praiá no subcapítulo 1.4 Tradição indígena) para participarem do ritual religioso no Terreiro.

As “viagens de rituais” (ARRUTI, 1995), tanto nas festas como nos rituais, promovem a troca de culturas entre os povos como os materiais produzidos dentro do seu aspecto cultural, seja através da compra ou por doação entre os “parentes”⁷⁶. O material elaborado e utilizado pelos indígenas, considerado como arte indígena, tem a função de uso pessoal, doméstico ou ritualístico. Os artefatos mais visivelmente encontrados no cotidiano dos Pankaiwka são os adornos com a imagem do Praiá no pescoço dos homens ou mulheres, como a representação simbólica do “tronco” Pankararu, e as mulheres usam enfeites nos cabelos com penas e sementes ou pulseiras com sementes. Conforme o Cacique Tonhão⁷⁷, a arte indígena é uma das formas de expressão do pensamento e do sentimento indígena, como também é um mecanismo para dar visibilidade à cultura indígena, evidenciando a existência de indígenas na Região Nordeste.

1.3.3 A Festa da Retomada

A identidade étnica indígena, referente aos índios no Nordeste, tem uma abordagem correlacionada às relações cosmológicas, no caso o Toré, e estão relacionadas aos compromissos primordiais instituídos pelos indígenas, pois os valores internos dos povos são estabelecidos através de convivência solidária, que correspondem aos vínculos de parentesco e de religiosidade (ARRUTI, 1999; OLIVEIRA; 1999).

As relações cosmológicas são vistas nas pesquisas das Ciências Humanas e, principalmente nas Ciências da Religião, numa perspectiva do fenômeno religioso a partir do qual obtemos os conteúdos com a utilização das teorias instrumentalistas que são subsidiadas nas áreas da Sociologia e Antropologia. À medida que os aspectos diferenciados do povo

⁷⁶ Expressão utilizada pelos indígenas referindo-se ao indígena de outro povo indígena.

⁷⁷ Cacique Tonhão é professor de arte indígena na Escola Estadual Indígena Pankaiwka.

indígena, entre os quais o aspecto religioso, são exaltados e recebem atenção das políticas públicas, logo concluímos que obtiveram o reconhecimento étnico indígena (AMORIM, 2010).

A importância de ressurgir publicamente, por meio de um evento para o povo indígena, no caso os Pankaiwka, representa uma forma de torná-los mais visíveis aos não indígenas à cultura, procurando assim escapar do obscurecimento em que foram lançados pelas diversas razões que contextualizamos anteriormente. E graças a esse ressurgimento, eles podem, contemporaneamente, exibir a sua cultura. Os símbolos, inclusive os símbolos religiosos expressos pelo povo Pankaiwka, despertam o sentimento coletivo de pertencimento étnico desenvolvido, o qual se mostra nas práticas ritualísticas com significações adaptadas ao contexto atual e aos sentimentos dentro no universo religioso (Idem).

A expressão do “nosso ritual sagrado”, sendo assim como os Pankaiwka denominam a apresentação das simbologias religiosas, atua como parte da identidade do povo. Pois essa expressão se trata da dinâmica da afirmação da identidade dos Pankaiwka, com suas manifestações culturais e religiosas sendo fortalecidas através de condutas religiosas e ritualísticas. A mobilização para o reconhecimento étnico foi o meio pelo qual o povo Pankaiwka conquistou visibilidade, revelando-se enquanto indígenas àqueles que os ignoravam ou desconheciam.

A Festa da Retomada realizada pelos Pankaiwka anualmente representa o ápice da busca do reaparecer dentro na contemporaneidade, acompanhado com a demonstração de rituais sagrados ligados à ancestralidade Pankararu; os rituais que são trazidos do passado, oriundos do povo Pankararu, para a realidade atual e com novas configurações realizadas pelo povo Pankaiwka somam-se às particularidades oriundas dos Pankararu. A Festa da Retomada ocorre a cada ano. Para os Pankaiwka, não é somente uma comemoração de afirmação étnica, mas também da memória do processo da Retomada do Território e da corroboração de todos os povos oriundos da “árvore Pankararu” que estavam apoiando a festa do “parente”. No caso, as proximidades dos povos vinculados a “árvores Pankararu” com os Pankaiwka existem devido ao legado cultural do tronco-origem.

As relações são confirmadas, no período das festas e rituais em que estão inseridas as práticas aos Encantados com o segredo e mistérios implementados na própria cosmologia, favorecendo a participação de índios de outros povos da árvore Pankararu, como afirmou o “Seu” Aluísio Silva, o Zelador da Tradição, nas obrigações religiosas que pertencem ao povo

Pankararu. O índio “Seu” Aluísio informou sobre a participação dos demais povos na Festa da Retomada:

É de Pankararu. Eles fretam um carro para trazer o pessoal para ter mais folguedo. No sábado, chega gente para ter mais gente e fazer um Toré. Para participar de uma brincadeira dessa e numa festa dessa... O pessoal deve está participando daquele Toré e no meio dançando e fazer o movimento da gente. (OLIVEIRA, 2015).

Para entendemos essa dinâmica, o “Seu” Aluísio⁷⁸, indígena do povo Pankararu do Brejo dos Padres, tem a função de Zelador da Tradição para cuidar do Terreiro e foi o responsável em auxiliar na dinâmica cultural da Festa e dos rituais dos Pankaiwka na Festa da Retomada, no ritual do Toré. A presença de “Seu Aluísio”, na festa, torna-se uma garantia da realização correta do que eles chamam de “obrigações”, e que desperta para a presença da simbologia da árvore Pankararu na Festa da Retomada e o apoio à existência do Pankaiwka.

Para “Seu” Aluísio, “Isso é a brincadeira ou festa como quer que eles [Pankaiwka] chamem... Pois é! É a nossa cultura que tem que ser tudo unido. É tudo família! A nossa tradição não gosta de má crença, não gosta de olho grande. É tudo em cima do limite” (OLIVEIRA, 2015). Entendemos que a Festa da Retomada tem características aproximadas das chamadas “Festas de Ressurgimento” dos povos Katokin (Pariconha/AL), Kalankó (Água Branca/AL), Karuazu (Pariconha/AL), Kouipanká (Inhapi/AL) do sertão alagoano, que, segundo Siloé Amorim (AMORIM, 2010, p. 67), trata-se da festa do reconhecimento oficial, sendo um fenômeno dos povos “pontas-de-rama” que ocorre somente logo após o povo ter vivenciado o longo processo de territorialização vinculado às famílias que se identificam como índios e da cultura do “tronco-veio”, que é como alguns deles se referem aos Pankararu (AMORIM, 2010, p. 68-69).

A Festa da Retomada⁷⁹ é um evento que representa a memória dos Pankaiwka da luta e chegada ao Território. O evento é utilizado pelos indígenas para identificar e retornar as memórias do processo de “levantamento da aldeia” que, através dos atos que envolveram o momento de ressurgimento étnico, distinguem-nos enquanto povo. A mobilização do povo indígena que antecede a Festa de Retomada pode ser analisada a partir da configuração ou criação, para utilizar um termo de Barth, de aspectos determinados pelos indígenas como identificadores da diferença étnica, sinais diacríticos que delimitem conexão com um passado

⁷⁸ Entrevista com o Zelador da tradição, Seu Aluísio, no território Pankaiwka, em 27/07/2015.

⁷⁹ Para liderança Pankaiwka, retomada é reconquistar a terra para o uso próprio nos aspectos socioculturais do povo.

ancestral, e também, na formação de mecanismos políticos situacionalmente utilizados (BARTH, 2000, p. 128-129).

A festa tem o potencial de somar e materializar o resultado da casualidade material e a interação social (BARTH, 2000, p. 128-129), e isso se distancia do individualismo e expande para uma estrutura funcional de incorporar a produção da cultura e do estabelecimento da reciprocidade entre diferentes povos. O evento promove a dinâmica de possibilitar aos participantes se atualizarem sobre as ações das políticas públicas e das políticas afirmativas, essas últimas exigem aspectos de identidade e iniciam-se com uma busca pela obtenção desses limites. Segundo os Pankaiwka, após a chegada dos dois últimos povos Jiripankó e Karuazu ao território, despertou-se neles o interesse de manter a garantia da estabilidade da identidade étnica e trazer a memória da territorialização.

Diante disso, reproduziram o fenômeno da Festa dos povos das “pontas-de-rama” e como resultado disso realizaram reuniões, a fim de trazer as memórias da história desse povo em conexão entre o tempo e o espaço, com a presença da liderança e das pessoas do Território que participaram da retomada do território Pankaiwka para expressar os valores padrões e memória do povo indígena, como afirmou a professora indígena conhecida como Francisca Pankaiwka⁸⁰:

Fizemos reunião com as pessoas da aldeia. Participaram a liderança, os mais velhos e pessoas que participaram ou que se lembravam de alguma história do nosso povo. Perguntamos a eles: Como começou a história do nosso povo? E o que é mais importante para nós Pankaiwka? Então, disseram que foi a retomada. (ARAÚJO, 2016).

A partir do ano 2011, os Pankaiwka inseriram no calendário socionatural e religioso a Festa da Retomada, considerando o dia 24 de agosto como data comemorativa e feriado para o povo, como afirmou o Pajé Setenta:

Festa dos 15 anos, 16, 17, 18, 19, 20 anos. Nós, temos a festa de 24 de agosto de comemoração. O que significa essas comemorações durante o período que vivemos aqui e não tivemos desastres negativos com ninguém. Então, ficou pela retomada e a comemoração em paz. Até ontem. Porque pode vi um cavalo manchando e ter problema. É isso... Sabe? Quando vai acontecer? Nunca! Nunca! Só algo positivo para o nosso povo! (SOUZA, 2015).

Estivemos na Festa da Retomada, no Território Pankaiwka, nos anos de 2015, 2016 e 2017, para conhecer e registrar o evento. Apesar de a data da retomada da Fazenda Cristo Rei

⁸⁰ Entrevista concedida na residência do entrevistado, no território Pankaiwka, em 29/03/2016.

ter sido um dia 24 de agosto, data considerada como feriado em Pankaiwka, mas o evento é comemorado no sábado seguinte após o feriado indígena. Para Francisca Pankaiwka, a razão da escolha do dia da semana ser o sábado deve-se ao fato que muitas famílias indígenas estarem trabalhando durante a semana e, no fim de semana, torna-se possível a maior dedicação à festa. O evento começa com os preparativos fundamentais da Festa, conforme os Pankaiwka, sob a “permissão dos Encantados”, com a divisão de trabalho entre os homens e mulheres. A Festa da Retomada é realizada através da doação de gêneros alimentícios pelos índios e dos não índios que têm proximidade com os Pankaiwka devido à causa indígena.

A festa inicia-se no final da tarde da sexta-feira, pelos homens, com a coleta da lenha na mata e também o coco e o feijão. No sábado, no período da manhã e da tarde, as mulheres, com apoio de jovens, produzem a alimentação na cozinha do Terreiro. As mulheres convidadas para trabalhar como cozinheiras são sempre as mesmas, entres elas, destacamos a participação da índia, que é evangélica, Dona Maria. Essa índia foi cozinheira na época da Retomada e continua na articulação do evento, com apoio das outras mulheres, para cozinhar e distribuir a alimentação para todos participantes e convidados da Festa. O cardápio é composto de cozido de carneiro, boi, galinha, tripa, feijão, cuscuz, pirão e arroz.

O evento inicia-se à noite, no terreiro, com músicas, uma grande fogueira para ajudar a clarear o ambiente, somando luminosidade com a improvisação de lâmpadas acesas no perímetro do Terreiro. A fogueira acessa serve também para aquecer as crianças pequenas e os idosos do frio de 15 a 17 graus naquela época que ocorre o evento. O “batalhão de Praiás”⁸¹ sai do Poró para iniciar a exibição do Toré na presença dos convidados.

A Festa contém parte dos aspectos das práticas ritualísticas da Tradição indígena em Pankaiwka, sendo favorecida a participação dos parentes indígenas do tronco Pankararu, enquanto outro grupo de convidados, não indígenas, apenas observa curiosamente a movimentação realizada. A foto 02, registrada à noite, dentro de uma grande sala de aula da Escola Estadual Indígena Pankaiwka, mostra o momento em que os Praiás e o Pajé Cosme entoam os cantos do Toré, celebrando mais uma passagem comemorativa da retomada do território. No centro, existe uma mesa com o bolo confeitado (cor verde) com o nome Pankaiwka (cor branca) e duas figuras de maracá (cor marrom) e o enfeite “17 anos” referente ao tempo de existência.

⁸¹ Conjunto de Praiás.

Foto 02 – Celebração da Festa da Retomada



Foto: Acervo pessoal da autora (2016)

A frequência do público não indígena, entre os quais antropólogos, pesquisadores, moradores da vizinhança, políticos da região e dos parentes indígenas na Festa, é permitida, pois o interesse do povo é desconstruir a invisibilidade étnica que vivenciou durante anos na região ou “abandonar a ideia do exótico” e fortalecer a identidade através das práticas culturais apresentadas durante o evento. Embora no momento exista a comunicação com as divindades, há diferenças entre o ritual e a festa. Pois o ritual é o envolvimento particular dos índios com suas crenças sem a entrada do não indígenas e dos parentes indígenas. A festa é um evento público de celebração, seja por “graça alcançada, pagamento de promessas ou publicação do pertencimento étnico” (PEIXOTO, 2018).

Os Pankaiwka habitam aos arredores do centro do Distrito da Volta do Moxotó, a 24 km da zona urbana do município de Jatobá, necessitando conviver com diversos aspectos referentes às organizações sociais e econômicas das populações vizinhas. A Festa da Retomada também é o momento de reconciliação e aproximações através das trocas culturais com as populações não indígenas. O processo de trocas culturais entre os povos indígenas e os não indígenas possibilita o acesso aos bens materiais e imateriais que são inseridos na cultura do povo. Por exemplo, os elementos materiais: os adornos femininos e masculinos, as fardas dos Praiás, os maracás; e os bens imateriais: as músicas, os sons dos instrumentos no momento da execução da música.

1.4 A Tradição indígena em Pankaiwka

A Tradição indígena em Pankaiwka tem as características de religião, sendo essa formulada a partir da construção de “mundo” que proporciona os sentidos ao indivíduo e ao povo indígena, como também as variações no fenômeno religioso, que torna essa construção de mundo inacabado (BERGER, 1985; GEERTZ, 2012). A religião, como sistema cultural, trata de uma perspectiva que implica a percepção do “modo como ver” no sentido mais amplo do verbo ver. É uma maneira singular de ver o mundo, ou melhor, olhá-lo, ouvi-lo, perceber a vida de maneira especial e até construir o mundo, mesmo numa perspectiva histórica como a dos índios no Nordeste. Ressaltamos que, no universo da religião, existem razões específicas para “ação humana” nos contextos gerais para a “existência humana” (GEERTZ, 2012). Por exemplo, a índia que participa da atividade no Terreiro e também frequenta os cultos evangélicos que serão descritos no subcapítulo 4.3.

Os grupos religiosos e indígenas, cada um de maneira distinta, promovem uma interpretação do mundo, como maneira de justificar sua existência aos demais seres e à “construção humana do mundo” (BERGER, 1985, p.15). A concepção da formação do mundo para os Pankaiwka, como afirmou o Pajé Setenta, trata-se de “uma pedra redonda que se originou de suas fendas, de onde saíram muitas lagartas, transformando-se em índios, donos da terra brasileira, onde até então habitam por todo o território” (SOUZA, 2015). Isso evidencia o saber do povo, ou melhor, “o saber tradicional indígena” (PEIXOTO, 2018, p. 140), que é adquirido pela experiência dos mais velhos e transferido através dos esquemas interpretativos e a inserção de valores pela liderança religiosa que socializa o saber entre seu povo. O indígena se apropria desse saber como “parte da sua vida”, ou seja, no seu cotidiano, e considerando o que é de fato permitido a todos vivenciar dessa sabedoria considerada própria do povo (GEERTZ, 2013, p. 169).

Diante disso, tanto o entrevistado Pajé Setenta quanto o atual Pajé Cosme destacaram que existem, na Tradição indígena, em Pankaiwka, atividades que promovem essas transferências do saber no aspecto religioso para o povo. As atividades chamadas pelo Pajé Cosme de Idioma e Labore ocorrem toda semana, nos dias de terça-feira e quinta-feira à noite, com atividades no Poró e no Terreiro com a participação de homens, mulheres (inclusive as que aderiram ao Pentecostalismo), adultos, idosos, jovens e crianças.

O Pajé Cosme⁸² (SOUZA, 2019) afirmou que o Idioma é uma atividade de ensinamento com cantos e Toré; é servido a garapa (água açucarada) e bolacha para o público. Essa atividade é realizada nas terças-feiras no Poró ou no Terreiro. Nas quintas-feiras, existe atividade do Labore, que é um ritual de consulta espiritual ou cura, no Poró, que é executada pelo Pajé Cosme. Peixoto conceitua a mesa como “espaço de evocação dos Encantados”, ainda que possam existir outros propósitos, como cura espiritual e física, assim como as relações interpessoais. O autor explica também sobre o trabalho da mesa, atividade restrita no Poró e que promove a chamada dos Encantados para orientação da cura (PEIXOTO, 2018, p. 152-153).

A Tradição indígena em Pankaiwka tem a sua formação através do legado do “levantamento da aldeia”, na perspectiva religiosa, procedendo à socialização de conhecimentos da “árvore Pankararu” aos “parentes” Pankaiwka, de modo que a “aldeia levantada” possa alcançar, além da independência, mais ainda sua própria estrutura religiosa.

O início desse processo ocorre com o surgimento da “semente”, que “é a forma material por que os Encantados se manifestam pela primeira vez” (ARRUTI, 1999, p. 271). Existe entre alguns Pankaiwka o uso de um amuleto de valor sagrado que representa para o indígena o escolhido pelo “Encantado” para empenhar e realizar as obrigações com as forças invisíveis ou, para outros índios, o amuleto é utilizado apenas como peça ornamental. A foto 03 mostra o detalhe da peça.

Foto 03 – Amuleto do Praiá



Foto: Acervo pessoal da autora (2017)

⁸² Entrevista concedida no Poró, no território Pankaiwka, em 18/06/2019.

O aparecimento da “semente” constitui a propagação da sabedoria Pankararu por esses povos “pontas-de-rama”. Após o surgimento, torna-se obrigatória a necessidade de plantar a “semente” para que brote como o começo de uma nova aldeia, assim como essa nova “ponta-de-rama” sucede assumir as práticas religiosas e ritualísticas vinculadas à “árvore Pankararu”, garantindo o reconhecimento oficial do novo povo, estabelecendo uma relação interétnica (ARRUTI, 1999, p.263).

O significado simbólico que isso adquire é uma formação de um novo sistema cultural de identidade étnica indígena, nesse caso os Pankaiwka, consolidados e vinculados a partir do nascimento da “semente”. Ressalte-se ainda que também são tomadas deliberações políticas que delimitam as fronteiras étnicas. Entendemos que isso se trata do momento em que os símbolos sagrados dos Pankaiwka são inseridos e oportunos ao ambiente, através das realizações das práticas ritualísticas sagradas. Outro aspecto importante, segundo o Pajé Setenta, no universo religioso dos Pankaiwka, é o território, onde vivem os Encantados, que, segundo as memórias do povo, são seres religiosos, com origens na Cachoeira de Itaparica, local sagrado onde se chega a escutar a "voz do índio”.

1.4.1 O Toré, o Terreiro, a Cozinha e os Encantados

O Toré tem em sua simbologia além do sagrado, um atributo enfatizado no campo de reivindicação de identidade indígena, e essa simbologia rítmica é utilizada por vários povos no Nordeste que costumam ter alguns versos diferentes e incluir novas adaptações como na elaboração da letra da canção do Toré, inserir o nome do povo (ARRUTI, 1996; 2006).

O Toré é realizado pelos Pankaiwka em rituais de cura, na evocação de seres sobrenaturais e sagrados ou em rituais de atos públicos quando são “puxados” por uma ou mais pessoas e acompanhados por todo o grupo de homens, mulheres, jovens e crianças. Os cânticos do Toré trazem letras, palavras e versos de maneira compreensível e permeados de mensagens variadas, sendo recebidos dos seres “Encantados” (CUNHA, 2007). O momento da execução evidencia uma grande celebração, quando todos participam das canções. O Toré tem o caráter comunicador quer seja utilizado apenas nos rituais de “cumprimento das obrigações”, mas também em encontros com distintas etnias, em atos públicos de reivindicação de direitos (ARRUTI, 2006).

Foto 04– Toré com os Praiás no Terreiro

Foto: Acervo do povo Pankaiwka (2016)

No aspecto religioso, o Toré promove o surgimento de um espírito Encantado que se manifesta demandando uma série de ações. A princípio, o levantamento do “Praiá”; e logo em seguida, o levantamento do “Terreiro”, que é o local sagrado onde se pratica a “Brincadeira do Índio” ou o que os outros Pankaiwka chamam de “Brincadeira de Praiá”⁸³, ritual de culto aos Encantados. A foto 04, apresenta alguns Praiás durante a execução do Toré, com o Pajé Setenta (1), Pajé Cosme (2) e os Praiá no Terreiro.

O Terreiro indígena é um espaço de chão batido que pode variar de tamanho; uma localidade sagrada de práticas, rituais e festividades; marcado pela sociabilidade, “pode ser aberto ao público”, sendo limpo e capinado pelos índios (PEIXOTO, 2018, p.133). O terreiro é o local onde laços de parentesco e rituais são atualizados conforme a dinâmica social e percebidos com sentimentos de origens referentes ao pertencimento do povo Pankaiwka. Atualmente, no Território Pankaiwka, existem três Terreiros, entretanto não existe denominação específica para cada Terreiro, apenas é identificado pelos Pankaiwka por aquele que zela pelo espaço sagrado.

O Poró é o local sagrado, onde “acontecem quase todos os rituais fechados”, em que existe o momento de restrição e interdições que envolvem “a relação entre o sagrado e o mundo real” (PEIXOTO, 2018, p. 133) e onde se promovem as atividades do Idioma e Labore (descritos no subcapítulo 1.4). O Poró é o local onde são guardadas as “fardas”, ou seja, os

⁸³ Segundo “Seu” Aluísio, o Toré também é “brincadeira de índio”, o que modifica de brincadeira para o ritual é o toante.

Praiás sendo compostas de uma máscara até a cintura e de uma saia confeccionadas com uma fibra conhecida pelo nome de caroá. Acima da máscara, encontra-se um disco confeccionado de penas de gavião ou de outra ave. A vestimenta dos Praiás (Foto 05) é usada por um homem, denominado de Moço, iniciado nos segredos da família ou do povo, que dança e recebe os encantos. Cada Praiá representa, neste mundo, um encantado específico. Peixoto (2018, p. 123) afirma que o uso da farda do Praiá é uma regalia masculina e que os homens são escolhidos pelos Encantados, sendo necessário que esses escolhidos passem por interdições e obrigações para estarem limpos espiritualmente.

Foto 05 – Os Praiás na Festa da Retomada no Território Pankaiwka



Foto: Acervo pessoal da autora (2016)

Os Praiás são as representações dos “Encantados” na forma terrena, materializados nos moços que usam uma vestimenta de ritual como o mesmo nome, mas a escrita com a letra “p” minúscula, “praiá”, que lhes cobre todo o corpo e se movimenta durante o ritual (CUNHA, 2007, p.50). Os Encantados são seres sobrenaturais que protegem e aconselham os indígenas (ATHIAS, 2007), detêm uma força própria, que deve ser aumentada nas manifestações públicas. Ou seja, segundo os Pankaiwka acreditam, a Força dos Encantados aumentada à medida que os zeladores são capazes de guardar o segredo e que podem mesmo receber esses

encantados em uma atividade própria de "obrigação". A obrigação pode ser uma cura ou mesmo um ritual no terreiro do zelador. O Pajé prepara a garapa, bebida consumida em diversas cerimônias. Um evento pode agrupar muito Praiás provenientes de outros terreiros, como os Pankararu e os Jiripankó.

Durante o trabalho de campo em Jiripankó e Pankaiwka, tivemos a oportunidade de conhecer a atividade “levantar Praiá”, que se trata de um ato de tecer a farda do Praiá. Na semana que antecedia a atividade em Pankaiwka, estivemos em Jiripankó e conhecemos o Zelador Seu Juvino. Seu Juvino, de 65 anos, foi Moço⁸⁴, doutrinado aos 28 anos pelo Pajé Setenta, e convidado pelos Pankaiwka para participar das atividades de Terreiro no dia Festa da Retomada. Além disso, os Pankaiwka, através do Seu Joãozinho (pai do Cacique Gerson), fizeram o convite aos parentes de Jiripankó para participar da Festa e também fizeram o pedido de tecer os praiás.

Segundo Seu Juvino, pediram para “levantar uns Praiás com eles, lá no terreiro. Sou eu quem faço as fardas” (SANTOS, 2019). A atividade de “levantar Praiá” foi realizada na semana seguinte, numa manhã de terça-feira, no Território Pankaiwka, especificamente, no Poró. No momento de tecer a máscara, os homens se dirigiram até a cozinha do Terreiro para o público feminino não ter acesso à identidade do Moço.

Foto 06 – Levantar Praiá



Foto: Acervo pessoal da autora (2019)

A foto 06 mostra o momento de “levantar Praiá”, atividade de tecer a farda do Praiá, que se inicia com a elaboração dos cordões de fibra de caroá que serviram como linhas de

⁸⁴ Moço é o homem que usa a farda do Praiá.

costura. Na foto 06, mostra-se o momento de fazer a parte superior, o que eles chamam de “roupa”, sendo que o Zelador da Tradição, Seu Juvino (1), juntou e mediu as fibras do caroá e - como apoio de um índio Pankaiwka - amarrou com a corda nas fibras e aparou com a faca os fios excedentes.

A cozinha do Terreiro é um espaço simples com fogão à lenha construído de alvenaria, com grandes caldeirões e mesas improvisadas onde um grupo de mulheres tem a atividade de preparar o alimento e servir para um grande público nos rituais e nas festividades. O cardápio é constituído por gêneros alimentícios da região, descritos no subcapítulo 1.3.3. Segundo Peixoto, a cozinha do Terreiro indígena é o lugar “seguido de respeito que rege o momento para que o preparo se configure com a mesma aura da sacralidade que impera no Terreiro e no Poró” (PEIXOTO, 2018, p. 132). A foto 07 mostra o registro do grupo de mulheres constituído de pessoas da Tradição, as evangélicas e os parentes de Jiripankó no preparo da refeição da Festa da Retomada.

Foto 07 – Atividades na Cozinha do Terreiro



Foto: Acervo pessoal da autora (2016)

A imagem 01 mostra a edificação externa da cozinha do Terreiro com estrutura de taipa, telhado de barro e porta. A imagem 02 mostra a índia Edileuza, que pertence à Tradição indígena, trabalhando como voluntária no preparo da alimentação, e as lenhas encostadas na parede externa da cozinha. A imagem 03 apresenta a organização interna da cozinha com o fogão à lenha com estrutura de alvenaria, os caldeirões, com a alimentação sendo preparada

pelas índias Dona Maria (evangélica e identificada pela toca de cor azul), Edileuza (Tradição indígena e identificada com o chapéu de cor branca) e Taisleine, conhecida como Táta (evangélica e identificada com a blusa de cor azul). A imagem 04 mostra as mulheres que compõem a parentela de Jiripankó, auxiliando na distribuição da alimentação para o público da Festa da Retomada.

1.4.2 A liderança religiosa

O Pajé é a “autoridade institucional”, um líder religioso do povo, dotado da virtude do dom da sabedoria no que se refere às práticas religiosas, chamada de “dominação tradicional” (WEBER, 2000, p.148). É responsável por proporcionar a paz no território, intercedendo na ação dos Encantados e detém o poder de cura. Existe um laço de parentesco (que passará a ser seu tio, irmão, primo ou avô), que lhe entrega os segredos e objetos sagrados. O Pajé é, então, legitimado pela crença no sagrado e com poderes senhoriais em virtude das regras do povo que passa a ter a protetora companhia dos Encantados, que lhe proporcionam alegria e saberes que os auxiliarão na cura.

Na estrutura social e religiosa dos Pankaiwka, existe o Pajé e também o Zelador, com papéis distintos. O Zelador tem a função de ensinar os toantes; zelar o espaço do ritual, o Terreiro, as fardas dos Praiás e o Poró, local onde se guardam os Praiás (CUNHA, 2007, p. 59). “Seu” Aluísio explicou como é escolhido o Zelador:

Ele vem da raiz com o meio de zelar. E é segredo. É uma ciência. Aquele zelador já vem de raiz. O meu pai era zelador. Ele se acabou... E ficou, nós filhos, para zelar. Por isso, tem que ser de homem para homem. (OLIVEIRA, 2015).

O Pajé Setenta afirmou que as sessões de cura são os momentos em que o Pajé coloca os saberes e as habilidades à prova do poder da cura, as sessões são acompanhadas por um repertório musical, relação com o deus Tupã e os Encantados. O Pajé utiliza plantas medicinais do território para as sessões de cura e para o ritual. Perguntamos ao Pajé Cosme sobre a possibilidade de uma mulher exercer a função de Pajé, e o entrevistado explicou por que uma mulher não pode exercer a função de Pajé:

[...] para mulher fazer uma mesa ou uma cura, deve estar negativa (sem o período menstrual) e manter as obrigações durante a semana, como existe o Idioma e o Labore. Então.... Eu pergunto.... Como ela vai poder acompanhar as atividades se a natureza dela não acompanha? Então.... Por isso que a mulher não ser Pajé (SOUZA, 2019).

Na Tradição indígena em Pankaiwka, não existe “estatuto” ou literatura sagrada, mas as memórias são socializadas por meio da oralidade dos mais velhos aos mais jovens, por gerações, na afirmação dos valores e conhecimentos do universo religioso do povo. O povo recebeu a denominação de “companheiros tradicionais” (WEBER, 2000, p. 148), devendo o respeito ao Pajé.

1.4.3 Os rituais

Os rituais são “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo” (GEERTZ, 2012, p.66), compondo-se, principalmente, nos rituais em que os significados e sentidos são exaltados coletivamente, sendo esses momentos mantenedores e transformadores de visões de mundo. As imagens ou os símbolos buscam perceber o modo de ver dos Pankaiwka, mais exatamente, o modo de ver os símbolos sagrados.

Pajé Setenta afirmou que existe a importância da representação através de expressões dos símbolos sagrados no povo e interligados com os parentes do Tronco Pankararu. Compreendemos que as consequências atingidas através da imagem possibilitam ser utilizadas como um meio de expansão do olhar do indígena, ou visão do mundo religioso, visto que ele permite reviver a memória e a experiência.

A “Corrida do Imbu”⁸⁵ é o principal ritual de culto aos Encantados. Celebrada anualmente, contempla a conjuntura de afirmação indígena vinculada à demanda, uma série de parâmetros de pertencimento e exclusão do indígena. A importância da atuação em rituais, o compartilhamento de segredos e o acesso aos locais sagrados proporcionam significados necessários à experiência do ser indígena (CUNHA, 2007).

O ritual é promovido durante os quatro finais de semana consecutivos, sendo que os Pankaiwka se deslocam para o Terreiro para cumprirem as “obrigações” de devoção para com os Encantados. Esse ritual tem relação de parentesco entre as etnias que abrangem o “Tronco Pankararu”, cria uma comunidade religiosa diante desse ritual que troca mensagens e compartilha valores étnicos.

⁸⁵ Umbu ou imbu (nome científico *Spondias tuberosa*) é um fruto do bioma da Caatinga; e a sua característica primordial é armazenamento de água, principalmente na raiz, o que garante a sobrevivência nos longos períodos de estiagem e seca no seu habitat. Disponível em: < <http://www.cerratinga.org.br/umbu/>>. Acessado em 04/03/2017.

A importância da manutenção dessas redes de ligações com o Tronco Pankararu são chamadas de “círculos abertos de trocas de cultura” (ARRUTI, 1999, p. 270), refere-se aos laços culturais que unem os Pankaiwka e os povos da “ponta-de-rama”. Isso ocorre não somente pelo grau de parentesco, mas também por outras afinidades relacionadas aos mistérios que correspondem à manifestação das peregrinações (as viagens de rituais) dos Pankaiwka e de outros povos, de “pontas-de-rama”, que fortalecem os relacionamentos e o compartilhamento das experiências.

O compartilhamento das experiências entre os povos “pontas-de-rama” ocorre durante o processo de “levantamento da aldeia”. Depois de “levantadas” as aldeias, as pessoas que receberam as “sementes” iniciam as práticas rituais que antes só aconteciam na “aldeia mãe”. Esses rituais têm importância fundamental, visto que, a partir deles, circulam informações sobre procedimentos legais para o reconhecimento oficial dos indígenas. Esses encontros e os símbolos sagrados estão contidos na memória do “Tronco Pankararu” e são novamente vivenciados pelos novos grupos formados a partir dele.

A Corrida do Imbu é o nome pelo qual é chamada essa parte do ritual. É iniciada no sábado com a “Brincadeira dos Praiás”, sendo uma dança praticada pelos Encantados, na qual os homens vestem as “fardas” ou indumentárias no Poró e seguem para o Terreiro. Nesse momento, os Cantadores são homens que conduzem o ritual cantando os Toantes⁸⁶ que são (canções), enquanto os Praiás fazem o movimento de dança circulando o Terreiro ora em fila, ora em pares se aproximando e se distanciando dos Cantadores. Os Cantadores “puxam” vários Toantes, cada um relacionado a uma entidade, e o ritual costuma durar muitas horas. A “Brincadeira dos Praiás” acontece sempre à noite e costumam durar até o amanhecer (CUNHA, 2007).

O primeiro final de semana da Corrida do Imbu inicia as festividades à noite, com o ritual da Brincadeira dos Praiás. A comida dos Praiás é um componente sagrado de oferta aos Encantados, quem serve o alimento, nos pratos, são as mulheres, as quais terão seu papel na Religião Pankaiwka apresentada no capítulo seguinte.

Para o Pajé Setenta, a comida é distribuída para as entidades e para o público local, o prato é composto de carne de bode, de carneiro, de boi ou galinha, com farofa de cuscuz e arroz.

⁸⁶ O Toante é uma composição musical sem texto que emite mensagens através dos sons imitados da Natureza (animais, chuva, vento e outros fenômenos da Natureza) ou versos, acompanhado pelo instrumento ritmado da maracá, os cantos e a batida dos pés do Toré. O procedimento desenvolvido pelo toante é também considerado pelos indígenas como “o idioma dos antepassados” (ARCANJO, 2007, p.75).

A execução dessas atividades, para Francisca Pankaiwka, depende da solidariedade dos participantes para a aquisição dos alimentos que serão doados, quando indivíduo contribui com certa quantia em dinheiro ou no ato de compartilhar a alimentação para os participantes do evento. Segundo os entrevistados, essa solidariedade é um princípio do povo.

A Queima do Cansação é uma continuidade do ritual que é sempre realizada aos domingos, sendo um momento aguardado pelo povo. Esse ritual ocorre durante os quatro finais de semana, nos fins de tarde de domingo. Nas Corridas do Imbu, os adeptos do ritual chegam com as ramas de vegetação local, o Cansação. Os homens vestidos de bermudas ou calças e as costas nuas, e as mulheres com camisas e saias, todos com os corpos pintados de toá⁸⁷. Essa atividade é uma dinâmica na qual os adeptos movimentam-se em par, circulando o Terreiro para queimarem-se uns aos outros com as ramas do Cansação (CUNHA, 2007). A execução das atividades ocorridas durante esses três finais de semana consecutivos é idêntica, apenas ocorre uma diferença na última semana, quando os umbus são simbolicamente entregues ao Mestre Guia, a maior entidade entre os Encantados dentro do mundo cosmológico.

No último final de semana, durante o evento, ocorre a distribuição da “imbuzada”, uma bebida feita com o fruto do umbuzeiro, que é cozida e depois machucada e à qual se adiciona o açúcar, sendo preparada para ser distribuída ao público do território e aos visitantes. Outro destaque que ocorre nesse final de semana, é que não há Queima do Cansação, os adeptos se movimentam idênticos aos outros dias, circulando os terreiros, porém, os galhos de cansação são levados nas mãos sem que haja a dinâmica de queimar-se dessa planta (OLIVEIRA, 2015).

A dor física durante a Queima do Cansação está vinculada ao universo simbólico do Tronco Pankararu, que representa uma provação do “ser índio”. Esse rito de passagem não é encarado como martírio, mas, segundo o Pajé Setenta, é uma “brincadeira de índio” em que a dor física representa “o desapego do corpo. Esse índio está ligado ao plano espiritual”, que é superada pela coragem e veneração dos indígenas aos Encantados. A presença do indígena no ritual corresponde, para os entrevistados Claudiana, Enedina e o Pajé Cosme, à identidade de “ser indígena” que propicia ao indivíduo o sentimento do pertencimento ao povo indígena (CONCEIÇÃO, 2019; SILVA, 2015; SOUZA, 2015)

Destacamos outro ritual chamado “O Menino do Rancho”, um ato festivo promovido pela família de uma criança indígena como forma de agradecimento e apresentação dessa criança ao Pai Tupã e aos Encantados, sendo que a força central está nos Praiás (PEIXOTO,

⁸⁷ É uma argila de cor branca encontrada na região.

2018). Ressaltamos, diante das informações concedidas pelos entrevistados Cacique Antonio, Cacique Gerson, Francisca Pankaiwka, Pajé Setenta e o Zelador da tradição Aluízio, que práticas das Brincadeiras dos Praiás, de Corridas do Imbu, Queima do Cansação são símbolos sagrados que evidenciam a identidade religiosa dos Pankaiwka e também expressam reivindicações de significados concretos, produtores de identidades.

Consideramos que os símbolos sagrados têm a estruturação de elementos étnicos em uma circunstância que pode reescrever histórias dos indígenas. Esses símbolos sagrados assumidos pelos Pankaiwka são reinventados a partir de indicações dos próprios indígenas, conforme o contexto histórico ou ecológico em que o povo se encontra.

Para o entendimento do papel social no território, bem como do aspecto religioso da Religião Pankaiwka referente à integrante social - a mulher do povo Pankaiwka – serão apresentadas, no segundo capítulo, as atribuições da mulher indígena tanto interna quanto externamente ao contexto sociocultural no território Pankaiwka, envolvendo as ações do movimento de mulheres indígenas, as mobilizações para a garantia das políticas públicas, como também as relações com o sagrado na Religião Pankaiwka.

2. A MULHER PANKAIWKA

Para explicitar o nosso propósito, bem como a perspectiva de descrever a participação da mulher indígena Pankaiwka como sujeito na dinâmica socioreligiosa do seu povo, faremos neste capítulo os estudos sobre a mulher indígena na contemporaneidade em diálogo com Sacchi e Gramkow (2012), Celentani (2014) e Sergato (2012). Os estudos apresentaram aspectos relevantes sobre a mulher indígena, sendo que, nesta Tese, não haverá pretensão de realizar o estudo de gênero.

A caracterização da mulher Pankaiwka será no contexto sociorreligioso e no das atividades inseridas no calendário socioambiental dos Pankaiwka. Na perspectiva, nos capítulos seguintes, discutiremos como uma parte delas, ou seja, as “índias evangélicas”, faz a adesão ao Pentecostalismo, e descreveremos o processo significativo do discurso da adesão, apresentando as categorias de análise.

2.1 A visibilidade da mulher indígena na contemporaneidade

A sociedade nacional ainda adota padrões oriundos da Colonialidade do poder⁸⁸, promovendo “o patriarcado”⁸⁹, os quais diferem da dinâmica social dos indígenas (QUIJANO, 2005, p. 118-119). Diante disso, as mulheres indígenas foram denominadas pelos colonizadores, pelos “homens da ciência”⁹⁰ e pelos literários de: nativa, selvagem, gentio, primitiva e cabocla. Essa atitude tende a “homogeneizar a cultura” indígena (Idem, p. 136), buscando extinguir o passado das memórias dos povos indígenas que, por consequência de desconhecer o passado do seu povo, multiplicam as ideias contraditórias sobre a própria cultura indígena e reproduzem a ideia difundida pela Colonialidade do poder na sociedade nacional.

O Censo de 2010 contabilizou que existem, no Brasil, 305 povos indígenas e 896.917 indígenas. Destes, 324.834 vivem em cidades, e 572.083, em áreas rurais. Em se tratando do censo, é relevante chamar atenção para a maneira como esse instrumento categoriza a mulher, concebendo-a apenas sob a rubrica sexo, sem considerar nenhum outro matiz relacionado a esse

⁸⁸ Colonialidade do poder é o mecanismo de apropriação da natureza, da política, da economia, de provocar tensões nas relações étnico-raciais sem considerar a cultura do outro (QUIJANO, 2005, p.117).

⁸⁹ Patriarcado é um modo de organização social que rege as relações de subordinação da mulher para o homem. (SCOTT, 1995, p. 76-77).

⁹⁰ A expressão foi citada por Arruti referindo-se aos pesquisadores (ARRUTI, 1996, p. 41).

aspecto. Esse padrão classificatório uniforme choca-se com o ponto de vista dos indígenas, que tomam o aspecto sexo em paralelo com nuances geracionais. Assim, a idade da mulher é considerada como algo bastante importante na maneira como elas são vistas dentro do grupo.

A pesquisa censitária, por exemplo, seccionou a mulher indígena por faixa etária sem referendar-se ao consentimento dos povos indígenas, pois cada povo tem sua concepção das fases do desenvolvimento ou o uso do ritual de passagem, uma vez que o CENSO tem seus “padrões” qualitativos e quantitativos para uso na população brasileira.

Consideramos que as mulheres indígenas atualmente vivenciam situações de intensas transformações, seja no papel social, cultural, como também no movimento indígena, em que convergem representantes em diferentes papéis: agências estatais, órgãos públicos, cargos eletivos e representantes de associações indígenas.

As concepções de mulher indígena não são as mesmas em todos os povos, pois existem substratos culturais historicamente construídos em que variam as relações sociais entre as mulheres e os homens. Para entendermos o conceito de mulher indígena na perspectiva étnica, logo perguntamos à Dona Maria, “índia evangélica” como se autoafirma, o que significa ser mulher indígena?

Ser mulher indígena? Há! Tem que ter muita coragem... Porque na hora de participar dos movimentos, das lutas ela não pode ficar medindo esforços. Também não pode esquecer da sua casa e da sua família, né? É na hora da luta que ela sai com a roupa do corpo, com os filhos, com sacola de mantimentos tirados da roça... Com tudo! Para poder estar na luta, na Retomada e tudo que for preciso para seu povo (SILVA, 2019).

A resposta conceitual de Dona Maria reproduz sua experiência, a descrição da sua biografia na qual participou da Retomada do seu território. Ela é atuante nas atividades do seu povo; mesmo sendo evangélica, ela participa das atividades no Terreiro da Tradição Indígena, que serão descritas no subcapítulo 4.3. As experiências relatadas pelas mulheres descrevem sua própria existência, através das narrativas de primeira pessoa "subjativam" as pessoas do sexo feminino para que se reconheçam como protagonistas de suas biografias.

Essas narrativas criam dispositivos de interpretação da realidade da mulher indígena como uma realidade social envolvendo todos no território em paridade de valor com a realidade dos homens e com outros da comunidade e consegue identificar estratégias de sobrevivência, que inclui o acesso a uma vida livre de hostilidade (SACCHI; GRAMKOW, 2012; CELENTANI, 2014). Com destaque sobre a experiência das mulheres indígenas, existe um conhecimento específico, no caso a função da rezadeira Claudiana Pankaiwka, que através do

conhecimento e manuseio das plantas medicinais ou sagradas e suas atividades dentro do território, possibilitou transformá-la em destaque dentro do seu povo. Com isso, a índia Claudiana⁹¹ narrou sua atividade de rezadeira com interlocução de outros índios no Território:

É ter o contato com as pessoas no meu pensamento e a gente sente que não dá. A gente ajuda! Porque às vezes quando acontece um tipo de doença e o médico não resolve e logo nos procura para a gente rezar. Mas antes de ir para o médico, tem que passar pelo rezador. Aí, tem fonte de energia! E tentar salvar e proteger as pessoas e sentir o que as pessoas tem (SILVA, 2015).

Além disso, as indígenas também descrevem, nas entrevistas, as resistências, as ações educativas e comunicativas, com o intuito de fomentar a necessidade de compreensão da dinâmica do próprio povo (SACCHI; GRAMKOW, 2012; CELENTANI, 2014). A índia Orquídea narrou suas ações comunicativas no Território:

[...] quando vejo uma pessoa precisando de uma palavra de conforto e de carinho, eu chego junto. É, por isso, que eu sou uma pessoa “bem forte” dentro da minha comunidade. E não trago polêmica nem de religião para dentro da comunidade. Se eu quero congregação na igreja, vou para fora. E lá, eu congrego e vou para minha casa e não discrimino ninguém. Porque eu nasci índia! (ORQUÍDEA, 2015).

A ação educativa e comunicativa perpassa da dimensão religiosa no Território, sendo uma primazia de cada indígena desempenhar seu papel como agente social, a fim de se envolver nas atividades que promovam o bem-estar do povo, sem interferir no credo religioso do outro.

As mulheres indígenas promovem um envolvimento importante no aspecto religioso que SE inicia no espaço privado, como educadora dos filhos através dos ensinamentos orais, e se estende no espaço público, participando no Terreiro indígena e nos cultos evangélicos. Essa descrição estará no subcapítulo 4.3.

A partir dos movimentos sociais, aumentou a quantidade de mulheres indígenas em espaços públicos com mais assiduidade, como resultado dos trabalhos formais, no processo de escolarização e na formação contínua. As mulheres indígenas começaram a ser prestigiadas por seus povos, pois estavam fortemente à frente das reivindicações: “as mulheres fazem parte dos movimentos de constituição das autonomias indígenas; são assumidas como membros ativos de seus povos, sua primeira identificação e solidariedade com seu povo” (CELENTANI, 2004, p.69).⁹²

⁹¹ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 08/07/2015.

⁹² Las mujeres son partes de los movimientos de constitución de las autonomias indígenas; se asumen como integrantes activas de sus pueblos, su primera identificación y su solidaridad la sienten con su pueblo. (CELENTANI, 2014, p. 69).

Existem mulheres, no caso Pankaiwka, agricultoras, agente de saúde, professoras, e de outras profissões, sendo que algumas trabalham para a sustentação das famílias. Além disso, existe a ação de caráter coletivo em Pankaiwka, que conta com a participação das mulheres indígenas que se fazem presentes na AIPRCIP, e professoras organizadas para o reconhecimento do direito à Educação Escolar Indígena, defensoras ambientais, mulheres organizadas para a defesa da saúde coletiva, dos bens culturais e da arte do povo indígena SACCHI; GRAMKOW, 2012).

Entretanto, o papel social da mulher indígena sempre foi visto como o de “subalterna”, por não ter o direito à voz e ao voto (EL-HUSNY, 2003 p. 28). As mulheres indígenas⁹³ só foram ouvidas, diretamente nas reuniões, organizadas pela liderança e pelos dirigentes, após longos processos de mobilizações e conquistas. Essas mobilizações contribuíram para o êxito na política de reconhecimento do território e fortalecimento do seu povo, assim como nas reivindicações para o movimento social das populações indígenas (CELENTANI, 2014; SEGATO, 2012).

Alguns povos indígenas, no caso o povo Xukuru, ainda resistem à incorporação e à participação direta das mulheres nas mobilizações políticas, no trabalho, na educação e na cultura, tendo a participação delimitada por dirigentes homens. Embora as mulheres tenham participado durante o período da Retomada do Território do povo Xukuru e desenvolvido um papel político nesse processo, elas são reconhecidas apenas como “esposas e companheiras das lideranças, e a atuação dessas se configura como coadjuvante, à medida que elas mesmas registram suas participações ‘na luta’ apenas como cozinheiras e companheiras fiéis [...]” (BARROS JUNIOR, 2012, p.130).

Consideramos que cada povo tem na organização sociocultural regras e papéis sociais específicos. Na maioria das vezes, o desejo das mulheres é maior do que a realidade apresentada. Isso poderá corresponder a uma reinvenção da identidade indígena, correspondendo à participação dessas mulheres em mobilizações reivindicatórias (Idem, p.128-130). Entretanto, no caso dos Pankaiwka, percebemos que existe uma simetria referente à

⁹³ As mulheres indígenas “que atuaram e refletiram divididas entre, por um lado, a lealdade às suas comunidades e povos na frente externa e, por outro lado, sua luta interna contra a opressão que sofrem dentro de suas comunidades e povos, denunciam frequentemente a chantagem das autoridades indígenas, que as pressionam para que posterguem suas demandas como mulheres sob o argumento de que, ao não fazê-lo, estão colaborando para o enfraquecimento da coesão em suas comunidades, tornando essas mais vulneráveis nas lutas por recursos e direitos” (SEGATO, 2012, p.118).

participação das mulheres na política. As mulheres Pankaiwka solicitaram o cargo de liderança ao Cacique Gerson, o pedido foi aceito, sendo eleita Francisca Pankaiwka para a função de liderança política, a fim de atender às demandas, como também de caráter mais específicas, por exemplo, a saúde da mulher, e fortalecendo a presença na organização social do povo nas mobilizações.

Diante dessa história, ocorrida em 2017, a liderança e o Cacique Gerson apoiaram a solicitação das mulheres para a inclusão de uma liderança feminina, sendo assim uma complementaridade entre mulher e homens na composição da Liderança Pankaiwka (NASCIMENTO, 2018). Perguntamos ao Cacique Gerson⁹⁴, o que é necessário para uma mulher ser uma liderança, ele afirmou que “para ser uma liderança, ou uma mulher como liderança é necessário que essa mulher seja do nosso povo, que saiba conversar, sabia organizar e realizar alguma atividade para obter um benefício para o nosso povo e que possa lutar pelo bem de todos nós” (NASCIMENTO, 2018)

Foto 08 – Liderança Feminina: Francisca Pankaiwka⁹⁵



Fonte: Secretaria de Educação de Pernambuco (2012)

A índia Maria Francisca da Silva Araújo (Foto 08), conhecida por “irmã” Francisca Pankaiwka, é casada, mãe de 02 filhos, professora e liderança feminina desde 2017, tendo sido reconhecida pelo povo e oficialmente pela FUNAI. O reconhecimento ocorreu diante do

⁹⁴ Entrevista realizada na residência do entrevistado, no Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 19/05/2019.

⁹⁵ Ofício nº 031/2017 – FUNAI/Polo Paulo Afonso, no dia 27/04/2017, encontra-se registrada a constituição da nova liderança de Pankaiwka.

processo da implementação e funcionamento da Escola Estadual Indígena Pankaiwka no território indígena, o que garantiu a Educação Escolar Indígena diferenciada e específica com os conteúdos da cultura e história do povo para as crianças, jovens e adultos.

A intervenção dessa liderança feminina proporcionou uma melhora na qualidade de vida, inclusive para os homens no combate ao alcoolismo, que é identificado pelas mulheres indígenas como “doença familiar” (CCLF, 2008, 32). Infelizmente, no trabalho de campo em algumas aldeias, ouvimos as queixas das mulheres indígenas sobre o problema do alcoolismo nos homens.

A concepção de que "as mulheres e os homens compõem as relações com responsabilidades compartilhadas, relações que representam as forças femininas e masculinas na totalidade da vida”, evidenciando que se trata de um “mito de equidade” característico do movimento feminista (MATOS, 2012, p. 146). Essa concepção é reproduzida pelas indígenas que assumiram a reivindicação de direitos coletivos em seus povos, e isso é sustentado em uma apropriação e reinterpretação de próprias concepções e mobilizações do povo.

Outro aspecto significativo para o nosso conhecimento foi a participação de algumas indígenas no movimento de mulher indígena que, segundo Francisca Pankaiwka, é evento propício a discussões e debates sem o pavor de estarem equivocadas quando falam de sexo, dos trabalhos, dos estudos, dentre outros assuntos. A atitude dessas indígenas contribuiu muito para seu povo indígena ter iniciativas de diálogo para falar e participar das reuniões e também nas ações prioritárias do povo. O diálogo foi, aos poucos, aproximando umas das outras, abrindo a visão e a compreensão de algumas mulheres indígenas que passaram a discutir os papéis na família e na comunidade (El-Husny, 2003, p.53).

Nas mobilizações, as mulheres indígenas tratam, também, de assuntos ambientais e saúde coletiva com outros povos indígenas, de maneira intensa, enaltecendo os aspectos da cultura local nos debates. Sendo assim, as mulheres indígenas fortaleceram os vínculos com outros povos, como qualquer sociedade. (CCLF, 2011; 2012; SACCHI, GRAMKOW, 2012).

O movimento das mulheres indígenas em Pernambuco⁹⁶ (CCLF, 2008, p. 30-37) está vinculado às demandas de políticas públicas para mulheres na questão da saúde e da escolarização (acesso, permanência e terminalidade na formação inicial e continuada) para os

⁹⁶ Em Pernambuco, o movimento de mulheres indígenas tem a participação de lideranças femininas, por exemplo: Cacique Dorinha (Pankará), Dona Hilda (Entre Serras Pankararu), Cacique Lucélia (Pankará Serrote dos Campos), Sandra Tuxá e Francisca Pankaiwka; professoras: Elisa (Entre Serras Pankararu) e Rita Pankararu.

povos. Também há uma interligação com outros grupos, por exemplo, a Comissão de Professores Indígenas em Pernambuco⁹⁷, sendo uma dinâmica muito comum, para se conceder o direito de refletir e expressar a partir da própria realidade.

A organização do movimento das mulheres indígenas em Pernambuco iniciou-se no final do ano de 2006, após a realização do I Encontro de Mulheres Indígenas, em Salvador, com a participação de todos os povos da região Nordeste (CCLF, 2008, p. 05). O encontro foi o marco inicial para promover a organização do Movimento de mulheres indígenas em Pernambuco para debater questões de gênero e discutir o papel social da mulher indígena na organização social, conforme as realidades do seu povo e elaborar perspectivas de vida.

Esse grupo de mulheres organizou encontros em cada povo para debates contra o alcoolismo, seguido da discussão sobre o autossustento e a valorização cultural, sendo que esse último é o que ainda prevalece nos povos, pois ajuda a elaborar meios de atividades na realização dos artefatos (CCLF, 2008; 2011; 2012). As mulheres indígenas dos povos Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankará, Pankararu, Pankararu Entre Serras, Pankaiwka, Pipipã, Tuxá, Truká e Xukuru foram participantes desse movimento e, em sua maioria, são professoras das escolas indígenas em Pernambuco; também existe a participação das lideranças femininas e de alguns homens (Idem, p.07).

Outro aspecto do encontro de mulheres indígenas que possibilita o diálogo é o espaço doméstico, segundo Rita Segato: “trata-se de um espaço ontológico e politicamente completo com sua política própria, com suas associações próprias, hierarquicamente inferior ao público, mas com capacidade de autodefesa e de autotransformação” (SEGATO, 2012, p. 123). E ainda existem as atividades de solidariedade entre as mulheres no território e na divisão dos trabalhos comunitários, por exemplo, nas divisões dos trabalhos domésticos, atividades religiosas e outros. A importância dessa aproximação de umas com as outras para enfrentar as adversidades internas e externas ao Território. No subcapítulo 2.3, a dinâmica do espaço doméstico será descrito.

Segato afirmou que há momentos de ocorrer a ausência do marido e que as mulheres indígenas têm autonomia domiciliar ou participação nos setores públicos ou em sua casa, para tomar decisão (SEGATO, 2012). Entretanto, isso não corresponde à verdade em todos os povos,

⁹⁷ É um grupo constituído por indígenas (lideranças e professores das escolas indígenas) de cada povo em Pernambuco que tem a finalidade de discutir, analisar e avaliar as políticas públicas para Educação Escolar Indígena (ARAÚJO, 2015).

a não ser em regime de exceção. Como por exemplo, é possível elencar as múltiplas funções de Francisca Pankaiwka: mãe, esposa, professora e liderança com o reconhecimento político e social do seu povo e dos demais povos indígenas.

Contudo, às vezes, nos discursos, os indígenas apontam para uma polissemia referente ao termo líder para uma definição de mulheres que assumem responsabilidades, liderança, autoridades e papéis educacionais baseados na comunidade outras mulheres. Consideramos que a formação de líderes seja no espaço doméstico ou escolar, é uma maneira de intervenção da cultura política hegemônica em distintos aspectos de organização, muitas vezes implementada de boa vontade por mulheres que não questionam a Colonialidade do modelo de mulher proposta ou imposta por sua concepção de libertação individual na Modernidade emancipada (CCFL, 2012).

Enquanto isso, assuntos debatidos no território apresentam uma realidade e os indígenas apontam para a busca de “uma verdade”, uma verdade sobre o ser da vida, de si mesma e de a realidade histórica, ecológica, econômica e religiosa. Um aspecto ainda desafiante para as mulheres indígenas é a Colonialidade do poder⁹⁸, sendo essa uma "estratégica" que reformula a ideia de Modernidade, o tema que será discutido no quarto capítulo, assumindo como o modelo político contemporâneo para os povos indígenas. No momento oportuno, as mulheres se reconhecem como indígenas quando tomaram para si os instrumentos da autoafirmação, por exemplo, a educação, para enfrentar a discriminação, afirmando-se como pessoas com direitos (QUIJANO, 2005, p. 117). Diante desse contexto de enfrentar a discriminação, a narrativa da índia Anayane⁹⁹ mostra segurança na autoafirmação no momento em que foi questionada sobre sua origem:

Uma vez estava na cidade [Jatobá] e me perguntaram onde eu morava.

Eu disse: que moro na aldeia.

Elas perguntaram: Você é índia?

Eu disse: Sou!

Elas disseram: Quem já viu, índia do cabelo cacheado?!

Eu: Mas, a gente tem! Hoje em dia, não tem essa questão de ser índio é quem tem cabelo liso. Isso veio da miscigenação, né? (NASCIMENTO, 2017)

A generalização de características (físicas, comportamentais etc.) que vem empurrando, sob a égide da Colonialidade, os indivíduos para a homogeneização, apoiada em supostos

⁹⁹ Entrevista concedida na sua residência, no território Pankaiwka, em 24/08/2015.

valores universais, tem atingido a mulher indígena. Dessa maneira, a mulher dessa condição sofre com um processo de invisibilidade e a anulação de suas características, enfrentando o que se pode chamar de diferença igualada, que é considerar o universal biológico da mulher e, ao mesmo tempo, ignorar suas particularidades culturais. Esse movimento é realizado em nome de um padrão global que não se adapta às especificidades do mundo cultural e religioso dos povos indígenas. (SACCHI; GRAMKOW, 2012). Atualmente, há outros desafios na Modernidade que ameaçam aos povos indígenas, tendo a mulher indígena o compromisso de elaborar estratégias de sobrevivência sem destruir a história e cultura do seu povo.

Os passos da Modernidade incluem desde a concepção de “uma religião baseada na disciplina e no autocontrole individual até abrir as posições ateístas, agnósticas e propostas de governos seculares, nas quais mulheres e homens, como indivíduos, são libertados de mandatos sexuais, éticos e familiares” (CELENTANI, 2014, p.37). Em contrapartida, os povos indígenas estabelecem estratégias para os desafios; a mulher indígena tem uma enorme participação nessa mobilização política, cultural, organizacional, acadêmica e econômica (CELENTANI, 2014; SACCHI; GRAMKOW, 2012). Consideramos como o desafio político consiste em retomar o próprio projeto político societário dos povos indígenas, que muitas vezes é abandonado para entrar no pleito eleitoral. Desde então, o assunto tem permeado as discussões no movimento indígena.

Há necessidade de instruir as bases, ou seja, de formação para todos os indígenas daquele povo, gerando um processo de consciência crítica e autocrítica, análises e reflexões que possibilitem uma caminhada revolucionária com identidade, em aliança com outros setores que perseguem objetivos semelhantes. Por outro lado, nesse processo, devemos considerar o impacto dos processos de territorialização realizados nos últimos anos no Brasil, contribuindo para própria dinâmica histórica de resistência e ação.

Segundo Segato (2012), as mulheres indígenas não podem lidar com esse desafio sem um trabalho de “formação” política, e o assunto está sendo inserido no currículo escolar, a fim de provocar debates nas escolas indígenas e promover espaços de análise e reflexão no território. Todas as mobilizações foram decididas de forma comunitária e as linhas de ação do povo indígena conduzem, de forma gradativa, à promoção de um caminho de libertação da Colonialidade, sendo isso um desafio a curto, médio e longo prazo.

O desafio da formação política tem por objetivo desestruturar o processo da neocolonização cultural imposta atualmente pelos países e que chega até os povos indígenas.

As mobilizações desses povos, por meio das mulheres indígenas, tornam-se essenciais, a fim de recuperar sistematicamente o olhar, o pensar e o afirmar da existência do mundo ancestral, de tal forma que se tornem os fundamentos do povo. Desse modo, torna-se um propósito estratégico para resgatar as raízes históricas e culturais do povo. Nesse ponto, deve-se também assegurar que o processo de sistematização, socialização do conhecimento resgatado da história atual do povo.

No caso, as mulheres indígenas, assim como as Pankaiwka, são as guardiãs dos valores culturais do seu povo que resistiram, desde a gestação até o limite final da vida do ser humano, por meio da educação indígena. Esses valores do seu povo estão inseridos nas mais jovens por intermédio do processo de formação escolarizada, ou melhor, da Educação Escolar Indígena¹⁰⁰. O desafio organizacional dos povos indígenas está vinculado à elaboração de estratégias para o impedimento da Colonialidade e do Neoliberalismo, sendo esse último implementado no final do século XX, pretendendo destruir organizações a todo custo, sendo uma preocupação permanente dos povos indígenas.

Com isso, mais uma vez, trata-se da elaboração e prática de estratégias para evitar, minimizar ou erradicar o problema por meio de uma organização social com consciência crítica e autocrítica, sendo mais valiosa do que aquela que só se torna sujeita à dominação de outros interesses. A mobilização dos povos indígenas, nesse contexto, inclui as mulheres indígenas, ultrapassou o território físico e inseriu-se nos espaços acadêmicos para continuar a usar todas as estratégias que funcionaram. Isso é essencial para responder adequadamente às novas demandas das mulheres indígenas.

Consideramos que as estratégias implementadas pelos povos indígenas, assim como pela mulher, como a interrupção da Colonialidade dentro da histórica dos povos que antes prejudicava as formações sociais, políticas, econômicas e culturais. Esse prejuízo, advindo do passado, promoveu a redução brutal da população e a eliminação de alguns povos indígenas, sendo por armas, guerra ideológica ou psicológica.

As culturas não desapareceram e sim foram reelaboradas. Por exemplo: a oralidade foi composta e combinada com novas metodologias de memorização, que escreveram histórias locais em tecelagem de fibras vegetais, pintura e arquitetura. A organização social dos povos

¹⁰⁰ Existe a distinção entre Educação Indígena e Educação Escolar Indígena. A educação indígena é uma ação realizada pelo povo e entre si, que difunde os conhecimentos do povo no cotidiano. Educação Escolar Indígena está direcionada para a escolarização do indígena por meio do currículo escolar específico do povo, diferenciado dos demais povos e promovendo a interculturalidade dos conteúdos indígenas e não indígenas (BRASIL, 2012).

indígenas nos territórios, com intensa participação da mulher, possibilitou defender-se da destruição cultural e resistir a ela, produzindo códigos de conduta e sistemas de relações interétnicas com normas para o direito consuetudinário.

2.2 Organização familiar, trabalho e vida cotidiana

Na nossa pesquisa, observamos a mulher Pankaiwka, a fim de considerar os conhecimentos dessas indígenas e os meios de propagação dos conhecimentos. A forma de organização da família indígena implica a análise das atividades do cotidiano, sejam domésticas, agrícolas ou de formação dos filhos, para então argumentar sobre a formação da mulher Pankaiwka nas concepções culturais e sociais.

No território, há ideia de que o homem é um “guerreiro” e responsável pelo sustento da família, mas não se pode esquecer a relevância que a mulher Pankaiwka tem para o seu povo. A mulher Pankaiwka, cada vez mais, vem ganhando espaços no meio do seu povo, dos filhos, ainda que não reconheça o papel importante que tem para sua família e até na sociedade envolvente. Isso é a consequência de um vínculo histórico e da existência de atitudes discriminatórias para inviabilizar que foi construído a partir da Colonialidade (descrito no subcapítulo 2.1).

Iniciamos com a concepção dos Pankaiwka sobre o significado de ser mulher que equivale a uma mulher casada ou não, com ou sem filhos. Entretanto, também existem mulheres Pankaiwka que não são casadas e têm filhos, e outras que nunca foram casadas e nunca tiveram filhos. Dessa forma, mulher casada ou não tem o papel de promover o cuidado, o zelo, ajudar na educação dos filhos, companheira do homem e ainda se mantém como o centro da família.

O conceito de família para os Pankaiwka estende-se à mãe, pai e irmãos, mas também identificamos nas entrevistas que existe a “família extensa”, como explicou o Zelador da tradição “Seu” Aluízio: “Aqui tudo é família! É para todos!”, considerando os parentes e agregados que estão vinculados à organização política e social do povo, de sorte que se “estabelece a relação de poder e reciprocidade” (OLIVEIRA, 2011, p. 40). Para os Pankaiwka, segundo o Cacique Gerson, a formação da família é de suma relevância, pois atribui a cada pai ou mãe o dever de auxiliar na criação e na educação dos filhos em todos os sentidos, inclusive garantindo o acesso e a participação dos filhos nas atividades do território.

A mulher indígena, por muito tempo, vem promovendo os trabalhos de forma coletiva, como também contribuindo com marido ou companheiro em todos os aspectos, cuidando da casa e dos filhos. Em se tratando das mulheres idosas, existe o enorme prestígio no território. Segundo o Cacique Gerson afirmou, os mais novos seguem os conselhos das mais velhas, “[...] tudo que as mulheres idosas dizem ou fazem é sempre para o bem do nosso povo!” (NASCIMENTO, 2018).

Em relação ao perfil da mulher em Pankaiwka, foram identificados, durante a pesquisa de campo e nas entrevistas, características semelhantes entre as mulheres, formando grupos conforme suas atividades em relação ao trabalho e à religião. Os grupos têm mulheres que são as domésticas, as agricultoras, as “assalariadas” (atividades extradomiciliares e aposentadas), assim como, a mulher “especialista” (Tradição indígena) e a mulher evangélica.

As mulheres domésticas são a maioria das indígenas em Pankaiwka, pois não há como separar as atividades da casa de outra atividade, principalmente em momentos que envolvem a sobrevivência familiar. Considerando que nem a idade, nem a gravidez e nem a atividade de trabalhar “fora de casa”, na agricultura, nas demais atividades produtivas e até nas atividades religiosas impedem-nas de continuar com as atividades domésticas. Além das atividades, dos afazeres e do papel de educadora dos filhos, têm papel importante nos primeiros passos para a cultura religiosa do indígena, de modo que uma descrição disto será apresentada no subcapítulo 2.3.

As mulheres agricultoras têm o trabalho diário, inclusive nos finais de semana, sempre de maneira intensa, nas atividades da agricultura e da pecuária, com os quais se envolvem como complemento da renda familiar. Por exemplo, ao observamos um dia de trabalho de uma mulher indígena na produção agrícola, logo percebemos uma sequência contínua de tarefas desenvolvidas pelas mulheres, as quais ocorrem em um espaço contínuo entre a casa, o quintal e a roça, onde os gêneros alimentícios que estarão presentes na alimentação familiar são produzidos.

As mulheres “assalariadas” constitui uma expressão utilizada pelas índias em Pankaiwka para fazerem referência àquelas que trabalham “fora de casa”. Por exemplo: professoras e agente de saúde. Elas estendem o termo às que se encontram aposentadas pela Previdência Social, que têm a renda salarial a partir de um salário-mínimo. São mulheres indígenas que entraram no mercado de trabalho em uma atividade extradomiciliar e até mesmo as aposentadas que corroboram com sustento da família. E, por fim, a mulher “especialista”,

que será descrita no 2.3, a qual tem o conhecimento e realiza as atividades dentro da cosmologia religiosa da Tradição, assim como a mulher evangélica, sendo que ambas têm atividades nos aspectos religiosos.

Partindo da suposição da divisão de trabalho, de acordo com a pesquisa realizada no território, observamos a existência dos conhecimentos sociais, culturais e econômicos, sendo socializados para os filhos e filhas no processo de cada ação. Algumas mulheres são “chefes de família”. Entretanto, negam a capacidade dessa identificação, já que ser “chefe de família” é um aspecto masculino. Para entendimento dessa condição feminina, observamos que, na Escola Estadual Indígena Pankaiwka, maior parte do corpo funcional da instituição é de mulheres, as quais estão nas funções de professoras, auxiliar de serviços gerais e merendeira. E essas mulheres indígenas são, na maioria, “chefes de família”.

Em se tratando da vida cotidiana do povo, nas festas e nos rituais realizados no território, há a presença marcante das mulheres indígenas desde a organização até a execução do evento. Elas exercem o trabalho voluntário, por exemplo, no grupo de cozinheiras. O povo Pankaiwka, segundo Francisca Pankaiwka, utiliza o calendário não indígena, considerando as datas dos feriados nacionais, estaduais ou municipais desde que essas datas estejam em consonância com a sua cultura como, por exemplo, Semana Santa. Desse modo, o povo Pankaiwka faz a sua reelaboração cultural assimilando elementos de outros povos indígenas, bem como o não índio, processo visto em qualquer sociedade. Essa reelaboração atende aos interesses dos Pankaiwka, que exercem o poder de escolher os elementos culturais exógenos que lhes são convenientes, sejam estes de natureza econômica, organizacional, sejam estes concernentes a danças e rituais.

O Pajé Setenta afirmou que antes as festas de celebração cultural do seu povo eram de gratidão, sobre as caças e pescas, nas plantações e na colheita dos frutos, e que atualmente “a festa é forma de gratidão pela nossa existência!” (SOUZA, 2015). Isso ocorre em razão de a cultura do povo indígena sempre ter tido contato direto com a natureza, conhecendo os tipos de animais e plantas em seus tempos devidos, além das mudanças climáticas, chuvas, inverno, verão. Entretanto, segundo o Pajé Setenta, em decorrência da atuação das instituições públicas que proibiam a realização dos rituais e do desequilíbrio ambiental - com a barragem do Rio Moxotó -, logo as festas e rituais no território tiveram ressignificações culturais, tais como a carne consumida, que geralmente é carne bovina, caprina e aviária, por causa da escassez de pesca e caça. Os anos se passaram, e as festas também mudaram, sendo que atualmente o

calendário Pankaiwka mobiliza a comunidade com datas comemorativas como Dia das Mães, Dia dos Pais, Dia das Crianças, Dia dos Estudantes, que são eventos do calendário não indígena.

Durante as festas, ocorre a participação na chamada “brincadeira de índio” - o Toré – seja no Terreiro ou dentro da Escola Estadual Indígena Pankaiwka. Além disso, existem outras “brincadeiras”, como o futebol de campo. Segundo Francisca Pankaiwka afirma, até as mulheres participam das atividades realizadas, disputando os jogos e torneios.

As festas geralmente são acompanhadas de alimentação, preparada pelas mulheres indígenas. Essas alimentações são doadas pelas famílias das organizadoras e pelo povo; o evento se estende ao ato de convidar as populações vizinhas. Ressaltamos que, em todas essas festas e até no cotidiano, as Pankaiwka utilizam, em sua maioria, adornos indígenas (Foto 09) como anéis e pulseiras, e não indígenas, com esses outros tipos de roupas, principalmente as roupas *jeans*, arrumam o cabelo e colocam de acordo com o modo como se sentem melhor com o adorno indígena.

Foto 09 – Adorno indígena feminino Pankaiwka



Fonte: Acervo pessoal da autora (2017)

Entende-se, a partir das reflexões de Geertz, a arte como uma manifestação particular que reproduz “o sentimento que um povo tem pela vida [...]”. E mais: que a arte não é somente uma única linguagem, mas encontra-se “nos segmentos da cultura deste povo: na religião, na moralidade, na ciência, na política, nas formas como lazer e até na forma como organizam sua vida prática no cotidiano” (GEERTZ, 2013, p.110).

No território, as mulheres têm atitudes de promover e manter a cultura Pankaiwka, seja na preservação dos princípios e valores, nos conhecimentos religiosos, nos conhecimentos tradicionais, pois a mulher mantém elementos culturais que, na vida cotidiana e na vida em

sociedade, juntam-se e contribuem para formar identidade. Tudo isso é ensinado às crianças e jovens nas atividades domésticas por meio da oralidade. A mulher Pankaiwka exerce um papel fundamental para o seu povo, desde o nascimento, passando pela adolescência, casamento, maternidade até a velhice.

Na cultura Pankaiwka, durante as entrevistas, as índias Orquídea, Tulipa, Hortênsia e Gardênia apresentaram as concepções do povo sobre as fases de desenvolvimento da mulher. As entrevistadas ressaltaram a situação da menina quando não é bem instruída pelos pais, em especial pelas mães, acaba engravidando após a primeira menstruação, tornando-se “mulher”, isso na concepção do povo. A entrevistada Alfazema comenta essa experiência: “Fui mãe muito cedo. Tinha 13 anos quando nasceu a minha filha. Na casa dos meus pais, esse assunto de gravidez não era conversado. Daí, terminei casando com o pai dela. E estamos juntos” (ALFAZEMA, 2018).

Durante a pesquisa de campo, observamos e conversamos com crianças, meninas (10 a 12 anos) e adolescentes durante os seus afazeres domésticos, nas brincadeiras, no Poró, na roça acompanhados dos avós. Consideramos que a criança a partir dos 07 anos realiza atividades buscando água, raspando mandioca, cuidando dos irmãos mais novos e fazendo alguns serviços domésticos, na presença da mãe. Aos 12 anos, as meninas começam a realizar as tarefas praticamente sozinhas ou executam as atividades de casa, na ausência de sua mãe, conforme o ensinamento recebido. A foto 10 mostra, na imagem 1, duas crianças na idade de 02 anos e 07 anos brincando com um animal, vivenciando assim um momento lúdico entre elas. Na imagem 02, no dia do “Levar Praiá”, a menina na idade 12 anos ensinando a criança de 07 anos fazer um pequeno Praiá com as sobras das fibras da farda do Praiá.

Foto 10 - Meninas Pankaiwka: brincando e aprendendo



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019)

Na maioria das moças, a partir dos 13 anos, ocorre a modificação do corpo, decorrendo disso a possibilidade da efetuação das atividades diárias com ajuda da mãe ou com ajuda dos parentes. Alguns aspectos ajudam na divisão das diferentes funções na família, por exemplo, quando menina contribuiu repassando recados, avisos ou outras tarefas no povo. Esse aspecto, dentre outros, conforme as índias entrevistadas, configura-se como passagem de criança para moça.

2.2.1 Calendário das atividades socionaturais e religiosos

Ressaltaremos a importância das atividades socioculturais realizadas pelas mulheres Pankaiwka, partindo do pensamento inicial de que as mulheres estão envolvidas na organização interna do povo, até mesmo como liderança. Nessa perspectiva, verificamos os conhecimentos das mulheres Pankaiwka após a análise do calendário socionatural e religioso, os conteúdos foram extraídos durante as entrevistas (APENDICE A; B), visto que o conhecimento é socializado dos pais para os filhos e filhas, no âmbito de cada mês do ano, como é a educação indígena.

A educação indígena está associada ao aprendizado dos mais jovens com os mais velhos, sendo o conhecimento vinculado à prática, de modo que não é possível separar o conhecimento das atividades habituais. Esse procedimento ocorre por meio da socialização dos conhecimentos

a partir das tarefas realizadas pelo povo no território. Sendo as atividades básicas dos indígenas, a agricultura e a pecuária, eles detêm no que concerne a elas uma grande seara de conhecimentos. Pois trata-se de uma agricultura e pecuária de subsistência.

A atividade agrícola é a principal fonte de trabalho das mulheres Pankaiwka. Assim, por meio das narrativas das mulheres Pankaiwka e de outros índios, foi organizado o calendário cultural com as principais as atividades vivenciadas no território, baseado nos indicadores: atividades do território; clima; animais e vegetais (SUESS; MENDOZA, 2012). Segundo Suess e Mendoza (2012), um povo tradicional apresenta características específicas do seu cotidiano, crenças e costumes dissolvidos no decorrer dos meses do ano. Logo, o calendário cultural é a reunião dos aspectos e dos conhecimentos mais significativos do povo. As necessidades de alterações do meio fazem com que a cultura seja algo inseparável da sociedade e que, ao mesmo tempo, o conceito de cultura possa ser substituído pelo de “socionatureza”¹⁰¹, uma vez que a cultura responde diretamente pelas atividades da sociedade e sua interação com a natureza (SUESS; MENDOZA, 2012).

Com isso, as mulheres Pankaiwka vêm promovendo a valorização dos conhecimentos tradicionais, sobretudo os remédios caseiros, a condição do respeito à Natureza, a exemplo do conhecimentos dos aspectos religiosos que precisam ser estudados com mais precaução, como Gardênia e Hortênsia afirmam: “Porque um povo indígena sem Tradição, não existe”. As informações obtidas das lideranças Cacique Antonio, Cacique Gerson, Pajé Setenta, Francisca e Seu Pedro de Salviana¹⁰², como também do relatório ambiental da FUNAI, contribuíram para socializar a dinâmica do povo. Tomando por base essa dinâmica, apresentaremos uma síntese do calendário cultural e socionatural, referente às atividades vivenciadas a cada mês, o que nos auxiliará a conhecer um pouco a vida cotidiana dos Pankaiwka.

Em janeiro, ocorre a participação de homens e mulheres na reunião comunitária para a organização e distribuição as obrigações religiosas das Corridas do Imbu. As frutas dessa época são caju, manga, limão e banana. Esse mês corresponde ao período das férias escolares, de sorte que há muitas crianças brincando ao longo do dia no território. O clima nessa época é muito quente e a terra fica muito seca. Seu Pedro de Salviana disse que:

¹⁰¹ A pesquisa para a elaboração do calendário socionatural foi resultado do estudo desenvolvido por Suess e Mendoza (2012) do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima, com a finalidade de promover um aporte teórico sobre as sociedades da Floresta Amazônica, onde a cultura depende diretamente do meio ambiente no qual o povo vive.

¹⁰² Entrevista realizada na residência do entrevistado, no Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 24/08/2017.

Aqui, em janeiro... Isso começa mesmo bem antes, nos meses de dezembro e novembro mesmo... O céu é limpo! Não tem uma nuvem no céu e, à noite, fica visivelmente estrelado. Chega faz gosto de ver as estrelas brilhando muito forte no céu! É bonito aquele manto preto com pontos de brilhos” (SOUZA, 2017)

Em fevereiro ou março, começam as Corridas do Imbu, a descrição desse evento foi realizada no primeiro capítulo. Elas são realizadas nos quatro finais de semana consecutivos. Em fevereiro, iniciam-se as aulas do 1º bimestre. Temperaturas elevadas e baixo índice pluviométrico. Em março, ocorre o preparo da terra para o plantio. As mulheres e os homens fazem as covas e plantam feijão e milho. As crianças costumam brincar e participar das festividades realizadas pela escola. A cigarra canta. O outono chega, e a temperatura diminui.

Abril é o mês em que, dependendo da chuva, poderão concluir o plantio. As festividades da Semana Santa são vivenciadas nas famílias. As mulheres participam no preparo da roça e também fazendo limpeza nas roças, pois o mato cresce muito rápido nesse período. No mês de maio, o processo de atividade do plantio continua. As mulheres participam das atividades do Dia das Mães. Essa festividade é realizada pela escola da comunidade. As mulheres assistem e se envolvem nas palestras e nos cursos quando realizados por instituições não governamentais. O sol vai se posicionando ao Norte no território Pankaiwka.

Em junho, chega o inverno com frio, à noite, de 17 graus. Mesmo assim, participam da festividade da colheita do milho. O momento da colheita, com bastante feijão, pinha e milho no território. É a época da Festa de São João que é promovida pela comunidade. Em julho, as mulheres costumam capinar a roça, colher, ainda, o milho e melancia. Nesse período, ocorrem as reuniões para a organização para a Festa da Retomada. As crianças estão em recesso escolar no período de duas semanas e ajudam os pais nos afazeres da roça e da casa.

No mês de agosto, ocorre a Festa da Retomada com a participação de todos os indígenas e convidados de povoados vizinhos, de Canafistula, Alto do Zé da Onça e Caixão. As atividades das mulheres são importantes na organização desta festa, são organizados grupos de mulheres, como mostra a Foto 08. Na mencionada festa, existe um momento de fraternidade e de participação ativa de mulheres de Pankaiwka, como Edileuza (de vestido branco, que é Mulher da Tradição), Dona Maria (de saia azul, índia evangélica) e a participação de convidadas com Dona Celine (de saia preta) de Jiripankó na preparação do alimento. Os homens também participam, trazendo lenha para o cozimento dos alimentos e para a fogueira. Colhem a

produção das roças, e as crianças fazem brincadeiras, participando de todas as atividades da festa juntamente com os pais.

Foto 11 – Mulheres Pankaiwka preparando a alimentação para a Festa da Retomada



Fonte: Acervo pessoal da autora (2017)

No mês de setembro, inicia-se o plantio da mandioca e o aumento da temperatura. Ocorrem as “trovoadas”, que são ventos fortes com chuvas intensas e rápidas no período de setembro a dezembro. O termo “trovoada” é referente ao trovão forte. Nesse período das fortes chuvas e trovões, o fenômeno favorece o aparecimento de anfíbios como o sapo que emite sons ao longo da noite. Seu Pedro explica que esse período é a época dos pássaros João-de-Barro (macho) construírem sua morada na árvore e mais “quando ele [João-de-Barro] faz o ninho com a porta direcionada para o Sul, significa que o inverno será de chuva, quando esse pássaro constrói com a porta para o Norte, o inverno será seco” (SOUZA, 2017). A partir do mês de setembro, começa a chamada “pescaria de anzol”, atividade que utiliza o instrumento anzol para a pesca das espécies piranha e pial. É o período da primavera em que brotam as flores nas árvores da carabeiras.

Outubro é o mês em que é promovida a comemoração do Dia das Crianças pela escola, no dia 12. A festa é organizada para promover brincadeiras de estudantes, com a participação tanto dos pais quanto das mães. As mulheres preparam a comida e participam das brincadeiras, juntamente com os filhos. As trovadas continuam, e inicia a plantação da melancia e abóbora. Começam a cair as flores das árvores da carabeiras, logo inicia a “pesca do anzol”. Seu Pedro de Salviana afirmou que “é o período da chegada do verão que a água do rio Moxotó fica quente na superfície e frio internamente. Aí, os peixes de ‘dente’, como a piranha e a piaba, sobem para a superfície. Então, é a época que a gente chama de pescada de anzol” (SOUZA, 2017).

Em novembro, os estudantes participam dos seminários que acontecem na escola. O sol se posiciona ao Sul; no verão, começa a época do caju e da manga nos terrenos das casas. No mês de dezembro, todos se preparam para os rituais do Flechamento do Imbu e da Puxada do cipó. A formatura escolar celebra a conclusão da etapa do ensino, coincidindo com o encerramento do ano letivo. A temperatura aumenta com a chegada do verão.

Analisando o calendário socionatural dos Pankaiwka, percebemos que ocorreu inclusão de atividades culturais do não índio, por exemplo o São João, sendo o resultado proveniente das relações inter-étnicas como trocas simbólicas. A observação do calendário cultural nos possibilitou conhecer o cenário e a dinâmica social e econômica referente às diversas maneiras como se fundem os conhecimentos, as práticas e as relações sociais dos Pankaiwka. Observamos a presença de outros povos indígenas; por exemplo, a participação das mulheres de Pankaiwka e de Jiripankó numa atividade para a realização da Festa da Retomada. Consideramos ainda a intervenção da religiosidade no calendário no momento da realização dos rituais e da Festa da Retomada cujo aspecto religioso envolvem todos do Território para o exercício da Tradição indígena.

2.3 O papel feminino na religião em Pankaiwka

As mulheres estão presentes em todos os aspectos sociais e culturais, realizando atividades de acordo com a organização social do seu povo. A sociedade é constituída por regras e por padrões morais profundamente religiosos, visto que as regras são, na maioria das vezes, as diretrizes para a realização de uma idealização social, dentro no contexto indígena (BERGER, 1985). Atualmente, em muitas religiões, ainda prevalece a importância do masculino sobre o feminino, embora percebamos algumas transformações nessa realidade. A atuação religiosa das mulheres deve ser compreendida em relação à competência na religião em lhes prover, naquele espaço, uma função social que não seria disponível para o público feminino de outra forma.

As mulheres podem exercer funções nesses espaços sagrados em virtude de elas proporcionarem um conjunto de bens sociais e culturais do povo (SANTOS, 2006). Concedem a formação da identidade; disponibilizam maneiras próprias de consentimento, pois os homens concedem a anuência às indígenas de articularem as esperanças, temores, intenções e princípios.

A presença das mulheres indígenas na religião é motivada, consideravelmente, pelos espaços sociais acessíveis na estrutura social do povo.

Os espaços sociais religiosos existem em função da execução de uma atividade específica e do grau diferenciado de estrutura dentro na religião. A diferenciação das atividades, seja especialista como rezadeira ou não, ajuda a compreender a dinâmica de participação da mulher na religião dentro na sociedade. As diversas sociedades são caracterizadas por níveis de diferenciação estrutural. O processo de diferenciação ocorre na execução das atividades sociais que se tornam separadas em diferentes instituições¹⁰³, que se encontram presentes na instituição religiosa (WEBER, 2000).

Promove-se o processo da divisão do trabalho entre muitos sujeitos que detêm o conhecimento especial sobre a atividade do povo indígena. Nessa divisão, os homens buscam a lenha e as mulheres preparam a alimentação. Tais atividades são primordiais nos preparativos do ritual religioso. A diferenciação de papéis sociais é elementar numa sociedade que se destaca na separação entre vida privada e pública (WEBER, 2000).

Na dinâmica social indígena, as indígenas são retidas à primeira condição privada. Vale salientar que a definição de privada é relativa à vida doméstica, sendo que esta condição é associada ao feminino mais do que ao masculino. De fato, os homens dirigem as instituições públicas, por exemplo, a lei, o governo, os militares, ao mesmo tempo que as mulheres se tornam mais condicionadas à instituição familiar. Nesse contexto, a instituição religiosa foi gradualmente retirada da condição pública e deslizou para o universo da vida domiciliar, ou seja, privada.

Para “Seu” Aluísio, a religião tornou-se um assunto privado, domiciliar e não um conteúdo de abordagem pública. Em consequência disso, a mulher assume um papel de extrema relevância, socializando os conhecimentos religiosos. O espaço social privado tornou-se único no contexto familiar, que é facilmente aberto à mulher que detém a dinâmica do fenômeno religioso. Diante disso, no caso das Pankaiwka, são consideradas pelo povo as “guardiãs” dos ensinamentos da vida privada, dos valores, da família e do povo. As mulheres promovem o ensinamento das virtudes “femininas” do amor, da graça, da suavidade e da compaixão, que sustentam a vida familiar.

¹⁰³ As instituições estão presentes nas atividades, por exemplo, do governo, política, leis, educação, previdência, saúde e trabalho produtivo, tornam-se funções especializadas. (WEBER, 2000, p. 29).

A Tradição indígena em Pankaiwka faz parte desse cenário que divulga e também impõe regras a serem respeitadas para ajudar na organização do trabalho e ação. As mulheres Pankaiwka seguem regras, frisamos uma dessas regras que diz a seguinte expressão: “uma índia não pode ser preguiçosa”. Segundo Orquídea e Bromélia, é importante que a mulher indígena participe de todos os eventos e rituais, e ajudando outras mulheres mais jovens que precisam aprender.

O espaço doméstico, local que a mulher Pankaiwka ocupa, é onde se realizam as tarefas do cotidiano a fim de garantir e manter a sobrevivência da família. O espaço doméstico está relacionado com o aspecto religioso, que tende a ser parte integrante no processo de formação do povo indígena. Pois, após a conquista do território, os indígenas procedem à dinâmica religiosa, sendo que as indígenas frequentemente tornam-se símbolos vivos da integridade da crença defendida do seu povo e difundida no espaço doméstico.

Durante o trabalho de campo, tivemos a oportunidade de acompanhar a rotina diária da índia Orquídea. Ela acorda às 05h da manhã, faz com sua oração matinal com o rádio ligado com músicas evangélicas, inicia sua labuta sozinha ou acompanhada pelas netas e filhas na busca de alimentos para os animais que criam. Após a alimentação dos animais, vai para o roçado - que é a extensão de casa e do quintal -, faz o café e continua com suas histórias. As histórias narradas por Orquídea são uma mistura da sua biografia que coloca elementos da sua crença evangélica durante as conquistas pessoais e do povo, como também as narrativas aprendidas com os mais velhos, que envolvem a sabedoria do seu povo.

O espaço doméstico é um ambiente propício e ideal para disseminar a educação indígena vinculada aos conhecimentos específicos, por exemplo, o uso das plantas medicinais, as canções, as histórias e a cosmologia do povo, conforme podemos ver na figura a seguir (Foto 12) as mulheres Pankaiwka e as convidadas mulheres do povo Jiripankó dentro da cozinha comunitária no dia a Festa da Retomada (2016).

Foto 12 – Mulheres indígenas no espaço doméstico



Fonte: Acervo pessoal da autora (2016)

No domínio dos espaços internos da família e da casa, ocorre outra maneira de controle. Neles, promove-se a manutenção com vistas à sobrevivência do povo indígena, garantindo a preparação do alimento, passando pela economia doméstica até o momento da ocupação de territórios, chamada pelos indígenas de “retomada”. Podemos citar, como exemplo, segundo Dona Maria, quando a mulher reconhece o domínio na cozinha, não se considera uma servente da cozinha, mas como uma agente transformadora dentro do ambiente de destaque alimentar e de reprodução social e cultural de grande importância para a sobrevivência do povo. A liderança religiosa afirma, com frequência, a importância do universo feminino, na cosmologia Pankaiwka, a título de elogio. Segundo o Pajé Setenta, as mulheres são as “protetoras da pureza do povo” (SOUZA, 2015), formam as crianças nas crenças dos ancestrais e guardam o legado da casa.

Desse modo, as mulheres Pankaiwka, no espaço de produção alimentar, são identificadas na condição privada. Podemos esperar um alto nível de participação na religião desse povo, que corrobora com os preceitos domésticos e disponibiliza o único espaço social além da família que é aberto às mulheres. Contudo, diante da dinâmica social, ocorre uma interferência do fenômeno religioso através da oralidade, como as “cantorias” e os “contos”. No tocante a essas ações, a presença e o papel das mulheres Pankaiwka excedem o papel e a presença dos homens em termos quantitativos e de relevância. A Foto 13 mostra a participação da índia Claudiana no ritual do Toré.

Foto 13– Mulher Pankaiwka participando no Ritual



Fonte: Acervo do povo Pankaiwka (2016)

Consideramos que ainda não existem cargos específicos para as mulheres que tenham igualdade com os homens. Entretanto, é possível observar em certas instâncias, pela ocupação de alguns papéis, como é o caso da função de rezadeira, uma equiparação da mulher em relação ao homem.

Isso significa que as mulheres Pankaiwka não estão mais isoladas à condição doméstica, longe da necessidade social do povo, mas que têm mais escolhas no espaço social que irão ocupar. Essas situações resultaram em consequências significativas para as mulheres e para a Tradição indígena, de modo que serão descritas com mais detalhes no texto mais adiante. Nesse caso, pressupomos a existência de três aspectos de papéis femininos necessários ao funcionamento da religião em Pankaiwka.

No primeiro aspecto, a religião, na Tradição indígena, é mantida por papéis domésticos, exercidos pelas mulheres, para quem a família continua sendo o espaço social primário. Também existem mulheres que detêm conhecimentos vinculados ao âmbito espiritual, que podem ser encontrados na religião (Foto. 13). Segundo Flor de Liz¹⁰⁴ :

A gente sempre passa por dificuldades porque, em outras comunidades indígenas, não é como o da gente. É diferente! E a gente vem estudando, estudando e ter que ensinar a ciência do índio os que estão na comunidade e outros que estão chegando. Tem gente que vem de fora e procura muitas

¹⁰⁴ Entrevista realizada na residência da entrevistada, no Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 10/07/2015.

coisas que a gente indígena faz. Só passamos para os filhos e netos. É a ciência do índio. Eu sou feliz aqui dentro da minha comunidade, do meu povo. Dentro das tradicionais e dentro da religião. (FLOR DE LIZ, 2015)

Com isso, torna-se algo mais valoroso por existir um ambiente para as mulheres, uma vez que o papel doméstico tem outras demandas, como as atribuições dos afazeres, acompanhar o marido ou companheiro, zelar pelos mais velhos e cuidar da maternidade. Nessa dinâmica religiosa em Pankaiwka, existem as Corridas do Imbu, que correspondem a quatro semanas nas quais homens e mulheres têm atividades diferentes e pré-determinadas.

As mulheres têm a tarefa de organizar e distribuir os pratos com frutos, comidas, para o Praiá Encantado Mestre, os demais Praiás e os convidados. A continuação do ritual se dá no dia de domingo, com a Brincadeira dos Praiás, sendo atividade interrompida no horário do almoço. Durante o intervalo, ocorre a distribuição dos alimentos (Foto 14). As mulheres distribuem a alimentação e participam da Queima do Cansação, que faz parte do ritual descrito no primeiro capítulo.

Foto 14 – Distribuição dos alimentos



Fonte: Acervo do povo Pankaiwka (2016)

As mulheres selecionam os homens que vão conduzi-las na queima do cansação, e os homens escolhidos colaboram com dinheiro para a preparação do alimento que será consumido

no próximo final de semana. Outra manifestação religiosa existente na religião Pankaiwka é o ritual Menino do Rancho que todos no território são convidados para realização. A família, principalmente a mãe da criança (menino), é a organizadora do rito e promove arrecadações para a execução do ritual.

Esse ritual trata-se de um pedido de cura ou é resultado de um pagamento de promessa referente à cura de uma criança enferma¹⁰⁵ ou até mesmo de uma “solução para algum problema de ordem diversa que pode estar prejudicando a vida do indivíduo, de um ente querido ou atrapalhando, de alguma forma, a própria comunidade” (PEIXOTO, 2016, p. 229). Caso o pedido seja atendido, a graça é alcançada, a mãe da criança e as mulheres daquela família retribuem com o ritual que demanda um grande trabalho de organização e logística para a realização da obrigação religiosa. No caso, a criança sendo menina, o ritual será chamado Pagamento de Promessa. Na foto 15, mostra-se uma mãe (agente de saúde) que teve problemas de saúde durante a gravidez. Após três anos do fato ocorrido, correspondente à idade da sua filha, a mãe realizou o Pagamento de promessa.

Foto 15 – Ritual: Pagamento de Promessa



Fonte: Acervo do povo Pankaiwka (2016)

O segundo aspecto é o que chamamos de “especialista” da Tradição religiosa, como as rezadeiras. Ser rezadeira é na cosmologia Pankaiwka estar ligada a inquietações e experiências pertinentes ao campo religioso. As mulheres são bastante ativas no espaço doméstico,

¹⁰⁵ O Pajé recebe algum doente em busca de atendimento terapêutico, realizando um exame prévio, com o intuito de identificar a doença por meio da observação dos sintomas (PEIXOTO, 2016, p.229). A importância dessa análise da vida do paciente ocorre para identificar se houve um infortúnio ou se há histórico de doenças na criança. O resultado da análise será providenciado para as mães executarem atividades com orientações a seguir do Pajé, com as regras do universo religioso Pankaiwka.

detentoras dos aspectos mais ancestrais da religião Pankaiwka e optaram por entrar no espaço público assumindo uma função dentro da religião Pankaiwka (Foto 15). Pois essas mulheres, desde o início da formação, vivenciaram diretamente os aspectos próprios da religião ou os observaram pela proximidade em relação a liderança religiosa.

Diante disso, as mulheres que optaram por entrar no espaço público, conquistando essa posição de “especialista”, podem experimentar uma inquietação entre a vida religiosa e a vida de “especialista”. Por exemplo: a participação das rezadeiras na religião Pankaiwka (LIMA, 2015), como Flor de Liz afirmou:

Sou rezadeira [...] e sempre trabalho dentro da tradição e sou respeitada como rezadeira. E, muitas vezes, eu curo as pessoas. E a gente vai passar por dificuldade. Eu gosto de participar de todo o ambiente religioso, eu gosto. Mas, é muito importante a gente sair para trazer o conhecimento aqui dentro da sua mentalidade. Porque tudo vem da mente. Então, a gente já vem com aquele dom. E daquele dom a gente vai multiplicando cada vez mais. Eu me vejo assim tentando ajudar as pessoas que chegar na minha casa, os de fora, os brancos, os índios, seja lá quem for. Eu me sinto feliz. (FLOR DE LIZ, 2015).

A inquietação da entrevistada evidenciou uma função específica na religião, com regras próprias, por ser rezadeira. Essa função, segundo a entrevistada Amor Perfeito¹⁰⁶, promove independência, controle, possibilidades de escolha e a influência de que a mulher “especialista” desfruta como guardiã da Tradição. O destaque dessa mulher especialista desmente o difícil acesso das mulheres aos cargos reservados na Tradição indígena em Pankaiwka além da ênfase contínua nas virtudes domésticas.

Para mim, ser uma rezadeira é uma pessoa que entende o que o outro está passando e está sentido. E se for o caso que é para ser o rezador é curar aquela pessoa ela cura, mas se não for, a pessoa vai procurar um atendimento no outro lugar. É tentar ajudar e proteger a vida. E viver com resistência. Estamos aqui para tirar isso, para curar com as nossas rezas. (AMOR-PERFEITO, 2015).

A influência das rezadeiras, no âmbito da Tradição indígena, expressa uma identidade feminina na cosmologia religiosa que, ao mesmo tempo, oferece certo "movimento" e favorece um equilíbrio entre os diferentes aspectos da vida delas. Percebemos que as sensibilidades das especialistas agregam valores sentimentais e emocionais, tornando-se um aspecto unificador do povo Pankaiwka, pois atende ao princípio da coletividade. O papel tem fundamental

¹⁰⁶ Entrevista realizada na residência da entrevistada, no Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 10/07/2015.

importância no aspecto do “sentir a dor do outro, sentir a Natureza”, segundo a entrevistada Amor-perfeito.

O terceiro aspecto é a racionalização. A racionalização, na religião, é uma reinvenção ou privatização religiosa, pois algumas mulheres passam a manter a religião, em Pankaiwka, em compartimentos separados, ou seja, de forma individual, compactuando dos mesmos princípios e valores sem necessariamente participar do ritual (WEBER, 2000). Entre as Pankaiwka, existem mulheres, aquelas que aderiram ao Pentecostalismo, que procuraram ressignificar a religião sob a forma de encontrar espaços mais adequados, como as igrejas evangélicas pentecostais, do que os oferecidos pela religião do povo, introduzindo nessa dinâmica religiosa os valores étnicos e novos símbolos religiosos ou outro segmento como a espiritualidade.

A racionalização é interpretada como sinal de mudanças e, por meio dela, as mulheres podem tentar reformar a religião em direção às relações mais igualitárias, liberais ou relacionais. Por exemplo: as índias são evangélicas Pankaiwka (WEBER, 2000). Desse modo, surgem novas ressignificações na cultura sociorreligiosa no território, sendo inseridas pelas mulheres com a intenção de harmonização e realização de seus desejos.

A religião é sistematizada pelo *ethos* do povo, seja pela estética ou pelo dom, seja pela qualidade, estilo de vida e os princípios morais com conteúdo bem simples ou de ordem mais abrangente. Entretanto, na crença e na prática religiosa, demonstra-se um estilo de vida adaptado à realidade. (GEERTZ, 2012). Dessa maneira, a religião em Pankaiwka possibilitou às mulheres mais escolhas do que frequentemente concerne ao papel feminino no âmbito religioso. Novamente, encontramos uma religião que possibilita um espaço social que, de outra forma, não seria possível em outras sociedades aparentemente pluralistas e plenas de viabilidades.

Consideramos que as sociedades, inclusive as indígenas, têm estado expostas a diferentes modelos ou estruturas religiosas ditadas pelo mundo Ocidental. Em relação à diferenciação de papéis na estrutura religiosa, muitas mulheres indígenas ainda não assumiram, em público, funções sociais que sinalizem a importância que elas têm no ambiente doméstico. Desse modo, a relevância feminina no universo religioso público não é nitidamente percebida, visto que o seu papel não é tão obviamente exposto.

A religião é, por vezes, um segmento mais central e mais absoluto de atualização do que nos espaços não religiosos. Essas diferenças na dinâmica social e no lugar da religião estão

intimamente vinculadas, e isso ocorre, em parte, devido à influência para manter a identidade do povo indígena, que simplesmente não imita o não índio e os padrões de Modernização, mas se reinventa para atender às próprias necessidades.

A religião torna-se um caminho seguro em direção ao espaço público, pois além de os indígenas se envolverem na religião como forma de guardar e simbolizar a integridade do seu povo, as mulheres estão também usando a religião como meio de facilitar o caminho para um novo espaço social, como os procedimentos das rezadeiras de Pankaiwka. E mais: a religião transforma o espaço doméstico. Por exemplo: a participação religiosa das mulheres busca uma renovação da vida privada, não da vida pública, pois a casa é um território onde as elas podem iniciar uma revolução delicada, embora uma revolução em casa nem sempre se propague para os espaços públicos.

Consideramos que existem semelhanças entre o público e o doméstico, pois ambos estão se modificado aos poucos diante das novas dinâmicas sociais e religiosas. As mulheres indígenas, através da religião, seguem os ritos e princípios tanto no ambiente privado quando no público, as esferas do masculino e do feminino tornam-se indiferenciadas, sendo uma condição dinamizada pelo próprio povo.

E, nesse prosseguimento, novos espaços sociais e religiosos poderão expandir-se, de forma que estão atualmente se reinventando, unificando e diferenciando os papéis masculino e feminino, na religião em Pankaiwka, tanto no privado quanto no público. A função da religião deve ser o mecanismo de complementação nas vidas dos sujeitos, auxiliando na união entre partes das vidas que, de outra forma, pareceriam perdidas, distantes ou separadas diante dos imprevistos da vida. Simultaneamente, a religião transita pelo domínio público, pelo espaço doméstico, por outros ambientes e, obviamente, pelas instituições religiosas.

Ainda nesse aspecto religioso, no terceiro capítulo, será discutido o atual cenário religioso brasileiro apresentado pelos números do Censo 2010 do IBGE, em especial no que se referiu aos indígenas que atendem a sua tradição religiosa e aos indígenas que fizeram a adesão ao Pentecostalismo. Será observado ainda o panorama histórico da aproximação dos indígenas com as igrejas evangélicas e a contextualização atual do Pentecostalismo: movimento contemporâneo e a influência delas que se autoafirmam “índias evangélicas” Pankaiwka.

3 OS INDÍGENAS E O PENTECOSTALISMO

Neste capítulo, discutiremos os conceitos de “conversão” a partir dos estudos de James (2017) e “adesão” com apoio nos estudos de Siqueira (2003; 2008) em uma perspectiva teórica da qual nos aproximamos da situação atual da dinâmica religiosa com base nos resultados do Censo IBGE 2010 sobre os evangélicos e a tradição indígena, especificamente a mulher indígena. Ainda nesta seção, apresentamos o panorama histórico referente ao tema das aproximações dos indígenas como o Protestantismo.

Além disso, ao longo deste capítulo, apresentaremos a descrição funcional do Pentecostalismo baseada nos estudos de Freston (1994) e Rolim (1985), assim como a assimilação e mudanças a partir das reflexões de Leonildo Campos (2011) que se aproximam da situação das “índias evangélicas”. O diálogo com esses teóricos proporcionou a melhor compreensão da repercussão de ação evangélica pentecostal entre mulheres indígenas Pankaiwka, com destaque para igrejas evangélicas localizadas no Distrito da Volta do Moxotó, município de Jatobá/PE.

3.1 As peculiaridades acerca de “conversão” e de “adesão” religiosa

Buscamos discutir, neste capítulo, sobre o fenômeno religioso presente na atuação do sujeito que assumiu uma nova posição religiosa por meio do processo geralmente chamado de “conversão” (JAMES, 2007) e conhecer a concepção de “adesão” religiosa (SIQUEIRA, 2003; 2008). Esse último termo é considerado um aspecto fundamental da nossa pesquisa. Consideramos que existem as diferenças entre os termos “conversão” e “adesão”, visto que ocorrem características, significados e sentidos distintos no modo como esses fenômenos se manifestam no cotidiano das pessoas que buscam a religião e o que a religião lhes oferece, seja de forma permanente ou transitória.

a) Reflexões acerca de “conversão” religiosa

A palavra conversão representa transformação. Uma transformação que é o retorno do ser humano para si mesmo, sendo um encontro consigo, valorizando a situação no mundo e na condição de ser humano (FIGUEIREDO, 1976). Além daqueles que trocam de uma religião

para outra distinta, “o termo conversão é utilizado também para caracterizar a entrada em uma nova religião, capaz de transformar a cosmovisão do sujeito, mudar a identidade do convertido e alterar sua relação com a realidade e com o mundo” (GOMES, 2011, p. 158).

Cada “pessoa é única e, no encontro consigo, percebe que existe o outro e, entre os outros, conhece-se a si mesma, sendo isso uma condição para que possa se compreender cada vez mais”. A conversão é um “ultrapassamento”; assim seria uma tentativa de sempre repetir-se constantemente e transpor sua situação-limite como pessoa para alcançar no “presente em sua finitude, em sua determinação e contingência” (Idem).

O enfoque sobre o assunto ocorre diante da análise na experiência “interior” do sujeito que se envolve numa religião. Segundo o autor, a pessoa que mudou de atitude e opinião, desenvolvendo a preocupação pela formação e do uso do respeito pelo parâmetro religioso adotado, resultando na transformação dessa pessoa que, conseqüentemente, tornou-se num novo ser (JAMES, 2017).

O estudo da conversão religiosa teve a análise do impacto no desempenho da pessoa e as noções sobre a formação dessa nova identidade. James conceitua a conversão como:

Converte-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido e, conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isso, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditemos, quer não, que se faz *mister* uma operação divina para produzir uma mudança natural dessa ordem (JAMES, 2017, p.181).

Ressaltamos que o autor não teve interesses em analisar a intervenção das instituições religiosas nos convertidos, entretanto, destacou “nos sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino” (JAMES, 2017, p. 185).

O conceito de conversão supracitado explicou diversas situações no momento de converte-se. Isso representando o instante da vida e as emoções que se modificam; pois, de acordo com James, a pessoa altera o comportamento e visão do mundo. A experiência de conversão como uma sucessão de mudança de estado emocional em que o recém-convertido passa de “dividido, conscientemente errado, inferior e infeliz, ” para um sujeito “unificado, conscientemente certo, superior e feliz” devido à nova prática religiosa (JAMES, 2017, p.126).

A mudança de vida do convertido ocorre com intensa deterioração do comportamento anterior e se instalam valores e o “calor” da nova crença religiosa. James considerou como

“lugar quente” a parcela da consciência formada pelas ideias e sentidos que a pessoa acredita, adota e se fundamenta. Assim, o autor denominou esse “calor” de “centro habitual da sua energia pessoal” em que a pessoa se desloca do centro de energia de um grupo religioso para outro grupo com ideias diferentes, resultando na amargura em relação à condição anterior. Ao ocorrer isso, dá-se um afastamento do foco da exaltação e do calor, e como afirmou:

Temos então o eu oscilante e dividido [...]. Ou o foco de excitação e de calor, ou seja, o ponto de vista do qual se visa à meta pode vir a estabelecer-se permanentemente num dado sistema; e nesse caso, se a mudança for religiosa, chamamos de ‘conversão’, sobretudo se operar por meio de uma crise, isto é, subitamente (JAMES, 2017, p. 188).

O convertido encarrega-se de executar novas atitudes, novos hábitos e novas práticas diante da vida, esse fenômeno representa para a vida do convertido “uma divisão de antes e depois da conversão” (ALVES, 2005, p.75). A conversão também determina novos “esquemas de significação”; pois é “um processo psicossocial que se caracteriza pela desestruturação de esquemas de significação, seguido pela adoção de outro, estruturalmente distinto do primeiro” (ALVES, 2005, p. 73). O convertido desfaz da antiga biografia, propondo novas regras e valores, assim como maneiras de pensar e viver a realidade. A forma de entender a vida momentânea logo estabelece o sentimento de paz e harmonia que antes dessa transformação não havia adotado.

A vida torna a ter sentido e objetivos, de modo que o converso passa a ser capaz de suportar as adversidades e situações desagradáveis e atribuir significados para cada infortúnio, de modo que os confrontos da vida passam a ser mais facilmente enfrentados. Ainda destacamos a grande importância dos estudos de William James sobre conversão religiosa referente à identificação de uma exaltação emocional do sujeito que, segundo o autor, “é extremamente eficaz para precipitar rearranjos mentais” (JAMES, 2017, p. 186).

O autor destacou as diferenças entre dois tipos de conversão: o “tipo volitivo”, que, segundo o autor significa consciente e voluntário; e o “tipo da renúncia de si”, inconsciente e involuntário (JAMES, 2017, p. 186). A conversão “tipo volitivo” é “geralmente gradual, consiste na edificação, peça por peça, de um novo conjunto de hábitos morais e espirituais, mas há sempre pontos críticos em que o movimento progressivo parece muito mais rápido” (Idem).

O segundo, chamado “tipo da renúncia de si”, o tipo mais curioso e excessivo; é uma conversão imediata que, após uma exaltação emocional, ocorre a entrada de uma emoção superior, como se houvesse uma entrega de si ao poder supremo ou divino. Na conversão, “as

ideias religiosas, anteriormente periféricas na consciência, assumem agora um lugar central, e metas religiosas formam o centro habitual da sua energia” (JAMES, 2017, p. 186, p. 191).

Outro destaque nos estudos de James refere-se ao estado emocional ocorrendo antes da conversão religiosa. O autor relatou que “há duas coisas na mente do candidato à conversão: a primeira, o inacabamento ou erro presente, o ‘pecado’, de que tanto anseia por escapar; e, segunda, o ideal positivo que ele ambiciona levar a cabo” (JAMES, 2017, p. 198). Na maior parte dos sentimentos dos convertidos, é o sentimento de redenção do pecado que está mais vigente. O autor tornou explícito que ocorrem diferentes maneiras e fenômenos para a conversão, não sendo todas as pessoas que terão uma crise profunda de aflição e de redenção antes da conversão, contudo esses casos mais repentinos são os que tornam mais notáveis.

Também o autor apontou para duas formas de fragmentar os sentimentos indesejáveis como o desespero, o pânico e a aflição. Sendo que “[...] primeira é uma afeição oposta a saltar-nos avassaladoramente e a outra é ficarmos tão exaustos da luta que temos de parar – e, destarte, cair, desistir e não nos incomodarmos mais” (JAMES, 2017, p. 198). Essas exposições são relevantes para refletir como se manifestam os comportamentos emocionais que possibilitam a mudança de estado do ser humano. Assim, o comportamento do convertido é visto de forma muito notável no âmbito do Pentecostalismo, pois assume as regras do grupo e diante do “aceitar Jesus” ou pelo “batismo nas águas”, “o que caracteriza esse sentimento é uma entrega, um abrir mão do próprio destino” (JAMES, 2017, p. 199).

Uma instabilidade emocional promovendo a necessidade da conversão; entretanto, para o autor, a instabilidade é um enfraquecimento nos sistemas de significação. Pois “não existe conversão sem crise, não existe conversão sem sofrimento” (ALVES, 2005, p. 96). Dessa maneira, a conversão passa a ter uma atribuição indispensável na mudança de vida do sujeito, pois se trata de uma ressignificação do sentido da vida, uma reestruturação. A pessoa que vivenciada esse processo experimenta uma divisão, considerando sua vida em antes e depois da conversão.

A mudança da linguagem dos convertidos traduz o modo de ser e a identidade do grupo religioso. O discurso do convertido evidencia a personalidade marcada pela exaltação emocional, ou seja, consegue evidenciar o credo nas suas palavras que, quanto mais entusiasmadas, mais se aproximam das emoções. A linguagem religiosa é influenciada pelas emoções, pelo sentido, pela simbologia e pelas regras da religião do convertido. Segundo Alves, a linguagem é “funcional”:

A linguagem é um quebra-cabeça. Nossa tarefa é reconstruí-lo. Há certos quebra-cabeças que podemos desmontar e montar sem nenhuma preocupação com a ordem... Outros quebra-cabeças, entretanto exigem que se descubra a peça que vem primeiro. [...] Neste caso o objeto não é apenas o produto acabado. Parte de sua definição ‘ordem’ em que ele pode ser construído. Sem a ordem o objeto acabado não existe. [...] Uma linguagem religiosa só é assumida na medida em que ela responde a uma necessidade emocional, ou seja, na medida em que ela é “funcional” em face de certas exigências das personalidades (ALVES, 1982, p. 52-53).

Entendemos que “converter-se é abandonar um discurso e adotar um outro” (ALVES, 1982, p.54). Os recém-convertidos mudam sua maneira de pensar e interpretar o mundo, logo:

O recém-convertido fala de uma maneira muito diferente daqueles que já se converterem há muito tempo. O ‘converso’ está no limiar de um universo. Ainda não penetrou nele.... Fala apenas de sua mudança emocional íntima. Ainda ignora as regras que estruturaram o mundo em que irá entrar.... Revela o que lhe passa na alma [...] Os outros já aprenderam (ALVES, 1982, p. 82).

A conversão, no caso ao Pentecostalismo, tem uma lógica discursiva extraordinária contida nos relatos místicos, como um ritual de passagem dos convertidos que legitima a “nova vida” que ressignificou a identidade. E para garantir a legitimidade da conversão:

Faz-se necessário experiências extracotidianas que justifiquem e legitimem o ‘novo homem’ e a ‘nova mulher’. Por isso, no ambiente pentecostal, relatos de sonhos, visões, profecias, sapateados e glossolalia fazem parte da biografia individual. Os que não possuem tais ‘dádivas’ ainda não foram agraciados pelo Espírito Santo de Deus, que as dá àqueles mais dedicados à religião e ao ‘comportamento santo’, exigido pelo pentecostalismo (LEMOS, 2017, p. 25).

Em se tratando do procedimento da conversão nos territórios indígenas, encontramos a autora Artionka Capibaribe (2004) quando apresentou o processo de evangelização cristã vivenciado pelos indígenas Palikur¹⁰⁷ que se iniciou na década de 1980 pelos missionários evangélicos da Igreja Assembleia de Deus. Atualmente, conforme a autora, a maioria desse povo é convertido à religião cristã evangélica como sendo a “única verdade” religiosa (CAPIBARIBE, 2004, p. 55) e não praticam a religião da Tradição indígena.

O povo Palikur, segundo Capibaribe, possui a liturgia religiosa realizada na sua língua materna. Renunciou a sua biografia não cristã, absteve-se bebida alcoólica ou fermentada, proibiu o fumo e o casamento entre os indígenas não convertidos. A autora afirmou que os

¹⁰⁷ Os Palikur habitam no Norte do estado do Amazonas.

Palikur, após a instalação do Pentecostalismo no território, passaram por mudanças na organização social, com a inserção das práticas comportamentais dos pentecostais, com festas sem embriaguez. Com essas mudanças, os Palikur pretendem alcançar a “vida eterna” (CAPIBARIBE, 2004, p. 88-90).

O contexto supracitado apresentou o cenário decorrente das últimas décadas quando houve o aumento dos grupos pentecostais no Brasil, além de transformar a ligação de forças existentes entre as modalidades religiosas acessíveis no mercado religioso brasileiro. O Pentecostalismo assumiu a vanguarda dos convertidos no âmbito evangélico, provocando um aumento notável no quantitativo dos adeptos, proliferando-se no interior com uma sucessão cada vez mais abundante de novos discursos, profecias, crenças, percepções teológicas e doutrinas. Essa sucessão promove um aumento excessivo de possibilidades de vivenciar de acordo com os desejos e afinidades pessoais, como também a própria fé cristã-evangélica (FRESTON, 1994).

Por outro lado, como resultado da dinâmica do mundo globalizado, surgiu a emergência de novas formas de religiosidades que evidenciaram o dinamismo religioso e também a criatividade religiosa, conectada aos assuntos e formas laicas, bem como a estruturas menos institucionalizadas, como pluralidade de ofertas de sentido e, como resultado disso, o sujeito promovendo a adesão à religião (BERGER, 1985; 1997).

A globalização está vinculada a um processo de horizontalização, decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva, fragilizando os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A simultaneidade desse movimento global ensejou o surgimento das tendências de adesão religiosa, possibilitando a mistura cultural e a conversão religiosa, sendo um refúgio em universos religiosos para continuar imaginando de forma unida, coerente e compacta e dotada de uma realidade social e distinta dos demais grupos religiosos.

O simbólico transita, assim, pela diferença, pela alteridade, pela transformação, e produz um significado novo. Visto que tanto o imaginário quanto o simbólico organizam a vida do sujeito sob aspectos diferentes. Uma vez constituídos, o imaginário e o simbólico mantêm-se íntegros e com funções complementares à da religião. A transformação da identidade religiosa pode ser pela influência do imaginário e indicará a continuidade essencial da referência religiosa anterior, com a ampliação, por assimilação, de aspectos da nova referência ou pela predominância do simbólico, que indicará a substituição da estrutura anterior por outra

estrutura, com a possível continuidade de aspectos do primeiro inseridos na nova ordem de sentido.

b) Reflexões acerca de “adesão” religiosa

O emprego do termo adesão possibilita discernir se a trajetória religiosa deixa a pessoa no mesmo lugar ou a conduz para outro (JUNGBLUT, 2014). O autor sugeriu que a transformação da identidade ocorre em sentido próprio apenas no simbólico. Se realizar no imaginário, haverá apenas o prolongamento da mesma identidade por meio de novas imagens da mesma fé. Percebemos que a globalização, segundo Airton Jungblut, vem atuando como força “destradicionalizante”, que “destrava as amarras que tornam os indivíduos demasiadamente atrelados a identificações bancadas por tradições fortes” como, muito visivelmente, ocorre no campo religioso, visto isso não só nas religiões indígenas, mas também no pentecostalismo (JUNGBLUT, 2014).

A consequência disso é que tanto aquelas religiões institucionalizadas, que são bancadas por tradições fortes, como as novas modalidades religiosas contemporâneas, menos tradicionalmente “profundas”, entretanto com algum grau de institucionalização, ao se encontrarem com esse indivíduo, independente da relação com a tradição, necessitam exercer processos de reflexividade institucional e precisam reposicionar a identidade o tempo todo.

O processo de horizontalização da religião, oriundo da globalização, é a vantagem de autonomia identitária dos sujeitos frente às “tradições” que sustentam muitas das particularidades religiosas existentes na atualidade, o que se aproxima das características da adesão religiosa (PACE, 1997).

As religiões e mesmo as religiosidades mais difundidas e também “desinstitucionalizadas” do mundo atual necessitam, em maior ou menor proporção, de algo vinculado às tradições com alguma profundidade histórica. O autor afirmou que é necessário ter em mente que o processo de destradicionalização é desencadeado pela globalização e que afeta o campo religioso mundial (PACE, 1997, p. 29). Nesse processo da religião no contexto global, a “tradição” exerce principalmente uma “orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído sobre o presente”. E mais, “a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o futuro” (GIDDENS, 1997, p. 80).

Diante disso, é primordial para a vivência da tradição a “repetição” ou “rotinização da conduta cotidiana” assim como “maneira de ficar no ‘único mundo que conhecemos’, um meio de evitar a exposição a valores ‘estranhos’” (GIDDENS, 1997, p. 90-92). Sendo assim, a “repetição” ou “rotinização”, como maneira de eternizar a “tradição”, procede, na modernidade, progressivamente a não mais existir como antigamente, uma vez que “torna-se vazia, a menos que esteja ajustada aos processos da reflexividade institucional”. E, assim, continua o autor, não existe no presente “lógica –autenticidade moral – em fazer hoje o que fizemos ontem; mas estes aspectos são a verdadeira essência da tradição” (GIDDENS, 1997, p. 90-91).

Existem grupos étnicos que passaram por um processo de “destradiconalização”, ocorrendo então que o indivíduo não tem “outra escolha senão decidir como ser e como agir” (GIDDENS, 1997, p. 94) em razão da tradição não mais lhe impor repetir o passado, como também existe a possibilidade de adicionar novos aspectos religiosos do presente. Essas novas dinâmicas religiosas revelam características interessantes sobre o sujeito, por exemplo, a associação entre “destradiconalização” e globalização. O autor evidenciou como a globalização tem um fator muito importante na forma como ocorreu o processo de “destradiconalização”:

Até uma época relativamente recente, grande parte do mundo permaneceu em um estado quase segmentário, em que ainda persistiam numerosos grandes enclaves do tradicionalismo. [...] a comunidade local continuou a ser forte. Nas últimas décadas, particularmente influenciado pelo desenvolvimento da comunicação eletrônica global instantânea, estas circunstâncias se alteraram de maneira radical. Um mundo em que ninguém é ‘forasteiro’, é um mundo em que as tradições preexistentes não podem evitar o contato, não somente com os outros – mas também com muitos – modos de vida alternativos. Justamente por isso, é um mundo em que o ‘outro’ não pode mais ser tratado como inerte. A questão não é somente que o outro ‘responda’, mas que a interrogação mútua seja possível” (GIDDENS, 1997, p. 119).

Diante disso, obtendo a decisão de “como ser e como agir”, o indivíduo promove os passos para a adesão religiosa como um ativo “escolhedor”, o que, por decorrência, lhe fortalece ou possibilita a autonomia: “a escolha ativa certamente produz – ou é – a autonomia” (GIDDENS, 1997, p. 94). Com isso, o indivíduo que fez a “adesão” resume, de maneira bastante resolvida, as ambiguidades que estão vinculadas às pessoas no presente, diante dos impasses de terem que exercitar uma liberdade de escolha que se apresenta, ao mesmo tempo, satisfatória na natureza igualitária e arbitrária na natureza compulsória (SIQUEIRA, 2003).

A partir do perfil característico da adesão, surgem as preferências, as opções individuais, desde mais esporádicas até as mais assíduas. Essas passam para o percurso dos indivíduos, tendo de ser pensadas, pois existem consequências para o adepto que fez a adesão a uma instituição religiosa:

[...] em termos de uma sociedade em que a tradição tem sido mais abandonada do que jamais foi, e em que o projeto reflexivo do eu assume correspondentemente uma importância especial. Quando grandes áreas da vida de uma pessoa não são mais compostas por padrões e hábitos preexistentes, o indivíduo é continuamente obrigado a negociar opções de estilo de vida. Além disso –e isto é crucial–, tais escolhas não são apenas aspectos ‘externos’ ou marginais das atitudes do indivíduo, mas definem quem o indivíduo ‘é’. Em outras palavras, as escolhas de estilo de vida constituem a narrativa reflexiva do eu (SIQUEIRA, 2003, p. 87).

O termo “destraditionalização”, por sua vez, também tem sido utilizado para abordar as transformações pelas quais passa a religião contemporânea a partir, principalmente, do distanciamento provocado pela globalização (PEDDE, 1999; SIQUEIRA, 2003; VELHO, 1997). Simultaneamente, também tem ocorrido o aproveitamento de outras palavras para tratar dos assuntos mais importantes desse processo que atinge principalmente algumas “tradições religiosas” específicas, como, por exemplo, “desteologização”, empregada para se referir àquilo que estaria ocorrendo em muitos modelos de Pentecostalismo, quando se passa a valorizar muito mais as experiências admiráveis do que os argumentos teológicos (VELHO, 1997, p. 56).

Diante disso, existe uma complexa relação entre globalização, destraditionalização, independência individual e práticas identitárias. Pois, em se tratando da globalização, vem reduzindo-se as distâncias “espaço-temporais”, o que produz o “avizinhamo dos grupos humanos”, atraindo-os a interações e trocas culturais obviamente “destraditionalizantes” (PEDDE, 1999, p. 07). Outro aspecto em destaque é a pluralidade de ofertas de sentidos que determinaram novas nuances e novos contornos à conversão. O termo “adesão” religiosa vem sendo gradualmente utilizado como oposição da conversão, especialmente para se referir àsquelas experiências religiosas que não se enquadram no paradigma cristão (PAIVA, 2004).

O ato de aderir a uma religião compreende qualquer forma de participação e assimilação em um movimento religioso, sem alteração sistemática do estilo de vida; ao contrário da conversão, que envolve mudança no sistema de valores e visão de mundo (GOMES, 2011). Entendemos que tanto a adesão religiosa como a conversão são termos associados ao trânsito religioso e à construção da identidade do sujeito. A pluralidade de ofertas de sentido, segundo

Airton Jungblut (2104), possibilita diversas escolhas para a construção de novas identidades àqueles sujeitos cujas identidades se encontram em transição, considerando que existem caminhos para a possibilidade de realizar a adesão religiosa. A pluralidade de ofertas de sentido favorece, numa situação mais acentuada, a autonomia dos indivíduos que precisam posicionar-se em relação a muitos itens identitários, sejam os do desejo, conhecimentos, padrões estéticos, religiosos, políticos.

Dessa maneira, as instituições e os indivíduos que celebram os vínculos com tradições fortes, como as religiões, passam a ter que administrar “reflexivamente”, o tempo inteiro, o conjunto de sinais que compõem suas identidades. Por outro viés, a atual condição da adesão religiosa é promover a soma de poder ou autonomia para os indivíduos nela envolvidos, seja pela perda da relevância atribuída ao desempenho das tradições religiosas, seja pela fragilidade da competência congregacional e dos grupos religiosos tradicionais.

Vale salientar que a perda dessa relevância se traduz através dos fenômenos do aparecimento da pluralidade religiosa e simultaneamente à instauração de uma lógica das ofertas do sentido, como aparecimento do “espontaneísmo”. A autonomia dos indivíduos em aderir uma religião tem o perfil característico do peregrino. Este executa de maneira voluntária, autônoma, variável, individual, móvel e excepcional a sua religiosidade (HERVIEU-LÈGER, 2005).

O mundo secular promove autonomias individuais que permitem as escolhas na esfera da religião (BERGER, 1985). Sendo assim, trata-se do processo que, diferentemente dos anteriores, não se impõe em função dos fatos internos à esfera religiosa, mas em virtude das diversas influências que a sociais envolvente a religião. Ressaltamos que o mais relevante dessa pluralização interna é aquela que está relacionada não somente a um crescimento admissível da diversidade, o que efetivamente ocorre nos relatos dos adeptos, mas também a uma diversidade de estilos e posturas religiosas que perpassa transversalmente as denominações.

Em virtude disso, vincular-se a uma determinada denominação evangélica no Brasil não é, atualmente, um padrão garantido para a atribuição de um perfil individual, que antes era preciso, de posturas e de regras dessa religião. A pluralização interna está contida no povo Pankaiwka, em cuja população há a presença de mulheres indígenas adeptas da tradição religiosa do povo e se afirmam evangélicas pentecostais, apresentando diversidade de posturas religiosas de ambas instituições religiosas, como veremos no capítulo seguinte.

Consideremos que a autonomia construída pelo indivíduo frente à religião, apesar de encontrar-se envolvido no processo geral de destraditionalização religiosa, requer este momento o raciocínio. Pois se trata de um assunto relevante dessa autonomia individual, como ocorre com as índias evangélicas de Pankaiwka. Desse modo, compreendemos que se configura por parte desses indivíduos um poder de construir seus próprios sistemas religiosos, conforme suas necessidades e interesses pessoais.

3.2 A tradição indígena e os evangélicos no Censo IBGE 2010

O espaço religioso brasileiro consiste em um mosaico onde existem diversas religiões, sendo que cada uma dessas tem exercício da própria cosmologia, e cada religião contém o perfil específico e as características peculiares que revelam o fenômeno religioso. Atualmente, o cenário religioso brasileiro apresenta um quadro cada vez mais diversificado, apesar dos censos assinalarem a presença hegemônica de segmentos cristãos na sociedade brasileira. As religiões em movimento têm apresentado, nos dados censitários, a dinâmica e a visibilidade das demais religiões, como a “tradição indígena” e o acréscimo de adeptos da religião cristão-evangélica (TEIXEIRA, 2013).

Os números censitários, além evidenciarem a autonomia e a vida própria dos sujeitos, sejam do grupo minoritário ou dos grandes grupos, possibilitaram o diagnóstico da dinâmica das atitudes e a constituição de identidade religiosa. Além disso, esses dados censitários refletem uma tendência, identificam o fator religioso e constituem indicadores significativos ao conhecimento dessa realidade.

Os últimos recenseamentos do IBGE apresentaram modificações relevantes na formação religiosa do país. O Censo de 2010 trouxe dados que confirmam as intensas modificações anteriormente constatadas nos recenseamentos realizados em 1991 e 2000. As informações quantitativas e demográficas referentes à categoria religião no Brasil destacaram a realização de deslocamento de pessoas pelos variados grupos religiosos.

A excessiva movimentação de pessoas, em volta das diversas opções religiosas, provoca uma situação de desestabilização e de fragmentação das instituições de tal natureza, uma vez que a mobilidade favorece resultados nos âmbitos das crenças e das práticas religiosas. A mobilidade religiosa é a existência evidenciada da religião, sendo que a experiência tem

abertura para com o sagrado. A experiência de crenças e práticas de duas ou mais religiões, assim como as religiosidades pessoais, tornou-se generalizada num âmbito religioso pluralista.

Nessa perspectiva, o Censo apresentou, através dos números, a existência das tendências da mobilidade religiosa como a configuração do campo, mobilidade de pessoas e personalização das trajetórias religiosas (TEIXEIRA, 2013). Essas tendências da mobilidade religiosa, algumas com mais vigor, renovaram o que vinha se sucedendo desde o final do século XX e nas primeiras décadas do século XXI e promoveram, no caso, a configuração do campo religioso. Essas tendências apontadas por Faustino Teixeira não são uma exclusividade brasileira, mas de expansão global:

Muitos fatores estão envolvidos nesse processo de mudança do perfil religioso brasileiro, que se traduz, principalmente, na redução do percentual dos católicos e no aumento da porcentagem dos evangélicos pentecostais [...]. Sabe-se que a diversificação religiosa que vem acontecendo no país não é exclusividade do Brasil [...] na verdade, o pluralismo religioso tem-se revelado uma das características do mundo atual, uma vez que, em diferentes países, ao lado das religiões tradicionais, vê-se o aparecimento de novos grupos religiosos, ao mesmo tempo em que se expande a secularização [...] (TEIXEIRA, 2013, p. 216-217).

A personalização das trajetórias religiosas está inclusa através dos números censitários do IBGE, preferencialmente no período 2010, representadas pelas “tendências demográficas”. No censo daquele ano, foram observadas novas categorias na pesquisa referente ao quesito religião, como a autodeclaração da população indígena na chamada tradição indígena. O destaque encontra-se no processo da identidade indígena vinculada à transformação social decorrente de mudanças propiciadas pela Constituição de 1988. A partir dessas, aumentou a população autodeclarada indígena como mostram os últimos censos: no ano de 1991: 249.131 indígenas; no ano 2000: 734.127 e no ano 2010¹⁰⁸: 821.501 indígenas (IBGE, 1991; 2005; 2010).

Os povos indígenas, nos últimos anos, tiveram acelerado crescimento. No Censo 2000, superando todas as perspectivas, identificou-se um crescimento anual, no período 1991-2000, de 10,8%. Diante disso, as alterações nas constituições censitárias, absoluta e relativa, apontadas na década de 1991 para a década 2000, foram reflexos do aumento do número de

¹⁰⁸ O Censo 2010 apresentou maiores quesitos referentes à população indígena referente à “cor e raça”, religião, língua materna, além de outros itens de situação de domicílios, a distribuição da população em áreas rural e urbana, nível de escolaridade (IBGE, 2010).

peças que, no Censo Demográfico 1991, identificaram-se como de outras categorias étnicas, e, em 2000, passaram a se identificar como indígenas (IBGE, 2005, p.83).

O Censo 2010 apresentou os números sobre a Região Nordeste referente à população indígena residente. Nele, 87.243 mulheres se autodeclararam indígenas,¹⁰⁹ sendo distribuída por grupo de idade (ANEXO A). Desse total, 56.016 estão localizadas na área urbana e 31.227, na área rural. Em Pernambuco, os dados do Censo Demográfico 2010 apresentaram, no item “as características gerais da população”, um total de 37.065 indígenas residentes por situação de domicílio e com o registro da autodeclaração de 19.548 mulheres indígenas.

O resultado da autodeclaração dos povos indígenas, exibido no Censo 2010, apresentou no quesito religião as nuances das tendências da mobilidade religiosa, como também o reconhecimento da sua particularidade, ou seja, “tradição indígena” quanto ao contexto da distribuição das religiões, em especial a evangélica e suas variações, autodeclarada pelos indígenas vistos nas áreas urbana e rural. Os números apresentados no último Censo revelaram a consolidação do crescimento dos evangélicos e a presença desses nas populações indígenas, sendo considerados os evangélicos de vários matizes, contabilizando 22,2% em 2010.

Outro aspecto incluso nos dados do censo demográfico foi o item “tradição indígena”, em que se evidenciou o autorreconhecimento¹¹⁰ indígena, contabilizando 5,3% da população brasileira (Quadro 02). Na Região Nordeste, os dados apresentaram 7.078 indígenas pertencentes à tradição indígena e evidenciou um número significativo de mulheres indígenas fazendo parte dessa religião (Quadro 03).

Quadro 02 – População evangélica e tradição indígena dos autodeclarados indígenas

Censo /IBGE	2010
Tradições indígenas	43.144
Evangélica de missão	52.678
Evangélica de origem pentecostal	117.538
Evangélico não determinado	39.043

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

¹⁰⁹ A pesquisa censitária considerou a divisão por sexo, considerando o sexo da mulher desde o nascimento.

¹¹⁰ O crescimento do autorreconhecimento dos indígenas ocorreu após a Constituição de 1988 com a implementação das políticas públicas e das políticas afirmativas para os povos indígenas, além do crescimento demográfico.

Quadro 03 –Tradição indígena - Nordeste

Tradição indígena Total	Mulheres indígenas na Tradição indígena	Urbana		Rural	
		Total	Mulher indígena	Total	Mulher indígena
7.078	3.469	4.806	2.399	2.273	1.070

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

A pesquisa censitária considerou a religião professada pelas pessoas, e aquela que não professava qualquer religião foi classificada como “sem religião”. Em se tratando da criança que não tinha condição de prestar a informação, foi considerada como tendo a religião da mãe. O recenseamento mostrou que no país a religião evangélica das mulheres indígenas está mais representada nos domicílios localizados nas áreas rurais (21.453), quando comparado aos domicílios daqueles que se autodeclararam indígena e encontram-se em áreas urbanas (9.532).

O cenário apresentado pelo último Censo Demográfico apontou que há 111.076 mulheres indígenas evangélicas na população brasileira. Esses números superam os da Tradição indígena, pois, somando os homens e as mulheres inseridos nesta, contabilizaram-se 43.144 indivíduos. Enquanto as indígenas pentecostais somaram 63.026 da população, as indígenas evangélicas de missão (incluindo os de imigração) contabilizaram 27.431 da população brasileira.

O Censo 2010 ainda elaborou uma subcategoria¹¹¹ para os evangélicos, chamados de “não determinados”. A categoria, segundo Faustino Teixeira (2013), é confusa, mas indicou os evangélicos não praticantes, ou os que pertencem a alguma igreja nova, ainda não reconhecida pelos demais evangélicos clássicos. Esta subcategoria compõe o grupo de mulheres indígenas com 20.618 da população brasileira, número significativo e superior à soma de todas as religiões minoritárias neste Censo.

¹¹¹ O Censo 2010 apresentou a composição de grupos evangélicos que considerou as instituições: Evangélicas de Missão: Igreja Evangélica Luterana, Igreja Evangélica Presbiteriana, Igreja Evangélica Metodista, Igreja Evangélica Batista, Igreja Evangélica Congregacional, Igreja Evangélica Adventista; Evangélicas de Origem Pentecostal: Igreja Assembleia de Deus, Igreja Congregação Cristã do Brasil, Igreja O Brasil para Cristo, Igreja Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Casa da Bênção, Igreja Deus é Amor, Igreja Maranata, Igreja Nova Vida, Evangélica Renovada não determinada, Comunidade Evangélica, Outras Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal (IBGE, 2010).

No entanto, na Região Nordeste (Quadro 04), ocorreu um acréscimo populacional de mulheres indígenas que fizeram adesão à religião cristã evangélica na área urbana devido às proximidades das aldeias indígenas com os centros urbanos e o modelo de pregação das igrejas evangélicas que vem atendendo às especificidades dos povos indígenas (PISSOLATO, 2013). Além disso, os pentecostais e suas instituições estão localizados nos centros urbanos no interior do Estado e nas capitais, mas principalmente nas áreas urbanas (13,9%). Nas áreas rurais, totaliza 10,1% da população (IBGE, 2010).

Quadro 04 – Religião evangélica - Região Nordeste

Mulheres indígenas/ Religião	Total	Urbana	Rural
		87 243	56 016
Evangélica de missão	3 514	3 124	390
Evangélica de origem pentecostal	8 079	6 193	1 886
Evangélica não determinada	679	554	125

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Entre as regiões brasileiras, a Região Nordeste tem apresentado o número significativo de 19.662 indígenas evangélicos, superando 17,3% a mais da tradição indígena com 3.526 da população, respectivamente. No Estado de Pernambuco, o número de evangélicos entre os indígenas foi contabilizado em 5.236, sendo que os evangélicos de missões somaram 684 indígenas. O número de pentecostais foi contabilizado em 1.863 da população indígena e 549 evangélicos não determinados na população indígena.

A mudança mais significativa no estado de Pernambuco (Quadro 05) ocorreu na maior participação dos indígenas no segmento evangélico de origem pentecostal. O número de 1.164 da população em 2000 passou para 1.164 da população, em 2010, em um Estado onde historicamente eram mais representativos no âmbito do Catolicismo.

Quadro 05 – População indígena evangélica em Pernambuco

Religião Evangélica	Censo 2000	Censo 2010
Total	1.502	3.096
Evangélica de missão	227	684
Evangélica de origem pentecostal	1.164	1.863
Evangélica não determinada	111	549

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000; 2010.

Os resultados dos censos demográficos, referentes à categoria religião, evidenciaram um quadro de diversificação religiosa, com a significativa elaboração de matizes oriundos de uma religião, no caso a evangélica, presentes no contexto religioso dos povos indígenas. Outros destaques foram crescimento da religião evangélica entre os povos indígenas, principalmente nas áreas mais urbanas, e a maior participação do sexo feminino. O Censo identificou três diferentes grupos evangélicos presente na dinâmica de ocupação do espaço brasileiro:

[...] entende-se que a diversificação dos grupos religiosos em curso nas últimas décadas tem como características importantes a dinâmica da ocupação do Território Nacional, ressaltando espaços que historicamente foram povoados por não católicos decorrentes dos grupos tradicionais que formaram a população brasileira e das diversas correntes migratórias internacionais que vieram para o Brasil. É importante destacar também que o avanço das frentes de ocupação das Regiões Centro-Oeste e Norte foi acompanhado por diversos segmentos evangélicos pentecostais, e a crescente urbanização dessas áreas proporcionou uma adequação espacial e cultural para o surgimento de novos grupos religiosos, assim como a disseminação de outros já existentes (IBGE, 2010, p.93).

No primeiro aspecto, destacou-se “a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas [...] e das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas [...]” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p.93). A noção de trânsito religioso apontou para um duplo movimento como ocorreu na dinâmica religiosa de cada pessoa ou grupo religioso. Este duplo movimento assinalou, portanto, para dois seguimentos: “um propriamente institucional, que descreve a mudança das filiações; e outro mais cognitivo, que mostra as semelhanças e as diferenças entre as representações dos universos religiosos” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p.93).

Nessa perspectiva, o trânsito religioso caracterizou-se pela circulação de pessoas de grupos organizados, e o deslocamento de crenças e de práticas religiosas que possibilitaram novos símbolos. A personalização da religião proporcionou novas duplicidades ou multiplicidades nas experiências religiosas construídas na contemporaneidade. O trânsito religioso também foi o “trânsito ideológico”, pois tratava-se de movimentar pessoas de diferentes confissões religiosas ou o exercício paralelo de algumas delas, promovendo igual trânsito de ideias, crenças e práticas religiosas, bem como de novos modelos de gestão do religioso (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p.93).

A aplicação dos questionários objetivos do Censo contribuiu para a invisibilidade dos sincretismos tradicionais e pós-modernos, desconsiderando o trânsito religioso, “uma relativização do dualismo”, ao ignorar a declaração de pessoas que enquadravam em mais de uma religião. Para essa pesquisa, quem manifestava a pertença a dois ou mais grupos de crença tinha a declaração descartada (CAMURÇA, 2006, p. 44). Neste contexto, temos os dados do Censo 2010 no estado de Pernambuco no que se referiu às subcategorias: tradição indígena e outras religiosidades, pois elas exibem pouca expressão numérica: 1.111 mulheres indígenas participantes da Tradição indígena e 1.028 das mulheres indígenas na subcategoria outras religiosidades.

É importante saber que no Brasil “em termos de fenômeno religioso enquanto expressão social, cultural e simbólica, o que pareceu ser mais significativo são os modos de crenças e não as religiões nominais”. Assim sendo, o aumento da “personalização da religião” possibilitou novos encontros de crenças e de práticas, incidindo sobre as experiências religiosas que passam a ser dúplices, tríplices ou múltiplas (CAMURÇA, 2006, p. 44). Os dados quantitativos disponíveis no Censo demográfico sobre a categoria religião possibilitaram:

[...] a unicidade de crença e pertença como a única possibilidade de vivência religiosa, ao confinar a participação dos informantes indagados a apenas uma das vertentes presentes – a declarada –, e supõem ainda a aceitação, por parte dos mesmos, da íntegra de suas crenças e práticas, com a exclusão das demais (NEGRÃO, 2008, p. 125).

Este tipo de assunto conduz a pesquisa censitária a evidenciar as características originais da religião e diluir, na mesma subcategoria, “a duplicidade ou mesmo a multiplicidade de crenças e de participações, além da dinâmica dos percursos e trajetórias religiosas” (NEGRÃO, 2008, p. 125). Privilegiando a subjetividade e não as instituições, sendo o enfoque na perspectiva qualitativa, pois “os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesiais, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno [...] em que a religião cada vez mais se torna subjetivamente relevante” (NEGRÃO, 2008, p. 125). Desse modo, o aumento do trânsito religioso e da não exclusividade das pertenças institucionais possibilitou ressaltar a duplicidade, a multiplicidade das crenças, das práticas e das participações religiosas. Logo:

A tendência geral é a de não haver adesões rápidas nem definitivas a uma determinada membresia e ao simbólico a ela referido. No entanto, ao longo de suas trajetórias, alguns mutantes religiosos retornaram de fato ao catolicismo (embora sejam raros os casos em que isso acontece com exclusividade) ou assumiram uma religião exclusiva qualquer, sobretudo dentro do subcampo

protestante. Entre os casos que implicam conversão e memberships tradicionais, e aqueles outros cuja religiosidade é construída individualmente e sem, ou quase sem, participação em grupos religiosos organizados, há todo um gradiente de situações (NEGRÃO, 2008, p.128-129).

Por último, o terceiro aspecto foi um procedimento de transmutação de religião em espiritualidade, pois tratando a espiritualidade como um processo desinstitucionalizado, apontado para segmentos fundamentais da vida, o qual seja capaz ou não de considerar o desenvolvimento de rituais religiosos ou a formação de grupos (SIQUEIRA, 2008).

A espiritualidade sendo o resultado da construção de fragmentos de várias crenças, mas que para essa pessoa não foram contraditórios e sim pontos comuns entre as crenças. De acordo com sua trajetória e história, a pessoa nunca se diferenciou após adesão a uma ou outra religião e ainda a espiritualidade se caracterizou por ser uma mistura de crenças e valores por si mesma promoveu maior liberdade para uma identidade religiosa (VALLE, 2002).

Existe um procedimento de desinstitucionalização, no qual as pessoas têm procurado uma religião “anti-institucional, anti-hierárquica e anticlerical, de modo que essas pessoas circulam por diversas religiões, vivenciando uma espiritualidade por conta própria, não pertencendo a nenhuma religião específica” (SIQUEIRA, 2008, p.444). Essas pessoas promoveram uma agregação criativa de diversas matizes, apresentando então o discurso universal, centrado em uma busca por uma uniformidade religiosa. Desse modo, resultando num comportamento de espiritualidade dentro de um cenário cultural moderno, pluralista e transitório.

O pluralismo religioso é um aspecto que possibilita a pessoa uma constante exploração de sentido, permaneceu na história da humanidade e no atual contexto de mundo e se apresenta como uma situação em pleno desenvolvimento religioso. Consideramos que “não se torna possível imaginar que a persistência das tradições religiosas sejam simplesmente expressão do missionário do cristianismo, ou da ‘cegueira culpável’ dos líderes religiosos como se o pluralismo pudesse desaparecer para, aos poucos, fazer triunfar o cristianismo como a única religião” (GEFFRÉ, 2004, p. 136-137).

As crenças e as práticas religiosas passam a ser cada vez mais transitórias, provisórias e fluidas e não atendem às regras de uma instituição religiosa (SIQUEIRA, 2008). Esses aspectos são significativos para aquelas pessoas e indicam dificuldades em se afirmar pertencentes a uma religião específica.

No entanto, segundo o autor, existem aspectos agravantes que dificultam a visibilidade do trânsito religioso e particularidades para o exercício dessa identidade religiosa (GIUMBELLE, 2006). No primeiro aspecto, Giumbelle considerou a perspectiva da “tradição disciplinar específica”, ou seja, existe a relação entre as identidades religiosas e o Estado diante do princípio da laicidade que se encontra na atual Constituição Federal. Entretanto, não ocorre a separação do Estado e das religiões, e o tema crença deve ser uma questão particular.

A liberdade religiosa, contida na Constituição atual, concedeu a neutralização e a autonomização dos órgãos burocráticos em relação aos envolvimento religiosos dos cidadãos. A Constituição Federal de 1988¹¹² reconheceu o caráter multiétnico do povo brasileiro, assegurando proteções e garantias ao pleno exercício dos direitos culturais, vedando quaisquer formas de discriminação e proselitismo.

No segundo aspecto, a Constituição afirmou que a “religião de totalidade”, sendo resultado do processo histórico brasileiro, põe em evidência uma religião com maior número de adeptos, como que equivalendo à “totalidade” do país, desconsiderando os princípios e a influência cultural das religiões menos expressivas, como a tradição indígena. Enfim, a excepcionalidade do cenário religioso brasileiro encontra-se na capacidade de enaltecer os processos de individualização sem afastar-se do “sagrado secular” (GIUMBELLE, 2006), que se refere ao processo de interação sucessiva dos centros de referência e de experiência religiosa em sua ação individual, construindo e reconstruindo a pluralidade religiosa.

3.3 Aproximações dos indígenas com o Pentecostalismo

Neste tópico, procuramos evidenciar as relações dos indígenas, bem como a postura deles com a adesão ao Pentecostalismo. Além disso, será necessária a compreensão da dinâmica dessas relações tanto na estrutura religiosa cristã evangélica como nas religiões indígenas. Tomamos como necessária a apresentação de alguns dados com intervenções das missões protestantes por meio dos relatos dos cronistas religiosos na convivência com os indígenas, como também as descrições históricas pertinentes ao tema. A aproximação dos indígenas com

¹¹² A Constituição Federal 1988, classificada como Cidadã, tem sido um instrumento de garantia, de promoção de reconhecimento e valorização dos grupos societários, bem como as ideologias, crenças e outros elementos de identificação como grupo social que a legislação reconhece, entre elas, a liberdade religiosa como o direito individual e coletivo podendo manifestar e expressar a sua crença (GUIMBELLE, 2006).

os evangélicos dá-se do modo geral com o uso do canal de comunicação entre eles; ou seja, os missionários protestantes utilizaram por meio das mensagens sendo que esses conteúdos são cercados de princípios e valores evangélicos.

Mas os indígenas fizeram essa adesão ao evangélico, absorvendo os conteúdos deste segmento, sob o crivo e parâmetros de sua própria Tradição. A linha do tempo dos evangélicos no Brasil se inicia desde o meado do século XVI, havendo a consolidação no século XX, que possibilitou a ampliação do número de adeptos no atual cenário religioso no país. A expansão evangélica trouxe fundamentos que contribuíram para a formação da identidade religiosa de pessoas e de alguns grupos religiosos, inclusive os povos indígenas.

Era o momento “do encontro dos dois mundos no aspecto religioso, que promoveu a fusão no âmbito da fé”, sendo que esse encontro possibilitou a transformação e se refletiu nos dados do censo demográfico do atual mosaico religioso contemporâneo (ZWETSCH, 1997, p. 173). Os primeiros passos dos indígenas no convívio com os evangélicos encontram-se no período Colonial com a chegada da nova estrutura religiosa¹¹³ ao Brasil, como resultado da Reforma Protestante¹¹⁴ de 1517, promovida pelo monge agostiniano e teólogo Martinho Lutero.

O Protestantismo chegou ao Brasil em contato com os indígenas, de forma transitória, com os colonos franceses no Rio de Janeiro (1555) e os holandeses no Nordeste (1630-1654), estando alinhado ao pensamento teológico oriundo da Reforma Protestante. Na segunda metade do século XIX, o Protestantismo retornou com características peculiares ao pentecostal e promoveu a fundação de igrejas no Nordeste, inclusive em Pernambuco (1872) e a interiorização, aproximando-se dos indígenas, reunidos em pequenas assembleias. A expansão do movimento religioso iniciou-se na Alemanha e seguiu para os demais países do continente europeu, despertou a Igreja Católica Romana para promover a Contrarreforma (RIBAS, 2007; SANTOS, 2001).

A consequência da Contrarreforma foi o surgimento do projeto de evangelização organizado e estruturado para difundir a fé cristã católica com atuação da Companhia de Jesus e o apoio dos países mercantilistas, Portugal e Espanha. A empreitada tinha a missão de

¹¹³ A nova estrutura religiosa, proposta e divulgada por Lutero, tem como suporte a interpretação da Bíblia. E considerava que o alcance das bênçãos divinas, bem como a vida eterna, não seria através das boas obras ou quaisquer méritos humanos, deveriam ser gratuitamente oferecidas por Deus aos homens, sendo assim a formação básica da doutrina do protestantismo.

¹¹⁴ O ato inicial do movimento se deu numa ampla reforma de caráter religioso, que promoveu as origens das religiões protestantes.

recuperar os números de adeptos da salvação através das obras. Os protestantes também fundaram a Igreja Cristã Reformada com os princípios reformistas para a expansão da fé.

Dessa maneira, a proteção não se limitava somente à possibilidade de objetivação do pensamento religioso, estendendo-se também aos locais da prática de liturgias, assegurando aos religiosos a liberdade. Além disso, impondo-se ao Estado a obrigação de não restringir o exercício regular dos cultos religiosos, concedendo a ampliação para o movimento missionário protestante.

O Censo do IBGE 2010, discutido neste capítulo, apresentou a dinâmica religiosa entre os povos indígenas com a intervenção dos meios de comunicação e a proximidades dos territórios ou a migração dos indígenas para os centros urbanos. Esse Censo detectou novas variantes no âmbito religioso, assim como relações que se estabeleceram entre elas. Os números censitários evidenciaram, nas décadas de 1990, 2000 e 2010, o crescimento populacional dos povos indígenas, principalmente nos estados da Bahia, do Mato Grosso do Sul e Pernambuco (PISSOLATO, 2013).

Além disso, a formação da etnogênese indígena, principalmente na Região Nordeste, assunto discutido no primeiro capítulo, marcou o retorno dos povos às terras através das mobilizações e conquistas, e o encontro com a mãe Natureza. Os indígenas foram identificados nas cidades e nos territórios indígenas próximos a grandes centros urbanos:

[...] o crescimento do número de evangélicos entre os indígenas, assim como alguns autores apontaram na abordagem deste crescimento como uma tendência geral para a população brasileira, tal expansão parece estar vinculada à capacidade de alcance que as igrejas evangélicas, em sua forma de organização que se multiplica e espalha [...] (PISSOLATO, 2013, p. 246, grifo nosso).

A atuação missionária das igrejas evangélicas compreende também a dinâmica de tradução bíblica e a sistematização de materiais pedagógicos para as línguas maternas com a atuação, por exemplo, *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Essa instituição promoveu aliança entre o indigenismo de caráter anticlerical e uma missão fundamentalista, oportunizando a expansão da missão em toda a América Latina (México, Peru e Brasil) e o surgimento da dupla identidade de missionário e linguista (PISSOLATO, 2013; WRIGHT, 2004).

As políticas indigenistas, o movimento indígena e as ações promotoras no âmbito educacional e de saúde nas aldeias são outros investimentos realizados pelas missões protestantes, principalmente pelo GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico),

conforme o I Encontro de Religiosidade Indígena e Religiosidade Cristã (1994), organizado pelo GTME com os representantes dos povos indígenas Guarani (ES), Terena (MS), Guarani Kaiowá (MS), Krenak (MG, SP), Kaingang (RS), Xokleng (SC) e Bakairi (MT). A finalidade do encontro foi o diálogo entre as crenças, tradições e tempos diferentes do âmbito cosmológico. O caminho da adesão dos indígenas ao Protestantismo é visto como uma dialética que antagoniza o modelo tradicional do segmento religioso protestante (WRIGHT, 2004).

No entanto, para análise desse movimento de índios evangélicos, deve-se compreender as condições históricas e o universo cosmológico em que se aproxima dos povos indígenas e do protestantismo, assim como as condições em que o Estado promove as políticas públicas para os indígenas. Ocorreram duas afirmações para a adesão dos indígenas à religião evangélica (WRIGHT, 2004).

A primeira afirmação foi chamada de “reforma do cotidiano” nas aproximações dos líderes protestantes com a liderança indígena, a fim de uma ideologia de fortalecimento da identidade e das relações étnicas e inter-étnicas. Por exemplo, a Declaração de Pakuêra¹¹⁵ (1994) foi o documento que evidenciou a declaração da igreja evangélica em relação aos pajés:

Na relação das tradições espirituais indígenas com as igrejas cristãs, ficou evidenciado que não cabe a inimizade ou tratamento como adversários. Nós, pastores evangélicos presentes, reconhecemos as imposições das igrejas e missionários sobre os pajés e as tradições ancestrais e declaramos a pedir a Deus para continuar guiando os pajés e dando mais visões a eles para orientarem nossos povos num caminho cada vez melhor (ZWETSCH, 1997, p.185).

O documento também expressou as relações dos pajés com a igreja em um diálogo inter-religioso:

Nós, pajés presentes, declaramos que nunca recusamos os ensinamentos da Bíblia e as orientações de Jesus, mesmo quando sofremos condenação dos missionários. Reconhecemos também na fé cristã manifestações da vontade que está no coração de Deus e nos preocupamos em tratar com carinho e generosidade os que aceitam a religião cristã (ZWETSCH, 1997, p.185).

Na segunda afirmação, evidenciou-se a adesão “por fidelidade”, umas das estratégias da religião indígena manter a fidelidade à Igreja evangélica. Essa atitude é muito presente nos povos indígenas no Nordeste, pois esses vivenciaram a etnogênese na sua afirmação identitária.

¹¹⁵ Declaração de Pakuêra (1994), na aldeia Pakuêra do povo indígena Bakairi (MT), oriundo do encontro de tradições, de igrejas cristãs e de missionários evangélicos (ZWETSCH, 1997, p.188).

Outra situação é da dependência de alguns povos indígenas que recebem auxílio das igrejas devido às estiagens e às secas prolongadas no Semiárido (WRIGHT, 2004).

A manutenção da moral e dos costumes da religião indígena é um dos pontos de dificuldade da igreja evangélica quanto ao objetivo de inserir os novos hábitos no mundo religioso indígena. O mundo religioso indígena dispõe de mitos e ritos que têm a lógica para a ordem e estrutura social, os quais garantem a manutenção e a própria reprodução dos hábitos. Em um sistema globalizado com as nuances da religião evangélica e com contextos históricos locais, notamos que, à medida que o evangelho se aproxima do mundo indígena, há uma ação diferenciada para inclusão de novos adeptos mediante as estruturas religiosas encontradas dentro do âmbito da diversidade.

3.4 Pentecostalismo: movimento contemporâneo

Neste subcapítulo, buscaremos compreender a fundação do Pentecostalismo, bem como as estruturas e o funcionamento das igrejas evangélicas Pentecostais e a influência das atuações dessas igrejas junto às mulheres “índias evangélicas” de Pankaiwka. O movimento pentecostal tem sido considerado um desdobramento da matriz ético-doutrinária da Reforma Protestante.

A doutrina e a centralidade concedidas às “escrituras” exibem de maneira evidente a descrição das igrejas reformadas. Ainda que existam certas distinções peculiares entre pentecostais e as igrejas históricas, não haveria a possibilidade de cogitar a história do Pentecostalismo dissociada do Protestantismo Histórico¹¹⁶.

Dissociar Pentecostalismo e Reforma seria “amputar o fenômeno sob a argumentação de uma taxinomia, uma necessidade de classificação, meramente teológica e sem o menor suporte do método de análise sociológica” (PASSOS, 2005, p. 23). Existem os registros históricos do movimento que o associam em grande parte às igrejas protestantes de onde os membros fundadores de igrejas pentecostais saíram em função de uma renovada dimensão de espiritualidade (MAFRA, 2001). A palavra “pentecostal”, “é tomada de Pentecoste, fato fundante do Cristianismo, descrito no segundo capítulo do livro dos Atos dos Apóstolos, quando o Espírito Santo desce sobre o grupo de apóstolos de Jesus, dando início à Igreja propriamente dita” (PASSOS, 2005, p.14-15).

¹¹⁶ Leonildo Campos (2011) afirmou que o Protestantismo Histórico consta as denominações batistas, presbiterianos, adventistas, luteranos e metodistas.

A doutrina pentecostal está diretamente vinculada à descida do Espírito Santo e por causa da afirmação doutrinária da manifestação dos dons da glossolalia, falar em línguas estranhas, e da profecia, como mensagens divinas que conduzem à excêntrica manifestação do Espírito Santo. A primeira manifestação do Espírito Santo torna-se o marco fundante das igrejas pentecostais (ROLIM, 1985; PASSOS, 2005).

Nessa perspectiva, doutrina pentecostal se concretizou na ação realizada pelos apóstolos pioneiros, os quais contribuíram para o surgimento do Pentecostalismo, enquanto a crença no Espírito Santo (ROLIM, 1985; PASSOS, 2005). Com isso, a concepção entendida ao conceito de marco fundante do Pentecostalismo nos propõe refletir sobre a implementação numa nova manifestação do Cristianismo, possuindo como aspecto relevante os dons carismáticos do Espírito Santo.

O Pentecostalismo descende de um protestantismo do espírito, iniciado por movimentos sucessivos ancestrais do Pentecostalismo dos anabatistas e dos metodistas e pelos reavivamentos norte-americanos a partir do século XVIII (PASSOS, 2005). O início desses movimentos foi proveniente, principalmente, do que diz respeito ao emocional, à força da concepção da revelação direta do Espírito Santo para os anabatistas e o destaque na crença do Espírito Santo. Passos (2005) afirma que esse movimento cristão apareceu em meio ao declínio das crenças na volta de Cristo e no estímulo incessante do Espírito Santo.

O movimento pentecostal disseminou a crença no Espírito Santo, a partir do século XIX, por via dos movimentos de reestruturação de parcelas de membros e líderes das igrejas históricas da Europa e dos Estados Unidos. O aparecimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos, de onde se dispersou para o mundo, ocorreu entre a população negra e os brancos desfavorecidos. Em todos os lugares desse país, as igrejas pentecostais começaram suas atividades eclesiais nas populações de baixa renda.

No cenário brasileiro, os primeiros pastores pentecostais que tiveram a incumbência de implantar igrejas eram membros¹¹⁷ de igrejas históricas. Existe um tipo de associação orgânica entre Protestantismo e Pentecostalismo, a despeito de ambos terem formado os percursos doutrinários com algumas diferenças, possuem o mesmo ponto de inicial:

Neste aspecto, sociologicamente, o pentecostalismo dá continuidade ao protestantismo — é de fato filho do protestantismo — embora sua contestação

¹¹⁷ Os primeiros membros da igreja pentecostal no Brasil foram membros da Igreja Presbiteriana e componente da Igreja Batista (ROLIM, 1985, p.197).

não tenha a mesma base legitimadora que o protestantismo teve. Assim, tanto igrejas pentecostais como protestantes históricas, estão em processo dinâmico de reconstrução, de subdivisão, e esse dinamismo cria a necessidade de fazer e refazer classificações (MARIZ, 1998, p.45).

Passos (2005) afirmou que as igrejas pentecostais e as históricas apresentam categorias centrais que as distinguem entre si. Para compreensão sobre as igrejas pentecostais, destaque-se, em primeiro lugar, a extraordinária habilidade de mobilização que essas igrejas exercem entre os pobres com o discurso emocional. Esse aspecto é primordial, pois essas atividades promovem o acréscimo de adeptos e logo fortalecem a identificação de sua fé com o imaginário popular, atribuindo expressivo relevo à situação econômica. Em segundo, a pobreza se constitui uma categoria analítica amplamente reconhecida na caracterização dessa prática religiosa dos pentecostais. Rolim relata a participação e descrição comportamental dos adeptos mais empobrecidos:

Nos cultos frequentados por gente mais simples e mais pobre e onde os cânticos são mais soltos e livres, as vozes se elevam parecendo gritos, as exclamações assumem uma totalidade mais elevada, tudo isso dando a impressão de manifestação um tanto selvagem, desfreada e livre (ROLIM, 1985, p.197).

Quanto à implementação da pobreza categórica no pentecostal, o movimento obteve maior visibilidade no campo religioso brasileiro. E mais:

Na medida que se constituiu como uma manifestação religiosa dos pobres, e a partir de sua situação de pobreza, o movimento pentecostal se inseriu plenamente no contexto sociocultural brasileiro e aqui se desenvolveu como uma prática religiosa que exprimia os sofrimentos, as angústias e as esperanças dos setores populares (DIAS, 2011, p. 378).

As igrejas pentecostais assimilaram na doutrina a exclusão social, validando-a por meio do estatuto sagrado, compondo uma visão de mundo centrada na propagação das dores e das carências pelo emocional, crença na vigência de outra linguagem como a “língua estranha a todos os códigos linguísticos”¹¹⁸ das pentecostes, o apego a curas e às libertações operadas de maneira milagrosa (MARIZ, 1998; ROLIM, 1985).

Ao longo do século XX, o movimento pentecostal obteve a presença e as influências no interior da sociedade brasileira, a partir “de sua diversidade de formas organizacionais e em

¹¹⁸ Rolim (1985) afirmou é um fenômeno religioso que ocorre nas igrejas pentecostais, nos quais alguns adeptos das instituições religiosas dessa natureza atingem, durante o culto, um status espiritual e começam a falar em “línguas estranhas”, que são compostas por sons desconhecidos, sem vocabulário e ausência da estrutura gramatical.

resposta às demandas provocadas pelas mudanças sofridas pela sociedade, tendo se expressado em diferentes formas de representação de seus conteúdos religiosos” (DIAS, 2011, p. 379).

O Pentecostalismo promoveu a “evolução dinâmica”, bem como as adaptações aos cenários histórico e social brasileiro (FREESTON, 1996, p.65). Freston apresentou os novos fenômenos religiosos do grupo pentecostal. O autor classificou o processo de desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro em “três ondas” de implementação das igrejas pentecostais.

A primeira onda, em 1910, com a chegada simultânea da Congregação Cristã no Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911); no início, o Pentecostalismo brasileiro desenvolveu a busca dos carismas do Espírito Santo como sendo meio imprescindível para o desenvolvimento interno da espiritualidade da igreja e incumbência da evangelização. Com isso, o destaque foi voltado para a cura e a libertação como efeitos da operação do Espírito Santo.

A segunda onda, nos anos de 1950 aos anos 1960 do século XX, quando o Pentecostalismo se fragmentou nas igrejas: Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). Nesse período, foram notáveis as grandes manifestações públicas de cura divina (MAFRA, 2001; ROLIM, 1985). E por fim a terceira onda que iniciou nos anos 1970 até os dias atuais com a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), incorporando ao leque variado de “prestação de serviços” a prática advinda da crença de que a operação do Espírito Santo liberta da pobreza, da miséria e da opressão demoníaca que provocam distúrbios na vida das pessoas e nas relações sociais (MENDONÇA, 2008).

O Censo do IBGE 2010 mostrou que o fenômeno religioso está voltado para o Pentecostalismo, alguns autores destacam o êxito desse fenômeno devido à relação dos adeptos de ordem imediata com a divindade, que está profundamente vinculada à percepção religiosa no pentecostalismo (CAMPOS, 2011; DIAS, 2011). Os exemplos são múltiplos desta intrínseca relação entre o Pentecostalismo e o conhecimento místicos¹¹⁹ da divindade, apuráveis principalmente nas profissões de fé e credos das principais denominações pentecostais, assim como nas condutas defendidas pelos adeptos do movimento pentecostal.

As manifestações praticadas nos cultos e na dinâmica das igrejas pentecostais geram repercussão social nas demais igrejas históricas, pois a concepção dessas últimas igrejas seria

¹¹⁹ Conhecimento místicos é quando o adepto atribui sentido à vida por meio de representações religiosas, no caso uma divindade, que ele usa a experiência religiosa com essa divindade para encontrar respostas para as questões da vida.

a de que as práticas gestuais e ritualísticas representavam um retrocesso cultural, ou seja, retornavam no tempo para as épocas remotas em que a sociedade permanecera reclusa à natureza e o mundo era entendido segundo “interpretações mágicas” (MAFRA, 2001; MENDONÇA, 2008).

As atividades e as “interpretações mágicas” são exigências do Pentecostalismo para acesso à divindade por meio de procedimentos “não racionalizados” a partir do ponto de vista de Roger Bastide, sendo um procedimento de domesticação do sagrado selvagem (BASTIDE, 1992, p. 149). Diante disso, Bastide explica os procedimentos desse efeito de domesticação:

[...] Entretanto, além dessas religiões que falharam, ou dessas propostas deliberadas de voltar a formas esquecidas por nossa civilização ocidental, os cultos de possessão africanos ou as igrejas primitivas do cristianismo nascente, com seus carismas explosivos, o dom de línguas, o dom de profecia, estes cultos e estas igrejas primitivas cristãs, consideradas com efeito por aqueles que as aceitam como coquetéis molotov capazes de incendiar nossa civilização condenada, não podem encontrar, ao menos numa pequena elite, um sagrado selvagem puramente instituinte, desejado como tal, que não crie nenhum instituído, que escape para sempre das recaídas sociológicas? O Sagrado selvagem, com efeito, e que permanece selvagem, se quer experiência vinda do caos, da explosão de toda ordem cósmica ou psíquica, do embargo de um Deus que flutua, ovo não aberto, sobre um mar de trevas agitadas. E se situa, portanto, numa categoria arquetípica ‘a priori’ que lhe dita à lei obrigatória da desordem e do des-funcionamento, categoria que se encontra em todas as mitologias dos povos (BASTIDE, 1992, p. 155, grifos nossos).

A manifestação da divindade na Modernidade¹²⁰ ocorre por meio dessas experiências comunitárias que as domesticam como também as restabelecem em possibilidades históricas (BASTIDE, 1992, p. 155). Essas manifestações religiosas dentro do universo das práticas religiosas dos pentecostais se aproximam das atividades executadas nas religiões indígenas através das “interpretações mágicas”, inclusive na Religião Pankaiwka com os Encantados.

A partir deste aspecto, vinculado às conjunturas econômicas dos adeptos, concebeu-se um grande alicerce entre o pentecostalismo inicial e os aspectos favorecidos na economia e na política. O Pentecostalismo é também um modelo de racionalidade religiosa, não uma prática religiosa que rompeu com os princípios racionais, mas que tem uma dinâmica própria da racionalidade (PASSOS, 2005).

O Pentecostalismo seria um movimento carismático “muito forte e influente” nas igrejas e procura rever os aspectos bíblicos sobre a intervenção sobrenatural na vida dos adeptos

¹²⁰ O tema Modernidade será discutido no quarto capítulo.

(MENDONÇA, 2008). As igrejas pentecostais estão direcionadas para o atendimento de demandas populares de viés socioeconômico. Essas instituições são, pois, mediadoras entre os pedidos internos de uma espiritualidade afastada e incomum e “as exigências externas, em geral, descritas como comerciais, oferecendo à clientela leiga, mas despossuída culturalmente, uma religião ritualista com fortes conotações mágicas” (BOURDIEU, 2004, p. 77).

É primordial - na religiosidade pentecostal - a ênfase “nas práticas místicas e atribuir uma ênfase extrema ao apelo emocional”. Todavia, tal destaque não significa uma suspensão total da crença com um sistema de “racionalização”, por mais espontâneo que a vivência dessa religiosidade possa parecer (PASSOS, 2005, p. 36; WEBER, 2000; 2001):

As racionalizações e interiorizações do fenômeno religioso, isto é, especialmente a introdução de critérios e imperativos éticos, a conversão dos deuses em poderes éticos que querem e recompensam o bem e castigam o mal, de modo a salvaguardar também as aspirações éticas [...] A racionalização da religião possui leis próprias (WEBER, 2000, p. 309).

A sistematização e racionalização por meio dos princípios e valores da religião, assim como o próprio desempenho das práticas “carismáticas”, que dinamiza na religiosidade, que está presente nos pentecostais correlaciona-se a certos argumentos racionais (DURKHEIM, 1996; WEBER, 2000). Contudo, a racionalidade não está exposta apenas como um procedimento que indica as habilidades em seu princípio, mais a soma do místico, ou seja, das razões ocultas que adeptos acreditam estar vinculadas ao transcendente.

Consideramos que toda prática religiosa é primeiramente uma ação racional porque é orientada pelas normas da experiência. A prática do apelo emocional, ou seja, o êxtase indica-se a partir de certas solicitações do cotidiano e, em função da prática, pode ser solicitado ou provocado pelo adepto ou pelo grupo. Pois não é possível recusar uma vinculação entre o racional e o místico, pois o místico foi praticado como maneira de responder aos interesses reais do adepto (WEBER, 2000; 2001). Os efeitos da mensagem, no culto nas igrejas pentecostais, levam ao extremo, ao êxtase, no qual o adepto perde o controle de si mesmo ao ser dominado por um poder sobrenatural. E mais:

Os males sobre os quais se invoca o poder divino são geralmente os males e doenças individualmente sentidos. Busca-se por isso uma saída individual. Individualmente protegido, o crente sente-se individualmente satisfeito: “Deus que me abençoa e me protege. Depois que entreguei a Jesus nada me falta em casa” (ROLIM, 1985, p.231).

O ritual das práticas carismáticas, como fase indispensável no andamento destas atividades, apresenta uma sucessiva e essencial transição do culto com as condutas religiosas

inseridas na prática regularizada pelo grupo pentecostal. Esses procedimentos e o caráter místico são prescritos por regras e são dominados pelo emocional, no qual os indivíduos experimentam o êxtase do qual parecem extrair energia e revigorar a fé.

A despeito dessas variações, o movimento mantém a unicidade em torno da crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo e no batismo do Espírito Santo, que deve suceder à crença ao evangelho. Os pentecostais, no caso os adeptos da Igreja da Assembleia de Deus, acreditam que falar em “línguas estranhas” seria um sinal, uma mensagem ou o recebimento de uma graça especial de comunicar-se com o mundo espiritual através da glossolalia.

A Igreja Congregação Cristã no Brasil foi fundada no território brasileiro por um grupo de evangélicos de origem italiana, liderado pelo missionário Louis Francesco. Seus “fundamentos estão contidos na doutrina da fé do Antigo e Novo Testamento da Bíblia” (ROLIM, 1985, p. 34-36). No culto, a pregação é realizada por homens, as mulheres são impedidas de pregar, “pois alegam que as cartas de Paulo interditam a fala feminina”, apenas poderá fazer “testemunhos” (ROLIM, 1985, p. 37). Os assentos separam os homens das mulheres, elas usam obrigatoriamente o véu, e os cânticos não têm vocabulários populares. As instituições citadas amparam-se em uma teologia permeada por um fundamentalismo na compreensão da literatura bíblica, marcada pela crença no Deus único, no batismo no Espírito Santo e nos dons espirituais (ANTONIAZZI, 1994; MAFRA, 2001; PASSOS, 2005; ROLIM, 1985).

Ao longo do percurso, o Pentecostalismo sustenta essa marca que o distingue das demais expressões do Protestantismo. As igrejas pentecostais incorporaram características distintas no que diz respeito aos aspectos doutrinários e às ênfases carismáticas, assim como é bem perceptível a diversificação de seus adeptos. Essa diversidade gera mudanças que produzem novos tipos de desempenho de sua liderança religiosa e na condução de seus trabalhos (CAMPOS, 2011). Essa realidade é constatável, pois esse procedimento expandiu as igrejas pentecostais nas áreas rurais (Foto 16), como no município de Jatobá (Pernambuco), em destaque no Distrito municipal chamado Volta do Moxotó. Nesse distrito municipal, encontram-se a Igreja Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Assembleia de Deus, que são ministradas pelas igrejas (sede) de Jatobá e seus dirigentes residem em Paulo Afonso/BA. Não existem secretarias nessas instituições, apenas fiéis na condição de voluntários que residem na Volta do Moxotó, os quais trabalham como “zeladores” dos templos.

Foto 16 – Igrejas pentecostais na Volta do Moxotó, Jatobá (PE)



Fonte: Acervo pessoal da autora (2016)

Na Volta do Moxotó, Distrito do município de Jatobá (PE), distante 06 km do território Pankaiwka, existem indígenas que aderiram ao Pentecostalismo e frequentam a Igreja Assembleia de Deus e a Igreja Congregação Cristã no Brasil, que detêm perspectivas de “dominação carismática” (WEBER, 2000, p. 158-167). As igrejas citadas têm estrutura própria, e os membros que residem na Volta do Moxotó e no Território Pankaiwka. Os números de membros de cada instituição não foram divulgados, nem mesmo os números de indígenas que são membros dessas igrejas, mas nos informaram que existe uma “relação cordial” com aquelas que residem no território indígena e essas frequentam as atividades das igrejas.

Durante o tempo da pesquisa de campo, no período de 2018 a 2019, tivemos a oportunidade de acompanhar e assistir aos cultos com as famílias das entrevistadas Orquídea, Gardênia e Alfazema. Percebemos que - nessas igrejas, na Volta do Moxotó - não houve nenhum avanço missionário, cruzada ou outras atividades semelhantes, apenas alguns fiéis assembleanos que abrem a porta da sua casa para a realização do culto doméstico que se estende para o espaço público.

De fato, nas igrejas supracitadas, ocorreram sim os cultos rotineiros nos finais de semana. A informação que tivemos de uma fiel assembleana que faz a função de “zeladora” do templo esclareceu a razão de ausência de atividades no templo na Volta do Moxotó devido aos dirigentes e missionários residirem em Paulo Afonso, e eles terem atividades na Igreja de Assembleia de Deus em Jatobá e também nos outros distritos e sítios. No território, existem apenas 02 mulheres, uma delas é mãe de Folguedo¹²¹, que aderiram ao Pentecostalismo na Igreja Congregação Cristã no Brasil; entretanto, durante o momento da pesquisa de campo,

¹²¹ Segundo os Pankaiwka, Mãe de Folguedo é termo direcionado a mulher que tem a mesma função do Zelador da Tradição.

essas não frequentavam aos cultos. Um por trabalhar distante do Território, e a outra (Mãe de Folgado) por estar sofrendo de uma cardiopatia e estar passando por dificuldades financeiras.

A igreja¹²² tem um salão de aproximadamente 10 metros de largura por 12 metros de comprimento, uma área de terra batida na lateral esquerda. No interior do Templo, existe a estrutura onde encontram-se os dirigentes; o fiel é convidado para “testemunhar” ou entoar cânticos. No caso, as índias evangélicas participam desses dois momentos. A estrutura se baseia no culto devocional, cânticos, orações, leitura bíblica e pregação da palavra de Deus. Os cultos dominicais ocorrem no turno da manhã, das 09h às 11h, e à noite, das 19h às 21h, com 02h de duração.

Os dirigentes, no caso da Igreja da Assembleia de Deus, tiveram o conhecimento da presença das indígenas de Pankaiwka que durante os cultos são acompanhadas pelos maridos e filhos. Os dirigentes proporcionam uma mensagem “mais sutil” para sensibilizar o visitante indígena, não evangélico com o intuito de “aceitar Jesus”, evitando investir em um discurso contundente embasado no significado de santidade ou da perdição eterna.

Perguntamos ao um pastor dirigente assembleano como ele vê a adesão das indígenas de Pankaiwka naquela igreja. O pastor respondeu que foi uma surpresa para ele sobre a existência de indígenas naquela região e principalmente o fato de elas assistirem ao culto, participarem das atividades da Igreja dos dízimos e das ofertas. Mas, segundo o pastor, elas continuam na aldeia e na Tradição do seu povo. O pastor afirmou que “a atitude dessas indígenas se deve ao valor cultural e à condição de cada membro em praticar o evangelho”.

Os dirigentes da igreja não aceitam, mas toleram a permanência das “índias evangélicas” na tradição indígena. Destacamos a atitude desses dirigentes assembleanos na Volta do Moxotó, uma vez que esses são muito focados no objetivo de que seus membros sigam seus ensinamentos religiosos. Consideramos que os evangélicos são fechados para outras práticas religiosas, porém, nesse contexto, há uma ruptura na estrutura doutrinária, ficando mais flexível, de forma que se usa mais a sensibilidade em vez dos princípios religiosos da doutrina evangélica. É fato notório que as indígenas, mesmo frequentando a tradição indígena, são dizimistas, batizadas¹²³ participam da Ceia do Senhor, cantam e testemunham regularmente na igreja.

¹²² Destacamos o termo “igreja” utilizado no texto refere-se à Igreja da Assembleia de Deus.

¹²³ O ato que dá permissão a participar de todas as liturgias da igreja.

Algumas mulheres que aderiram ao Pentecostalismo estão presentes nos rituais de tradição indígena os quais presenciamos. Algumas delas tomam parte nas atividades do Terreiro, dentro do Poró, como o Idioma na terça-feira e o Labore na quinta-feira. Elas têm o respeito e a dedicação à tradição indígena, não se constituindo em um ato “teatral” no cântico, e sim com o intuito de apresentar sua indianidade para a comunidade. Vestidas a caráter, com saias longas e blusas com mangas, como exige na tradição indígena, com suas maracas, e com os cânticos nos lábios, lançam-se a viver também o sagrado do povo.

Existem mulheres da tradição, como a rezadeira e a Mãe de folgado¹²⁴, que aderiram ao Pentecostalismo e não deixaram de crer nos Encantados, apenas deixaram de cumprir as obrigações que exigem esforço físico por motivos de doença como consequências do AVC (acidente vascular cerebral) na rezadeira Amor-perfeito e do infarto no miocárdio da Mãe de folgado Margarida que, segundo às entrevistadas, aderiram à igreja evangélica devido à “falta da saúde” (AMOR-PERFEITO, 2019). A Mãe de folgado afirmou

Não tenho mais saúde para sentar no chão ou dançar. Me falta fôlego... Daí me aproximei da igreja evangélica através da TV. Depois recebi uns irmãos da ‘igreja do véu’ [Igreja da Congregação Cristã no Brasil]. Gostei e faço parte. Acho que isso já tem. Mas fico triste.... Nunca mais os irmãos vieram aqui em casa e não tenho condições de saúde e nem dinheiro para ir lá (MARGARIDA, 2019).

Conforme as narrativas das entrevistadas, as atividades da Tradição Indígena exigem saúde física e mental e, depois das doenças, passaram a experimentar limitações físicas impeditivas da realização de atividades, de modo que começaram a experimentar sintomas de depressão. Esse quadro fisicamente adverso condicionou-as aderir a uma nova religião que não exigisse condicionamento físico. Como afirmou a índia Amor-perfeito: “Na igreja não precisa fazer movimento, é só ouvir as mensagens” (AMOR-PERFEITO, 2019).

O Pentecostalismo não se estruturou com templos erguidos no território Pankaiwka, como, por exemplo, existe a Igreja Batista em Pankararu; mas existem mulheres que fizeram a adesão religiosa, e essas saem do território indígena para frequentar as igrejas evangélicas de sua adesão. Conforme as narrativas das entrevistadas mais velhas, como Orquídea, Bromélia, Dália e Gardênia, a adesão ao Pentecostalismo ocorreu antes de chegar no território Pankaiwka, no período da emigração do território Pankararu e Jiripankó para outras cidades. As índias evangélicas Alfazema, Jasmim e Tulipa habitam o território há quase nove anos e disseram que

¹²⁴ A entrevistada explicou que a função de Mãe de folgado é zelar o Terreiro.

a adesão ocorreu quando estavam no culto como visitantes na Igreja da Assembleia de Deus, na Volta do Moxotó.

Atualmente, existem 14 famílias, no território Pankaiwka, em que as mulheres aderiram ao Pentecostalismo, sendo 12 mulheres adeptas da Igreja da Assembleia de Deus e 02 adeptas da Igreja Congregação Cristã no Brasil. Os maridos e filhos são apenas visitantes na missão de acompanhá-las quando assistem aos cultos, preferencialmente no dia de domingo. O culto na Igreja da Assembleia de Deus, na Volta do Moxotó, tem a mesma dinâmica dos outros templos¹²⁵. A índia Gardênia afirmou que para participar dos cultos aos domingos “é necessário contar com o apoio dos irmãos da igreja. Pois é distante e não temos condições financeiras para esse deslocamento” (GARDÊNIA, 2019).

Outra dificuldade relatada pelas entrevistadas é a participação nas atividades durante a semana na igreja, porque essas mulheres têm as atividades domésticas, roceiras e escolares, as quais mantêm o sustento das famílias. Perguntamos ao Pajé Cosme sobre a participação das mulheres que aderiram ao Pentecostalismo nas atividades no Terreiro e como vê a presença evangélica na Tradição indígena. O Pajé Cosme afirmou que:

[...] elas participam e estão presentes nos dias que temos atividades no Poró. Elas chegam cedo.... Arrumam o lugar aqui [Poró] para todo mundo sentar e participar. As obrigações são mais dos homens. Agora, atividade delas aqui é cantar. Sabe como é?! Cada religião toma conta do que é seu. Eu aqui com o Pai Tupã e os Encantados e eles lá com os assuntos deles [evangélicos]. Aqui, a gente não vê problema dela ser evangélica, muitas vezes elas nos ajuda para que nós sejamos mais paciente com as pessoas. Porque tem gente que é muito difícil de lidar! ” (SOUZA, 2019).

A narrativa do Pajé Cosme ressaltou que atualmente existem mulheres evangélicas que têm como participação no Terreiro o ato de cantar no Toré e que não discrimina quem participa das atividades nas igrejas pentecostais. No quarto capítulo, serão apresentadas as mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo, como tomaram conhecimento da igreja pentecostal, como foi a adesão, outros aspectos que estruturam a formação identitária de “índia-evangélica”, assim como apresentaremos as percepções da liderança do povo.

Considerando que a sociedade rural, assim como a urbana, convive com “o dilema do desemprego e da falta de perspectiva de vida, decorrendo daí a necessidade de uma vida comunitária e de um sentido de irmandade na ausência de um centro organizador e integrador

¹²⁵ Durante a pesquisa de campo, não tivemos oportunidade de assistir ao culto na Congregação Cristã no Brasil, pois a índia que participava dessa denominação migrou por motivo de trabalho para o distrito de Caraibeiras, no município de Tacaratu (PE).

da existência” (CAMPOS, 2011, p. 517). O autor comentou que os pentecostais apareceram nas áreas rurais vêm promovendo o acolhimento aos flagelados emocionais, econômicos e sociais, ou seja, a toda “sorte de aflições” experimentada pelas pessoas oriundas do mundo rural, o que tem ocorrido no Território Pankaiwka (CAMPOS, 2011, p. 517).

O movimento pentecostal vem crescendo com acesso ao interior da sociedade nacional que se está em processo de crescimento socioeconômico desigual e maléfico que beneficia as classes favorecidas pelas estruturas de poder econômico e político, simultaneamente sacrificando, excluindo, discriminando e marginaliza os menos favorecidos da população brasileira. Essa população desfavorecida, em constante descasos de ordem de políticas públicas, desprovida de serviços básicos e de valores básicos para seu sustento, absorve a mensagem pentecostal, a qual fomenta o sucesso, a felicidade e o conforto.

O movimento pentecostal utilizou o recurso comum do legado indígena, africano e católico, oriundo “da matriz religiosa brasileira” (BITTENCOURT FILHO, 2003), para reelaborar novas estruturas de sentido para os adeptos em aflição, entretanto, sem reparar nas circunstâncias existentes. Como apontou o pesquisador:

[...] parece haver um universo mágico que perpassa a sociedade em que espíritos benéficos e maléficos são exorcizados por heróis construídos pela mídia nas classes privilegiadas e por lideranças religiosas nas camadas periféricas da sociedade. O sucesso desta ou daquela religião repousa nos ajustes feitos entre a mensagem e a prática religiosa e os desejos individuais que se opõem às forças do imaginário (MENDONÇA, 1998, p.50).

A dinâmica desse fenômeno religioso, o movimento pentecostal, foi anteriormente sistematizada e denominada de “matriz religiosa brasileira” (BITTENCOURT FILHO, 2003). O autor indicou a “existência, no bojo da matriz cultural, de uma matriz religiosa que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.17).

No encadeamento da secularização no Brasil, segundo Bittencourt Filho, teria ocorrido “a gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa a situação de classe em que se encontrem”(BITTENCOURT FILHO, 2003, p.41). Essa mentalidade religiosa média gerou matriz religiosa que possuiria uma consequência do encontro de valores e práticas religiosas oriundas do catolicismo ibérico, das religiões indígenas, das religiões africanas e, um pouco mais tarde, adicionaria o aporte do Espiritismo kardecista.

O autor afirmou que as igrejas protestantes “históricas” reagiram de formas distintas a essa mentalidade as quais se adaptaram as conjunturas econômicas e política do país. Outro aspecto do fenômeno religioso, no movimento pentecostal, foi a mudança nos valores morais da crença que tiveram também, ao longo do tempo, alterações perceptíveis que evidenciaram ao mundo social um pentecostalismo mais moderado e socialmente mais participativo (CAMPOS, 2011). Inicialmente, o movimento pentecostal procurou adquirir os princípios morais e peculiares da matriz religiosa brasileira. Posteriormente, os pentecostais recusaram completamente o uso da “expressão do mal, do pecado e da heresia e, com essa atitude, ajudaram a recalá-la ainda mais no plano inconsciente” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.44). Por outro lado, segundo o autor, os pentecostais,

[...] reprocessaram a religiosidade de origem matricial, apondo-lhe sinais valorativos. Em outras palavras: ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostais ensinam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente realocada num novo esquema religioso. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.44).

Por sua vez, a doutrina pentecostal precisou adaptar-se às particularidades dos grupos e espaços nos quais se fixou, passando por um ajustamento, mudança constante e gradual, para assim também mudar todos aqueles segmentos de difícil ou improvável modificação. Portanto, podemos dizer que a atual realidade pentecostal, conforme Sanchis, “deitada no berço esplêndido” da religiosidade brasileira, nacionalizou-se com o que sobrou do Protestantismo em abalo com a cultura no país. De maneira representativa, existe essa junção cultural e religiosa:

O mundo dos espíritos é tornado presente nos cultos dramáticos de libertação e expulsão. Não se trata, aliás, de espíritos quaisquer, mas daqueles bem conhecidos dos fiéis [...], transformados em demônios e chamados a manifestar-se, para serem humilhados e destituídos. Reconhecimento de um mundo maligno de espíritos, que libera em parte a consciência de sua responsabilidade moral, transformando em celebração da liberdade a radicalidade. Nesses casos todos, um universo amplamente familiar é reconhecido, instrumentalizado, mas veem seus sinais invertidos. Não se trata de ignorar o universo religioso popularmente implantado, mas de penetrá-lo, mesmo se para explodi-lo: do encantamento à assombração. (SANCHIS, 1997, p.125).

Nessa circunstância, segue a “permanente insurreição emocional” (CORTEN, 1996, p.12) construída pelos pentecostais, que curam, restabelecendo a dignidade dos empobrecidos,

dos discriminados e dos desesperados da sociedade nacional. Observamos diversas maneiras de representação religiosa na trajetória do pentecostalismo brasileiro. Constatamos que a diversidade é uma das características marcantes desse grupo religioso. Logo, no extenso percurso da história atual, é possível observar os diferentes destaques na prática religiosa, bem como as consequências dessa ação na vida e nos hábitos das mulheres evangélicas de Pankaiwka.

Diante disso, no quarto capítulo, será discutida a Modernidade e as influências no campo religioso brasileiro no que se refere às experiências religiosas e ao sujeito que estabelece convivência com o sagrado e adere à mais outra religião e a diferentes cosmovisões. Assim, o próximo capítulo desta pesquisa realizará a discussão do processo que levou as mulheres do povo Pankaiwka a aderirem ao Pentecostalismo.

4. O ESPAÇO, O TEMPO E A FORMA SOBRE A ADESÃO DAS MULHERES PANKAIWKA AO PENTECOSTALISMO

A finalidade deste capítulo será a abordagem da Tese a partir dos discursos das mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo. Esses revelam, através das narrativas das entrevistadas, sua relação com a Tradição indígena em Pankaiwka, como ressignificam a fronteira étnica como um resultado do processo da Modernidade. Para compreender o processo da Modernidade, serão discutidos as principais características da relação entre a religião e a Modernidade a partir dos estudos de Berger e Luckmann (1985; 1997; 2004; 2017). Além disso, faremos o diálogo sobre os temas de identidade e tradição com Hall (2011) e Barth (2000; 2011) que nos auxiliam na compreensão da análise do discurso referente à adesão religiosa (SIQUEIRA, 2003; 2008).

Para realizarmos a análise dos relatos coletados nas residências das entrevistadas por esta pesquisa, utilizamos os estudos de Fairclough (2008) e Orlandi (1999), mais especificamente a metodologia de decodificação por temas, partindo disso, discutiremos as formas de como as índias evangélicas promovem a ressignificação na fronteira étnica do seu povo.

4.1 Religião e Modernidade

O ser humano em sua plenitude¹²⁶, detém, no aspecto religioso, uma realidade superior que surge como linha constitutiva da estrutura mais elementar. Esta linha destina-se à condição de materialização dos sentidos dos sujeitos que, no percorrer do desenvolvimento, finaliza por constituir a religião. A religião constitui um experimento para dar sentido à vida diante do caos, do sofrimento e da injustiça. O agir do ser humano é fator motivador para a “construção do mundo” (BERGER, 1985), pois, desde o início da humanidade, a instituição religiosa deliberou normas de comportamento que definiram a maneira como as sociedades seriam construídas.

A religião possui inúmeras faces que promovem a construção dos indivíduos sociais. Consequentemente, a parcela constitutiva não pode ser contestada, pois existem regras dentro

¹²⁶ Plenitude entende-se como uma atitude em que o adepto se entrega ou aceita totalmente a presença da divindade, conquistando a redenção de sua alma e experimentando um estado de êxtase religioso (SANCHIS, 1997).

da conjuntura religiosa, e, caso o contrário ocorra, proporciona a desagregação das concepções de indivíduo e, aos poucos, dissolve sua personalidade¹²⁷.

A estrutura de manutenção da religião está contida no conjunto de crenças no absoluto que, através das linguagens, são transmitidas por gerações e, com esse efeito, será garantida a continuidade da manifestação religiosa. O pensamento religioso, relacionado com a mística, se organiza junto com a razão, como alicerce dessas “verdades” elaboradas pela instituição religiosa e, paralelamente, colabora para o regime social. Com base de determinações éticas e morais, a religião exerce um papel de reguladora de tensões sociais. Os meios de ação favorecem a manutenção da ordem (BERGER, 1985).

O processo religioso também poderá envolver o mito¹²⁸ em um processo dinâmico, pois se norteia na realidade. A realidade requer dos sujeitos retorno perceptível e eficiente para os diversos acontecimentos que ocorrem. O ser humano é um sujeito de atitude que compõe a história a partir do retorno das ações consideradas relevantes à medida que são integradas a uma conjuntura mais ampla. O sujeito é um ser diversificado, não é pré-estabelecido, entretanto o indivíduo se desenvolve e altera o comportamento diante de diferentes necessidades (BERGER, 1985). A razão e a religião devem contribuir, reciprocamente, no processo de harmonia para as necessidades humanas, completando de sentido a existência dos sujeitos. Cada vez que essa relação ocorre de acordo com suas dinâmicas referentes aos conceitos da razão e da religião, as sociedades desenvolvem-se de maneira segura. Galimbert afirmou que

Desse modo, a existência humana fica a cada momento governada pelo sagrado, do qual não se deve aproximar muito para não ser dissolvida, mas de que não deve tampouco afastar-se demais para não perder os efeitos de sua presença fecundante (GALIMBERTI, 2003, p. 22).

Diante disso, a religião está no contexto da Modernidade, adaptando-se à nova realidade vivida diante da crise do sentido único, sendo oriunda do processo de secularização¹²⁹. À

¹²⁷ Entende-se que o sujeito possa se desprender das antigas concepções e, a partir do momento que ele assumiu uma religião, logo esse insere novos conceitos ou reflexões para uma tentativa de um caminho novo e assim consequentemente modifica sua personalidade.

¹²⁸ O mito apresenta, por meio de uma linguagem acessível, a experiência com o sagrado. O mito não promove a fundação de uma religião, mas ele proporciona uma explicação da realidade, podendo vincular naquilo que o fato pertence ao religioso tanto nos rituais quanto no cotidiano (DURKHEIM, 1996).

¹²⁹ Berger (1985) conceitou a secularização como um processo em que a religião perde a interferência nas esferas da vida social. Essa perda da interferência repercute na diminuição do número de adeptos das religiões e das práticas, assim como na perda do prestígio nas instituições religiosas tradicionais, na influência na sociedade, na cultura, na diminuição do patrimônio dessas instituições religiosas, e, por último, na desvalorização das crenças e dos valores a elas associados. Atualmente, as pesquisas acadêmicas não discutem as causas ou as razões da secularização, entretanto nas possibilidades de vínculo da modernidade com o religioso.

medida que as estruturas tradicionais de sentido se abrem às diversas demandas de seu tempo, há um encontro delas como outras possibilidades de sentido existentes na sociedade contemporânea. No outro momento, as culturas tradicionais dentro da estrutura de plausibilidade¹³⁰ social (BERGER, 1985) servem como esteio e regulamentação das práticas sociais. No atual cenário, a pluralidade religiosa favorece uma grande oferta de sentido para os sujeitos, gera, indispensavelmente, um desenvolvimento circunstancial, cultural e também religioso.

O surgimento da Modernidade, no período Iluminista, trouxe uma nova concepção regida pelo racionalismo que interferiu nos atos de pensar e agir dos sujeitos. A sociedade diminuí seu envolvimento com o modelo teocêntrico, direcionado por uma concepção de mundo centrada em um transcendente absoluto e nos aspectos da teodicéia¹³¹, e transferindo para uma visão antropocêntrica de mundo, onde o sujeito humano, enquanto ser racional concebe-se como o ponto central do universo, a partir do qual a totalidade da existência é compreensível de maneira científica.

O Iluminismo, a “era da razão”, se “afastou” do modelo teocêntrico do período marcado pelo domínio do sagrado, chamado de Idade Média, que monitorava as esferas social, política e religiosa. O tema central, no período do Iluminismo, foi a racionalidade que proporcionou ao sujeito o desenvolvimento racional e assim a possibilidade de conhecer o modelo antropocêntrico em todos os aspectos social, político e religioso.

Nesse período, a religião foi conduzida à margem do conhecimento do mundo que se assegura insignificante à força de expressão, pressupõe-se irrelevante, pois seguiu como algo invisível, imensurável e imperceptível frente ao Iluminismo, que tenta suprimir o transcendente no pensamento. O novo modo de pensar afastou das diversas estruturas tradicionais da sociedade, entre elas, a religião.

O sujeito, na Modernidade, procurou, por meio da razão, fundamentar a integridade da sua existência, assim como manifestar uma intensidade existencial, tendo como uma meta tornar evidente o imanente. Contudo, a subjetividade, o individualismo, a autonomia e a

¹³⁰ Plausibilidade é a ordenação e nominação da experiência, pressupondo o estabelecimento e manutenção de uma conversação permanente do sujeito com os outros significativos implicados no processo de socialização (BERGER, 1985, p. 161).

¹³¹ Teodiceia são “fenômenos em termos de legitimações religiosas, de qualquer grau de sofisticação teológica que seja”, havendo, subjacentemente, uma atitude “irracional”, que seria a redenção do eu ao poder ordenador da sociedade. Berger afirmou que a teodiceia atende, de forma direta, ao sujeito em seu convívio dentro da sociedade, oferecendo primeiro aos sujeitos não o alívio dos seus infortúnios, mas o “significado” e o “porquê” da existência dos problemas. (BERGER, 1985, p. 65).

autodeterminação para a Modernidade expressaram o isolamento da religião das referências históricas de interpretação teológica, ou seja, as questões referentes ao mundo e ao ser humano somente têm eficácia quando parecem ao sujeito racionalmente fundadas. Logo, o comportamento da moral e os costumes desassociam-se do contexto religioso tradicional, pois não mais se viabilizam apenas no recorrer às lideranças religiosas e às tradições, como era no Teocentrismo. O sujeito tem uma concepção de si como um indivíduo centrado, unificado, dotado das capacidades de razão e de consciência. O sujeito detentor de um “centro”, um “núcleo interior” que se demonstrou ao longo do desenvolvimento racional e histórico (HALL, 2011).

A racionalidade moderna possibilitou mudanças provocada pela ciência e pela tecnologia, presente em alguns indivíduos que ficaram desprovidos de sentidos religiosos (BERGER, 2017) ou foram radicalmente criticados por preservá-los, pois as modificações provocadas pela modernidade serviram para iniciar uma nova fase na sociedade, chamada de secularização. É oportuno lembrar que a secularização é mais um acontecimento histórico-social. A secularização ocorrendo “sempre que o Ser Humano se liberta de modelos de comportamento de cunho religioso e se orienta nas iminentes leis próprias das esferas da realidade” (BERGER, 1985, p.161).

A secularização surgiu na Modernidade, proporcionando um grande “dano” às instituições religiosas, secularmente emissoras de sentido para a sociedade, atinge a consciência do indivíduo. Além disso, possibilitou a transformação das religiões tradicionais, contribuiu para a fragmentação e para o esvaziamento dos ideários religiosos institucionalizados (BERGER; LUCKMANN, 2004; 2017). A secularização provocou diversas posturas¹³² diante da religião. As instituições religiosas perderam a plausibilidade, outros fizeram a adesão ao ceticismo e outros indivíduos aderiram a uma postura eclética frente a uma pluralidade religiosa (BERGER, 2017). E mais:

A secularização acarretou uma ampla degradação da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência [...] tem o seu correlato a nível sócio estrutural (como ‘secularização’ objetiva). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras,

¹³² A Reforma Protestante, no século XVI, proporcionou o surgimento de novas instituições religiosas que atendessem à nova estrutura do comportamento social inserido no espírito do capitalismo (WEBER, 2004).

o fenômeno do pluralismo é um correlato sócio estrutural de secularização da consciência (BERGER, 1985, p. 139).

Em se tratando dos efeitos da secularização, por exemplo, um dos nossos entrevistados, “Seu” Aluísio, afirmou que, no início, logo depois da Retomada do território, existia uma quantidade enorme de pessoas participantes da Tradição, observava-se a presença de homens e mulheres no Terreiro, entretanto não se compara aos dias atuais porque muitos desses homens tiveram que trabalhar fora do território nos postos de trabalho em empresas, algumas mulheres assumiram como “chefes de família” e outras entraram no mercado de trabalho. Além disso, afirma o entrevistado que a “chegada da TV e outros equipamentos têm mudado os nossos jovens na aldeia”, e hoje “quando a gente vai fazer uma ritual conta com poucas pessoas” (OLIVEIRA, 2015).

O fato da diminuição de adultos e jovens nos rituais da Tradição indígena tem sido decorrente das transformações sociais e da consequente reordenação das relações sociais como a entrada da mulher no mercado de trabalho, as “assalariadas”. São também causas dessa diminuição crescimento da quantidade de jovens que acompanham as novidades e programas tecnológicos, bem como a proximidade com os centros urbanos que lhes oferecem a oportunidade de estudar sem o currículo intercultural e de se inserir no mercado de trabalho.

No plano individual, também houve mudanças no comportamento social. Consideramos como resultado da secularização a perda de plausibilidade da religião institucional, sendo substituída pela visão de mundo particular. Contudo, existem sujeitos que procuram nas tradições ou nas instituições aspectos que promovam a segurança de vida que os fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e proporcionando outras dinâmicas culturais inseridas no universo religioso. Neste contexto, a nossa entrevistada, a indígena Gardênia, relata sua compreensão de ser indígena e evangélica:

Ser uma pessoa evangélica? É o viver com a palavra de Deus, principalmente, e não adianta estar com uma indumentária. Já houve críticas sobre isso. Eu perguntei: o que é ser indígena? É se fantasiar? E fazer assim, assim? Ser indígena para mim, é descendência. Eu sou indígena, porque nasci indígena. Eu não preciso me transformar numa indígena, ou fingir. Eu sou! E não estou inventando! Eu sou indígena! Isso não vai mudar nunca. E posso ser evangélica, ser homossexual... Mas, eu não vou deixar de ser indígena. Posso ser indígena-homossexual, indígena-prostituta. Mas, hoje sou uma indígena-evangélica. (GARDÊNIA, 2015).

A entrevistada mostra que existe uma relação com o processo de pluralização das escolhas como “[...] Posso ser indígena-homossexual, indígena-prostituta. Mas hoje sou uma indígena-evangélica” (GARDÊNIA, 2015). Com isso, houve a diversificação de oportunidades de concepções de vida. Essa é “possibilitada pela multiplicidade de instituições e também de comportamentos que cada qual se apresenta com finalidades diferentes, para as necessidades dos sujeitos” (MARTELLI, 1995, p. 292).

O ser humano, enquanto produto e produtor da cultura, abarca uma grande teia de possíveis significados, disponíveis na sociedade plural. A cultura traz, dentre outros, interpretações e modos de subjetivação ofertados ao indivíduo. O sujeito precisa dar sentido às suas experiências de vida adquiridas no cotidiano (BERGER, 1985). A exteriorização é o início dessas experiências com que o sujeito compõe um mundo. Esse será vivenciado como objetivado e será posteriormente interiorizado pelos seus semelhantes. Diante dessa dialética, o sujeito proporciona uma ordem significativa à realidade em que existe. E nessa associação se posiciona a religião como “construção social de busca de estrutura de sentido” (BERGER, 1985, p. 30).

A religião, dentro de um aspecto histórico e sociológico, teve a função de legitimar e garantir a ordem construída para o bem viver na sociedade. O sujeito percebia a ordem do mundo como uma determinação divina que estava além do alcance humano e que devia ser obedecida como normativa estabelecida. O processo da laicização do Estado diante da separação das esferas civil e religiosa fez com que a religião se mudasse de seu centro irradiador de impacto, de interferência e poder, de vínculo totalizante sobre a vida social e cultural, e, portanto, sobre a vida e as escolhas do sujeito (PIERUCCI, 1997).

O sujeito torna-se autônomo também na esfera simbólica, tornando a identidade social e religiosa algo doméstico ou privado, embora que “a liberdade pouco tenha a dizer e influenciar, em suas escolhas éticas ou cognitivas, o todo social e as instituições sociais” (MARTELLI, 1995, p. 302). Além disso, “[...] o pluralismo religioso torna-se, simultaneamente, fator e resultado da secularização” (PIERUCCI, 1997, p. 115). A religião não institucionalizada torna o sujeito “livre”, o que possibilita ao sujeito uma autonomia na construção de sua identidade social e religiosa, como disse a índia Orquídea:

A gente vem de uma Tradição e nem por isso, por ser evangélica, que vou discriminar o meu povo, a minha Tradição que vem de geração em geração. Então, eu me sinto uma índia evangélica?! Pois é muito bom conhecer a verdade, e a verdade nos liberta. Então, por onde eu ando, eu não me nego. (ORQUÍDEA, 2015).

Contudo, o procedimento da secularização não deve ser entendido como um fenômeno homogêneo, assim como não pode ser considerado, necessariamente, como prejuízo ou perda da esfera religiosa da vida, mas certamente, na maioria das vezes, como uma relativização ou uma variação do religioso institucionalizado. Existe um engano quando algumas instituições religiosas admitem que o sujeito na Modernidade, ao se distanciar da religião, perde sua religiosidade e torna-se um indivíduo autônomo, de vida sem destino, sem conseguir dar sentido à sua existência.

Existem estudos que afirmam a existência de uma segunda fase da Modernidade, marcada por um processo de dessecularização, que “apresenta um retorno à esfera religiosa, na busca de construção de sentido, porém sem mais a tutela das instituições religiosas” (MARTELLI, 1995, p. 357). A dessecularização possibilita um novo horizonte de sentido e de religiosidade no qual o indivíduo esforça-se para readquirir as normativas referentes às práticas religiosas, as estruturas familiares e a vida em grupos sociais:

Ao mesmo tempo, ao lado de sinais de secularização, vislumbram-se também claros fenômenos de dessecularização, tais como um crescente prestígio do papado, por sua ação pacificadora da diplomacia internacional, a multiplicação de formas de religiosidade extraeclesial, inclusive a difusão, na Itália, de novos movimentos religiosos, o reaparecimento de práticas mágico-esotéricas até em grupos médios e médio-superiores (MARTILLI, 1995, p.412).

A Modernidade favoreceu aos homens e às mulheres construir o mundo numa visão antropocêntrica, a qual foi conduzida para obter uma nova atitude social, vinculada à centralização da razão. A Revolução Francesa, como destaque, teve como suporte o ideal de liberdade, igualdade e fraternidade, permanecendo as interferências no cenário atual na sociedade contemporânea, na qual cada indivíduo nota que existe uma “consciência, individualidade, corporalidade específica, sociabilidade e formação histórico-social da identidade pessoal” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 14).

A religião desapropria o espaço em diversas esferas da vida e organização dos sujeitos, ela reinventa e ressignifica a área de atuação. Vista dessa maneira, a perda de espaço da religião diante de outras instituições e do cotidiano dos sujeitos também pode ser entendida de maneira positiva. No decorrer do processo, a religião começou a alcançar e ganhou autonomia diante de outras esferas e instituições da vida humana, apresentando-se enquanto esfera autônoma que exerce influência na vida dos sujeitos. A religião continua a revigorar e exercer a interferência

na sociedade. Os passos da Modernidade¹³³ desenvolveram aceleradamente as informações, dando espaço para o aparecimento de novos códigos de linguagens, valores e comportamentos sociais, consentindo que ocorra o encontro de culturas, ampliando a pluralidade cultural.

A pluralidade presente no atual cenário possibilitou que o sujeito contemporâneo constitua o sentido da existência. O sentido não constitui o sujeito como fato isolado, entretanto no transcorrer da vida cotidiana, referenciada pelos diversos processos atitudinais na esfera social, e é somente nesta atitude que se promove a construção da identidade pessoal do sujeito (BERGER; LUCKMANN, 2004).

As experiências subjetivas são as noções elementares da constituição do sentido da existência. O sujeito “cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos. Ele é incorporado pela comunidade de vida em que cresce num sistema supraordenado de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 24).

A experiência que o sujeito carregou na biografia foi constituída a partir de várias vivências, são diversos os conhecimentos que constituem tal experiência de vida, mantidas no conhecimento subjetivo. O conhecimento subjetivo, quando socializado, é objetivado transformando-se em sistemas sociais e simbólicos, elaborando uma estrutura para a sociedade, dando regra à vida social. A constituição e a organização das experiências em um recipiente de sentido possibilitaram surgir instituições cuja dinâmica é promover o reprocessamento social de tal sentido. A transferência do sentido na vida de cada sujeito é exigida através de regras de condutas, o sistema normativo, tidas como socialmente óbvias para viver na sociedade.

Em se tratando disso, por exemplo, os Pankaiwka são oriundos das sociedades tradicionais, são diferentes da sociedade moderna definida pela pluralidade de oportunidade de sentidos, pois existem diferenças no que diz respeito ao “sistema de valores, bem como na competitividade interna e externa na produção, comunicação e imposição de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.24). O sentido objetivado encontra-se em conciliação com o sentido subjetivado, ele é a garantia de conservação do reservatório histórico de sentido colocado à disposição do conhecimento social.

¹³³ A Modernidade é marcada por um processo singular de comunicação. Na nova ordem social “pós-tradicional”, a tradição não desaparece, mas muda de *status*. No novo momento de globalização intensificadora, ela não está mais garantida, necessitando de explicar-se e abrir-se à interrogação e ao discurso (GIDDENS, 1994, p. 13).

É significativo ter presente que, por mais vinculada que seja a teia de conhecimentos e suas múltiplas realizações, os seus resultados são os elementos significativos de nossas experiências. Nas experiências vivenciadas pelos sujeitos, estão constantemente inseridos os valores da sociedade à qual pertence. Essas experiências e valores sociais constituem os sentidos que contribuem para a formação de sua identidade (GEERTZ, 2012).

Destacamos que a criança indígena aprende, com a família, a interagir com o outro no Território dentro do reservatório de sentido existente na sociedade na qual está culturalmente inserida (BERGER; LUCKMANN, 2004). Ao longo do tempo, essa criança adquiriu, através do processo de subjetivação, os valores sociais da comunidade à qual pertence, entendendo o agir social, bem como compreendendo o sentido. Consequentemente, o que constitui a essência da identidade do sujeito é o controle subjetivo sobre uma ação “pela qual se é responsável objetivamente” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.26).

A identidade com os reservatórios de sentido dos sujeitos as instituições religiosas, minimizam a angústia do sujeito de ter de solucionar sempre, de novo, problemas de experiência e de ação que surgem em determinados acontecimentos das relações sociais. Se a ocorrência se consolida e se apresenta de forma semelhante às formas essenciais de estruturas conhecidas, então o sujeito pode empregar a esses patrimônios de experiências e modos de interagir do âmbito familiar para o qual foi treinado socialmente.

A sociedade na contemporaneidade enfrenta crises subjetivas e objetivas de sentido, provenientes, em grande parte, do processo de urbanização e industrialização, desencadeadores de processos migratórios, que resultaram na aproximação de pessoas de diferentes etnias, gerando um complexo pluralismo sociocultural:

São conhecidas as causas estruturais desse fato: crescimento populacional e migração e, com isso, um aumento de cidades – pluralização no sentido físico e demográfico; economia de mercado e industrialização que misturam pessoas dos mais diferentes tipos e que as forçam a chegar a um entendimento mais ou menos pacífico; os meios de comunicação de massa que exibem constantemente e com consistência uma pluralidade de modos de pensar e viver: tanto por material impresso que, com base na alfabetização massificada, foi difundido entre a população inteira através da obrigatoriedade escolar, quanto pelos meios eletrônicos mais modernos. Se não for possível limitar a interação, causada pela pluralização, por “muros” de um outro tipo, o pluralismo se tornará plenamente atuante e, com isso, também uma de suas consequências: a crise “estrutural” de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 49).

A religião é “inerente ao homem”, sendo tudo aquilo que tem sentido, mesmo com o surgimento da modernidade e consequências, como: racionalidade, cientificismo,

individualismo, desencantamento de mundo e tecnicismo; ainda assim, a religião está inserida nos sujeitos; e “seja qual for o grau de dessacralização a que o mundo tenha chegado, o homem não consegue abolir completamente o comportamento religioso” (ELIADE, 2001, p. 27).

A Modernidade tem possibilitado aos sujeitos serem autônomos em suas relações com o universo. Assim, o ser humano tem modificado as explicações de mundo de cunho metafísico, retirando-se do sagrado. No entanto não faz completamente, uma vez que as instituições religiosas se remodelam a fim de dar o sentido à vida e à realidade, considerando o vínculo sociocultural imediato, para assim continuar sentido para além do ser humano. O sujeito encontra-se em contínua manutenção de comportamentos religiosos, mesmo que este não identifique seus comportamentos rotineiros como parte de uma estrutura religiosa.

O processo de secularização e dessacralização pelo qual a humanidade passou, com o aparecimento da Modernidade e a racionalidade, não foi suficiente para superar as contradições próprias da humanidade e as mazelas sociais. Logo, a humanidade necessitou de uma estrutura para moderar as mais evidentes e profundas necessidades. A estrutura sociocultural repressiva estabelecida pela religião, que até certo momento então ordenava e concedia o sentido à realidade, perdeu a plausibilidade. Contudo, o atual cenário religioso dessa estrutura social é um processo dialético e relaciona-se com a religião, ressignificando-a e adequando-a a uma nova demanda sociocultural. O pensamento vinculado à religião, na Modernidade, experimentou a “crise de credibilidade” e o afastamento do horizonte da vida cotidiana de setores significativos da população.

A secularização atua no aspecto subjetivo da consciência e no nível da sociedade e da cultura. Por esse motivo, existe o processo de privatização da religião, ou seja, a redução ao domínio do sujeito ou dos grupos. Por outro lado, como resultado do processo de pluralismo religioso, houve a ruptura do quadro de uma única instituição religiosa e o começo de uma situação de competição entre definições distintas da realidade.

As instituições religiosas atuaram como monopólios na sociedade, sua manipulação assegurava o pensamento e a ação. Essa alterou-se nos tempos modernos, com a afirmação da secularização e do pluralismo. O traço específico dessa nova situação foi a perda da antiga segurança nas estruturas religiosas que garantiam a submissão das populações. As adesões seguem, no momento, um ritmo voluntário e não mais decorrente de uma imposição de autoridade, pois as antigas estruturas de plausibilidade que garantiam a segurança das visões de

mundo em certezas subjetivas, foram enfraquecendo à medida que vai se estabelecendo a moderna vida social.

Berger considerou a secularização e o pluralismo como “fenômenos intimamente aparentados”, pois este último tende à decorrente diversificação de opções que se colocam para o sujeito e torna extremamente difícil a manutenção das certezas subjetivas. A pluralização institucional da modernidade promove uma instabilidade das estruturas de plausibilidade (BERGER, 2017, p. 78).

O enfraquecimento das estruturas de plausibilidade provoca a perda de evidência do mundo religioso, anteriormente mantido pela tradição, e isso se reflete no contexto da consciência subjetiva. Antes, a religião era aceita como realidade evidente, e, na Modernidade, torna-se evidente a secularização. Nesse cenário, os sujeitos passam, a partir das necessidades, significar as realidades e aderir ao universo religioso, munidos das próprias verdades, em busca de sentido existencial, conforto para suas tribulações. São chamados de “errantes do novo milênio”:

Essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugere um estado de espírito característico dos “errantes do novo milênio” como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nome e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, autoajuda. Elas sequer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito daquilo que por vezes se chama de “pós-modernidade” no âmbito religioso (CRUZ, 2004, p. 22-23).

No caso típico do campo religioso brasileiro, como Estado laico, observamos - por meio dos números do Censo 2010 - uma transitividade religiosa que vem imprimindo a quebra de uma hegemonia institucional religiosa tanto no âmbito estatal quanto no dos sujeitos que vivem de forma intensa a experiência religiosa (LEMOS, 2017). Essa transitividade é responsável pelo aumento do número de praticantes evangélicos, conforme a descrição no capítulo 03. A religião cristã encontra-se presente nas mulheres Pankaiwka, sendo as mais citadas entre as igrejas evangélicas de cunho Pentecostal, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. Esse número relevante dos “assembleanos”, segundo Fernanda Lemos, “está condicionado à diversidade ministerial que esta instituição apresenta, em virtude de rompimentos históricos consecutivos” (LEMOS, 2017, p. 23).

No caso específico do povo Pankaiwka, entre os indígenas que habitam a comunidade, observamos uma considerável maioria dos seguidores da Tradição indígena e outro grupo de mulheres que aderiram ao Pentecostalismo. Não obtivemos a declaração exclusiva de católicos, espíritas e afrodescendentes, considerando que esses últimos se encontram dentro da Tradição indígena, pois - no momento a que assistimos o Idioma e o Labore no Poró - os elementos dessas religiões foram citados durante o ritual. No grupo de mulheres Pankaiwka com adesão à denominação evangélica, constatamos nas narrativas as declarações de pertencerem também à religião Pankaiwka, que veremos mais adiante, como aspectos estruturantes da cultura desse povo indígena. Diante disso, as mulheres Pankaiwka que fizeram a adesão ao Pentecostalismo possibilitaram a construção de uma nova identidade religiosa. Tal processo está inserido em uma dinâmica mais ampla, da pluralidade religiosa vista na sociedade brasileira na atualidade.

4.2 Entre o tradicional e o moderno na reformulação das identidades religiosas

Os estudos realizados sobre o campo religioso brasileiro vêm apresentando desafios ao longo do tempo no que se refere à cosmovisão, pois as religiões são diferentes entre si. Entretanto, alguns membros da sociedade que transitam em universos religiosos diferentes têm apresentado atitudes que podem eliminar essas fronteiras conflituosas em relação aos ritos, crenças e filosofia de vida, que são realmente diferentes, conforme veremos mais a diante com as índias que aderiram ao Pentecostalismo (SIQUEIRA, 2003).

Existem diversos fatores que proporcionam o trânsito religioso, entre os quais destacamos a interferência dos meios de comunicação, a renda familiar, a escolaridade, a condição econômica e social. Os sujeitos são autônomos do próprio destino religioso e transitam de uma religião para outra, recebendo diferentes sistemas de sentidos. Segundo Brandão,

O indivíduo o faz aderindo a um e depois a outros sistemas, em nome da avaliação individual sobre cada um, conforme seu momento de vida, em confronto com as alternativas de sua realização subjetiva graças ao trabalho iniciático ou de aperfeiçoamento que ela acredita estar produzindo sobre si mesma pela frequência de uma religião, de uma mística ou de uma espiritualidade (BRANDÃO, 2005, p. 50).

A forma como cada religião se constrói, exerce a crença e oferece os bens e serviços, faz parte da motivação para que ocorra o trânsito religioso, que se estrutura de maneira diversa, como “o verdadeiro sentido da experiência religiosa em um mundo onde há uma pluralidade de manifestações da fé em inúmeras religiões convergentemente diferentes” (BRANDÃO, 2005,

p.42). Com isso, reiteramos que a presente pesquisa está centrada nas índias evangélicas Pankaiwka, como sujeito que se encontram no trânsito religioso.

Notamos que existem indícios de mistura entre o tradicional e o moderno nesse povo indígena, devido à liberdade de escolha de crença e a adesão à outra instituição religiosa sem a necessidade de solicitar a permissão da liderança religiosa. Essa dupla possibilidade de crença se sustenta pela participação das indígenas evangélicas na cultura de seu povo, contribuindo assim para a manutenção desta. Considerando que a indígena praticante da atividade pentecostal deve respeitar e participar da cultura do seu povo, que garanti a manutenção os valores culturais.

No decorrer da pesquisa referente às mulheres indígenas que fizeram a adesão ao Pentecostalismo, observamos que se encontram inseridas na estrutura tradicional, no povo, que através do discurso apresentaram como elas transitam entre a Tradição indígena em Pankaiwka com outros padrões religiosos das instituições evangélicas. Diante disso, consideramos que o ser humano é um ser aberto, pois está em contínua aprendizagem, diferente dos outros animais que possuem seu próprio mundo, vivendo em “sistemas fechados”. O ser humano, ao contrário, é um ser aberto, é um animal que nasce em um “sistema aberto”, a única certeza que carrega é a própria morte (GEERTZ, 2012). Entretanto, para onde seguir levará consigo a sua biografia e o legado cultural do meio em que vive.

O ser humano “em seu desenvolvimento não somente se relaciona com um ambiente natural particular, mas também com uma ordem cultural e social específica” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 120). Portanto, as dimensões naturais e sociais do ser humano se cruzam, dando significados à sua existência. O ser humano representa o contexto social em que vive, também é a união social e cultural, no entanto, não existe sociedade sem cultura, haja vista que cada sociedade constrói a sua cultura, dando-lhes significados. Por outro lado, a cultura, com suas normas e valores a serem seguidos, dá sentido à existência, institucionalizando-a através dos atos sociais (BERGER, 1985).

Com isso, as institucionalizações implicam na “historicidade e no controle” (BERGER, 1985, p.35). A biografia compreende a descrição experiência que o sujeito vivencia e guarda no reservatório de sentido. A família e a comunidade, assim como os Pankaiwka, institucionalizam a sua história, depois a conduzem para os descendentes, a fim de perpetuar significados, valores e símbolos.

A tradição é o mundo institucional que é experimentado como realidade objetiva, é a atividade humana objetivada. O ser humano é produtor e o mundo social é o produto. As

institucionalizações, até com as tendências mais tradicionais, auxiliam o sujeito a promover suas experiências, “consolidam-se na lembrança como identidades reconhecíveis e capazes de serem lembradas” (BERGER, 1985, p.23). E é devido a essa sedimentação que o indivíduo dá sentido à vida.

A sedimentação intersubjetiva, com os Pankaiwka, pode ocorrer quando vários sujeitos participam de uma comunidade comum, no entanto social, quando objetivos estão inseridos de um sistema de sinal. A linguagem é uma comunicação significativa e contém significados que transmitem a historicidade da sociedade. Portanto, a linguagem é tradição de uma determinada sociedade. “A linguagem torna-se o depósito de um grande conjunto de sedimentações coletivas, que podem ser adquiridas monoteticamente, isto é, com totalidades coerentes e sem reconstituir seu processo original de formação” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.33).

Durante os rituais e festas, o povo indígena exercita e expressa a criatividade; é, do mesmo modo, o período em que se afirmam as inovações na estratégia das tradições (BARTH, 2000). A criatividade é viável enquanto resultado do encontro entre os aspectos que impõem tanto a sociedade e a cultura quanto as capacidades respectivas de desenvolvimento e elaboração. O indígena nasce propenso para a sociabilidade e - no percurso do desenvolvimento cognitivo e afetivo – torna-se integrante da sociedade em que foi produzido.

O desenvolvimento de sociabilidade ocorre na interiorização do indígena no momento em que surge e interpreta um fato subjetivo, concedendo-lhe sentido. Portanto, o desenvolvimento de objetivação e subjetivação acontece socialmente em várias fases da história, nas relações intersubjetivas. Diante disso, essa realidade em que o indígena constrói a identidade, a começar de valores éticos e morais alcançados no Território indígena, ao qual legitimou atribuindo-lhe significados na sua experiência de vida, forma o seu reservatório de sentido.

Muitas vezes, a identidade entra ressignificações na atualidade, devido à pluralidade de ofertas de sentido, que possibilitam à construção de novas identidades. Os procedimentos modernos de pluralização se diferenciam dos antecedentes não somente pela imensa abrangência, pois somam vastos círculos de sociedades existentes, como também por rapidez:

O pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e interpretações. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores e de interpretação são ‘descanonizados’. A desorientação do indivíduo e de grupos inteiros por causa disso já é tema principal, há muitos anos, da crítica da sociedade e da cultura. Categorias como ‘alienação’ e ‘anomia’ são propostas para caracterizar a dificuldade das pessoas de encontrar um caminho no

mundo moderno. A fraqueza desse modo de pensar, que entrementes já ficou convencional, não está tanto no fato de a crise de sentido estar sendo, por assim dizer, exagerada, mas em sua cegueira quanto à capacidade que têm os indivíduos e as diferentes sociedades de vida e de sentido de preservar seus próprios valores e interpretações (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.50).

Os sistemas de interpretação são provocados pela pluralização na Modernidade e fragilizam os valores tradicionalmente construídos, colocando em discussão as orientações tradicionais dos sujeitos e grupos sociais por impedir-lhes encontrar uma manifestação de sentido perante a pluralidade de ofertas de sentido na modernidade (BARTH, 2011; BERGER; LUCKMANN, 2004).

Atualmente, as dimensões de mundo, sociedade, vida e identidade são problematizadas sempre com mais nitidez, pois são capazes de serem subjugadas as diversas interpretações, e cada uma delas está vinculada às próprias perspectivas subjetivas do sujeito. Diante disso, o novo contexto, não pode ser declarado como único em validade ou ser considerado inquestionavelmente verdadeiro. Esse novo contexto é sentido por muitos como um “peso”, requerendo-lhe abertura sempre maior para o inédito e o desconhecido na vida.

A maioria dos sujeitos, entretanto, sente-se insegura num mundo confuso e com diversas possibilidades de interpretação e com diferentes possibilidades de vida. Esse desconcerto é de “crise de identidade” e é visto como uma parcela de um processo mais amplo de alterações, que está deslocando as estruturas e abalando os conceitos de referência que davam aos indivíduos um mundo estável (HALL, 2011). No entanto, a dinâmica social apresenta que nada é estável e vivemos em meio a uma pluralidade cultural. Entretanto, não existe de fato, a crise de sentido, mas crise de um sentido único na sociedade. A chamada “crise de identidade”, a qual da precedência a uma questão primordial: a definição de sujeito e, conseqüentemente, o conceito de identidade.

Com isso, "a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza" (HALL, 2011, p. 32). Diante disso, a discussão atual referente à “ crise de identidade”, o que está subjacente a essa questão não seria uma concepção essencialista ou imutável da identidade¹³⁴. A busca por algo que dê sentido à vida é o que possibilita essa experiência através da fé religiosa. Diante do cenário atual pluralista, muitos sujeitos, perante

¹³⁴ Segundo Hall (2011), desde o Iluminismo, se supõe definir a essência do ser humano como sujeitos humanos.

o medo e a insegurança, buscam grupos religiosos na intenção de superar as suas angústias diante da relativização das estruturas de sentido.

Em contrapartida, os sujeitos recriam uma nova atitude diante da pluralidade, construindo uma postura mais diversificada e provisória, possibilitando transitar em diversos grupos religiosos, sem a necessidade de se identificar com nenhuma instituição. Essa atitude, dentre outras, torna-se uma consequência da secularização que, por sua vez, faz com que o sujeito fragilize a credibilidade nas instituições religiosas e na sua interpretação como sendo a única em relação à fé. Ressaltamos que o sujeito não ser membro de uma determinada instituição religiosa, não significa afirmar que perdeu a sua religiosidade, mesmo sabendo que a Modernidade secularizada apontou o ceticismo:

[...] uma certa e não previsível lógica de mercado vivida como experiência cultural da busca de sentido de vida através da fé facultada a que as pessoas possam se relacionar com a religião de uma tal maneira que, ao mesmo tempo e em um só momento de suas vidas, elas se reconheçam partilhando mais de um sistema religioso, mais de uma religião, sem se reconhecer necessariamente fiéis a uma única. Ainda que essa possibilidade não seja por agora a norma, há uma tendência crescente a que as pessoas reconheçam em geral o valor potencial de todas as religiões de seu campo visível de escolhas, optem por relacionar-se com algumas delas, de acordo com a lógica pessoal de suas próprias necessidades, sentindo-se, no limite, vinculadas a duas ou mesmo três delas a um só tempo ou em movimentos pendulares da adesão provisória (BRANDÃO, 2005. p. 50).

Antes do Iluminismo, a identidade favorecia ao sujeito os elementos de cunho cultural que constituíam a identidade sólida e fixa, fazendo-o sentir-se uma totalidade unificada. Atualmente, a construção da identidade está a partir de uma multiplicidade de fragmentos que se mostram ao ser humano como viabilidade de serem selecionadas, vivenciadas e interpretadas. O desenvolvimento do conceito de identidade apresenta três definições referentes ao termo identidade, na história do Ocidente, que o autor chamou de identidade do “sujeito no Iluminismo”, o “sociológico” e o “pós-moderno” (HALL, 2011, p. 10).

O sujeito no Iluminismo era um sujeito que se entendia como unificado, munido das capacidades da razão, de consciência e de ação, tendo como centro essencial do eu a própria identidade (HALL, 2011, p. 10). A competência desse sujeito é manifestá-la durante a existência, libertando a essência interior que possui das armadilhas da alienação que o impossibilitam nesse processo de revelação. A identidade, nessa concepção, levaria em conta uma essência humana que deveria ser construída ao longo da existência do sujeito iluminista.

A definição de identidade do sujeito iluminista iniciou a percepção sobre a compreensão de identidade que mais adiante possibilitou analisar a identidade a partir da definição do sujeito sociológico. O sujeito sociológico, elaborando a identidade do eu por meio das suas relações sociais, ocupou o espaço entre público e o doméstico, que é um processo harmônico entre os sentimentos subjetivos com os lugares e papéis objetivos que o sujeito encontra na sociedade.

Contudo, mesmo compreendendo o papel social que as relações e o espaço público têm na elaboração de uma identidade, o sujeito sociológico, como o sujeito iluminista, tende a valorizar também o papel do indivíduo. E, por fim, a definição de identidade do sujeito pós-moderno que, diferentemente das demais definições anteriores, não é dotado de uma identidade fixa e imóvel, partindo de uma “essência humana”.

A atual sociedade é diversificada como mosaico cultural que esse legado possibilita para a formação social e religiosa do sujeito. No tocante à identidade, é relevante destacar as relações pessoais políticas e sociais que estão acontecendo na Modernidade. Diante disso, há a conjuntura de identidades fracionadas no qual o argumento sobre a identidade religiosa está incluso e:

A religião tem sua raiz em um fato antropológico básico: a transcendência da natureza biológica pelos organismos humanos. O potencial humano para a transcendência se realiza, originalmente, em processos sociais que repousam na reciprocidade das situações frente-a-frente. Estes processos levam à construção de visões objetivas do mundo, à articulação dos universos sagrados, e em algumas circunstâncias, à especialização institucional da religião. Estas formas sociais de religião se baseiam deste modo naquilo que é em algum sentido um fenômeno religioso individual. A individualização da racionalidade a consciência na matriz da intersubjetividade humana (LUCKMANN, 1973. p. 81, tradução nossa)¹³⁵.

O sujeito exerce a natureza biológica internalizando e concedendo significado aos elementos presentes do mundo. Na Modernidade, existe a visão individual que o sujeito possui sobre o mundo, a qual assume cada vez mais relevância, secundarizando as construções coletivas de significado. Isso torna a verdade mais subjetiva. Os múltiplos conceitos presentes na atual sociedade constroem uma identidade plural e fragmentada, pois cada sujeito possui

¹³⁵ La religión tiene su raíz en un hecho antropológico básico: la trascendencia de la naturaleza biológica por los organismos humanos. El potencial humano para la trascendencia se realiza, originariamente, en procesos sociales que descansan en la reciprocidad de las situaciones frente-a-frente. Estos procesos llevan a la construcción de visiones objetivas del mundo, a la articulación de los universos sagrados, y en algunas circunstancias a la especialización institucional de la religión. Estas formas sociales de religión se basan de este modo en lo que es en algún sentido un fenómeno religioso individual. La individuación de la racionalidad y de la conciencia en la matriz de la intersubjetividad humana (LUCKMANN, 1973. p. 81, tradução nossa).

uma visão de mundo diferenciada. As diversas formas de ver o mundo constroem uma pluralidade de símbolos, concedendo uma diversidade de oferta de interpretações e significados para a existência dos sujeitos.

O cosmo sagrado do sujeito é uma forma social de religião que se define pela compartimentação de representações exclusivamente religiosas no interior da visão do mundo sem haver, necessariamente, o aprofundamento de bases institucionais para a realidade dessas representações (LUCKMANN, 1973). Existem construções com diferentes significados e inclusos os mais diversos sistemas simbólicos. A cultura forma a identidade ao conceder sentido à experiência e ao responder o possível na opção entre as diversas identidades existentes, considerando as formas específicas de cada subjetividade (SILVA, 2000).

Na atualidade, a construção da identidade religiosa é uma concepção progressivamente menos institucionalizada em razão de uma dinâmica construtiva que transmite ao sujeito a sua religião, considerando a esfera emocional e a experiência subjetiva de fé do sujeito. A institucionalização favorece o lugar sagrado para que o sujeito possibilite objetivar a sua subjetividade, como:

Nos diversos modelos de reflexão e de consistência intelectual, o indivíduo tende, além disso, a restringir a relevância das normas especificamente religiosas às esferas que ainda não são exigidas pelos propósitos jurisdicionais das instituições seculares. Desta maneira, a religião se converte em um assunto particular. Nós podemos concluir dizendo que a especialização institucional da religião, como também a especialização de outras áreas institucionais provoca um processo que transforma a religião em uma realidade cada vez mais subjetiva e mais particular (LUCKMANN, 1973, p. 98, tradução nossa)¹³⁶.

A sociedade contemporânea realiza configurações específicas das experiências religiosas seguindo padrões de acordo com o momento histórico. Nas sociedades modernas, o ser humano reserva as experiências vividas, concedendo-lhes diversos significados subjetivos. Além disso, os “autores têm apontado mutações importantes no ordenamento social da esfera pública e de suas relações com o mundo privado” (MONTEIRO, 2006, p. 256). E também tratam do “enfraquecimento progressivo das bases da experiência social que produziram historicamente a subjetividade interiorizada” (Idem).

¹³⁶ En los diversos modelos de reflexión y de consistencia intelectual el individuo tiende además a restringir la relevancia de las normas específicamente religiosas a las esferas que aún no son reclamadas por los propósitos jurisdiccionales de las instituciones «seculares». De este modo la religión es convierte en un «asunto privado». Podemos concluir diciendo que la especialización institucional de la religión, como también la especialización de otras áreas institucionales, provoca un proceso que transforma a la religión en una realidad cada vez más ‘subjetiva’ y más ‘privada’ (LUCKMANN, 1973, p. 98, tradução nossa).

Essa subjetividade transforma-se em dimensão objetiva, uma vez que é importante para a experiência de fé do sujeito. A biografia tem a função primordial na articulação do cosmo sagrado com a autonomia do sujeito e o sentido que ele concede à vivência.

Os universos simbólicos tradicionais se convertem em irrelevantes para a experiência diária do indivíduo típico e perdem, portanto, seu caráter de realidade superordenadora (hierarquizada). As instituições sociais primárias, por outro lado, se convertem em realidades cujo sentido é alheio ao indivíduo. A ordem social transcendente deixa de ser subjetivamente significativa, tanto como expressão de um significado cósmico global como em suas manifestações institucionais concretas. Com respeito aos assuntos que ‘contam’, o indivíduo se entrincheira na ‘esfera particular’ (LUCKMANN, 1973, p. 121, tradução nossa).¹³⁷

Nessa nova conjuntura cultural, forma-se o critério a partir das necessidades e das escolhas religiosas, perante a multiplicidade de ofertas de sentido que são realizadas. O transcendente não é algo objetivo vindo externamente e nem necessariamente mais vivenciado, entretanto é uma realidade subjetiva, vinculada à condição biográfica do sujeito em questão.

A religião vai se transformando, cada vez mais invisível, pois reside na subjetividade de cada um, especificamente as mulheres evangélicas Pankaiwka que vivenciam as emoções da composição da identidade entre a tradição e a adesão à dimensão religiosa evangélica narradas dentro da composição do discurso de adesão ao Pentecostalismo, o que se aproxima ou se afasta na fronteira.

4.3 Ressignificação da mulher Pankaiwka em adesão ao Pentecostalismo

A presente pesquisa trata da adesão religiosa das mulheres Pankaiwka que resignificaram, no âmbito da fronteira étnica (BARTH, 2000), entre a convivência do Pentecostalismo e as crenças da Tradição indígena em Pankaiwka por meio das narrativas das indígenas. Ao discutimos o tema, realizamos uma rede de filiações provindas da narrativa, ou seja, as palavras ditas. É apoiada nelas que estabilizamos o processo de significação (ORLANDI, 1999). No que concerne à adesão, no território, vários são os discursos que

¹³⁷ Los universos simbólicos tradicionales se convierten en irrelevantes para la experiencia diaria del individuo típico y pierden por lo tanto su carácter de realidad superordenadora (jerarquizada). Las instituciones sociales primarias, por otra parte, se convierten en realidades cuyo sentido es ajeno al individuo. El orden social trascendente deja de ser *subjetivamente* significativo, tanto como expresión de un significado cósmico global como en sus manifestaciones institucionales concretas. Con respecto a los asuntos que «cuentan» el individuo se atrincheira en la esfera privada (LUCKMANN, 1973, p. 121, tradução nossa).

combinados constituem um discurso de adesão. Na perspectiva da análise do discurso, considerando os discursos produzidos em defesa da adesão religiosa, vinculados a discursos padrão e em movimento, conforme Orlandi, que “orientou decodificar o discurso para analisar as entre linhas” (ORLANDI, 1999, p.31), destacamos a síntese da análise: a) adesão religiosa; b) tradição religiosa; c) respeito à diferença; e d) identidade.

Com isso, analisamos e interpretamos, apoiados nas narrativas, as mulheres que aderiram ao Pentecostalismo considerado através da historicidade do povo Pankaiwka e as biografias das entrevistadas. O conteúdo do discurso, como a eventualidade da adaptação, de transformação e a permanência dessas “índias evangélicas” diante dos significados religiosos as quais configuram e reconfiguram as culturas a partir dos encontros e desencontros das religiões na fronteira étnica.

É importante salientar que os discursos de adesão, mesmo “estabilizados, refazem-se, ressignificam-se e se movimentam aos eventos discursivos sociais ao redor” (MELUCCI, 2005, p.11), seja no território indígena, em casa ou onde quer que seja, mesmo reportando ao discurso, eles se movimentam nas narrativas dessas mulheres indígenas, elas se ressignificam. Compreendemos que tanto os discursos de adesão quanto os interdiscursos se movimentam em um jogo de tensões discursivas a partir das práticas discursivas e sociais. O discurso é “adequado pela estrutura social, assim como é constitutivo dessa mesma estrutura” (ORLANDI, 1999, p. 37).

Os fenômenos religiosos são manifestações sociais as quais são configuradas e reconfiguradas de acordo com o processo de transformação da sociedade, e é, a partir dessas manifestações, que conceitos como identidade cultural, intercultural, identidade das “índias evangélicas” são definidos e analisados. No entanto, existe uma grande viabilidade de novas combinações de aspectos de diferentes espiritualidades em uma composição pessoal, muitas vezes reelaboradas e vistas no discurso da religiosidade aderida, que busca conceder significado ao momento existência do sujeito.

Consideramos o fenômeno da adesão (SIQUEIRA, 2008) simultâneo aos sistemas diversos de crenças, combinando, muitas vezes, as práticas cristãs evangélicas com a religião Pankaiwka, não apenas na dimensão estritamente religiosa, mas também como recurso dos princípios éticos. Pois não existem limites para os acessos a outras denominações, assim como

as possíveis reelaborações produzidas pelos sujeitos. A subjetividade de cada sujeito é o seu limite. Nesse contexto, a indígena Magnólia¹³⁸ afirmou:

Você como índio, você tem a permissão de servir aos Encantados. Você como índio poderá frequentar a igreja Católica. Você como índio pode ser evangélico. Você nasce índio e faz parte do povo, e é esse povo que vive da terra e os Encantados na natureza, na agricultura que também tem essa paz. E o que aprende de bom lá e que pode unir o nosso povo. Então é bom, para nós (MAGNÓLIA, 2018).

A indígena Magnólia tem 12 anos de adesão ao Pentecostalismo da Assembleia de Deus. É natural do território de Jiripankó e residiu no território Pankararu. A adesão pentecostal ocorreu quando trabalhava numa residência no Distrito de Caraibeiras, no município de Tacaratu, quando os membros da Assembleia de Deus a convidaram para assistir ao culto. Segundo a entrevistada, ela naquele momento passava por problemas na família e - durante a mensagem do culto - foi direcionada para a questão que estava vivenciando.

Depois da adesão, nem a família nem os parentes Pankararu aceitaram a decisão dela, embora a entrevistada continuasse a frequentar festas e rituais no território indígena. Magnólia afirmou que esse “afastamento dos meus parentes diante da minha decisão foi difícil, hoje não é mais assim. Hoje, continuo e já levei minhas irmãs para a igreja e continuo servindo à tradição do meu povo Pankaiwka” (MAGNÓLIA, 2018).

A religião cristã evangélica, expressa pelas mulheres Pankaiwka, deve ser compreendida a partir das convicções dessas indígenas, que transitam entre as religiões do seu povo e as da religião aderida. Chamamos de religiões referentes à religião de “tradição”, essa palavra foi mencionada na narrativa de Magnólia, ou seja, a Tradição indígena e, em seguida, a religião aderida da denominação cristã evangélica, buscando vivenciar uma espiritualidade “diferente” da religião tradicional do povo indígena. Por meio deste trânsito religioso, as indígenas identificam-se e reinterpretam símbolos e ritos, criando uma nova maneira de vivenciar a religião e a espiritualidade como afirmou Bromélia¹³⁹:

Não vou deixar o evangelho, e sim juntar com a cultura do meu povo. Percebo que antes houve muitas diferenças das pessoas que estavam na tradição indígena queria que a gente participasse do ritual e muitos eventos [...]. Mas, para mim, não posso discriminar o meu povo. E resolvi participar e ajudar no que precisar. Também de estar com a minha presença no Terreiro, não deixar de frequentar a nossa tradição. Pois sabemos que é isso que nos une. E continuo como índia-evangélica, né! (BROMÉLIA, 2018).

¹³⁸ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 14/01/2018.

¹³⁹ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 03/07/2018.

A entrevistada Bromélia tem 22 anos de adesão ao Pentecostalismo e hoje está na Assembleia de Deus. Nasceu no Brejo dos Padres, no território Pankararu. Nos anos 1980, morou no centro do Distrito da Volta do Moxotó e trabalhou na Fazenda Cristo Rei, atualmente o Território Pankaiwka. Durante o período de residência e trabalho na Volta do Moxotó, ela participava dos rituais que ocorriam na região de Canafístula e afirmava que “sentia a presença dos Encantados”. Mas a adesão ocorreu após a atuação de um grupo da Assembleia de Deus, que organizou um culto na praça pública do centro da Volta do Moxotó, tendo ela sido convidada a participar do culto. A entrevistada tomou a iniciativa de fazer adesão à religião evangélica. Questionamos a índia Bromélia sobre a crença nos Encantados após adesão ao Pentecostalismo. A entrevistada afirmou: “não deixei de acreditar que os Encantados, eles existem, mas eles [os homens] não deixam a gente ser o que nós [mulheres] somos e sentimos e a igreja completa o que falta aqui”. Bromélia ressaltou que por terem continuado nas atividades da tradição e da cultura de seu povo, as mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo não são discriminadas por sua gente.

Bromélia afirma que, após a adesão à religião evangélica, nos primeiros anos de convivência com parentes (assim como entre eles se reconhecem), houve dificuldades nas relações interpessoais, de modo que “muitos”, como o Cacique Tonhão, o Pajé Setenta e outras pessoas da comunidade não acreditavam na possibilidade de ser da tradição religiosa do seu povo e também da religião evangélica. Mas, segundo a entrevistada: “O que é da igreja é da igreja, e o que é do povo é do povo, e faço de tudo para continuar como índia-evangélica e tenho que fazer parte das duas coisas, né? E o tempo foi ajeitando tudo, e eles viram que não deixei o meu povo”.

As índias evangélicas buscaram na religião cristã evangélica algo ou procedimentos que possibilitassem o conforto diante do caos, das dificuldades que aparecem no cotidiano, como uma religião invisível (LUCKMANN, 1973). Cada uma exilada na subjetividade, que tem como critério de verdade aquilo que responde, mesmo que provisoriamente, às perguntas ou situações biográficas vividas no momento como ocorreu com a indígena Gardênia¹⁴⁰ quando residiu no estado de São Paulo:

E fui para igreja, mas senti e ouvi alguém chamando para ir à igreja e chamar o meu marido para ele ir também, e aceitar Jesus. Então, fui trabalhar e me encontrei e falei com uma senhora que comprava pão todos os dias e era

¹⁴⁰ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 09/07/2015.

evangélica. Quando ela me viu, chorou me abraçou e disse que era o Espírito Santo quem chamou. Passei por várias situações e aceitei ser evangélica. Aí, estou trabalhando e passei por problemas e fui curada. Fui ao Instituto do coração e acharam que eu era louca. E veio uma junta médica, né! Com todos os exames com o ecocardiograma e me perguntaram se já tive algum problema seriíssimo. Eles disseram que não, pois o seu coração é novo como se fosse de uma criança (GARDÊNIA, 2015).

A indígena Gardênia nasceu na atual região do território Jiripankó, filha de pai e mãe Jiripankó e neta do Mestre da Tradição de Pankararu. Logo na infância, conheceu a tradição da “Árvore Pankararu”. Durante as festas e os rituais, ela sempre estava presente. Após a constituição familiar e o período de estiagem, ocorreu a migração para o estado de São Paulo, em busca de trabalho. Segundo a entrevistada Gardênia, tanto a distância dos parentes e familiares do território indígena quanto as dificuldades econômicas para realizar as “viagens de rituais” dificultaram o acesso à religião da Tradição. A adesão ao Pentecostalismo ocorreu há 23 anos na Igreja Assembleia de Deus, como narrou a entrevistada, no período antes de chegar ao território Pankaiwka:

Aí, fiquei e fui à igreja e passei a frequentar a Assembleia de Deus. Todos os hinos da Assembleia de Deus são lindos. A história e o diário são livros, né! Eu fui ler a história da Assembleia de Deus que na época era 85 anos. Olha a grossura do livro! E com o tempo vai aumentando e quando fui ler depois, já era desse tamanho. Li a bíblia todinha e sempre foi assim. Quando cheguei aqui [Pankaiwka] já era evangélica. E estamos aqui até hoje! (GARDÊNIA, 2015).

Consideramos que, em meio às incertezas e inseguranças que são da própria sociedade moderna, em plena transitividade para o pós-moderno, ocorrem no sujeito ressignificações de comportamento e de discurso. Com isso, percebemos, por meio dos números censitários, que os grupos evangélicos aumentaram, pois esses grupos oferecem aos adeptos a segurança diante das incertezas, do caos e da franqueza emocional relacionados ao desânimo. Em se tratando da busca pela segurança, existe o exemplo da idosa indígena Dália¹⁴¹, que afirmou: “Eu faço as minhas orações quando me deito e quando me levanto. A gente tem que está firme. E não deixo de fazer as minhas obrigações para me livrar das maldições” (DÁLIA, 2016).

A indígena idosa Dália, natural do território Pankararu, reside em Pankaiwka desde a Retomada e afirmou que sempre participou da tradição do povo, mas sem nenhuma função específica, pois, segundo a entrevistada, “[...] isso é coisa dos homens”. A adesão ao Pentecostalismo ocorreu há 23 anos após a “visita dos conhecidos do meu filho que estiveram

¹⁴¹ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 28/08/2016.

aqui na minha casa. Gostei do que eles falaram e me senti forte e mais tranquila diante de qualquer problema. Depois disso, fui para a igreja [Assembleia de Deus] na Volta do Moxotó e fiquei indo lá e até vejo o pastor pela TV!” (DÁLIA, 2016).

A narrativa de Dália sinaliza que, nessas instituições religiosas aderidas, ela desenvolve a autoconfiança, além da segurança. Consideramos o argumento anterior que a religião se tornou produto de consumo na sociedade moderna. A religião é apresentada em uma grande feira, um comércio de bens espirituais que proporciona satisfazer, mesmo que momentaneamente, as necessidades das indígenas e em benefício de si e também do povo.

As índias buscam sinais, símbolos e rituais que exponham a noção de sagrado que processam no interior da subjetividade, visando, espontaneamente, no mundo externo, a fixação que reflete a fixação interior de busca de construção de sentido. Nesse contexto, sobre as questões: “Você vai com frequência aos cultos? Como você se sente? ”, a indígena Hortênsia relatou a sua experiência e a sua noção do sagrado:

Às vezes nas terças-feiras, na quinta. É um dia muito bom sobre a família, né! Que eles oram pela família da gente de forma abençoada. É muito bom! Sinto um momento maravilhoso. É bom demais! É o momento mais gostoso na vida da gente quando a gente está lá dentro. A gente sente que tirar um peso das costas da gente. Que vai pesado e na hora da oração, vai tirando esse peso. A palavra de Deus tira esse peso num minuto. Ai, a gente pensa que o culto vai demorar e depois, quando vê. Digo: Já acabou? Mas, estava tão gostoso de ouvir as mensagens. Aí, eu volto para a aldeia. (HORTÊNSIA, 2018).

A experiência com o sagrado de Hortênsia, que é casada e tem 03 filhas, agricultora, nascida no território Pankararu chegou ao território Pankaiwka antes da Retomada da Fazenda Cristo Rei. A entrevistada Hortênsia afirma que a adesão ao Pentecostalismo “aconteceu no momento certo!” A entrevistada estava no momento do lazer, no município de Paulo Afonso (BA), a uma distância de 24km do território, e foi convidada por membros da igreja para assistir ao culto e o tema da mensagem: a cura da família em crise. Segundo a entrevistada, após esse evento, continuou a frequentar uma igreja mais próxima de casa, na Volta do Moxotó, que proporcionou uma mudança de comportamento, sendo resiliente diante dos momentos difíceis.

A biografia e a narrativa de Hortênsia remeteram a Siqueira (2008), sendo que o momento vivido por essas pessoas e não procuram uma síntese, mas sim a vivência de experiências, que consideram o processo de transformação interior desses sujeitos. Assim como as jovens indígenas, Jasmim¹⁴² disse: “gosto quando eu estou lá da igreja, me sinto bem. Eles

¹⁴² Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 19/05/2018.

falam sobre a paz, sobre as mudanças que vêm melhorar a minha vida e das pessoas daqui da aldeia”. Por sua vez, Tulipa¹⁴³ afirmou “Sinto uma paz, né! Se esquece do mundo. Das coisas que tem no mundo. E fica naquela paz no pensamento naquilo que foi buscar”.

As jovens indígenas Jasmim e Tulipa são descendentes do povo Pankararu, solteiras, residem com suas famílias no território onde trabalham como professoras na escola local. As entrevistadas não têm função específica na Tradição indígena, mas afirmam que participam da tradição do povo como auxiliares nas atividades de organização das festas, dos rituais e na cozinha comunitária. As jovens entrevistadas aderiram ao Pentecostalismo no mesmo período, há 03 anos, na Igreja da Assembleia de Deus.

Segundo Jasmim e Tulipa, a adesão ao Pentecostalismo ocorreu na Igreja da Assembleia de Deus no culto da praça na Volta do Moxotó quando assembleanos cantavam hinos e a mensagem do dia foi “Amar o próximo”. As jovens associaram a mensagem do culto com os problemas de ordem de relações pessoais na comunidade indígena e na escola. Após a adesão, elas passaram a frequentar os cultos aos domingos. Apesar das entrevistas da Jasmim, Tulipa, Bromélia, Gardênia terem ocorrido em horários e lugares diferentes, as narrativas sobre a adesão das entrevistadas evidenciam que foram as mensagens dos cultos que proporcionaram novo comportamento, sendo resilientes diante das adversidades presentes nas relações interpessoais na família e na comunidade indígena.

Para compreensão da dinâmica do trânsito religioso, perguntamos sobre as frequências dessas mulheres Pankaiwka nas igrejas evangélicas. Conforme as respostas, são esporádicas, e as justificativas para isso são variáveis, indo de dificuldades de locomoção do território até a igreja à participação em encontros ou cultos pontuais com os dias específicos que atendam aos sentidos ou às necessidades espirituais.

A entrevistada Alfazema é mãe, agricultora e aderiu há 08 anos ao Pentecostalismo/Igreja Assembleia de Deus, na Volta do Moxotó, por meio do convite de outra indígena evangélica em Pankaiwka. Como afirmou a entrevistada, as atividades do cotidiano, como a agricultura, os afazeres domésticos, a necessidade de cuidar de 01 filha (07 anos) e as condições financeiras tornam difícil frequentar regularmente a igreja. Esta “fica na Volta do Moxotó, mas é longe da aldeia”. Porém, ela acompanha os programas evangélicos de televisão, principalmente, no turno da noite, quando ela tem oportunizado acompanhar “as mensagens do pastor” (ALFAZEMA, 2019). Com isso, questionamos as entrevistadas sobre o uso de meios

¹⁴³ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 19/05/2018.

de comunicação, ou seja, assistiam aos programas de rádio e televisão das instituições evangélicas. A indígena Alfazema¹⁴⁴ comentou:

Eu acho bom assistir a esses programas e tem uns que passam clipes gospel e eu acho bom. E aumentam a minha fé, porque a gente está assim e acontecem coisas que ficam meio tristes e começa... E vem a angústia e o pecado. Então eu falo: Senhor, por que está havendo isso? Ou está deixando faltar aquilo? (ALFAZEMA, 2019).

Essa narrativa da adesão religiosa apresentou os aspectos como a realização ilimitada do sujeito e a satisfação de todas as necessidades; mas, por outro, evidenciou a incapacidade de responder aos apelos engendrados. Desse modo, criam-se as condições utópicas propícias à expansão das crenças, que se erguem sob a proposta de satisfazer os anseios despertados pelo próprio movimento moderno religioso. Mesmo diante dos efeitos da Modernidade, observamos que vem possibilitando-lhes, no âmbito da religiosidade, fazer combinações entre sistemas religiosos, os mais complexos possíveis, realizando o desejo de pertencer a algum grupo religioso, sem se importar com a fidelidade institucional¹⁴⁵.

Nesse contexto, perguntamos às entrevistadas se “para ser evangélica, você precisou do aconselhamento espiritual do Pajé? Por quê? ” As entrevistadas que aderiram, afirmaram que não precisaram de “pedir” para pertencer ou frequentar outra instituição religiosa, pois a própria instituição tradicional não determinou essa regra. O povo indígena não depende da ausência de mobilidade, contato e informação, “mas implica efetivamente processos de inclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, essas distinções são mantidas” (BARTH, 2000, p.26).

Nos aportes teóricos sobre o Pentecostalismo apresentado no terceiro capítulo desta Tese, foram analisadas distinções entre as denominações religiosas cristãs evangélicas. Existem inclusive pesquisas acadêmicas descrevendo os conflitos entre essas denominações. Diante disso, questionamos as entrevistadas: “Vocês participam de igrejas evangélicas diferentes. Como ocorre a convivência entre vocês? ”, responderam:

Aqui na aldeia, a gente respeita cada uma, pode ser de qualquer igreja. Até a gente participa... E vai para a igreja de uma e da outra. Visito a Assembleia, a Batista, a Congregação, até à Católica eu vou. A gente para ser visitado tem que visitar. E elas, também, vão à minha igreja que participo (BROMÉLIA, 2018).

¹⁴⁴ Entrevista concedida na residência da entrevistada, no território Pankaiwka, em 24/08/2017.

¹⁴⁵ Entende-se que todos aqueles que pertencem à instituição religiosa, entretanto, não têm a regularidade de participação e nem atendem às regras dessas denominações.

Nesse exemplo, percebemos que o discurso do respeito às diferenças atinge diretamente o cotidiano no território indígena, e a entrevistada apresentou o respeito às diferenças e a superação da discriminação. Outro destaque, as entrevistadas evidenciam os valores éticos e morais presente nas instituições religiosas aderida, por exemplo, “Tudo que fala de bem da família, do amor com o próximo” (HORTÊNSIA, 2018), que se aproxima dos princípios étnicos dos Pankaiwka, como a coletividade e a hospitalidade (BARTH, 2000). Isso também remeteu à “congruência de código e valores”:

No entanto, havendo interação entre pessoas de diferentes culturas, seria esperado que essas diferenças se reduzissem, uma vez que a interação tanto requer como gera certa congruência de código e valores [...]. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferença cultural (BARTH, 2000, p. 35; grifo nosso).

Nos discursos das entrevistadas, ainda no exemplo acima, ocorreu uma sensibilização para o impedimento da discriminação e o respeito às diferenças, em específico, à diversidade de denominações cristãs evangélicas. Essa proposição parece fortalecer a fronteira com base no princípio da coletividade para um convívio mais humanizado, no território indígena. Observando o exercício de humanizar o humano, entendemos que se trata de uma maneira dos Pankaiwka de prepará-lo para o respeito à diferença.

Tudo aqui respeita um cada um, na minha igreja mesmo existe a parte das mulheres e dos homens, mas as visitas também podem assistir o culto. Acho lindos os hinos, as músicas... Tudo que fala de bem da família, do amor com o próximo... É uma paz seja a igreja evangélica que for! Pois é pecado falar mal do outro (VIOLETA, 2016).

O respeito à diferença encontra-se presente nos discursos dos espaços domésticos que passam ao coletivo os ensinamentos do respeito e do reconhecimento do sujeito indígena, a fim de manter a harmonia em função do bem-estar do povo indígena. Durante a atividade de campo, tivemos a oportunidade de acompanhar outro espaço doméstico familiar e da Tradição indígena: o lar de outra entrevistada, a rezadeira Amor-perfeito. Observamos o discurso da índia Amor-perfeito quando chamou a atenção das netas (07 e 09 anos) dizendo “ respeito é bom e eu gosto! Não aceito que fale mal do outro, isso evita briga e confusão”, referindo-se à vida alheia.

Perguntamos à índia rezadeira Flor de Liz sobre convivência dela com as mulheres que fizeram adesão ao Pentecostalismo. A índia Flor de Liz disse que “ conheço Gardênia e outras

mulheres que são evangélicas aqui na Aldeia. Elas não fazem mal a ninguém e ainda ajudam as pessoas. Não vejo problema de a pessoa ser evangélica” (FLOR DE LIZ, 2015).

Questionamos as lideranças Cacique Antonio (Tonhão), Cacique Gerson e Pajé Setenta sobre a adesão das índias evangélicas, e as respostas convergiram para a afirmação do Cacique Gerson¹⁴⁶: “[...] apesar de existir uma aceitação de outra religião aqui na aldeia, mas nós Pankaiwka reconhecemos aqueles que nos respeitam e participam de tudo aqui, isso é o mais importante e é para o bem do nosso povo” (NASCIMENTO, 2018).

A atitude do respeito recíproco é afirmada pela entrevistada Violeta¹⁴⁷, casada, mãe de filhos jovens, agricultora, a qual aderiu - há mais de 10 anos - à Congregação Cristã no Brasil, que frequenta na Volta do Moxotó. Sendo que, mesmo na condição evangélica, afirmou que o respeito também perpassa no território indígena, como resultado dos ensinamentos passados dentro do povo.

Outro aspecto referente ao respeito à diferença está inserido na pergunta realizada para os demais não evangélicos no território sobre o respeito àquelas que são “índias evangélicas”. Esse assunto é entendido pelo povo como reciprocidade, auxílio mútuo e permanente entre eles. E isso também aparece no discurso: “Então, é ser diferente dessa forma como aconselhar, ajudar porque a gente pensa de forma diferente. E ser indígena é ajudar o próximo e os nossos irmãos indígenas” (ALFAZEMA, 2018).

Realizamos outro questionamento para as entrevistadas a fim de compreender - por meio do discurso da religião tradicional - como fizeram adesão ao Pentecostalismo e mesmo assim vêm mantendo a dinâmica religiosa da instituição tradicional, ou seja, a Religião Pankaiwka. Para isso, perguntamos: Você participa das obrigações religiosas do seu povo? A entrevistada Gardênia (2015) respondeu: “Quando tem as festividades aqui, a gente participa, trabalha juntos com os Pajés que ficam e dizem que vão precisar para comparar isso ou aquilo, a gente ajuda. E a gente fica nessa parte da organização”. Perguntamos a diferença entre a participação e obrigação e quem são os envolvidos. A entrevistada respondeu que a mulher participa das atividades, no caso a organização do evento ou do ritual, mas as obrigações religiosas pertencem ao público masculino.

A indígena Gardênia foi mais contundente na resposta, pois não somente das obrigações religiosas, mas no discurso não dito, foi revelado que existe o papel secundário das mulheres

¹⁴⁶ Entrevista realizada na residência do entrevistado, Território Pankaiwka, 19/05/2018.

¹⁴⁷ Entrevista realizada na residência, Território Pankaiwka, 19/05/2018.

na Tradição indígena em Pankaiwka. E mais, no discurso de Bromélia, fica exposto que a ela tem experiência religiosa indígena, mas a estrutura da instituição religiosa do povo tem uma dinâmica própria que não permite o acesso dela. Logo, a índia Bromélia afirmou: “Por que eu mesmo, na minha pessoa, eu tenho visões da minha parte de índia do que vai acontecer. Eu tenho essa visão. Mas são coisas lá deles!” (BROMÉLIA, 2018).

Portanto, existem diferentes papéis na Tradição indígena em Pankaiwka. Conforme essa instituição religiosa, a mulher não pode assumir o cargo de Pajé, de Zelador da tradição e do Moço (são os homens que usam as vestimentas do Praiá), são todos papéis masculinos. No segundo capítulo desta Tese, fizemos uma descrição do papel feminino na Tradição indígena. Perguntamos às índias evangélicas se fazem consultas espirituais com o Pajé: “Eu precisei por causa da doença da minha filha. Ela era pequena, estava com diarreia, e aí o Pajé chegou a rezar. Na casa do Pajé e também na minha casa, ele chegou, rezou e passou os raminhos, né! E aí, ele receitou no caso o chazinho para ela” (ALFAZEMA, 2018).

No discurso acima, a entrevistada apresentou sua experiência religiosa com da Tradição indígena. O Pajé entra em contato com entidades sobrenaturais e efetua a cura do doente. O poder da cura que tem como objetivo o tratamento de doenças físicas e espirituais, utilizando cantos, rezas e as plantas medicinais encontradas no território étnico.

Ressaltamos que o Pajé manipula as forças através dos cantos e rezas, e esse passou por uma iniciação e demonstra um comportamento específico. Tem aceitação do povo indígena, como pessoa competente para agenciar a cura, mediante o poder que lhe advém do contato ou comunicação com os Encantados. Isto ocorre devido ao privilégio ou à centralidade que a cultura “tradicional” impõe aos aspectos de comunicação, apelo e restauração de relações (BARTH, 2000), negociações ou combate aos agentes sobrenaturais, aos quais se remonta a causa eficiente da doença. Destacamos também a questão sobre a crença nos seres sobrenaturais dos Pankaiwka, os Encantados, se ainda fortalecem fé dessas entrevistadas. Afirmaram a crença nos Encantados, mas no discurso foi sempre a crença nas duas religiosidades: na tradicional e na de adesão.

Olhe, eu sei que nós indígena e todos nós, ou não todos, Deus deixa um dom para todos nós. E quando você nasce... Você já nasce com aquele dom. Aí então, eu tenho isso dentro de mim que é o respeito e a crença nos Encantados da nossa cultura. Porque de lá agente já vem. Então, eu digo que existe [os Encantados] porque eu com 09 anos eu vi, mas existe coisa que é da tradição e até hoje eu aceito. E até hoje eu tenho essa idade e esse canto na minha cabeça, esse toante. Eu já era para ter esquecido. Mas, não. É vivo na minha mente. Ai então, ele é vivo na minha mente. Porque com o saber foi o dom

que Deus me deu. Ai então, creio Deus primeiramente, e que Deus usou fez o mundo e deu as espécies. Então, se nós somos indígenas, nós temos que dar valor a nossa cultura. E tem gente não sabe o que é da nossa cultura. Pensar que índio é só se pintar! Qualquer um pode se pintar. Eu quero saber, é você se trabalhou a sua tradição. Porque eu penso assim: se Deus me deu esse dom e o dom do Pajé, para o Cacique, para o Moço, o Praiá... Tudo isso eles têm na cabeça e o dom do Espírito Santo que Deus dá. Agora, tem coisa que é negativo, mas aquilo que Deus colocou na tua mente e deu a revelação pode crer. (ORQUÍDEA, 2015).

O discurso acima evidenciou o “religioso em movimento, em duplo sentido” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 89), descrito no terceiro capítulo, a partir do qual o sujeito elabora uma sistematização e é levado a construir a própria fé, longe da tutela e da sanção das instituições religiosas, conforme aquilo com que se identifica diante da vivência com o fenômeno religioso. No caso, os estudos bíblicos, oração, cultos domésticos, cânticos de hinos não são realizados pelas entrevistadas, pois têm o costume de apenas assistir pela televisão. Não existe interação com as outras nos aspectos religiosos, cada entrevistada faz seu contato com a religião aderida de maneira individual e com o auxílio dos meios de comunicação, principalmente assistindo aos programas de televisão no turno da noite.

Questionamos, nas entrevistas com a liderança e os especialistas da religião desse povo indígena, sobre o número de evangélicos no território. Não obtivemos respostas, apenas o Cacique Gerson tratou o assunto, manifestando um discurso do respeito à diferença referentes às índias evangélicas e enfatizou que “o mais importante é que seja respeitado a nossa tradição; com isso, não vejo outra dificuldade” (NASCIMENTO, 2018).

A entrevistada Orquídea nasceu no território Pankararu e migrou, no período da juventude, para o Território Jiripankó, onde constituiu família (marido e filhos) e conviveu com as estiagens da seca, nos anos de 1970. Afirmou que a convivência com os rituais, festas e a crença nos Encantados esteve presente no cotidiano, pois na família havia Mestre da Tradição e Pajé. A adesão ao Pentecostalismo /Igreja Assembleia de Deus ocorreu no momento de uma grave doença, ocasião em que conheceu uma assembleana não indígena, que a acompanhou no momento da internação hospitalar. Após a alta hospitalar, a entrevistada foi orientada a procurar uma igreja mais próxima da sua residência. Orquídea afirma que, após a adesão, nunca mais deixou de servir ao seu povo como também não deixou de servir a igreja: “Faço o meu melhor para os dois[tradição indígena e religião cristã evangélica], agora sempre respeitando o espaço de cada um. Porque tem coisas que a mulher não participa como ser Praiá e ser Pastora lá na igreja” (ORQUÍDEA, 2015).

Nesse contínuo processo, o sujeito realiza uma ressignificação que ajusta as crenças às informações de sua própria experiência, operando uma desregulação das práticas e vivências anteriormente normatizadas e institucionalizadas. Pois o discurso apresentado, no exemplo acima, não deve ser, portanto, simplesmente identificado como uma perda da religião no mundo moderno, mas como um processo de “recomposição” das crenças da religião tradicional e da religião aderida pelas índias evangélicas (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 89).

Com a ressignificação, o sujeito não se filia necessariamente a uma determinada instituição religiosa, mas recolhe aspectos de uma e outra conforme as próprias convicções e desejos, conferindo certa dinamicidade às crenças e escapando continuamente das tentativas de regulação por parte das instituições religiosas, como atesta o discurso da indígena Alfazema:

Só que porque eu convivo com a religião indígena desde o meu nascimento, eu não posso ter o preconceito com a minha tradição; é a minha origem, é a raiz de onde eu nasci. Então, se precisar eu danço o Toré, eu danço, e sei que Deus que é poderoso, e eu creio Nele. A religião indígena é aquilo que vem da natureza, então não muda nada. Quando é ritual, desde quando eu cheguei aqui, nunca teve esse problema de não participar. Eu sinto a alegria de ajudar o meu povo (ALFAZEMA, 2018).

Nesse discurso acima, há o processo de subjetivação das crenças religiosas, os sujeitos compõem o seu sistema religioso sem uma relação mais precisa com um corpo de crenças legitimado institucionalmente. As entrevistadas evidenciaram o aspecto de desregulação religiosa desencadeada pelos processos de individualização e subjetivação das crenças, bem como o desenvolvimento, sob a maneira da emergência, de sujeitos que se encontram no trânsito religioso e protagonizam o atual cenário religioso.

O processo de “desterritorialização” das pertencas comunitárias e a paisagem religiosa conquistam o novo sujeito de ser (HERVIEU-LÉGER, 2005). A figura do praticante regular atribui visibilidade àquelas que fizeram adesão religiosa, ou seja, as índias evangélicas. O sujeito que fez adesão religiosa traz consigo as marcas da mobilidade construída a partir de experiências pessoais, assim como a soma da linguagem simbólica oriunda do trânsito religioso. O discurso da indígena Gardênia exemplificou isso:

Hoje, é fazer a diferença e de convicções do que realmente do que está se perdendo como já disse. A globalização, a mídia, as religiões. Porque a verdadeira religião é amar o seu próximo. Sempre praticar e fazer o bem e é essa a essência indígena. E até hoje, é! E as pessoas misturaram. É despertar que eu fiz mal a você. E não dizer e sim procurar corrigir o erro. Deus veio para todos e respeita cada um do jeito como a pessoa é. Para Deus não é cor,

padrão, ou grupo, um povo. Ele ama a todos nós, mesmo sendo indígena (GARDÊNIA, 2015).

Nisso, sob o efeito da adesão, o sujeito se envolve em diversas propostas de fé, construindo o mosaico do religioso moderno, transitando de uma religião para outra ou tecendo a própria composição religiosa com elementos de uma ou mais propostas. Com efeito, o que caracteriza o sujeito que aderiu a um novo sistema de crença na forma típica é que não constrói a identidade religiosa a partir do vínculo entre crença e pertença a uma instituição dessa natureza. Ao contrário, compõe as crenças de forma subjetiva. Esse é o caso das nossas entrevistadas em relação às instituições evangélicas.

O contexto da identidade é decisivamente móvel, flutuante, provisoriamente identificado com um momento determinado da busca. A significação da instituição foi perdendo a influência direta na vida de muitos sujeitos, e - no lugar - a subjetividade vai assumindo o posto que, anteriormente, era seu. Logo, certificamos que a subjetividade sempre teve uma função relevante na vida religiosa dos sujeitos, principalmente se observarmos a vivência religiosa de pessoas que fizeram a adesão religiosa.

Consideramos que um povo indígena é definido como aquele que desempenha como marco da unidade um conjunto de tradições não compartilhadas com os vizinhos e que são usufruídas simbolicamente e emblematicamente por membros do povo indígena como aspecto de distinção da cultura, de forma a realçar a diferença para como os demais grupos humanos presentes (BARTH, 2000; 2011). Essa identidade não se expande num ambiente afirmativo, mas precisa afirmar-se em meio ao diferente, o que também é constituinte (HALL, 2011). “As teorias da etnicidade” (BARTH, 2011) acentuam que somos construídos a partir de um confronto de um sujeito ao outro. A identidade é construída, assim, a partir das diferenças.

Você nasce índio, porque você faz parte de um povo. Você não se torna índio. Nunca vi ou ouvi alguém se tornar índio. Por exemplo, você era branco e virou índio. Não! Você é índio! E aí, você como índio, você tem a permissão de servir aos Encantados. Você como índio poderá frequentar a igreja Católica. Você como índio pode ser evangélico. Você nasce índio e faz parte do povo, e é esse povo que vive da terra e os Encantados na natureza, na agricultura que também tem essa paz. Todo índio gosta de um pé de cajueiro! Um pé de fruteira! É uma sensação de liberdade. É gostar muito da natureza. Gostar da natureza. E aí, como índio tem a opção de servir em quem você crê, seja Católica, evangélica, umbanda, candomblé... É isso que eu penso (BROMÉLIA, 2018).

A narrativa de Bromélia afirma o resultado da constituição da nova identidade que se encontra a partir de aspectos “objetivados” através das experiências do sujeito. Essas

possibilitam novos pensamentos e direcionam também nossas ações cotidianas. Ou seja, nosso jeito de agir se dá de acordo com as crenças e ideias que temos sobre o mundo (BERGER, 1985). A identidade, na concepção pós-moderna, está em permanente processo de formação e mudanças, não se fechando nos antigos valores culturais. Os constituintes dessa identidade são fragmentados, nômades e advêm de relações diferentes em constante negociação, conforme a relevância das experiências. Na verdade, a identidade é formada por relações sociais, diferenciando-se pelas simbologias que cada performance cultural possui (SILVA, 2000, p. 15).

Diante disso, consideramos a adesão das Pankaiwka à denominação evangélica como o fator que influencia a existência da fronteira do povo, de acordo com Barth, ao afirmar que “a explicação da preservação da identidade precisa ser buscada em ingerências exógenas” (BARTH, 2000, p. 174). Isso está no interdito do discurso das entrevistadas quando perguntamos: O que isso significa para você ser índia evangélica? Para mim, ser índia evangélica significa que sou uma índia e sou evangélica. A índia é que eu tenho a força da minha tradição indígena, e a evangélica é porque eu prego o evangelho que seja conveniente para o meu povo. (ORQUÍDEA, 2015).

A afirmação de Orquídea sobre ser “índia evangélica” nos remete a “ingerências exógenas” da religião cristã evangélica como o fator presente nas vidas dessas entrevistadas, às quais a adesão proporcionou novos sentidos, equilíbrio e harmonia a fim de revigorar não só o próprio sujeito, mas garantir o fortalecimento dos Pankaiwka. Pois os povos indígenas também estão inseridos nesse contexto social do mundo moderno, capitalista e globalizado. Este, por outro lado, apresenta problemas sociais com violências, injustiças, falta de assistência social, saúde, educação, habitação e emprego.

No caso dos Pankaiwka, a instituição religiosa “tradicional” não perdeu o papel de normatização para regimentar a vida dessas mulheres indígenas. Pelo contrário, os Pankaiwka atribuíram outros papéis sociais, pré-elaborados e com alto nível de autoevidência, os quais devem cumprir. Por exemplo, durante a pesquisa de campo assistimos a um indígena que estava aflito com problemas familiares. Recomendaram a ele que procurasse a indígena Gardênia para aconselhamento. Ela retribuiu ao indígena com palavras significativas e aliviou a angústia que ele vivia.

Diante disso, apesar das influências da Modernidade no âmbito religioso, as quais aceleraram as mudanças de comportamento social e formação de novas identidades nos sujeitos e nos grupos religiosos, consideramos que a fronteira étnica dos Pankaiwka experimentou uma ressignificação na relação social. Essa ressignificação contou com a possibilidade de

reorganização social desse povo a partir da inclusão de mulheres indígenas ao aderirem ao Pentecostalismo. Portanto, mesmo que a religião pentecostal a que se aderiu tenha características diferentes da religião tradicional indígena, os índios não evangélicos - conforme a narrativas dessas mulheres que aderiram ao pentecostalismo - reconhecem as realizações delas para o bem comum, ou melhor, para o bem viver dos Pankaiwka.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivemos um período diverso e complexo em relação à religião no cenário atual, consideramos ativo, visto que são inúmeros e cada vez mais ágeis os processos de elaboração de novas dinâmicas religiosas na contemporaneidade, os quais perpassam nos espaços mais “tradicionais”, como no território Pankaiwka. O “mercado religioso” com as variedades de “ofertas de sentido” evidenciaram um gigantesco e deslumbrante campo de pesquisas, em consequência da sua complexidade na atualidade. Resta-nos somente buscar algumas aproximações interpretativas na problematização do processo da análise do tema: a adesão de mulheres Pankaiwka ao Pentecostalismo.

Buscamos compreender os aspectos da trajetória histórica, da organização social e religiosa do povo Pankaiwka numa perspectiva de situar a mulher indígena e analisar a constituição da sua nova identidade como resultado das atribuições sociais e religiosas das mulheres que aderiram ao Pentecostalismo. Isso ocorreu em um processo de constante reinterpretção no decorrer da história pessoal dessas mulheres e suas relações social e religiosas através das visitas, entrevistas, conversas nos espaços domésticos, na roça, na prática do ritual da Tradição e na religião a que aderiram. Durante as atividades executadas nesta pesquisa, foi possível identificar e analisar, com base nas narrativas indígenas, a formação da nova identidade para esse grupo e, conseqüentemente, a ressignificação da fronteira étnica do seu povo

Quanto à religião, tem transcorrido um complexo processo de subjetivação. E para compreendê-lo, fizemos uso dos estudos panorâmicos dos indígenas ligados ao Protestantismo. O arco temporal deste estudo considerou desde o período colonial até os tempos atuais, proporcionando o conhecimento de um rico cenário quanto ao fenômeno religioso de matriz pentecostal. Conhecemos também a dinâmica religiosa durante as entrevistas e por vida da observação participante durante as atividades das mulheres retratadas nesta pesquisa no âmbito da Tradição indígena em Pankaiwka e na igreja pentecostal.

Consideramos que as sociedades modernas vêm passando por um processo de pluralização cada vez mais intenso no trânsito religioso, questionando profundamente as estruturas de sentido secularmente construídas pelos sistemas religiosos. No caso específico dos Pankaiwka, o processo de modernização e os períodos sazonais têm provocado uma migração para os centros urbanos, gerando uma transformação social e cultural com

repercussões para a Tradição indígena. Esse caso específico tem sido apresentado nas narrativas das índias que aderiram ao pentecostal, na narrativa do Zelador da tradição e nos dados coletados em pesquisa censitária de 2010, que apresentam um rico campo religioso brasileiro na atualidade.

A pluralidade religiosa, caracterizada por diversas ofertas de sentido, produziu em muitas inseguranças no momento de tomar decisões e de fazer escolhas com base nas estruturas de plausibilidade anteriormente construídas e que são questionadas na cultura contemporânea. Entretanto, nesse contexto de incertezas, não foi objetivo do nosso estudo analisar o problema atual do fundamentalismo religioso, que vem crescendo enormemente. Outro aspecto que também não introduzimos nesta pesquisa foi o estudo de gênero. Tal lacuna decorreu da percepção de que esse tópico, que foi identificado nas narrativas e na dinâmica social e religiosa dos sujeitos da pesquisa, poderia ser alvo de um estudo em outro momento.

Conhecemos a importância do fenômeno, que também tem lugar na reelaboração dos sentidos de muitos sujeitos que estão inseridos no Cristianismo, principalmente os evangélicos; contudo, o nosso objeto de estudo foi a adesão das mulheres indígenas ao Pentecostalismo, não como defesa ou combate à pluralidade, mas ao contrário, a partir da pluralidade religiosa, em uma atitude de construção de busca de sentido através dos discursos.

Muitos sujeitos na sociedade contemporânea são provocados a uma reelaboração das estruturas de sentido que sustentam as existências. Com isso, de acordo com as narrativas das índias evangélicas, os fatores relacionados aos períodos sazonais dos Pankaiwka fizeram-nas aproximar das mais diferentes regiões e culturas, promovendo uma convivência religiosa que pluralizou os modos de pensar e viver dessas mulheres indígenas e as suas identidades.

Atualmente, a pluralização religiosa dos Pankaiwka os diferencia dos seus antecedentes, os Pankararu, pois os fatores principais dessa distinção foram o contexto histórico e as regras de convivência mantidas pelo povo indígena, mesmo diante de tantos processos em um espaço de tempo tão curto, considerando até os dias atuais. O contexto gera para essas mulheres indígenas uma resignificação dos sistemas de interpretações e aproxima os aspectos da religião aderida aos valores tradicionalmente estabelecidos pelo povo indígena.

Contudo, nas estruturas geradas pela pluralidade religiosa, o sujeito não precisa aderir mais completamente à realidade objetivamente definida pelo povo indígena. Pois, agora, faz as escolhas de forma “livre”; podendo mudar os sentidos, lembrando que tudo isso somente será possível depois de atender às normas do povo indígena.

Buscamos demonstrar, ao longo do nosso estudo, que o processo da Modernidade gerou nas índias evangélicas a ressignificações das estruturas tradicionais, provocando-as a fazerem opções diante da pluralidade de ofertas de sentido. Portanto, as mulheres indígenas entrevistadas, a partir da nova reserva de sentido, afirmaram a identidade de “índia evangélica”, com base em muitas facetas. O pertencimento delas às instituições religiosas a que aderiram é motivado por um caráter sentimental, que é expresso no interesse em temas como amor ao próximo, relações familiares e paz espiritual. Contudo, não se afastaram da Tradição indígena Pankaiwka, vivenciando uma religiosidade invisível de cunho individual.

O percurso metodológico da análise das narrativas, no contexto das entrevistas promovidas em consenso com o arcabouço teórico-metodológico proposto nesta Tese, possibilitou que observássemos o discurso da adesão no processo de trânsito religioso, tendo como temática a religião e identidade. Foi possível, na análise, perceber - nas narrativas das índias evangélicas - a existência de discursos estabilizados. Por exemplo: o respeito à diferença e discursos de ressignificações em relação à adesão religiosa.

Esses discursos produzidos com sentidos de adesão possibilitaram compreender a que processos históricos, sociais e culturais o discurso do sujeito se reporta, expondo, desse modo, as atividades do cotidiano referentes às crenças dessas índias evangélicas. Percebemos, entre outras questões, que no território existem mais sujeitos com adesão ao Pentecostalismo, inclusive homens, porém esses não se autoafirmaram. A resposta foi manter-se em silêncio ou ignorar o questionamento. No entanto, identificamos expressões evangélicas em seus discursos.

Procuramos, nos dados do Censo 2010, o número de evangélicos em Pankaiwka, contudo, o registro oficial não contém essa informação. Em relação ao quantitativo de apenas 10 mulheres indígenas entrevistadas, informamos que não foi possível realizar mais entrevistas devido a migrações sazonais. Pois a região enfrentava uma estiagem, que se prolonga desde 2012, prejudicando a agricultura e a pecuária, deixando os Pankaiwka em situação socioeconômica desfavorável. Diante disso, muitos sujeitos, inclusive índias evangélicas, tiveram de migrar para outras localidades à procura de serviços, ficando assim distantes do território.

Ressaltamos que a religião potencializa os sentidos e os meios para superação dos problemas, de modo particular, a superação da insegurança, dos infortúnios e do caos. Consideramos que a religião possibilitou a ressignificação da fronteira étnica e que, mesmo a

com a adesão da mulher indígena ao Pentecostalismo, afirmando no espaço privado e público sua nova identidade, não deixou de estar na Tradição indígena.

Por outro lado, a adesão religiosa está inserida no meio das regras estipuladas pela religião a que aderiram e que passam a orientar as práticas sociais que vivenciam nas relações com o seu povo. Isso é chamado de “interdependência” do povo indígena. Transferimos esse raciocínio para relação dos sentidos oriundos das instituições religiosas: tradicional e a evangélica. Essa interdependência das instituições religiosas é uma complementação.

Os princípios que norteiam a instituição a que se aderiu interligam os aspectos valorativos para fortalecer a instituição tradicional. Ainda sob o efeito dessa interdependência, transcrevemos as narrativas das entrevistadas que apresentam a contribuição desse sistema para as instituições religiosas. Esse promove a ressignificação da fronteira étnica, tornando-se muito eficiente em razão de existirem diferenças religiosas importantes e complementares. Essas diferenças são aceitas pelos Pankaiwka sem discriminação para que a interação possa promover estabilidades, uma vez que, mesmo com um conto frequente com o sistema religioso diverso, essas indígenas mantêm as características culturais de seu povo.

Para tanto, é preciso entender como as índias evangélicas exercem o papel no território e reelaboram a prática social que lhes é atribuída unicamente, pois é nesse contexto que elas unificam os sentidos proporcionados pelas experiências religiosas oriundas da adesão ao Pentecostalismo com os aspectos pertinentes à dinâmica social. Logo, fortalecem a tradição indígena, como no caso da relação interpessoal citada pelo Pajé Cosme.

Diante disso, a adesão das mulheres Pankaiwka, no contexto religioso do seu povo indígena, tem papel fundamental no processo histórico, para além do território indígena. Isso repercute nos povos indígenas, pois os discursos que produzem são papéis de significação e ressignificação no âmbito religioso, como no caso de serem as conselheiras para alguma aflição ou desentendimento nas relações interpessoais.

A adesão religiosa das índias evangélicas, que ocorre no território e em outros espaços, consolidada nas práticas religiosas ao alcance das mulheres indígenas, não deve ser vulgarizada, discriminadas ou até mesmo ser alvo de preconceito. É necessário entender o fenômeno da adesão como uma reprodução de uma experiência religiosa que transcorre no microuniverso do território indígena, a partir do sujeito.

Por mais que o discurso da adesão pareça ser o que há de mais atual no campo religioso brasileiro, percebemos que a autoafirmação delas, assim como a própria dinâmica dessa adesão,

ainda está distante do entendimento de muitos sujeitos, aspecto o que essa Tese se propôs a estudar. Eis, então, um desafio que propomos: o entendimento sobre adesão dessas mulheres constituído como repertório de sentidos apresentados no discurso em meio à dinâmica religiosa na fronteira étnica.

Ressaltamos que o discurso é o dizer a própria palavra. Falar nem sempre significa o domínio da palavra pronunciada, ou seja, discursos originais e de efeito, um conjunto de vozes submetidas à voz do singular. Assim, nem sempre a conscientização ou emancipação de fato ocorrem. No caso das índias evangélicas, o discurso da religião evangélica parece permear boa parte das vozes que compõem o próprio discurso delas.

O respeito à diferença permeou, com multiplicidade, as narrativas dessas mulheres, em que se insere a “aceitação” e o “acolhimento” das índias evangélicas pelo povo indígena. Com isso, no discurso delas, verificamos alguns aspectos como: a liberdade do ir e vir para frequentar os cultos nas igrejas evangélicas, de expressar sua autoafirmação no espaço doméstico e público, poder reproduzir expressões da religião aderida no cotidiano do território. No discurso da identidade, apesar de cada mulher indígena da pesquisa ter feito a escolha de denominação evangélica diferente entre si, todas capturam para si as mensagens promovidas nos cultos para beneficiar seu povo nos aspectos físico, social e mental.

Consideramos que foi, a partir do processo histórico do povo Pankaiwka, que se possibilitou a adesão das mulheres ao Pentecostalismo e a permanência delas no Território. Isso resultou, conseqüentemente, na ressignificação da fronteira étnica dos Pankaiwka e não resultou no isolamento do povo. Pelo contrário, ocorreu uma maior inter-relação social. Não somente o contato com outros povos indígenas e os não indígenas, mas também, o vínculo com o ambiente influi para que, em um contexto determinado, possa ser ativada ou não uma categoria dentro do seu povo.

A experiência religiosa das índias evangélicas e o desempenho social no Território promovem a formação de pilares mantenedores do povo. Trata-se da dinâmica religiosa que soma os princípios éticos do Pentecostalismo à Tradição indígena em Pankaiwka, conseqüentemente as condições conjunturais locais favoreceram a chegada e a permanência desse fenômeno no território indígena.

REFERÊNCIAS

AIPRCIP. **Ata de reunião nº s/n/2017- AIPRCIP de 11 de março de 2017**. Escolha da diretoria de gestão 2017/2019. Jatobá (PE), Associação Indígena dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena Pankaiwka.

_____. **Estatuto da Associação Indígena dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena Pankaiwka –AIPRCIP**, Jatobá (PE), 11/03/2017.

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitárias**. Dissertação (Mestrado em História). Fortaleza, UFC, 2002.

ALFAZEMA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Ago.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

ALMEIDA, Maria Regina Clestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo, MONTEIRO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo Perspectiva, vol.15, n.3, p. 92-101, 2001. Disponível em: www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf. Acesso em: 12 jun. 2007.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.

_____. **Religião e repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre, UFRGS, 2010.

AMOR PERFEITO. **Rezadeiras e curandeiras**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **Do Alto do Zé Onça à Fazenda Cristo Rei: de Pankararu Canafístula a Pankaiuká**. Recife, PE. XIV CISO – Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste. Fundação Joaquim Nabuco, 2009.

ANTONIAZZI, Alberto. (et al.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes 1994.

ARAÚJO, Maria Francisca da Silva. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Aspectos culturais e da Religião Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

ARAÚJO, Soraya Geronazzo. **O muro do demônio: economia e cultura na Guerra dos Bárbaros no nordeste colonial do Brasil – séculos XVII e XVIII**. Dissertação (História Social), Fortaleza, UFCE, 2007.

ARCANJO, Joselito. Toré, o som dos antigos entre os Pipipã. In: ATHIAS, Renato (Org.). **Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2007, p. 67-86.

ARMSTRONG, Karem. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In: **Estudos Históricos**, vol. 8, n.º. 15, Rio de Janeiro, FGU, 1995, p. 57-94.

_____. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, UFRJ, 1996.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contracapa, 1999, p. 229- 227.

_____. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. MONTERO, Paula. (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.

ATHIAS, Renato (Org.). **Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife. Editora Universitária UFPE, 2007.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Índios e missões: a colonização do Médio São Francisco Pernambucano nos Séculos XVII e XVIII**. Dissertação (Mestrado em História), Recife, UFPE, 1991.

BARLÉU, Gaspar. **História dos efeitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil (1647)**. São Paulo: Edusp, 1974.

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

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FRENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 2011, p. 185-228.

_____. **Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation in Inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. São Paulo. Editora 34, 2005.

BARROS JUNIOR, Fernando. Organizações tradicionais e políticas públicas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher Xukuru. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e povos indígenas**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ FUNAI, 2012, p. 128-139.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Relatório Ambiental de identificação e delimitação da terra indígena Pankaiwka**. Brasília, 2003.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Estudos de fundamentação Antropológica e Ambiental necessários à caracterização da ocupação indígena Pankaiuká na região denominada Fazenda Cristo Rei/Reserva Indígena Pankaiuká-Cristo Rei (PE)**. Brasília, 2008.

_____. Ministério Público Federal. **Ata de reunião nº 23/2017 PRM/Serra Talhada de 21 de setembro de 2017**. Apurar os fatos mencionados na representação da etnia Pankaiwka Fazenda Cristo Rei, relacionada à diretoria de escola indígena. Referência I.C nº1.26.003.000158/2017-44, 2017.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ata de reunião nº s/n/2017- FUNAI de 14 de fevereiro de 2017**. Apresentação e aprovação das lideranças indígenas do Povo Pankaiwka. Território Pankaiwka, 14/02/2017.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ata de reunião nº s/n/2001- FUNAI de 19 de dezembro de 2001**. Aquisição da fazenda Cristo Rei, 2001.

_____. Fundação Nacional do Índio. **FAX nº178/2000 – AER/FUNAI de 28 de dezembro de 2000**. Reintegração de posse nº1.543/2000. Recife, Administração Executiva do Recife, 2000.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Informação nº 120/1999 de 05 de março de 1999 – PG/FUNAI**. Reivindicação do povo Pankararu. Brasília: Procuradoria Geral, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Informação nº 120/1999 de 09 de setembro de 1999 – PG/FUNAI**. Invasão na Fazenda Cristo Rei, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº553/2011 - CGID/FUNAI de 13 de setembro de 2011**. Reserva Pankaiwka - Cristo Rei (PE). Brasília, Coordenação Geral de Identificação e Delimitação, 2011.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº535/2001 - AER/FUNAI de 25 de setembro de 2001**. Aquisição da fazenda Cristo Rei. Recife, Administração Executiva do Recife/FUNAI, 2001.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nºs/n/1999 – ARG/FUNAI de 03 a 04 de fevereiro de 1999**. Reunião com as Etnias Pankararu e Fulni-ô. Desapropriação da Fazenda Cristo Rei. Goiânia: Administração Regional de Goiânia – FUNAI, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº 084/1999 – PG/FUNAI de 14 de março de 1999.** Ocupação ocorrida nessa Administração Executiva Regional de Recife pelos índios Fulni-ô e Pankararu. Brasília, Procuradoria Geral/ FUNAI, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº 082/1999 – AER/FUNAI de 26 de agosto de 1999.** Comunicação/ Fazenda Cristo Rei. Recife: Administração Executiva do Recife/ FUNAI, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº 033/2001 – AER/FUNAI de 17 de janeiro de 2001.** Fazenda Cristo Rei - Índios Pankararu (Volta do Moxotó). Recife: Administração Executiva do Recife/ FUNAI, 2009.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº 046/2001 – DAF/FUNAI de 17 de janeiro de 2001.** Ocupação na Fazenda Cristo Rei por índios Pankararu. Brasília: Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI, 2001.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº 034/2001 – DAF/FUNAI de 17 de janeiro de 2001.** Ocupação na Fazenda Cristo Rei. Brasília: Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI, 2001.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Memorando nº 007/2003 – Grupo de Trabalho 977/ FUNAI de 09 de fevereiro de 2004.** Estudos de delimitação da terra indígena Pankaiuka. Brasília, 2004.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº63/2017 - Departamento de Proteção Patrimonial – FUNAI de 30 de janeiro de 2017.** Reserva Indígena Cristo rei (Povo Indígena Pankaiwka). Brasília, 2017.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº007/1999 – DAS/FUNAI de 08 de fevereiro de 1999.** Análise da Reunião de Goiânia: envio do Grupo de trabalho para estudo na Fazenda Cristo Rei. Brasília, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº 475/2001 – Ministério Público Federal/ Procuradoria da República em Pernambuco de 10 de outubro de 2001.** Ocupação na Fazenda Cristo Rei. Recife, 2001.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº 643/2001 - Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI de 24 de outubro de 2001.** Aquisição do imóvel Fazenda Cristo Rei. Brasília, 2001.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº110/2002 - Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI de 15 de outubro de 2002.** Estudos de identificação e delimitação da reserva indígena Fazenda Cristo Rei. Brasília, 2002.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº 031/2017 – Coordenação Regional Baixo do São Francisco/ FUNAI de 21 de abril de 2017.** Reconhecimento de organização social de povos indígenas no Brasil. Paulo Afonso, 2017.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Parecer nº 217/1999 – FUNAI de 20 de dezembro de 1999.** Invasão dos índios Pankararu na Fazenda Cristo Rei. Brasília, 1999.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Portaria nº 1.101/2003 –FUNAI de 21 de novembro de 2003.** Levantamento fundiário ambiental da Terra Indígena Fazenda Cristo Rei/PE. Brasília, 2003.

_____. Fundação Nacional do Índio. **Portaria nº 1299/2008 – FUNAI de 29 de outubro de 2008.** Levantamento fundiário antropológico da Terra Indígena Fazenda Cristo Rei. Brasília, 2008.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica.** CNE/CNEB, 2012.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem:** e outros ensaios. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Rumor de anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido.** Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade:** rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira:** religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em Educação:** uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Porto Editora, 2010.

BOLETIM ANAI/BA. Os índios Tuxá. **Jornal Poratim**, em defesa da causa indígena, Brasília, n.05, 09 e 10, ano XXV, n.256, p.08-09, jun./jul., 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo. Brasiliense, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O mapa dos crentes. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; PESSOA, Jadir de Mourais. **Os rostos do deus do outro: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 50-59.

BROMÉLIA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Jul.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 44-75.

CAPIBARIBE, Artionka. Os Palikur e o Cristianismo: a construção de uma religiosidade. In: WRIGHT, Robert. **Transformando os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Vol. II. São Paulo: Unicamp, 2004, p. 55-100.

CELENTANI, Francesca Gargallo. **Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América**. Cidade do México. Editorial Corte y Confección, 2014.

CENTRO CULTURAL LUIZ FREIRE. **Mulheres indígenas em Pernambuco: primeiros movimentos**. Olinda: CCLF, 2011.

_____. **Guerreiras: a força da mulher indígena**. Olinda: CCLF, 2012.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. **A persistência dos deuses**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões: colonização, conflitos e História indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798)**. Dissertação (Mestrado em História). Recife, UFRPE, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Maximiliano Carneiro da. Performance e prática nos cerimoniais Pankararu. In: ATHIAS, Renato (Org.). **Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife. Editora Universitária UFPE, 2007, p. 49-66.

DÁLIA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Ago.2016. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

DIAS, Zwinglio Mota. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.377-382, jul./set. 2011.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EL-HUSNY, Maria de Lourdes Gomes. **Mulheres líderes Macuxi: uma identidade política (1986-2002)**. Dissertação (Mestrado em História Social), Rio de Janeiro, IFCS, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UnB, 2008.

FERRAZ, Socorro; BARBOSA, Bartira Ferraz. **Sertão: fronteira do medo**. Recife: Editora UFPE, 2015.

FIGUEIREDO, Fernando A. **Evangelização: conversão e testemunho**. Petrópolis: Vozes, 1976.

FLOR DE LIZ. **Rezadeiras e curandeiras**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: _____. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes 1994, p.67-159.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

GARDÊNIA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.64-89.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 2012.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da Teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Ulrich Beck; Antony Giddens; Scott Lasch (Orgs.). **Modernidade reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997. p. 73-134.

_____. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1995.

GIUMBELLE, Emerson. Minoria religiosa. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.) **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis. Vozes, 2006, p.23-104.

GOMES, Antonio Máspoli de Araújo. Um estudo sobre a conversão religiosa no Protestantismo histórico e na psicologia social da religião. **Ciências da Religião-História e Sociedade**, 9(2), 2011, p. 148-174.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo (Org.) **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Editora Massangana, 2005.

GRUZINSKY, Serge. La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol – XVI e XVIII siècle. In: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: Edusc, 2003, p. 405.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Portugal: Gradiva, 2005.

HORTÊNSIA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Mai.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

IE Garanhuns. Interligação Elétrica de Garanhuns. **Indígenas terão jogo de tabuleiro**. Garanhuns, Boletim informativo, nº02, fevereiro, 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro, 2010.

_____. **Censo demográfico 2010: Características gerais dos indígenas: resultados do universo**. Rio de Janeiro, 2012.

_____. **Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000, 2005**. Rio de Janeiro, 2012.

JACOB, Cesar Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2003.

JAMES, Willian. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo. Cultrix, 2017.

JASMIM. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Mai.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

JATOBÁ. Prefeitura Municipal de Jatobá. **Alvará de licença de funcionamento e localização de 27 de março de 2017**. Associação Indígena dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena Pankaiwka, Jatobá (PE), 2017.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Globalização e religião: efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. Porto Alegre. **Civitas**. v.14. n.3. set.-dez. 2014, p. 419-436.

KNIVET, Anthony. **Vária fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1947.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**. São Paulo. Contrassenso: CNPQ, 2012.

LEMOS, Fernanda. **Pentecostalismos em movimento**: o (não) lugar religioso na modernidade. Curitiba: Prismas, 2017.

LIMA, Wellcherline Miranda. **Rezadeiras e curandeiras**: no diálogo (ético)inter-religioso nas tradições do povo indígena Pankaiwka. Recife, PE. Anais do II Simpósio Nordeste da ABHR. Universidade Federal de Pernambuco, 2015, p.01-08.

_____; SOUSA, Rosalia Soares de. **Festa da Retomada**: tradição e religiosidade dos Pankaiwka. Delmiro Gouveia, AL. Anais do III Encontro Nacional de História do Sertão. Universidade Federal de Alagoas, 2016, p. 411- 419.

LUCKMANN, Thomaz. **La religión invisible**: el problema de la religión en la sociedad moderna. Trad. de Miguel Bermejo. Salamanca: Sigueme, 1973.

MARGARIDA. **Identidade Pankaiwka**. Jul. 2019. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2019. Entrevista gravada em formato MP3.

MAGNÓLIA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Jan.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARIZ, Cecília Loreto. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz, GOUVEIA, Eliane Hojaij, JARDILINO, José Rubens Lima, (Orgs). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC, 1998, p. 45-89.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**. Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012, p. 140-171.

MAZZOLENI, Gilberto. Verso il diverso. In: POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo. Edusc, 2003, p.405.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva**. Pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão. **Estudos da religião**. Estratégias religiosas na sociedade brasileira, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 12, n. 15, p. 39-50, dez. 1998.

_____. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Paulo. Umesp, 2008.

MESGRAVIS, Laima. **O Brasil nos séculos XVI e XVII**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 1997.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 12ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2010.

MIRANDA, Mário de França. A afirmação da vida como questão teológica para as religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O Diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas. 1997, p.99-110.

MONTEIRO, Paula. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 249-263.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

NASCIMENTO, Adir Casaro do (Org.). **Criança indígena**: diversidade cultural, educação e representações sociais. Brasília: Liber Livro, 2011.

NASCIMENTO, Gerson João do. **Identidade Pankaiwka**. Mai.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

NASCIMENTO, Anayane Maria do. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Ago.2017. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Aspectos culturais e da Religião Pankaiwka**. Mai.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

NEGRÃO, Lísias. Trajetórias do sagrado. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, 2008. p. 123.

OLIVEIRA, Aluisio Aciole de. **Aspectos culturais e da Religião Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira, 1981. _____ . **Os (des)caminhos da identidade**. RBC Vol. 15, nº 42, fevereiro, 2000, p. 07-21.

_____ . **Caminhos da identidade e multiculturalismo**. São Paulo: Unesp; Paralelo 15, 2006.

_____ . **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

ORQUÍDEA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Jun.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: Oro, Ari Pedro; Et al. **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25-42.

PAIVA, Geraldo José de. Identidade e pluralismo: identidade religiosa em adeptos brasileiros de novas religiões. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, n. 20, p. 21-29, 2004.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: origens e começo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEDDE, Valdir. **Destradicionalização: uma perspectiva para o entendimento do fenômeno carismático nas igrejas históricas**. IX Congresso Brasileiro de Sociologia, Porto Alegre, 1999, p. 01-16.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Religião e identidade: ressignificação e pertencimento nos rituais Jiripankó**. III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia. Recife, 08 e 10 de setembro de 2016. UNICAP, p. 220-241.

_____. **Minha identidade é o meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Recife: UNICAP, 2018.

PERNAMBUCO. **Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Pankaiwka**. Jatobá (PE). Secretaria de Educação de Pernambuco, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, nov., 1997. p. 99- 117.

PISSOLATO, Elizabeth. Tradições indígenas nos censos brasileiros. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 235-252.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLASCO, 2005.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. **O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês (1630-1654)**. Tese (Doutorado em História Social). Niterói, UFF, 2007.

_____. **Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630-1654)**. Londrina. Simpósio Nacional de História – História guerra e paz. ANPUH, 2005.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sociorreligiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**. Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

SANCHIS, P. Pentecostalismo e cultura brasileira. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 123-126, dez.1997.

SANTOS, Cleonice Silva dos. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SANTOS, João Marcos Leitão. Protestantismo e missão indígena no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana. (Org). **História das Religiões no Brasil**. Vol. 01. Recife: Editora Universitária UFPE, 2001, p. 214-235.

SANTOS, Naira Carla Di Giuseppe Pinheiro de. Representações de gênero, religião e trabalho doméstico. In: SOUZA, Sandra Duarte de. **Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 37-69.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, nº 20, jul.-dez., p. 71-99.

SCHLOGL, Emerli. O Feminino nas tradições religiosas. **Educação em movimento**, Curitiba, v. 4, n. 10, jan.-abr. 2005, p. 79-86.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces** [Online], 2012. Disponível em <<http://eces.revues.org/1533>>. Acessado em 12 dez. 2017.

SILVA, Antônio Manoel da. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Claudiana de Araújo da. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Edson Hely. **O lugar do índio**. Conflito, esbulho de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada/PE. Dissertação (Mestrado de História), Recife, UFPE, 1995.

_____. Expressões da cultura imaterial indígenas em Pernambuco In: GUILLEN, Isabel C. M. (Orgs.). **Tradições & traduções: a cultura imaterial em Pernambuco**. Recife, EDUFPE, 2008, p.215-230.

SILVA, Geyza Kelly Alves da. **Índios e identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716)**. Dissertação (Mestrado em História), Recife, UFPE, 2004.

SILVA, Joana Oliveira da. **Povo Pankaiwka**. Jun. 2019. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2019. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Maria Aparecida da. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Aspectos culturais e da Religião Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Maria Antonia da. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMONIAN, Ligia. Terezinha Lopes. **Mulheres da Amazônia entre o trabalho e a cultura**. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

SIQUEIRA, Denis. A labiríntica busca religiosa na atualidade: crença e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil. In: SIQUEIRA, Denis; LIMA, Ricardo Barbosa de. (Orgs.). **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira. 2003, p. 25-64.

_____. O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. **Sociedade e Estado**, 23(2), 2008, p. 425-462.

SOUZA, Damião Manoel de. **Aspectos culturais e da Religião Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SOUZA, Pedro Vieira de. **Calendário sacionatural Pankaiwka**. Ago.2017. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Identidade Pankaiwka**. Jul.2015. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

SUESS, Jorge Gasché; MENDOZA, Napoleón Vela. **Sociedad bosquesina: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo**. Iquitos, Peru. IIAP, 2012.

TAUNAY, Affonso de Escragnole. **A Guerra dos Bárbaros**. Mossoró: FVR /ETFRN/Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Rio Grande do Norte, Coleção Mossoroense, Série C, vol. 863, jul./ 1995.

TEIXEIRA, Faustino. Pluralismo religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 27-32, 1º sem. 2005, p. 27-32.

TULIPA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Mai.2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

_____; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. **Revista de Estudos da Religião**, 2(2). 2002, p. 51-73.

VELHO, Otávio Globalização: Antropologia e religião. In: Ari Pedro Oro; Carlos A. Steil (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 43-62.

VIOLETA. **As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo**. Jan. 2018. Entrevistadora Wellcherline Miranda Lima. Território Pankaiwka, Jatobá (PE), 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Vol. 01: Brasília: Unb, 2000.

_____. **A ética Protestante e o espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. **Estudos Teológicos/EST**, 1998/38(2), p.154-172.

ZWETSCH, Roberto E. Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã. In: SIDEKUN, Antonio (Org.). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Unisinos, 1997, p.173-188.

ANEXO

ANEXO A - População residente de mulheres indígenas – Região Nordeste

Mulheres indígenas/ Idade	Total	Urbana	Rural
	87 243	56 016	31 227
0 a 04 anos	7 523	3 035	4 488
05 a 09 anos	8 155	3 808	4 348
10 a 14 anos	9 759	5 391	4 369
15 a 19 anos	10 116	6 478	3 638
20 a 24 anos	8 310	5 806	2 504
25 a 29 anos	6 376	4 573	1 803
30 a 34 anos	5 863	4 200	1 664
35 a 39 anos	6 411	4 682	1 729
40 a 44 anos	4 749	3 705	1 044
45 a 49 anos	4 613	3 587	1 026
50 a 54 anos	3 909	2 928	981
55 a 59 anos	3 046	2 045	1 000
60 a 64 anos	2 513	1 663	850
65 a 69 anos	1 950	1 375	575
70 a 74 anos	1 597	1 102	495
75 a 79 anos	964	688	275
80 anos ou mais	1 389	951	439

Fonte: IBGE, Censo Demográfico (2010)

APÊNDICE

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO

A(o) senhora (o) está sendo convidada (o) a participar, como voluntária (o), na pesquisa intitulada: “EU SOU ÍNDIA EVANGÉLICA”. UM ESTUDO SOBRE A ADESÃO DE MULHERES PANKAIWKA AO PENTECOSTALISMO (JATOBÁ/PE), cujo objetivo principal é analisar a adesão das mulheres indígenas Pankaiwka, no município de Jatobá/PE, ao pentecostalismo e compreender as relações das expressões religiosas indígenas e denominação pentecostal na identidade étnica entre as fronteiras sociorreligiosas. O presente estudo é orientado pelo professor Drance Elias da Silva, doutor em Sociologia, professor do Curso de Teologia e membro do Colegiado do Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco (Rua do Príncipe, 526, Boa Vista – CEP 50050-900 – Recife – PE – Brasil; fone: 81 2119-4000 e 21194171). A metodologia para obtenção de dados para a pesquisa consistirá em ouvir, gravar e transcrever fielmente, bem como registro da imagem da(o) entrevistada (o), para posterior análise, as entrevistas das(os) voluntárias (os) acerca das perguntas anexas a esse “referido *termo de livre consentimento*”.

A pesquisadora garante que não há riscos de qualquer natureza para os participantes da pesquisa assim como pretende com a mesma, apenas e tão somente, obter subsídios acadêmicos, os quais poderão servir de apoio para estudiosos que se dedicam a uma melhor compreensão da relação entre religião e sociedade. Porém, pode a entrevistada (o), sentir algum incômodo quanto à natureza das perguntas que solicita que respondam e assim decidir por não responder a elas. Cada entrevistada(o) tem a garantia de que, em qualquer etapa do estudo, terá acesso à pesquisadora responsável para esclarecimento de eventuais dúvidas, tanto diretamente quanto através do Doutorado em Ciências da Religião, e\ou da Coordenação de Pesquisas, e\ou do Comitê de Ética e\ou da Pró-reitoria de Ensino, Pesquisa e Extensão, da Universidade Católica de Pernambuco, podendo apresentar recursos ou reclamações através do telefone (81) 2119-4000. As instâncias acima citadas encaminharão quaisquer procedimentos julgados necessários.

É garantida, a qualquer momento, a liberdade da retirada do presente consentimento e a consequente exclusão do estudo. As informações obtidas serão analisadas em conjunto com as dos demais participantes, podendo ou não ser divulgada a identificação dos mesmos. Não há nenhum tipo de compensação financeira relacionada à participação das(os) entrevistadas (os). Assim sendo, declaro que obtive todas as informações necessárias para poder decidir, de forma livre e esclarecida, sobre a minha participação na referida pesquisa.

Voluntária (o) – RG:

Pesquisadora– RG: 5243318 SDS-PE; Endereço: Rua Marquês de Alegrete, nº 59, ap. 1902, Edifício Forte São Paulo, Pina, Recife- PE CEP: 51.110-380. Fones: (81)99943-1454.

_____, _____ de _____ de 201____.

APÊNDICE B - Roteiro de entrevista – Aspectos culturais e da Religião Pankaiwka

1. No calendário anual dos Pankaiwka, há alguma data especial ou datas comemorativas que pertencem à religiosidade do povo? Quais são?
2. Qual é a importância dessa data para o povo?
3. Os homens, mulheres, crianças, jovens e os mais velhos podem participar?
4. Existe diferença na participação da tradição religiosa? E quais são elas?
5. Quais os espaços sagrados dos Pankaiwka? Todos podem frequentar?
6. Existe alguma lenda ou contos da religiosidade do povo? Quais?
7. Além do Pajé, existem outros integrantes com funções religiosas? Quais são? O que executam?

APÊNDICE C - Roteiro de entrevista – Identidade Pankaiwka

1. Quando e como surgiram os Pankaiwka?
2. O que é ser Pankaiwka?
3. O que se diferencia entre os Pankaiwka e os Pankararu?
4. O que representa a Festa da Retomada para os Pankaiwka?

APÊNDICE D – Roteiro de entrevista-As mulheres Pankaiwka que aderiram ao Pentecostalismo

1. Fale da sua vida religiosa hoje na aldeia.
2. Você hoje se diz evangélica. Como aconteceu isso na sua vida?
3. Você vai com frequência aos cultos? Como você se sente?
4. Você acredita na manifestação do Espírito Santo? O que isso lhe faz pensar?
5. O que é ser uma pessoa evangélica para você?
6. Você participa de alguma atividade na igreja? Como é essa sua participação?
7. Os programas evangélicos (rádio e televisão) alimentam a sua fé? Por quê?
8. Por que você se tornou/aceitou ser evangélica?

9. Os Encantados ainda fortalecem a sua fé? Por quê?
10. Para ser evangélica você precisou do aconselhamento espiritual do Pajé? Por quê?
11. Você participa das obrigações religiosas do seu povo?
12. Ser índia evangélica, o que isso significa para você?

APÊNDICE E – Roteiro de entrevista – Povo Pankaiwka

1. Comente sobre a chegada das famílias que constituíram o povo.
2. Como são as relações interpessoais com as índias evangélicas?
3. Como é a relação de inclusão e exclusão de alguém no povo?
4. Como se constitui uma liderança? Por que a escolha de uma mulher na liderança do povo?
5. Existe o movimento de mulheres indígenas em Pernambuco?

APÊNDICE F –Entrevistados

Aluísio Acirole de Oliveira, Zelador da tradição, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Anayane Maria do Nascimento, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Antônio Manoel da Silva, Cacique Tonhão, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Claudiana de Araújo da Silva, Rezadeira, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Cleonice Silva dos Santos, “Dona Nice”, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Cleonice Ferreira O. Santos, estudante, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Cosme Manuel de Souza, Pajé, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Damião Manoel de Souza (falecido), Pajé Setenta, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Edileuza Maria de Souza, Mulher da Tradição, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Enedina Maria da Conceição, “Dona Enedina”, Mãe de Folgado, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Faustino Benedito da Silva, agricultor, Volta do Moxotó, Jatobá/PE.

Gerson João do Nascimento, Cacique, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Joana Oliveira da Silva, “Dona Joana”, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Joselma Ferreira Machado, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

José João da Silva, agricultor, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Juvino Pereira dos Santos, aprendiz do Pajé Setenta, Homem da Tradição de Jiripankó, Território Jiripankó, Pariconha/AL.

Maria Aparecida Feitoza da Silva, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Maria Aparecida da Silva, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Maria Antonia da Silva, “Dona Maria”, agricultora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Maria Francisca da Silva Araújo, “Francisca Pankaiwka”, liderança, professora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Maria Tereza de Souza, “Dona Tereza”, Mãe de folgado, Volta do Moxotó, Jatobá/PE.

Natalia Ferreira Santos, professora, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Pedro Oliveira da Silva, “Pedro de Noemia” agricultor, Volta do Moxotó, Jatobá/PE.

Pedro Vieira de Souza, “Pedro de Salviana”, agricultor, Território Pankaiwka, Jatobá/PE.

Severina Maria Lopes, viúva do Pajé Setenta, agricultora, Volta do Moxotó, Jatobá/PE.