

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

ALBERTO REANI

O BATISMO DE CRIANÇAS CELEBRADO NO “ARICURI” NO
CAMINHO DE AFIRMAÇÃO PIPIPÃ (FLORESTA, PE):
UM ESTUDO DE CASO

RECIFE
2017

ALBERTO REANI

**O BATISMO DE CRIANÇAS CELEBRADO NO “ARICURI” NO
CAMINHO DE AFIRMAÇÃO PIPIPÃ (FLORESTA, PE):
UM ESTUDO DE CASO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap).

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral. Linha de pesquisa: Práxis Pastoral e Experiência Religiosa.

Orientador: Prof. Dr. Jacques Trudel

**RECIFE
2017**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central
Universidade Católica de Pernambuco

R288b Reani, Alberto

O batismo de crianças celebrado no “aricuri” no caminho de
afirmação Pipipã (Floresta - PE) : um estudo de caso / Alberto
Reani ; orientador Jacques Trudel , 2017.

138 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco.

Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação.
Mestrado em Teologia, 2017.

1. Cultura. 2. Liturgia . 3. Batismo. 4. Ritos e cerimônias.
5. Aricuri. I. Título.

CDU 265.1

**O BATISMO DE CRIANÇAS CELEBRADO NO “ARICURI”
NO CAMINHO DE AFIRMAÇÃO PIPIPÃ (FLORESTA, PE):
um estudo de caso**

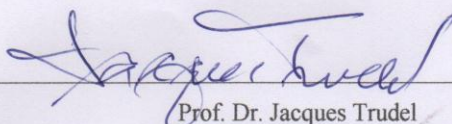
ALBERTO REANI

Dissertação de Mestrado submetida à banca examinadora como requisito parcial do título de
Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral.

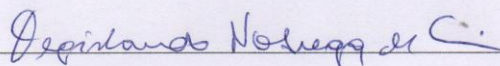
Defesa pública em:

Data: 14/12/2017

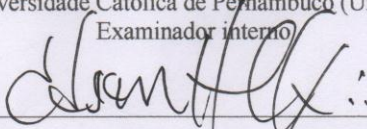
Banca examinadora:



Prof. Dr. Jacques Trudel
Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)
Orientador



Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima
Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)
Examinador interno



Prof. Dr. Edson Hely Silva
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Examinador externo

**RECIFE
2017**

AGRADECIMENTOS

Ao Pajé Expedito Rozeno, Pipipã, agradeço a confiança e as orientações para esta pesquisa, igualmente a perseverança com que socializa para seu povo os conhecimentos recebidos pelo pai Joaquim Rozeno.

Ao povo Pipipã, especialmente o Cacique Valdemir, o Juremeiro Inácio, o Conselheiro Diva, aos professores e às professoras Pipipã das diferentes escolas indígenas das aldeias ... e a todas as famílias com seus anciãos e curumins.

À Diocese de Floresta, agradeço a paciência e as oportunidades, em um trabalho pastoral de mais de dez anos com que cresci no meio dos povos indígenas na região.

À professora de História Josélia Ramos, os ensinamentos e as orientações, que me fizeram aprender o caminho das pedras.

À Unicap e a seus professores, que me disponibilizaram os instrumentos, em especial, ao orientador Prof. Dr. Jacques Trudel, o acompanhamento.

A Deus, que tudo sustenta e está na origem de tudo.

No caminho deste Sínodo, as diferentes opiniões que se expressam livremente – e, às vezes, infelizmente, com métodos não inteiramente benévolos – enriqueceram e animaram certamente o diálogo, proporcionando a imagem viva duma Igreja que não usa *impressos prontos*, mas que, da fonte inexaurível da sua fé, tira água viva para saciar os corações ressequidos.

E vimos também – sem entrar nas questões dogmáticas, bem definidas pelo Magistério da Igreja – que aquilo que parece normal para um bispo de um continente, pode resultar estranho, quase um escândalo – quase! –, para o bispo doutro continente; aquilo que se considera violação de um direito numa sociedade, pode ser preceito óbvio e intocável noutra; aquilo que para alguns é liberdade de consciência, para outros pode ser só confusão. Na realidade, as culturas são muito diferentes entre si e cada princípio geral – como disse, as questões dogmáticas bem definidas pelo Magistério da Igreja – cada princípio geral, se quiser ser observado e aplicado, precisa de ser inculturado. O Sínodo de 1985, que comemorava o vigésimo aniversário do encerramento do Concílio Vaticano II, falou da *inculturação* como da ‘íntima transformação dos autênticos valores culturais mediante a integração no cristianismo e a encarnação do cristianismo nas várias culturas humanas’. A *inculturação* não debilita os valores verdadeiros, mas demonstra a sua verdadeira força e a sua autenticidade, já que eles adaptam-se sem alterar, antes transformam pacífica e gradualmente as várias culturas.

(Francisco, Papa, 2015a, p. 35).

RESUMO

O caminho de afirmação Pipipã expressa-se por meio de múltiplas formas: organização interna, escolas indígenas (educação diferenciada), retomada do “Aricuri” com seu significado espiritual e “diacrítico”, construção da Capela de Santo Expedito e organização do batismo das crianças no Aricuri. A pesquisa aqui apresentada procurou interpretar o significado desses aspectos na perspectiva da “viagem de volta”, a afirmação da identidade do povo indígena Pipipã, município de Floresta, Sertão de Pernambuco. Realizou-se uma pesquisa participante, como instrumento de coleta de dados e construção de um “diálogo intercultural”, tendo como fundamentos teóricos reflexões da Antropologia e da História, que se tornam instrumentos importantes para analisar o projeto do povo Pipipã. A celebração do batismo de crianças no contexto do “aricuri” é uma espécie de ponto de encontro de duas intencionalidades: a de Pipipã em seu caminho de volta e a do Concílio Vaticano II em seu desejo de reforma da Liturgia na perspectiva da participação dos indivíduos com diferentes expressões socioculturais.

Palavras-chave: Povo Pipipã. Aricuri. Cultura. Liturgia. Batismo de crianças.

ABSTRACT

The path of Pipipã affirmation is expressed through multiple choices such as: internal organization, indigenous schools (differentiated education), *aricuri* resumption with its spiritual and “diacritical” meaning, construction of the Saint Expedite's Chapel and organization of children's baptism in *aricuri*. This research sought to interpret the meaning of these aspects in the perspective of the “way back”, the affirmation of the identity of the Pipipã indigenous people (município de Floresta, Sertão de Pernambuco). A participant research was carried out as an instrument of data collection and construction of “intercultural dialogue”, having theoretical foundations and reflections on Anthropology and History, which became important tools to analyze the Pipipã people's project. Children's baptism celebration in *aricuri* context is a kind of meeting point of two intentionalities: that of Pipipã on his “way back”, and that of the Vatican Council II in his desire to reform the Liturgy in the perspective of individuals participation with different socio-cultural expressions.

Keywords: Pipipã people. Aricuri. Culture. Liturgy. Children's baptism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa da Terra Indígena Pipipã e Kambiwá.....	21
Figura 2 –	Igreja de Santo Expedito, Aldeia Travessão do Ouro, Floresta, PE.....	35
Figura 3 –	Igreja de Santo Expedito, Travessão do Ouro, PE (interior).....	36
Figura 4 –	A Pedra Solteira na Mata do Ventador.....	39
Figura 5 –	Defumação com o <i>coaqui</i> (cachimbo Pipipã).....	47
Figura 6 –	Os trajes Pipipã	48
Figura 7 –	O Cruzeiro com o juazeiro no Terreiro do Pau-Ferro (Serra Negra).....	51
Figura 8 –	Maracá.....	52
Figura 9 –	O Juremeiro traça a cruz na testa de um curumim (criança) na Serra Negra.....	55
Figura 10 –	A anciã Dona Pacífica leva o mel aos recém-batizados durante a celebração do batismo no <i>aricuri</i>	59
Figura 11 –	Gráfico representativo do espaço celebrativo.....	63
Figura 12 –	O momento do Batismo.....	75
Figura 13 –	Recém-batizado com os sinais de pertença Pipipã	78
Figura 14 –	Acendimento das velas no pé do Cruzeiro.....	80

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AVL	Animação da vida litúrgica
CCA	Centro Acadêmico do Agreste
CELAM	Conferência do Episcopado Latino-Americano
CHESF	Companhia Hidrelétrica do São Francisco
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COPIPE	Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco
DAp	Documento de Aparecida
DGAE	Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GT	Grupo de Trabalho
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IGMR	Instrução Geral do Missal Romano
ISA	Instituto Socioambiental
IVC	Iniciação à vida cristã
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MEC	Ministério da Educação e Cultura
OLM	<i>Ordo Lectionum Missae</i>
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
RICA	Ritual da Iniciação Cristã de Adultos
SC	Sacrosanctum Concilium
SEDUC	Secretaria de Estado da Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
TAC	Termo de Ajuste de Conduta
UC	Unidade de Conservação
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>
VL	<i>Varietates Legitimae</i>

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	O POVO PIPIPÃ NO CONTEXTO DA “VIAGEM DE VOLTA”	20
1.1	Localização e história.....	20
1.2	De “confundidos com outro povo” a “novo” povo.....	28
1.3	Afirmando o Ser Pipipã no catolicismo popular romano: Santo Expedito padroeiro da aldeia.....	34
2	O “ARICURI” NA SERRA NEGRA	38
2.1	O caminho para a Serra Negra	39
2.2	O “Aricuri” Pipipã: sinal diacrítico no caminho de autoafirmação entre os povos indígenas em Pernambuco	45
3	O BATISMO DAS CRIANÇAS NO ARICURI NA SERRA NEGRA	54
3.1	O encontro de pais e padrinhos e o envolvimento para conjugar a cultura com o rito do batismo	55
4	PRIMEIRA TENTATIVA DE ELABORAÇÃO DO RITO.....	61
4.1	Retomando o roteiro da celebração na perspectiva da Sacrosanctum Concilium e dos rituais atuais para o Brasil.....	62
4.2	A esperada celebração do Batismo	64
4.2.1	Ritos de acolhida.....	65
4.2.1.1	<i>A chegada.....</i>	65
4.2.1.2	<i>O “Encruzamento” das crianças ao chegar ao terreiro.....</i>	66
4.2.1.3	<i>Diálogo com os pais, padrinhos e comunidade, e o Sinal da Cruz.....</i>	67
4.2.1.4	<i>A Oração de Coleta.....</i>	68
4.2.2	A Liturgia da Palavra.....	68
4.2.2.1	<i>A acolhida da Palavra.....</i>	68
4.2.2.2	<i>A Proclamação das leituras.....</i>	69
4.2.2.3	<i>A Homilia.....</i>	70
4.2.2.4	<i>A Imposição das mãos.....</i>	71
4.2.2.5	<i>A Unção pré-batismal.....</i>	71
4.2.3	A Liturgia sacramental.....	72
4.2.3.1	<i>A Invocação dos santos.....</i>	72
4.2.3.2	<i>A Oração sobre a água.....</i>	73

4.2.3.3	<i>As promessas do Batismo.....</i>	74
4.2.3.4	<i>O banho batismal.....</i>	75
4.2.3.5	<i>Os ritos complementares.....</i>	77
4.2.3.5.1	<i>A unção pós-batismal.....</i>	77
4.2.3.5.2	<i>A entrega dos distintivos da identidade Pipipã preparados pelos padrinhos....</i>	77
4.2.3.5.3	<i>O Rito da luz.....</i>	79
4.2.3.5.4	<i>Colocação da vela aos pés do Cruzeiro que está no meio do terreiro.....</i>	80
4.2.4	<i>Liturgia eucarística.....</i>	81
4.2.4.1	<i>A preparação dos dons.....</i>	81
4.2.4.2	<i>A Oração Eucarística.....</i>	81
4.2.4.3	<i>Os ritos da comunhão.....</i>	84
4.2.4.3.1	<i>O Pai Nosso.....</i>	84
4.2.4.3.2	<i>O rito da paz.....</i>	84
4.2.4.3.3	<i>A fração do pão.....</i>	85
4.2.4.3.4	<i>A Comunhão sacramental.....</i>	85
4.2.4.3.5	<i>A entrega do mel.....</i>	86
4.2.4.3.6	<i>A pós-Comunhão.....</i>	86
4.2.5	<i>Os Ritos de conclusão.....</i>	87
4.2.5.1	<i>A Bênção final.....</i>	87
4.2.5.2	<i>A despedida e o canto de encerramento.....</i>	87
5	ANÁLISE TEOLÓGICA.....	88
5.1	Ser batizados em uma comunidade de fé.....	89
5.2	O Mistério Pascal, centro da fé, e a inserção no Mistério de Cristo pela fé e pelo batismo.....	95
5.3	Pelo batismo somos novas criaturas.....	99
5.4	Pelo batismo somos, em Cristo, filhos no Filho.....	104
5.5	Batizados, somos povo de Deus.....	107
5.6	A dinâmica da inculturação: fé, liturgia e igreja inculturadas e autóctones?	115
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
	REFERÊNCIAS.....	124
	GLOSSÁRIO.....	136
	ANEXO A – TERMO DE CIÊNCIA.....	138

INTRODUÇÃO

Em 2005, o Bispo de Floresta, Dom Adriano Ciocca Vasino, convidou-me para um trabalho pastoral com os povos indígenas habitantes no território diocesano: Pankararu, Kambiwá, Pipipã, Tuxá, Truká, Atikum, Pankará, Pankaiwká e Kapinawá.

Os Pankararu do Brejo dos Padres acolheram-me e ofereceram a possibilidade de moradia no território indígena, pois a proposta do Bispo visava a uma presença de escuta, compreensão e acompanhamento dos povos e do movimento indígena, respeitando expressões socioculturais.

Estava trabalhando com estudos litúrgicos e minha mudança da Itália para o Nordeste brasileiro tinha despertado o interesse para uma liturgia inculturada. Minha presença entre os povos indígenas direcionou essa atuação decididamente.

Dez anos de convivência possibilitaram-me uma “longa conversa” (MALINOVSKI, 1976). A atitude de escuta e observação de quem é aprendiz e os posicionamentos favoráveis à afirmação de suas expressões socioculturais, em conjunto, proporcionaram-me, aos poucos, a estima e a possibilidade de sempre estar inserido no mundo indígena, dos índios na região Nordeste, precisamente no Sertão pernambucano.

Esta pesquisa, portanto, resultou desta convivência, diálogos e envolvimento com os povos indígenas na Diocese de Floresta, Pernambuco. Se ocorrerem questionamentos sobre o rigor da pesquisa, devido à aproximação com o campo de estudo, argumento com as palavras de Barth:

[...] trata-se apenas de deixar claras a necessidade e legitimidade de alocar esses mundos em um quadro de referências que nós construímos, sabendo que cada pessoa está ‘posicionada’ em virtude de um padrão singular formado pela reunião, nessa pessoa, de partes de diversas correntes culturais, bem como em função de suas experiências particulares. (BARTH, 2000, p. 137).

Isso também orientou na escolha metodológica e das minhas referências. Recorri ao recurso da pesquisa participante “concebida como um instrumento, um método de ação científica ou um momento de um trabalho popular de dimensão pedagógica e política, quase sempre mais amplo e de maior continuidade do que a própria pesquisa” (BRANDÃO; BORGES, 2007, p. 53).

A escolha do grupo Pipipã como campo para estudo de caso realizado surgiu primeiramente pela disponibilidade do Pajé¹ e, em segundo lugar, pela particularidade da experiência do “aricuri” Pipipã, como tentarei evidenciar ao longo deste texto.

O objeto da dissertação foi evidenciar o caminho da afirmação Pipipã por meio de sinais diacríticos² expressos nas memórias orais dos anciãos e na orientação dos líderes tradicionais, principalmente o Pajé, como também por meio da “apropriação”³ do rito católico romano do batismo de crianças no contexto de um momento forte da tradição⁴ como é chamado o “aricuri”.⁵

Em diálogo com os líderes responsáveis e em respeito à tradição Pipipã e da Igreja Católica Romana, foram primeiro conversados e, depois, introduzidos elementos simbólicos que juntam as duas tradições e podem expressá-las sem conflitos, possibilitando, inclusive,

¹ “Um Pajé é a peça mais fina que existe dentro da aldeia. É o dom do povo. É quem gira a nação, que navega a nação. Eu, minha palavra ‘gira’ é de nós girar, é a gente andar e percorrer, olhar, abrir um ritual, saber abrir e fechar. É aquela grande responsabilidade, a responsabilidade maior que existe dentro da etnia não é o cacique. Cacique é sobre os bens, sobre ir atrás caçar, pra dentro da aldeia, ir atrás dos benefícios lá fora, atrás dos bens. O chefe da nação. E o Pajé é o dom sob a palavra de Deus, o dom das orações, do conselho. Sustentar a aldeia. [...] e Pajé não é qualquer um, Pajé vem da natureza mesmo.” Entrevista com o Pajé Manoel Caxiado, do povo Pankará. Itacuruba, 24 nov. 2012. Arquivo do autor.

² Sinais diacríticos são “traços diferenciadores” (BARTH, 2000, p. 60) que estabelecem fronteiras culturais e étnicas, implicando uma organização sociocultural do grupo étnico (BARTH, 2000, p. 33s. e 49) e possibilitando a distinção “nós” e “os outros”. No caso de Pipipã, esses sinais servem tanto para distinguir o grupo indígena dos não indígena, quanto para diferenciar Pipipã dos outros povos indígenas. “A persistência dos limites entre os grupos deixa de ser colocada por Barth em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças. No capítulo ‘Grupos Étnicos e suas Fronteiras’ (:25-67), o problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo, que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos ‘sinais diacríticos’, isto é, as diferenças que os próprios atores consideram como significativas. Embora as diferenças possam mudar, permanece a dicotomia entre ‘eles’ e ‘nós’, marcada pelos seus critérios de pertencimento. Barth enfatiza ‘que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas’ (:27).” (O'DWYER, 2001, p. 169-170).

³ Uso esse termo como uma hipérbole do termo “participação” que retorna como refrão e objetivo principal na reforma litúrgica (e eclesial) proposta com o Vaticano II. A proposta para a participação, conforme a Constituição do Concílio Vaticano II Sacrosanctum Concilium (SC, 1963), além dos passos de reformulação dos rituais (edições típicas) e suas traduções nas línguas vernáculas, prevê um processo de adaptação (que mais tarde foi chamado de inculturação). Sobre o uso dos termos *aptatio* ou *accomodatio* (“adaptação”) na SC, cf. Chupungco (1992, p. 224, p. 30-33).

⁴ O termo “tradição” será usado com o sentido de “repassar” (do latim: *tradere*). Vale o alerta de Barth: “[...] o compartilhamento de uma mesma cultura assume importância central. Na minha concepção, é muito mais vantajoso considerar essa importante característica como uma consequência ou resultado ao invés de tomá-la como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos.” (BARTH, 2000, p. 29).

⁵ Trata-se de um tempo de forte espiritualidade e afirmação dos “sinais diacríticos” próprios de Pipipã. No mês de outubro, os Pipipã sobem a Serra Negra, lugar sagrado onde os mais velhos repassam a memória de sua história e dos antepassados e as jovens gerações aprofundam e encontram sua tradição, rituais, danças, etc., e seus encantos, em uma experiência de convivência de todas as aldeias e em contato com a Natureza, a mata e seus espíritos, como afirmam os indígenas.

maior força simbólica às ações rituais no batismo das crianças celebrado no contexto do “aricuri”.⁶

Ao discutir a temática indígena, uma primeira questão é pensar que esse seja assunto para antropólogos ou historiadores.⁷ Para a Teologia, cujo objeto, tradicionalmente, é Deus e o discurso sobre Deus (*theós lógos*), a temática indígena seria incluída, no máximo, no contexto da Teologia da Missão, evangelização e catequese dos índios, ou da Teologia Indígena, ou Índia. “Tal como viemos entender a Teologia hoje [a contextualização da Teologia] é um processo que faz parte da própria natureza da Teologia.” (BEVANS, 2004, p. 21, tradução nossa).⁸

A Teologia é desafiada em seu método, que tem como ponto de partida a Revelação, uma “decisão” de Deus. Portanto, a questão inicial foi: partir pelo dado antropológico é só uma necessidade do momento devido às provocações das Ciências Humanas e Sociais, ou é essencial para o método teológico? Bevans (2004, p. 22), refletindo sobre as teologias contextuais, afirmou que “quando falamos de Teologia, o fazemos a partir de três fontes – ou *loci theologici* –: Escritura, Tradição e Experiência humana presente (ou contexto)”. Ignacio Ellacuría (2000) afirmou que a Teologia é um momento da práxis, em que um dos elementos constitutivos do método teológico “é o mundo dos pobres e oprimidos como o lugar teológico e teológico fundamental. [...] Mais que ‘matéria-prima’ e mais que ‘meio no qual’ o teólogo vive, o lugar social dos pobres e oprimidos constitui um ‘meio com o qual’ se faz Teologia [...]” (AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 324).

Se o entendemos como essencial, teremos de reconhecer que o dado antropológico também é dado teológico. A Revelação de Deus, que ocorreu em sua plenitude (Gl 4,4) em Jesus de Nazaré reconhecido como o Cristo, continua ocorrendo na História e na humanidade.

⁶ “Povos e grupos sociais se organizam em torno de um projeto de vida. [...] Para entender o projeto histórico de um povo, codificado em sua cultura, precisamos decodificá-lo em todos os seus inter-relacionamentos materiais, sociais e ideológicos. [...] A leitura dos significados veiculados com signos, imagens, mitos, gestos e relações requer a ajuda do respectivo povo e/ou grupo social. Mas, também, o respectivo grupo social, para conhecer-se a si mesmo, precisa do observador exógeno.” (SUESS, 1995, p. 10).

⁷ As discussões sobre o “lugar do índio” na História evidenciaram a mesma dificuldade, pois “índio” é comumente pensado na nossa sociedade como “coisa do passado”, “pré-história”.

⁸ “Fazer teologia contextual não é uma opção, nem algo que possa interessar somente as pessoas do terceiro mundo, os missionários que aí trabalham ou as comunidades étnicas que vivem dentro de culturas dominantes. A contextualização da Teologia – tentativa de entender a fé Cristã em termos de um contexto particular – é realmente um imperativo teológico.” (BEVANS, 2004, p. 21, tradução nossa).

A “Inculturação do Evangelho” é, em certo sentido, a continuidade do processo de encarnação.⁹

Talvez seja esta a questão principal que subjaz a todo o debate do Concílio Vaticano II: a perspectiva pastoral enquanto diálogo da Teologia com um mundo em mudanças, na lógica da “encarnação” do discurso teológico na realidade e na linguagem atual, adaptando-se à “índole dos diversos povos” (SC 38). Essa é certamente uma necessidade também para a nossa pesquisa na perspectiva da Teologia Pastoral.

Surgindo o segundo desafio. Como construir um diálogo interdisciplinar entre Teologia, História, Sociologia e Antropologia sem considerar estas últimas como “ciências auxiliares” para o método teológico? É o que tentamos ao realizar este estudo quando pensamos sua estrutura que, aparentemente, separa os dados históricos e antropológicos (capítulos 1 e 2) dos dados teológicos e teológico-litúrgicos (capítulos 3-5).

Sobre tal propósito, lembramos o que afirmou o historiador Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012, p. 23): “o estudo da invenção das tradições é interdisciplinar. É um campo comum a historiadores, antropólogos sociais e vários outros, estudiosos das ciências humanas, e que não pode ser adequadamente investigado sem tal colaboração.”

A primeira parte da pesquisa (capítulos 1 e 2) apresenta os Pipipã, seu trajeto histórico de mobilizações e seus objetivos em relação à sua tradição, que os distingue dos outros povos nesse Sertão pernambucano, a importância da Serra Negra e do “arucuri” neste mesmo objetivo. Recorremos aos conceitos da História e da Antropologia que nestas últimas décadas tentam reler a história de um ponto de vista diferente, desconstruindo preconceitos e assumindo novos conceitos e olhares com relação à temática indígena. Utilizamos os conceitos de “invenção das tradições” dos historiadores Eric Hobsbawm e Terence Ranger,¹⁰ que afirmaram ser “a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns

⁹ Os temas da “evangelização das culturas” e da “inculturação do Evangelho” ecoaram na IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo 1992. A consciência da crise cultural fez as Igrejas latino-americanas comprometer-se “para uma nova evangelização, ao qual se pretende responder com o esforço da inculturação do Evangelho” pelo “processo de inculturação, que João Paulo II chamou de ‘centro, meio e objetivo da Nova Evangelização’ [...] É necessário inculturar o Evangelho à luz dos três grandes mistérios da salvação: a Natividade, que mostra o caminho da Encarnação e move o evangelizador a partilhar sua vida com o evangelizado; a Páscoa, que conduz através do sofrimento à purificação dos pecados, para que sejam redimidos; e Pentecostes, que pela força do Espírito possibilita a todos entender, na sua própria língua, as maravilhas de Deus.” (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1997, p. 162).

¹⁰ Desses autores utilizamos em nosso estudo o conceito de “invenção” mais do que de “tradição”, pois parece que, para eles, tradição/tradições são “acessórios formais que cercam a substância” (HOBBSAWM; RANGER, 2012, p. 9). No caso dos povos indígenas é, para usar os termos de Hobsbawm e Ranger, a própria “substância”. Constatei em minha convivência com os povos indígenas que, na relatividade das diferentes situações históricas, ocorrem adaptações e a necessidade de ser reinventada sim, mas nas suas “formas”, e não em sua “essência”.

aspectos da vida social” (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 8).¹¹ Trata-se de “um processo de formalização e ritualização”, que utiliza “elementos antigos na elaboração de novas tradições” (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 11, 13) e do qual o elemento “ruptura” parece também fazer parte em vista da “adaptabilidade das tradições genuínas” e de “um sentido de identificação” (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 15, 17, grifos nossos).¹²

Ainda no âmbito da História, recorremos aos conceitos de “intencionalidade comunicativa” (TODOROV, 2003)¹³ e “hibridismo cultural” (GARCÍA CANCLINI, 1998).¹⁴

De Cristina Pompa, utilizamos a ideia da “tradução”, na qual apresentou a “construção indígena da história”, e não simplesmente uma “história dos índios” (POMPA, 2003, p. 22).¹⁵

Percebendo como os povos indígenas no Nordeste foram silenciados, mas resistiram,¹⁶ utilizamos os conceitos de “aculturados”, “misturados”, “confundidos com a massa”, “caboclicização”, povos “resistentes” (e não “ressurgidos”!),¹⁷ “emergentes”, que os historiadores do “Brasil indígena” (e os antropólogos) utilizam atualmente. Para citar alguns: Ricardo Pinto de Medeiros, John Monteiro, Cristina Pompa, Edson Silva, que apontam para

¹¹ Os autores ainda explicam que, “quando numa aldeia se reivindicam terras ou direitos comuns ‘com base em costumes de tempos imemoriais’ o que expressa não é um fato histórico, mas o equilíbrio de forças na luta constante da aldeia contra os senhores de terra ou contra outras aldeias” (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 9). Embora os autores se refiram à história europeia, o conceito se aplica bem para o nosso caso.

¹² Vale também o alerta que os autores fazem aos historiadores envolvidos no processo de invenção de tradições, “uma vez que eles contribuem, conscientemente ou não, para a criação, demolição e reestruturação de imagens do passado que pertencem não só ao mundo da investigação especializada, mas também à esfera pública onde o homem atua como ser político” (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 21).

¹³ Todorov compara as opções de Motolinia, Durán e Sahagún, e conclui: “[...] fidelidade integral, observe-se desde já, não significa autenticidade integral, [...] o destinatário é tão responsável pelo conteúdo de um discurso quanto seu autor.” E ainda: “O discurso [...] é fatalmente determinado pela identidade de seu interlocutor [...]” (TODOROV, 2003, p. 123, 125).

¹⁴ Ao conceito de “hibridismo cultural”, acrescenta as noções de “circuito” e de “fronteira”, pelas quais interpreta as dinâmicas de organização dos sujeitos sociais na pós-modernidade (GARCÍA CANCLINI, 1998). Esse processo é algo constante na história dos grupos sociais. Eis um exemplo. “[...] a descontextualização linguística realizada pelos missionários [no processo catequético e na criação de gramáticas] acabou produzindo, também e ao mesmo tempo, peculiares formas e modalidades de significação do lado da outra perspectiva cultural, a indígena. Foram essas últimas modalidades de significação que, finalmente, revelaram-se não plenamente administráveis (pelo contrário, às vezes mostraram-se, *a priori*, absolutamente impensáveis e insuspeitas) por parte dos jesuítas. Dessa maneira acabaram por constituir e sucessivamente alimentar aquele inevitável hibridismo linguístico e cultural que caracteriza em modo exemplar os textos catequéticos escritos em língua tupi: textos que podemos considerar, inevitavelmente, ‘jesuíticos’ só até certo ponto.” (AGNOLIN, 2014, p. 7, tradução nossa).

¹⁵ “[...] trabalhos como o de Monteiro (2001) e Almeida (2002) buscam o ‘índio colonial’ não apenas como categoria genérica construída pelos agentes da colônia, mas também como instrumentos indígenas de afirmação política.” (POMPA 2003, p. 22).

¹⁶ Medeiros (2002, p. 205-233). “[...] com a política de genocídio e de organização dos aldeamentos missionários, se dá grande parte da transformação da sua identidade indígena em identidade de caboclo, ou seja, a sua inserção enquanto população marginalizada na sociedade nacional brasileira. Isso não quer dizer que não existam hoje grupos que, mesmo se modificando a partir do contato, conseguiram preservar a sua identidade indígena. (MEDEIROS, 2002, p. 121).

¹⁷ No I Encontro Nacional dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, realizado em maio de 2003, falava-se em termos de “povos ressurgidos”, querendo expressar a presença de “novos” povos indígenas ou povos considerado extintos, mas os índios presentes reclamaram e se autodenominaram “povos resistentes” (CIMI, 2004).

uma releitura das fontes documentais e para discernir (e reescrever) a História do Brasil – desde a Colônia até a atualidade – do ponto de vista indígena.

Paralelamente, também a Antropologia mudou seu olhar. Os índios no Nordeste não são mais objeto de estudo na perspectiva das “perdas” (da língua, dos costumes, da cultura) em função da aculturação,¹⁸ mas de suas mobilizações para reinventar-se em um contexto diferente. São sujeitos de sua história, e não mais “aqueles que devem morrer” (BIENNÈS et al., 2003).¹⁹ Iluminadores são os conceitos de “reelaboração” e “viagem de volta” (OLIVEIRA, 2004a) expressando as mobilizações, os processos de etnogênese²⁰ e de ressignificação sociocultural dos povos indígenas.

Evidentemente, não seria possível deixar de lado dois antropólogos que se debruçaram sobre os povos Kambiwá e Pipipã: Wallace de Deus Barbosa (2003) e Joselito Alves Arcanjo (2003). O primeiro fez também parte do Grupo de Trabalho (GT) da Fundação Nacional do Índio – Funai (BRASIL, 2009) para elaborar o laudo em função da demarcação da terra Pipipã; foi quem discutiu o sentido político-religioso da separação (“cisão”) de Pipipã dos Kambiwá (BARBOSA, 2003). O segundo, Joselito Arcanjo, aprofundou o tema do Toré entre os Pipipã em sua dissertação de Mestrado em Antropologia (ARCANJO, 2003) e assessorou o povo Pipipã na formação dos professores indígenas quando fazia parte do Centro de Cultura Luís Freire (Olinda, PE).

¹⁸ “A expressão aculturação provém também da antropologia cultural e designa o processo de transformações verificadas no contato de dois ou mais grupos culturais distintos.” (MIRANDA, 2001, p. 37). Os antropólogos, reunidos na Declaração de Barbados frisam como as relações de domínio, discriminação e etnocentrismo dos governos colonialistas e da ação evangelizadora das Igrejas colocaram os povos originários em situação de submissão (BARTOLOMÉ et al., 2003). Isso evidencia uma história da aculturação praticamente de mão única. Sobram ações de resistência que os historiadores estão evidenciando: “As fontes sobre o Brasil colonial revelam a dialética do encontro entre índios e missionários em que, de um e de outro lado, houve um constante trabalho de transformação no plano da prática e dos símbolos, as primeiras veiculando o segundo e sendo, ao mesmo tempo, determinadas por estes.” (POMPA, 2003, p. 23). Significativas, nesse contexto, as afirmações de Suess (1995, p. 20): “Através do batismo, os ‘naturais’ foram incorporados na cristandade [...]”, onde o uso do termo “incorporação” torna-se sinônimo de aculturação. Esse parece ser ainda o “modelo pastoral” que perpassa nos documentos e na prática (cf. SUESS, 1995, p. 222, 224).

¹⁹ Influenciada por uma visão evolucionista, a sociedade “ilustrada” pensava que os índios estivessem “atrasados” no processo. A Antropologia pensava que a cultura dominante destruiria a dominada, destinada a desaparecer a partir do contato com uma cultura superior. A historiografia via só um processo de lutas entre forças ímpares. A política indigenista visava à pacificação e à aculturação, fazendo dos índios “súditos do Rei”, no tempo da Colônia, ou “brasileiros”, na época mais recente, em que a miscigenação (RIBEIRO, 2017) só deixava rastros na memória e na “formação do Brasil”. A Declaração de Barbados impulsionou algo diferente.

²⁰ “*Etnogênese* tem sido definida como ‘o processo de emergência histórica de uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades, distinguindo-as e organizando a interação entre os sujeitos sociais que se reconhecem – e são reconhecidos – como a elas pertencentes’[...]. Grunevald [...] apreende esta noção em oposição à de aculturação, como a formação de novos agrupamentos étnicos que foram se constituindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados assim eram designados e uma vez que é assim que podia ter acesso à terra e obter assistência da União.” (ARCANJO, 2003).

Desses autores, especificamente, selecionei alguns testemunhos das memórias Pipipã, embora não partilhe a opinião de “conflito” ou de “oposição” com os Kambiwá (ARCANJO, 2003, p. 24).

É principalmente nos capítulos 2 e 3 que recorro ao método da pesquisa participante, que, além de recolher informações, foi suporte metodológico que completou minha convivência em um diálogo fundamental no encontro de duas tradições, a indígena e a católica romana, que sempre foram paralelas, mas no objetivo de afirmação Pipipã, era preciso que encontrassem pontos de encontro.

Nessa perspectiva foi o sentido da descrição dos capítulos 3 e 4, que se encontram na passagem entre o que foi realizado com a pesquisa participante (BRANDÃO; BORGES, 2007) e o que a análise teológica (capítulo 5) se propõe. A inserção de alguns aspectos simbólicos “tradicionais” que expressam a identidade étnica do povo Pipipã na celebração do batismo das crianças Pipipã celebrado no Aricuri da Serra Negra, diz também da vontade dos Pipipã de ser sujeito de sua história. Isso com sinais diacríticos que afirmam a diversidade e especificidade também entre outros povos indígenas no Nordeste.

O que diferencia do capítulo 4 é justamente o objetivo e o método, sendo o capítulo 3 descritivo e antropológico. No capítulo 3, tentamos uma “descrição densa” (GEERTZ, 2008). Como foi “construído” um roteiro da celebração do batismo de crianças no Aricuri Pipipã na Serra Negra? Na descrição, parece confundir-se o pesquisador com o objeto da pesquisa. É o risco de quem, além de recolher dados, participa de um processo conforme o método de Brandão e Borges (2007) sugere.

O capítulo 4 foi “uma primeira tentativa” de organização do roteiro da celebração do ponto de vista mais teológico e litúrgico, considerando a necessidade de encontro e adaptação entre a tradição indígena e a tradição católico-romana.

A introdução de aspectos da “tradição indígena” nos ritos da “tradição católica romana” buscou adaptar esses últimos à “índole e tradições de cada povo” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RITOS, 1967 *Musicam Sacram* 63; Sacrosanctum Concilium – SC 40) em vista de “tornar os sinais mais transparentes”, segundo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB, 1989, doc. 43, n. 168). A participação ativa e frutuosa foi um dos principais objetivos da reforma litúrgica do Vaticano II,²¹ exigindo, portanto, o respeito e a

²¹ Podemos definir o Concílio Vaticano II (1963-1965) com as palavras do Papa Francisco na 68.^a Semana Litúrgica Nacional: um “evento substancial e não superficial” que deu as bases não só para a reforma da Liturgia (cf. FRANCISCO, 2017a), mas da Igreja toda, desde sua estrutura, sua fundamentação na Palavra e na Liturgia, até o sentido de sua missão no mundo, conforme as quatro Constituições Dogmáticas que resultaram do debate conciliar.

valorização dos significados para ambas as “tradições” e abrindo para uma perspectiva de Igreja com rosto indígena, afro-americano, mestiço, camponês ou suburbano.²² A perspectiva eclesial Vaticana é Igreja com rosto indígena, afro, etc.

A análise do capítulo 5 possibilitou as bases para um diálogo intercultural para futuros passos rumo à inculturação²³ dos ritos do batismo. Com o apoio de liturgistas e antropólogos²⁴ descrevemos a importância dos ritos na condição de ações simbólicas, pois *per ritus et preces*,²⁵ o povo vai de modo mistagógico sendo introduzido no mistério celebrado.²⁶ A introdução de aspectos “próprios da cultura” Pipipã liga-se ao sentido de suas tradições e entendimento do que é a relação espiritual com a criação em Jesus Cristo. O cruzeiro no meio do terreiro (espaço principal do Aricuri) torna-se lugar simbólico das memórias do mistério fundante e da expressão da fé nas formas do catolicismo popular.

Por meio dos ritos significativos do batismo, o povo Pipipã vai crescendo no seu objetivo de reafirmação identitária, como também na formação “catecumenal”, experiencial-mistagógica, para uma vida de fé adulta.

²² Cf. Homilia do papa Francisco na festa de Nossa Senhora de Guadalupe (Vaticano, 12/12/2017). Assim ele se expressa: “[...] olhemos para a riqueza e a diversidade cultural dos nossos povos da América Latina e do Caribe, ela é sinal da grande riqueza que estamos convidados não apenas a cultivar, mas, especialmente no nosso tempo, a defender com coragem contra todas as tentativas niveladoras, que acabam por impor – com slogans atraentes – uma única maneira de pensar, de ser, de sentir e de viver, que acabam por tornar inválido ou estéril tudo o que herdamos dos nossos pais; que levam a sentir-se pouco importantes especialmente os nossos jovens por pertencerem a uma determinada cultura. Em definitiva, a nossa fecundidade exige que defendamos os nossos povos de uma colonização ideológica que cancela o que eles possuem de mais precioso, quer sejam indígenas, afro-americanos, mestiços, camponeses ou suburbanos. A Mãe de Deus é figura da Igreja (cf. *Lumen gentium*, 63) e dela queremos aprender a ser Igreja com rosto mestiço, com rosto indígena, afro-americano, com rosto camponês, com rosto cola, ala, cacaxtle. Semblante pobre, de desempregado, de menino e menina, idoso e jovem, para que ninguém se sinta estéril nem infecundo, a fim de que ninguém se sinta envergonhado ou de pouca monta. Mas, ao contrário, para que cada um, como Isabel e Juan Diego, possa sentir-se portador de uma promessa, de uma esperança, e dizer do íntimo do seu ser: «Aba, ou seja, Pai!» (Gl 4, 6), a partir do mistério desta filiação que, sem cancelar os traços de cada um, nos universaliza constituindo-nos povo.” (FRANCISCO, 2017b).

²³ “A proximidade física e espiritual, no meio do mundo e, particularmente, no meio dos pobres, na época do Vaticano II ainda foi designada como ‘inserção’. Para respaldar teologicamente esta ‘inserção’ e o posterior paradigma da ‘inculturação’ era necessária a sua articulação não só com os propósitos básicos da modernidade, com a descolonização dos povos, com a autonomia, autodeterminação e emancipação, mas sobretudo com a tradição da Igreja. [...] O Vaticano II e, em seguida o magistério da Igreja e o magistério latino-americano das Conferências Episcopais de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, resgataram alguns tópicos teológicos dos primeiros séculos que permitiram configurar o novo conceito da evangelização inculturada. [...]. A articulação do paradigma da inculturação com o mistério da encarnação e com os tópicos da patrística, permitiu provar que com a inculturação não se tratava de uma ‘onda modernizante’, mas de um tópico teológico que estava enraizado na tradição da Igreja.” (SUESS, [2004].

²⁴ Entre eles, Aldo Natale Terrin (2004), fundamentado na antropologia cultural, e Andrea Grillo (2011), com sua interpretação dos sacramentos *in genere ritus*.

²⁵ A frase *per ritus et preces* (literalmente: “através de ritos e orações”) é tirada da Constituição Dogmática sobre a Liturgia, (SC, 1997, 48) e aponta para uma nova interpretação da Liturgia e da Teologia dos sacramentos, como explicaremos no capítulo 5 desta dissertação.

²⁶ A categoria de “experiência” (BONDÍA, 2002, p. 20-28) nos ajuda a dar bases teóricas sobre a importância do rito como ação simbólica/mistagógica.

Nesse contexto buscamos responder a uma pergunta que originou nossa pesquisa: os aspectos culturais introduzidos na celebração do batismo no Aricuri Pipipã expressam a identidade crística própria do batismo cristão?

Ainda tentamos considerar a dinâmica das relações entre índios e missionários, o jogo de “intencionalidades” dos dois sujeitos (o povo e o teólogo/missionário) na busca dos caminhos da “Tradição”.

1 O POVO PIPIPÃ NO CONTEXTO DA “VIAGEM DE VOLTA”²⁷

1.1 Localização e história

De Recife para Floresta, são 500 quilômetros em direção oeste. Após a cidade de Arcoverde, cerca de 300 quilômetros do Recife pela BR-232, atravessamos o “portal do Agreste” e entramos no Sertão pernambucano. Em Cruzeiro do Nordeste, a BR-232 no sentido Petrolina é “cortada” pela BR-110 até Petrolândia²⁸ e Paulo Afonso (BA), prosseguindo para o sul do país. De Ibimirim a Petrolândia, são 80 quilômetros de estrada de terra; passamos pela Terra Indígena Pipipã e Kambiwá (Figura 1).

Na altura de Ibimirim, porém, a BR-110 segue, à direita, na PE-180, em um antigo caminho para Petrolina, passando por Floresta.²⁹ Chegando ao km. 29, à altura do Riacho do Ouro, um travessão³⁰ de areia e pedras corta a caatinga em direção sudeste.

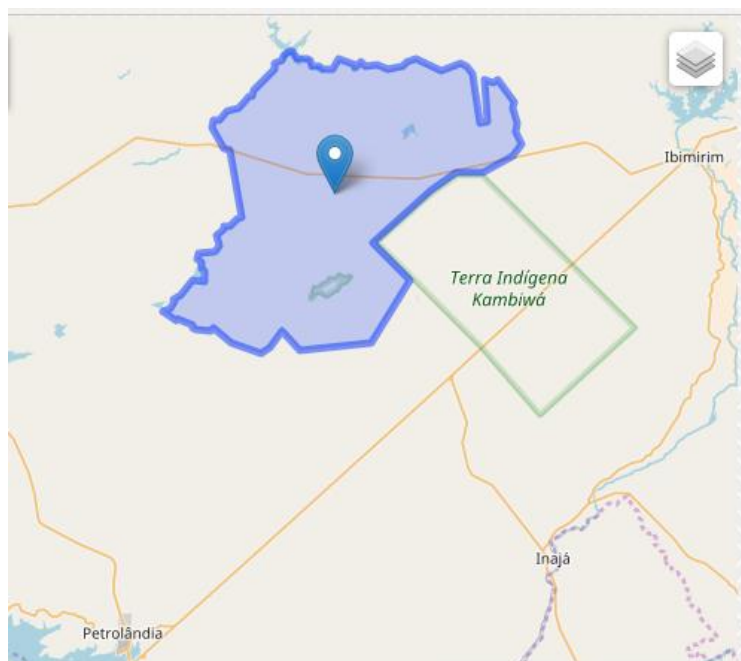
²⁷ João Pacheco de Oliveira (1993) contextualizou e explicou o uso da metáfora da “viagem da volta” em dois textos. “Ao considerar o problema indígena no nordeste um fato sobressai fortemente: é um surgimento de novas identidades indígenas. [...] a maioria resulta de um processo histórico [e não uma ‘descontinuidade cultural’] – chamado de ‘etnogênese’. [...] para os próprios atores sociais, a valorização da tradição e sua autenticidade constituem pontos importantes para uma reafirmação política.” (OLIVEIRA, 1993, p. vii). Trata-se, portanto, da “importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas. [...] É isso que me estimula a retomar uma imagem – a de ‘viagem da volta’ [...]. [...] a viagem é a enunciação, autoreflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: ‘desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução’. [...] A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (uma experiência primária, individual, mas que está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acompanhar).” (OLIVEIRA, 2004b, p. 32).

²⁸ Trata-se da nova Petrolândia, reconstruída depois da Barragem Luiz Gonzaga (Jatobá, PE), que submergiu a antiga Petrolândia ao criar o Lago de Itaparica no lugar onde antes havia a Cachoeira com o mesmo nome.

²⁹ Floresta, cidade sertaneja, tem uma história relacionada com a ocupação de terras pela família de Garcia d’Ávila (1528-1609) desde a Casa da Torre, BA, com ações parecidas com as dos bandeirantes paulistas (BARBALHO, 1982, p. 43; FERRAZ, 2003, p. 77; GOMINHO, 1993, p. 19). “Acredita-se que um vínculo de parentesco entre Inácia de Araújo Pereira e **Antônio Pereira** Falcão tenha levado este último, na primeira metade do século XVIII, ao Sertão pernambucano do São Francisco. Casado com Dona **Maria Gomes** Maciel, Antônio foi fundador do sítio a que chamou de **Fazenda Grande** [...]” (FERRAZ, 2003, p. 86, grifos nossos). Inácia de Araújo Pereira era a mulher de Garcia d’Ávila Pereira. O “sítio” se desenvolveu como grande centro político. No tempo da Praieira (1848) em que liberais e republicanos se enfrentaram, foi grande adversária política de Serra Talhada, em uma aliança com Flores (em homenagem à qual assumiu o nome de Floresta), que via os dois partidos se enfrentarem em armas e judicialmente, conforme relatou Gominho (1993).

³⁰ Travessão (ou linha) é um termo usado muitas vezes pelos próprios índios para falar de um recorte (estrada ou “picada”) que marca em linha reta uma divisão de terra. Nesse caso, o “Travessão”, que depois nomeou a Aldeia Travessão do Ouro (por ser próximo do Riacho do Ouro) possivelmente foi construído em 1954, para separar as terras de pasto das terras de roça “como forma de amenizar as tensões entre índios, agricultores e o fazendeiro pecuarista” (BOM JARDIM, 2012, não paginado).

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Pipipã e Kambiá



Fonte: Funai.³¹

Em azul, a Terra Indígena Pipipã em estudo, onde é visível o relevo da Serra Negra. No retângulo, a Terra Indígena Kambiá demarcada, cortada pela estrada Ibimirim-Petrolândia, chamada “reta”.

Trafegando pela estrada de terra, aparece, de frente, no horizonte, a Serra do Periquito, serra ainda com mata, um corredor ecológico³² estreitamente ligado à Serra Negra. Com alguns poucos quilômetros, seguindo o travessão, encontramos as primeiras casas. À esquerda, mora Dona Pacífica, anciã de vigor, mãe do professor Paulo, coordenador das Escolas Indígenas Pipipã. Continuando na leve subida, chega-se ao Posto de Saúde, articulado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde Polo de Floresta. Logo em seguida, encontra-se a Escola Indígena Joaquim Roseno, com alunos do 1.º ano do Ensino Fundamental até o 3.º ano do Ensino Médio, provindos das sete aldeias Pipipã, que são articuladas pelo Pajé Expedito Roseno dos Santos e pelo Cacique Valdemir Amaro Lisboa. Passada a escola, à esquerda, está a casa onde morou Sr. Delso (Adelson Manoel de Lima), ancião, Mestre do Terreiro e puxador de *Toré*, que se mudou em 2015 para a aldeia

³¹ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=62801>. Acesso em: 28 nov. 2017.

³² A Lei n.º 9.985, de 18 de julho de 2000, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), que no cap. I, art. 2.º, XIX, reza: “corredores ecológicos: porções de ecossistemas naturais ou seminaturais, ligando unidades de conservação, que possibilitam entre elas o fluxo de genes e o movimento da biota, facilitando a dispersão de espécies e a recolonização de áreas degradadas, bem como a manutenção de populações que demandam para sua sobrevivência áreas com extensão maior do que aquela das unidades individuais” (BRASIL, 2000).

Kambiwá Baixa da (Índia) Alexandra. Um pouco adiante, a casa do Cacique Valdemir, à esquerda, e à direita, a da falecida Dona Lourdes, irmã e braço direito do Pajé Expedito.

Continuando pela estrada do Travessão, chegamos ao entroncamento em direção à Aldeia Capoeira do Barro e, mais adiante, a Aldeia Faveleira. Prosseguindo à direita, chega-se à Serra Negra, instituída Reserva Biológica pelo Decreto Presidencial n.º 87.591 de setembro de 1982 (Cf. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, [s.d.]).³³ Prosseguindo à esquerda, passando pelo Jiquiri (outra aldeia Pipipã), sobe-se, pela mata da Serra do Periquito, por meio de uma estrada pedregosa, à Aldeia Barracão, onde mora o Cacique Kambiwá Zuca (José Pereira da Silva). Por uma estrada de areia próxima das roças dos Kambiwá e descendo do outro lado da serra, chega-se à Aldeia Baixa da Alexandra, onde reencontramos a “reta” que, de Ibimirim, passa por Petrolândia (BR-110), ainda não asfaltada.

Tudo o que descrevemos até aqui, do Travessão do Ouro até a Baixa da Alexandra, é Terra Indígena Kambiwá.³⁴ A maioria dos Pipipã está morando nas terras homologadas, oficialmente como dos Kambiwá. Outros moram em áreas ainda não demarcadas, ou em assentamentos feitos pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) depois de construída a Barragem Luís Gonzaga (Lago de Itaparica) e as outras barragens que estão em Paulo Afonso. O povo Pipipã mora parte em terra Kambiwá (aldeias Travessão do Ouro, Capoeira do Barro, Faveleira e Jiquiri), parte nos assentamentos Serra Negra (município de Floresta) e Agrovila 5 dos Mandantes (município de Petrolândia), parte nas caatingas aos pés da Serra Negra (Aldeia Caraíbas) e nos arredores da Barra do Juá e Serra Pipipã, todos no município de Floresta.³⁵

Esse pode ser o ícone da história do povo Pipipã. História de migrações e dispersão, de perseguições e exclusão, de buscas e conquistas. História semelhante à de todos os povos indígenas no Sertão, cujos territórios foram colonizados devido “à ação conjugada de sertanistas e missionários [...] com fins e métodos divergentes, como muito bem observou o Pe. Serafim Leite, ‘nuns de captação e catequese pacífica, noutros de posse violenta’.” (FERRAZ, 2003, p. 77). Era o projeto de colonização da Coroa unindo-se à ganância por parte daqueles que se tornarão os “senhores das terras”. “No século XVIII, a Região do

³³ Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/uc/596392>>. Acesso em: 25 set. 2017.

³⁴ A TI Kambiwá tem uma superfície de 31.495,3123 ha (BOM JARDIM, 2012) Foi homologada por Decreto s/n de 14 de dezembro de 1998. Disponível em: <<https://ti.socioambiental.org/pt-br/terras-indigenas/3715>>. Acesso em: 26 nov. 2016).

³⁵ Essa é a área que o povo Pipipã está reivindicando para a demarcação como Terra Indígena Pipipã, a qual está ainda em fase de estudo para identificação, conforme informa o site do Instituto Socioambiental <<https://ti.socioambiental.org/pt-br/terras-indigenas/4349>>. Acesso em: 26 nov. 2016. É possível encontrar uma visualização do mapa da região com a demarcação das terras indígenas e da Serra Negra em <https://uc.socioambiental.org/pt-br/uc/596392>. Acesso em: 2 nov. 2016.

Submédio do Rio São Francisco era o ‘Sertão’ a ser inserido ao mundo colonial” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 34), e isso por meio da povoação e da produção.³⁶

[...] o Brasil tinha três grandes zonas de criação de gado (os Sertões do Norte, a parte meridional das Minas Gerais e as planícies do Sul). A primeira área no Brasil Colônia onde se desenvolveu a pecuária foi na Bacia do Rio São Francisco, em especial, no Sertão do Submédio Rio São Francisco, por concentrar a grande maioria das fazendas e currais na época. [...]

Entre os séculos XVII ao XIX, Pernambuco e Bahia eram os maiores centros produtores e distribuidores do gado pelo interior. Mesmo com a concorrência da charque do Rio Grande do Sul e a queda do consumo nas Minas Gerais, em fins do século XVIII, Pernambuco concentrava a maioria das fazendas de gado da região[...]. (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 30).

A situação gerou o conflito entre os nativos e os colonos, dono das fazendas e isso levou a Coroa a declarar a “guerra justa” contra os “bárbaros” (os índios hostis). É esclarecedor o testemunho do capitão-mor da Paraíba Pedro Monteiro de Macedo (apud MEDEIROS, 2009a, p. 4):

É sem dúvida que os índios fazem grande dano aos gados, matando muitos para comer, porém a necessidade em que os põem os naturais os precisa a maior excesso, por que esta gente estava acostumada a viver, como eles dizem, de corso andando continuamente pelos matos a buscar o mel que produzem as abelhas em grande quantidade nos troços das árvores, e debaixo da terra, frutas, todo o gênero de caça, não perdoando à imundície alguma, e para a sua vivenda necessitam de que as terras tenham a comodidade referida.³⁷

No começo, a criação do gado era uma “atividade acessória” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 41). As fazendas de gado serão um dos “problemas” que os índios no sertão terão de enfrentar para afirmar sua identidade e manter seu território.

Com o estabelecimento das vilas, dos povoados e das fazendas surgidas no interior do Nordeste ocorreu a usurpação dos territórios tradicionalmente ocupados por diferentes etnias na região. Essas populações expropriadas de suas terras foram aquelas que ajudaram na manutenção da sociedade sertaneja no século XVIII. Segundo a política de colonização da Coroa Portuguesa, os índios aldeados serviriam como mão de obra e a força de defesa necessária contra índios ‘hostis’ não aldeados (MEDEIROS, 2000). Na perspectiva do Estado, o índio tinha o papel de povoador (POMPA, 2003), isto explica a necessidade de catequizar os índios da região para aproveitá-los o máximo possível. (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 36).

³⁶ Carlos Fernando dos Santos Júnior lembra dois dos fatores que determinaram a ocupação das terras na Região do Submédio do Rio São Francisco e a consequente colonização dos Sertões do Nordeste: a necessidade de “abastecer as maiores aglomerações humanas nas áreas litorâneas, fornecendo carne e couro” e “a presença holandesa [que] no Nordeste obrigava o Estado português a tomar medidas mais efetivas de retirá-los da região, que não se limitavam apenas a campanhas militares, mas o incentivo da colonização do Semiárido pelos súditos da Coroa Portuguesa” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 30-31).

³⁷ Carta do capitão-mor da Paraíba Pedro Monteiro de Macedo ao Rei de Portugal D. João V, de 22 de abril de 1736 AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 798 (CARTA..., 2009).

Pipipã guardou e socializa memórias sobre essa história. Assim, cantam lembrando o tempo em que se tornaram vaqueiros: “Cheguei na minha aldeia, cheguei de pé no chão. Eu venho trazendo perneira, chapéu de couro e jibão, prá folgá com meus caboclos, lá na aldeia da missão.” O Pajé Exedito explicou: “Significa que eram escravos do fazendeiro para trabalhar como vaqueiro, na fazenda.” (Informação verbal).³⁸

“Em meados do séc. XVIII, o Sertão do Nordeste alcança o apogeu do seu desenvolvimento. O gado nele produzido abastece, sem concorrência, todos os centros populosos do litoral [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 68).

Medeiros (2009a, p. 9-10) apresenta a narrativa de um pesquisador:

É interessante observar que nos sertões da capitania de Pernambuco e das capitanias anexas, além das aldeias existentes, havia ainda grupos indígenas que não estavam aldeados, vivendo ou tendo voltado a viver de ‘corso’, tendo sido fundamental no processo de implantação da ordem pombalina no sertão de Pernambuco, o trabalho de transferência compulsória destes grupos indígenas para as vilas que estavam sendo criadas [...]. Em carta de 02 de julho de 1760, o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz escreve do Alojamento das Flores da Ribeira do Pajaú, no sertão da Capitania de Pernambuco a Frutuoso Barbosa da Cunha, capitão mor dos índios da nação Icozinho, localizada no sertão da capitania da Paraíba: ‘E assim me parece dizer a vossa merce, e por esta ordenar-lhe que faça logo voltar todos os soldados que se retiraram e fugiram vergonhosamente da bandeira do Piancó e busque que até encontrar os Xocós, os Oguêz, ou Pipipans, ou Humans, ou Caracuis, [...] se recer que sejam muitos ajuntem-se com os Panatis, ou Pegas, ou com a gente do rio de São Francisco, ou com qualquer outra bandeira.’ [nota 19 - Carta de Jerônimo Mendes da Paz para Frutuoso Barbosa da Cunha Capitão Mor dos índios da nação Icozinho. Alojamento das Flores da Ribeira do Pajaú, 2 de julho de 1760, ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f. 115.

As informações acima sugerem que foi criado um aldeamento,³⁹ mas que os índios “que não estavam aldeados, vivendo ou tendo voltado a viver de corso” (entre os quais, os Pipipã) teriam sido perseguidos por bandeiras de índios soldados a serviço da Coroa Portuguesa.

O texto prossegue relatando que:

Dois dias depois, [o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz] ordena também a Pedro Soares de Mendonça, sargento-mor dos índios da mesma nação, que com sua gente auxiliem no combate aos índios das nações Xocós, Oguês, Mangueses, Pipipans,

³⁸ Informação prestada pelo Pajé ao autor em conversa no *aricuri* em 18 out. 2016.

³⁹ Os aldeamentos são “espaços, também conhecidos como missões, que foram criados para facilitar o trabalho de conversão e, ao mesmo tempo, cooperar com o processo de colonização através do fornecimento de mão de obra e pacificação dos nativos” (CUNHA, 2013, p. 28). “Do mesmo modo [...] foram apontados como redutos nos quais os indígenas puderam sobreviver e (re)inventar seu cotidiano, fugindo do extermínio” (CUNHA, 2013, p. 29).

Umans e Caracuis, desde Santa Luzia e cabeceiras do Rio Piranhas, no sertão da Capitania da Paraíba até o rio Pajaú, no de Pernambuco [...]. (MEDEIROS, 2009a, p. 9-10).

Se, de um lado, os índios que viviam de “corso” eram um perigo para as fazendas de gado, de outro lado, não podemos esquecer o plano político que, desde o começo e sempre, mais verá os índios não subservientes⁴⁰ como bandos rebeldes, assassinos, ladrões, selvagens, bárbaros, ... motivo suficiente para declarar-lhes “guerra justa”.⁴¹

O povo Pipipã mantém as memórias desse período em que foram “brabis” (bravos) em alguns de seus toantes de reza (*Torê*).

São vários os relatos sobre os “assaltos que o gentio bravo” fazia na ribeira do Moxotó,⁴² sinais, portanto, da resistência ativa ao projeto de aculturação e colonização.

O fato de encontrarmos citados os Pipipã entre os que resistiram nos chamou a atenção, pois ainda na atualidade, percebemos em suas ações o projeto de busca de autonomia e afirmação da identidade nas relações com outros agentes políticos e/ou culturais. Portanto, em um clima certamente adverso, os Pipipã mobilizaram-se pela vida (território, identidade, organização de grupo) apresentando sua resistência de diferentes formas: ora com emboscadas contra os invasores de suas terras, ora se dispersando, ora matando o gado, ora pedindo proteção à Igreja Católica Romana reivindicando um aldeamento, ora como vaqueiros.

Em 1802, um missionário capuchinho italiano, Frei Vital de Frescarolo, afirma ter aldeado, no lugar conhecido como Jacaré, entre a Serra do Periquito e a Serra Negra, 114 índios da nação Pipipão que, segundo seu relato; ‘andavam embrenhados no sertão da Serra Negra’ e envia exemplares das armas e vestes destes índios a Sua Alteza Real, em sinal de sua obediência e fidelidade (Frescarolo, 1802/83).

Poucos anos mais tarde (1823), ‘José Francisco da Silva e Cipriano Nunes da Silva expeliram à mão armada os índios Pipipães que habitavam a Serra Negra, situaram uma fazenda pastoril, construíram casas e currais, fizeram grandes plantações, abriram estradas, e para sua garantia mantinham gente armada, prevenindo qualquer investida dos índios espoliados de suas terras’. (BOM JARDIM, 2012, não paginado, grifo do autor).

⁴⁰ O “Diretório dos índios” (ou Diretório pombalino) de 1755 legislava sobre os aldeamentos e toda a política indigenista da época e, em seu “projeto civilizatório”, “propunha suprir as exigências do Estado cujo objetivo era tornar o índio súdito para ocupar legalmente o território e promover o desenvolvimento da Colônia” (CUNHA, 2013, p. 51, grifo nosso).

⁴¹ As Guerras dos Bárbaros “acompanharam a distribuição de sesmarias e a ocupação do sertão pela pecuária e tiveram a participação de diversas etnias contra e a favor dos colonizadores [...]. A existência dessas alianças foi fundamental para a resistência e preservação de alguns povos que conseguiram manter uma identidade étnica, apesar das mudanças provocadas pelo contato” (MEDEIROS, 2002, p. 210).

⁴² “[...] o governador de Pernambuco expunha ao bispo de Pernambuco e ao ouvidor geral que, por carta de 08 de setembro de 1759 do juiz do Ararobá, foi informado sobre a grande destruição que os índios Paraquió, Pipipan, Mangueza, Guegue e Xocó tinham feito nas fazendas de gado e sertão do Buíque [...]” (MEDEIROS, 2009b, p. 337).

Em 1883, Frei Vital de Frescarolo escreveu uma carta ao Bispo de Olinda onde relatou como um grupo pequeno de índios, entre os quais os “pipipões”, procurou-o pedindo a clemência de um aldeamento.⁴³

Aos 7 de Julho sahi de Pernambuco, e aos 31 do dito cheguei na capela de Jeritacó, ribeira do Moxotó, e no primeiro de agosto, que era o dia de Sant'Anna, depois de ter celebrado a santa missa, lá vierão duos dos ditos gentios a ter fala comigo, porque já estavam notificados pelos moradores da dita ribeira; com muito agrado os recebi, e perguntando eu por toda a sua gente, responderão, que estavam todos juntos no mato, esperando por mim, mas que não sahião n'essa ribeira por medo da muita gente que lá havia, e que só indo eu ao lugar chamado Jacaré, por ser este lugar muito retirado [...]. Com efeito aos 15, dia da gloriozissima assumção de Maria Santíssima ao céu, ás 4 horas da tarde, é que tive o inexplicável contentamento de vêr-me cercado, e ter na minha presença 114 gentios brabos, que é o numero total d'elles, entre maxos e fêmeas, grandes e pequenos. (FRESCAROLO, 1883, p. 103-119).

O testemunho do Frei é evidente com relação às perseguições e ao plano de “pacificação” dos índios, com a religião ou com as armas, pois “era mandado de Deus, do Rei e do governo para elles se aldearem, baptizar, instruir na fé catolica, servir ao rei e nunca mais viver como bixo no mato”.

[...] No dia seguinte os chamei todos á minha presença, e por meio de 10 linguas, que tem todo este ranxo de vermelhos, principiei a explicar-lhes qual era a causa de minha vinda a estas brenhas; que era mandado de Deus, do Rei e do governo para elles se aldearem, baptizar, instruir na fé catolica, servir ao rei e nunca mais viver como bixo no mato, mas sim como christãos em aldeia para se salvarem. A isto responderão todos *que este sempre foi o seu desejo, mas que tinham medo dos brancos, e que esta não fôsse falsidade minha*, como já foi aquella do riixo do Navio, do Brejo do Gama e outras, que dice a V. Ex. Revma. O ano passado, quando aldeei os indios brabos do Olho d'água da Gameleira, na freguezia do Cabrobó, que debaixo da capa de paz e da santa missa, fizeram d'estes miseraveis tão horrenda carnagem de prender, atirar, xumbar, acutilar, espancar, matar e picar, como si não fossem gente da mesma espécie como nós.

Estas palavras, que entre elles passam de pais a filhos, de netos a bisnetos, me atemorizarão, e tanto ferirão o meu coração, que quazi me faltava o alento para responder, afim de tiral-os d'este imaginario medo e socegal-os; [...].

Enfim fiz o que pude para pacifical-os e pedi que todos os dias de manhan e de tarde viessem aprender a doutrina, rezar e ouvir missa, o que sempre fizeram até agora, e uns tantos, por ter bôa memória, já sabem os primeiros rudimentos da fé católica, e já baptizei todos os parvulos, e estou catequizando os adultos para logo baptizal-os e cazal-os, e si o sucessor, novo bispo de Pernambuco, me concedesse licença de crismar estes mesmos indios, ficarião mais satisfeitos, pois até este mesmo sacramento elles me pedem. A cabo de dez dias, vendo que já estavam contentes e pacíficos, tratei com elles aonde havíamos de fazer aldêia; e todos juntos responderão, que querião este lugar do Jacaré, porque há muito mel e bixo para comer, e plantarião mandioca na serra do Periquito, distante d'este Jacaré tres léguas boas, e já perto da Serra-negra; mas porque estas terras estão em litigio entre os Senhores da Torre da Bahia e os Bargos [...]. (FRESCAROLO, 1883, p. 103-119).

⁴³ Uso o termo “clemência” para resumir tanto as perseguições contra os índios definidos bárbaros, selvagens, ou “brabis”, da região, como os critérios da lei da época prevendo a constituição de Missões regidas pela Igreja Católica protegendo os índios que aceitassem ser “amansados”.

Apesar de a escolha do aldeamento não garantisse muito contra as violências sanguinárias (“carnagem”) dos “senhores”,⁴⁴ como afirma no relato acima, parece que os índios não teriam escolha.

É nesse contexto, porém, que os índios no Nordeste brasileiro consideraram-se católicos, conforme escutei relatos em diferentes ocasiões nestes anos de serviço entre eles.⁴⁵

Atualmente, o povo Pipipã caça e coleta mel. Como também plantam feijão, milho e mandioca quando o tempo e as chuvas possibilitam, mas a caça e a coleta, principalmente do mel, é algo importante. A pressão das fazendas e o aldeamento os obrigaram a se adaptar como estratégia de sobrevivência.⁴⁶ De caçadores e coletores, foram aldeados, tornando-se agricultores sedentários e vaqueiros, para trabalhar nas fazendas de gado. Isso respondeu a objetivos políticos sempre mais explícitos também nos regulamentos dos aldeamentos.⁴⁷

A vida nos aldeamentos favoreceu certamente a transformação cultural dos índios em razão das regras rígidas⁴⁸ quanto aos hábitos, uso de roupa, horários, relações de gênero, relações educativas com as crianças, modos e objetivos do trabalho, língua, quando, gradativamente, tornou-se obrigatório o Português e foi proibido o idioma nativo, e a religião, em deixar as “crenças”, substituir os rituais tradicionais pelos ritos do catolicismo.⁴⁹

⁴⁴ Durante as Santas Missões Populares da Diocese de Floresta (2006-2008), recolhemos relatos entre os índios Atikum do lugar chamado Olho d’Água do Padre (Carnaubeira da Penha, PE), que um padre foi morto pelos índios. Deve ser o mesmo lugar de que o Frei Vital falou com relação à carnificina (“carnagem”). Com a desculpa de vingar a morte do frei que regia o aldeamento, todos os índios, homens, mulheres, crianças e velhos, foram massacrados (“prender, atirar, xumbar, acutillar, espancar, matar e picar”). Daí o medo dos brancos e da falsidade (“tinhão medo dos brancos, e que esta não fôsse falsidade minha”).

⁴⁵ Lembro que Dona Raquel, Pankararu, durante a festa tradicional do Menino do Rancho, explicou: “Esta é a nossa religião, mas nós somos também católicos.” A mesma expressão “nós somos católicos também” foi recolhida nas entrevistas feitas pelo Grupo de Trabalho Índios e Quilombolas durante o Sínodo da Diocese de Floresta (2008-2010).

⁴⁶ “As formas culturais aparentes [...] refletem as circunstâncias externas às quais os atores têm que se acomodar.” (BARTH, 2000, p. 30).

⁴⁷ “No que diz respeito à política de alianças da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Nordeste no período colonial e sua influência no processo de destruição física e cultural destes povos, chegamos à conclusão desta política foi o resultado do equilíbrio instável de forças que atuaram em cada conjuntura específica. Quando os povos indígenas tinham mais forças ou eram necessários para fazer frente ao inimigo exterior, predominavam as alianças. À medida que estes iam sendo aldeados e perdendo seu poder de combate ao sistema implantado, as relações se modificam e, de aliados, os povos indígenas passam a tutelados. Seres inferiores incapazes, que necessitavam de apoio e orientação para atingir a cristandade e a civilização [...]” (MEDEIROS, 2002, p. 230-231).

⁴⁸ Importante o relato do frei Martinho de Nantes, escandalizado pelo que encontrou: “As mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados.” (NANTES, 1979, p. 4). Depois de algum tempo de catequese, escreverá: “As mulheres estão agora submissas aos maridos e as crianças aos pais, que os castigam com chibatas, o que antes não acontecia.” (NANTES, 1979, p. 17).

⁴⁹ É bom salientar que “o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como ‘outro’. [...] Os elementos ‘alheios’ foram absorvidos pela cultura indígena porque se inseriam num preciso contexto significativo, isto é, *faziam sentido*.” (POMPA, 2003, p. 25).

O catolicismo que chegou foi um catolicismo de devoções e de sacramentos, também vivenciados como devoção. Por isso, podemos afirmar que, atualmente, determinadas opções dos povos indígenas sejam finalizadas em um contexto de intenções diferentes que subsistem às várias decisões cujo “fio de Ariadne” seria o “caminho de volta” (OLIVEIRA, 2004a): a apropriação de aspectos simbólicos tradicionais, afirmando a identidade étnica do povo Pipipã.

Considerando que, atualmente, o catolicismo faz parte da história desses povos, pouca oposição se encontra por parte dos indígenas no Nordeste. Aliás, no caso de Pipipã, foi o próprio Pajé que teve iniciativa de convidar o padre para batizar no “*aricuri*”.

Vários fatores expressam a vontade de reelaborar todos os aspectos da “tradição” em um novo contexto. “Ideador” (motivador, orientador e guia) deste “projeto”, reinventando as tradições (HOBBSAWM; RANGER, 2012), é o próprio Pajé Expedito, guarda e vigia das memórias repassadas pelo pai, que sempre guardou até chegar o momento de repassá-las gradativamente ao povo.

Os aspectos principais que fazem o conteúdo do repasse do Pajé são: a relação especial e, diria, específica, com a Serra Negra; palavras na língua tradicional; o passo de dança próprio de Pipipã; o costume dos antigos, o *aricuri*.

Parte do caminho de volta é considerada também a reapropriação da tradição católica, que se torna aspecto também importante nesse movimento de “etnogênese” (OLIVEIRA, 2004b). Podemos falar de “tradução” das expressões da fé católica (POMPA, 2003) que possibilita aquilo que podemos chamar de inculturação. Daí a escolha de construir uma igreja na Aldeia e escolher um padroeiro: Santo Expedito.

A necessidade e o objetivo de fortalecer a identidade específica do “ser Pipipã” em uma relação recíproca da “Tradição indígena Pipipã” e da “Tradição católica”. São os pontos que veremos a seguir.

1.2 De “confundidos com outro povo” a “novo” povo

As pesquisas dos antropólogos Wallace Barbosa e Jozelito Arcanjo evidenciaram as relações dos Pipipã com os Kambiwá, onde os primeiros viviam e eram “confundidos”.

O termo “confundidos” (SILVA, 1996) foi usado para explicar o processo de caboclicização dos povos indígenas no Nordeste que, pelas razões que buscamos expor acima, os índios ficaram “misturados”:

[...] surge uma ‘configuração’ ou ‘definição de Índios do Nordeste’ abrangendo ‘o conjunto étnico-histórico integrado pelos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII’ (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992:433). Tais estudos levam à resignificação da expressão ‘índios misturados’ (Oliveira Filho, 1999:17), frequentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais. (ARCANJO, 2003, p. 19).

Em uma sociedade entendida, no máximo, como “miscigenada”, mas onde o “branco” tem a supremacia, em um processo de branqueamento da sociedade brasileira, tratando-se de um processo que provocou a invisibilização do índio no Nordeste e a espoliação não só com os esbulhos de suas terras originais e das que foram reservadas para aldeamentos:

[...] com a política de Pombal, tinha havido forte incentivo aos casamentos inter-raciais e outras formas de integração entre a população indígena e os regionais. [...]. A partir da segunda metade do século [XIX], sobretudo os índios dos aldeamentos passam a ser referidos com crescente frequência como índios ‘misturados’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos. (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 451).

É em 1832, com efeito, que pela primeira vez se legisla sobre a transferência de aldeias para novos estabelecimentos e a venda em hasta pública de suas terras (6/7/1832). A partir dessa data, sobretudo mas não apenas no Nordeste, assiste-se a uma corrida às terras das aldeias e a uma longa disputa, que se arrasta até às vésperas da República, entre municípios, províncias e governo central pela propriedade e o espólio. (CUNHA, 1992, p. 144-145).

Justificaram que não havia mais necessidade de reservar terras (aldeamentos) porque não havia mais índios. Os “remanescentes” (ou descendentes) eram considerados “caboclos”, e não mais índios. Falavam português, e não mais sua língua nativa. Vestiam e seguiam costumes “civilizados”. Tinham deixado de praticar suas “crenças e superstições”, pois se haviam tornado cristãos.⁵⁰ Bastam como exemplos os relatos que seguem:

⁵⁰ Essa foi a justificativa para a extinção dos aldeamentos na segunda metade do século XIX: “a partir de 1875, as Câmaras Municipais passam a poder vender aos foreiros as terras das aldeias extintas, e a poder ‘usá-las para fundação de vilas, povoações, ou mesmo logradouros públicos’ (Decreto 2672 de 20/12/1875).” (CUNHA, 1992, p. 146). Em muitos casos ficaram para os *Boni Viri* (vereadores), que, às vezes, eram os próprios fazendeiros invasores das terras indígenas (cf. SILVA, 1996, p. 24). “Uma vez aldeados, mais tarde foram considerados ‘confundidos com a massa da população’, com o esbulho de suas terras os aldeamentos foram declarados extintos, por uma política de integração compulsória que provocou a dispersão e o desaparecimento de muitos grupos indígenas” (SILVA, 1996, p. 28). Além disso, “é significativa a imposição do ‘inventário’. A estratégia foi criar um documento a partir do qual os índios e seus descendentes perdem o direito sobre seu território de domínio. A guerra entra em outra fase [...]. Contra um povo, provavelmente ágrafo, a batalha passa a ser ‘cartorial’.” (ARCANJO, 2003, p. 48).

Em 1862 um Aviso Imperial enviado às Presidências das Províncias de São Paulo, Sergipe, Pernambuco e *Parayba*, determinou que os aldeamentos onde ‘se acham usurpadas as terras que primitivamente foram destinadas para patrimônio de tais estabelecimentos [os aldeamentos], sob pretexto de compra, arrendamento ou aforamento [...] fossem extintos’. (SILVA, 1996, p. 20).

Através de um Ofício enviado em 1869 em resposta a consulta da Presidência da Província de Sergipe, informou o vigário de Pacatuba, desconhecer a existência de aldeamentos no local e que os índios ali habitantes no passado ‘se dispersaram ou foram absorvidos pela mistura de raças, *restando alguns descendentes que não apresentam sequer sinais de sua origem*, sendo hoje integrados a Guarda Nacional’ [...]. Resposta semelhante deu o mesmo ano o vigário de Itaporanga [...] pois há mais de um século *não há índios, mas apenas mulatos e mestiços* que comerciam com as povoações vizinhas [...]. (SILVA, 1996, p. 27, grifos do autor).

Ressaltamos, porém, outra situação observada desde a época da Colônia, e mais compulsoriamente no século XIX: a realocação de diferentes povos em um único aldeamento. Por exemplo, no Agreste pernambucano foram realocados com os Xukuru, como relatou Edson Silva (1996, p. 25): “Os índios das aldeias extintas [...] serão removidos para as novas aldeias de Cimbres e Assunção.”

Também a necessidade de aliar-se a outros povos favoreceu um tipo de mistura interétnica por meio das relações de casamento e compadrio.

Muitos Pipipã “migraram” para o Brejo dos Padres (Tacaratu) ou para a Serra de Umã (atual Carnaubeira da Penha) e para a Serra do Araripe.⁵¹ Outros permaneceram em seu território tradicional,⁵² os arredores da Serra Negra, e para manter a memória de sua identidade apesar de, no último século e meio, nunca mais ninguém tenha falado deles.

Quando o padre Cristiano Muffler⁵³ tornou-se pároco de Petrolândia, antes da construção da Barragem de Itaparica, conheceu os Pankararu e os Kambiwá. Foi na época em que Sr. João Tomaz, Pajé de Pankararu tinha ajudado Kambiwá na Baixa da Alexandra para conquistarem o reconhecimento pela Funai, órgão indigenista do governo. O padre Cristiano ajudou nas viagens à Funai no Recife. Nessa época foi reconhecido o povo Kambiwá,⁵⁴

⁵¹ Informação do Pajé Expedito durante o *aricuri* em 18 out. 2016.

⁵² Como vimos, foram os que pediram ao frei Vital de Frescarolo o aldeamento no Jacaré, não muito longe da Serra Negra e da Serra do Periquito, onde atualmente também vivem.

⁵³ Padre Cristiano Muffler (Idashof, Alemanha, 1935-Santa Fé, Paraíba, 2016), pouco depois da ordenação presbiteral (1962), pediu ao bispo de sua diocese (Hildesheim) ser liberado para a Diocese de Tubarão (SC), chegando em 1964. Em 1968, percebendo a maior necessidade, resolveu vir para o Nordeste, onde foi nomeado primeiro pároco de Petrolândia (Diocese de Floresta), antes da construção da Barragem de Itaparica, que inundou a velha Petrolândia em 1988. Enquanto pároco de Petrolândia, ajudou os Kambiwá na fase do reconhecimento. Mais tarde, mudou-se para a Paraíba (1974), onde atuou até 2004, e voltou para a diocese de Floresta. Nessa época eu também estava visitando a Diocese e, em 2005, quando estava chegando a Floresta, fomos juntos fazer nossa primeira visita aos Pipipã.

⁵⁴ “Embora o Posto Indígena exista desde 1971, a Área Indígena Kambiwá foi demarcada apenas em 1996.” (BARBOSA, 2003, p. 14, nota 6).

enquanto os Pipipã viviam simplesmente silenciados⁵⁵ em sua identidade, esperando o momento propício para se afirmarem.

Em 1998, ocorreram as “disputas políticas envolvendo as funções de Cacique e Pajé” (BARBOSA, 2003, p. 96). Essa “crise” gerou a insurgência de identidades guardadas na memória e a necessidade de criar “fronteiras culturais” (BARBOSA, 2003, p. 16) que não simplesmente servissem para diferenciar o “índio” do “não índio”, mas justificando as diferenças entre identidades indígenas, marcando o específico do “Ser Pipipã”.

Em 1998 [...] pude acompanhar grande parte do processo que culminaria com a criação da nova aldeia Pipipã Travessão do Ouro. Em maio de 1998, começara a ser gerada uma crise na Área Indígena Kambiwá, em uma reunião em que se cogitou a deposição do pajé Expedito. [...] em novembro, a crise se havia desdobrado na eleição do cacique e pajé. Um impasse sobre o resultado produziu a cisão do grupo, gerando a etnogênese (GOLDSTEIN, 1975) Pipipã. A aldeia estava ‘desapartada’ [...]. (BARBOSA, 2003, p. 14).

O Pajé Expedito, à época Pajé dos Kambiwá,⁵⁶ estava já realizando alguns passos para a retomada da Serra Negra, que ficou fora da área demarcada, embora na memória dos povos indígenas seja onde estão suas raízes, suas origens. Em 1994, conquistaram o direito de celebrarem o primeiro *aricuri* na Serra Negra. O caminho estava aberto, mas a crise gerada entre Pipipã e Kambiwá provocou uma nova guinada na história: o caminho para a Serra Negra não seria mais como Kambiwá.

[...] o Posto tinha se acabado pra os índios naquele dia, aí nós começamos a se retirar todo mundo e o Posto pra nós tá perdido! O Posto Kambiwá acabou-se pra nós! Não somos mais Kambiwá. Na verdade, nós agora vamos partir pro que nós somos: nós somo índio Pipipã, Serra Negra, Kambixuru! Pronto [...] nós vamo pedir o governo pra nossa cobertura, porque a serra é a mãe! E nós somos filhos da serra e por aqui nós tamo na sombra dela e vamos subir pra cima (Expedito Roseno. Travessão do Ouro, outubro de 1998). (BARBOSA, 2003, p. 91).

É a história invertida: no passado, os Pipipã se ‘juntaram’ para resistir e assim aparentaram se diluir enquanto Pipipã, sem, contudo, deixarem de ser índios. Agora, eles se ‘separam’ para ressurgir, realizando novas junções para fazer aflorar o Ser Pipipã, uma identidade construída, por uma série de trocas culturais no território de domínio de diferentes etnias [...]. (ARCANJO, 2003, p. 43).

“Partir pro que nós somos.” Explicitando a intenção do Pajé Expedito; e a insistente busca e afirmação de “sinais diacríticos” sobre o específico entre Kambiwá e Pipipã atingiu

⁵⁵ “[...] Na verdade, segundo informou Pedro Caboclo, o etnônimo Pipipã de Kambixuru teria permanecido guardado, mantido em segredo, devido a um consenso entre membros de determinadas famílias de moradores (Roseno e Lima) de que o nome só deveria ser revelado após da reconquista da Serra pelo grupo.” (BARBOSA, 2003, p. 90, nota 24).

⁵⁶ “Em 1992 iniciou sua vida como Pajé na Baixa da Alexandra, no povo Kambiwá. Porque desde criança os mais velhos diziam que seria Pajé quando crescesse, pois tinha o dom da cura.” (SILVA, 2016, p. 4).

oposições extremadas: a “tradição” cultural de Kambiwá baseia-se nos Praiá, enquanto a dos Pipipã no passo diferenciado (“pisada”) do *Toré*.

O símbolo do rompimento [entre Pipipã e Kambiwá] foi expresso através da queima dos ‘maracás’ e das ‘cataiobas’, instrumentos e vestes rituais utilizados na *Dança do Toré*. Desapartados, o mote da diferença passou a ser a ‘cultura’, a ‘tradição’, simbolizada na *Dança do Toré* em oposição à dança dos ‘Praiá’, esta caracteriza os Kambiwá e os liga a Pankararu. Este é o processo de construção da identidade Pipipã [...]. (ARCANJO, 2007, p. 68).

Na busca do Ser Pipipã, nesse tempo de crise, a preocupação inicial foi com a organização da nova aldeia: energia, poço, escola e posto de saúde. Até o *aricuri* foi deixado de lado, como relatou o Pajé Exedito aos alunos das escolas: “Já são vinte e dois anos. Começamos em 1994. Em 96, 97 e 98 [o *aricuri*] não aconteceu. Em 99 ainda [recomeçou].” (Informação verbal).⁵⁷

Com o conflito, os Pipipã, vivendo na Alexandra, deslocaram-se para o Travessão e começaram a “levantar aldeia”: construir casas, organizar as roças, buscar os órgãos competentes para o reconhecimento, a Funai⁵⁸ e para a organização da Saúde, com a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), a atual Sesai, e das escolas indígenas, com a Secretaria de Estado da Educação (Seduc), e se articulando na Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco (Copipe).

Foi principalmente com a estadualização das escolas indígenas Pipipã⁵⁹ que o projeto de reinvenção da tradição Pipipã encontrou seu espaço e suas realizações. Como relatou a professora Elizângela Oliveira (2016, p. 3):

A partir do momento que o povo começa a se organizar [e] nas escolas vem desenvolvendo projetos pedagógicos, percebe-se que tem um papel fundamental, onde se oportuniza aos estudantes conhecer pontos históricos presentes na história do povo Pipipã. Acerca da prática pedagógica, mediante os projetos observa-se que tem surtido efeito pois vem fortalecendo cada vez mais a identidade étnica do povo.

⁵⁷ Informação recolhida pelo autor no *aricuri* em 18 out. 2016.

⁵⁸ “Desse período em diante, começam as viagens em busca do reconhecimento. [...] em 1998 foi pra Recife reivindicar a terra dos Pipipã, em 1999 foi para Brasília reivindicar a terra Pipipã.” (SILVA, 2016, p. 5, grifo da autora).

⁵⁹ O Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), lançado pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC) em 1998 (BRASIL, 1998) reconhece as Escolas Indígenas como escolas diferenciadas, específicas, interculturais e bilíngues. As Escolas Estaduais Indígenas de Pernambuco se estruturam em cinco eixos pedagógicos: Terra, Identidade, Organização, História, Interculturalidade. Explica Grupioni que “as leis subseqüentes à Constituição que tratam da Educação, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e o Plano Nacional de Educação, têm abordado o direito dos povos indígenas a uma educação diferenciada, pautada pelo uso das línguas indígenas, pela valorização dos conhecimentos e saberes milenares desses povos e pela formação dos próprios índios para atuarem como docentes em suas comunidades” (GRUPIONI, 2002, p. 130).

Neste sentido pode se perceber que os estudantes sentem-se protagonistas do próprio saber, autores da sua história de luta.⁶⁰

A escola indígena, por ser específica, diferenciada e intercultural, possibilita estudar a situação do povo, de ter professores Pipipã, além de uma participação mais direta com as famílias e os mais velhos, sem maiores interferências externas, evitando conflitos devido aos preconceitos, como quem estudara nas escolas “dos brancos”. Uma oportunidade para aprofundar, por meio de projetos educativos e as expressões socioculturais Pipipã, fazendo pesquisas com os pais, avós e líderes “tradicionais” (as memórias orais) para conhecer sua história, os costumes e os “causos”; visitando o território, conhecendo os pontos das memórias Pipipã; aprendendo “costumes” antigos sobre alimentação, segredos da caça, uso do mel e das plantas medicinais; “treinando” os passos do *Toré*; produzindo artesanato; etc. Isso, atualmente no Ensino Fundamental ao Médio.

Como afirmam os professores na Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco: “É na escola que se preparam os guerreiros.”

A presença do Pajé Expedito foi solicitada muitas vezes para orientações, mas existem outras presenças também importantes, como a do Juremeiro, do Vice-Pajé, dos conselheiros tradicionais, do Cacique. Um conjunto de pessoas a serviço de um só objetivo: dar passos firmes no “caminho dos antigos”.⁶¹

Nas pesquisas, os alunos recolheram um bom número de palavras da língua nativa. Com o *Toré*, foi possível empolgar para os “costumes tradicionais” um bom número de jovens para “puxar toantes” também durante as “festas tradicionais”.

[...] a *Dança do Toré* fortalece a identidade étnica dentro dos ‘espaços educativos’ inclusive o da instituição escolar; através dela, a ação didático-pedagógica torna-se mais dinâmica, ao mesmo tempo, enquanto *performance* cultural, revela-se uma estratégia de mobilização, dado que somente os professores indígenas podem trabalhar a *dança do Toré* em sala de aula. [...].
[...] não se trata de ritualizar ou sacralizar o espaço escolar. As crianças Pipipã [...] não aprendem o *Toré* na sala de aula. Uma criança, um jovem ou um adulto [...] aprende a dança no terreiro, através da observação e da participação intensa [...]. (ARCANJO, 2003, p. 128-129).

⁶⁰ Artigo construído no curso de pós-graduação Indígena na Universidade Federal de Pernambuco – Campus Centro Acadêmico do Agreste (CAA) no período de fevereiro em 2016, sob a orientação do professor Jozelito Alves Arcanjo. Documento pessoal oferecido em pen-drive pela própria autora 2016, p. 3.

⁶¹ A imagem “caminho dos antigos” tenta expressar o que o Pajé Expedito diz: “Os antepassados seriam ‘os Troncos velhos’ [...]. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos ‘encantados’ para afastar-se da condição de ‘mistura’ em que foram colocados.” (OLIVEIRA, 2004b, p. 22).

Entre as pesquisas dos Projetos Educativos das Escolas Pipipã, também esteve a questão religiosa e foi importante perceber como, além das pesquisas sobre as expressões religiosas indígenas que tem no *aricuri*, no *Toré*, na Mesa da Jurema e nos Encantos suas expressões “tradicionais”, foi expressa também a dimensão cristã com as devoções aos Santos, em particular o *Padim Cícero*,⁶² Santo Expedito e Nossa Senhora de Guadalupe.⁶³

Na próxima seção, depois de ter apresentado os aspectos elaborados para fortalecer a identidade Pipipã a partir da “tradição indígena”, apresentaremos os sinais diacríticos que distinguem Pipipã dos outros povos no que diz respeito à “tradição católica”.

1.3 Afirmando o Ser Pipipã no catolicismo popular romano: Santo Expedito padroeiro da aldeia

Quando em 2005 cheguei pela primeira vez à Aldeia Travessão do Ouro, estava sendo acompanhado pelo padre Cristiano Muffler, o qual, com a mesma solidariedade com que ajudou os Kambiwá, pretendia apoiar os Pipipã no caminho de “reelaboração do seu modo de vida” (ARCANJO, 2003, p. 20), garantindo novas “fronteiras culturais” (BARTH, 2000).

À noite, inesperadamente, fomos convidados a participar da reza da jurema, que ocorre todas as quartas-feiras na casa do Pajé.

Desse modo, os “sinais diacríticos” para levantar a nova aldeia foram apresentados também às “autoridades eclesiais”, às quais, no projeto de emergência de uma nova identidade, de um novo povo indígena, iriam pedir ajuda na reinvenção da “tradição católica”. Dessa forma, o padre Cristiano foi envolvido na construção da Capela (Figura 2) e eu na celebração da festa do padroeiro Santo Expedito.

A Capela foi pensada e realizada de forma octogonal. A sugestão surgiu do próprio Pajé Expedito, quando pediu que a igreja fosse circular para poder dançar o *Toré* em caso de chuva. O padre Cristiano, gostando de favorecer a cultura local, conseguiu que os pedreiros a levantassem na forma octogonal. Era o resultado de um diálogo entre culturas, uma solução (mediação) entre a visão circular, típica do mundo indígena, e o “quadrado” da cultura grega (ocidental). Nos limites da experiência dos pedreiros “brancos” que só sabiam levantar paredes “retas”, e não redondas, foi possível se aproximar da visão indígena.

⁶² A devoção popular no Nordeste coloca o padre Cícero Romão (Juazeiro, CE) entre os santos.

⁶³ Quem trouxe a história de Guadalupe em Pipipã fui eu mesmo ao entregar uma lembrancinha com a imagem dela aos pais que batizaram. Expliquei que a aparição aconteceu a um índio, Juan Diego, no México. Desde então, começou certa devoção nas casas. Vi, inclusive, que uma família resolveu fazer a pintura do quadro na porta de casa. Tive a oportunidade de estar presente no dia em que os jovens apresentaram a pesquisa e percebi quanto a história de Guadalupe interessou.

Figura 2 – Igreja de Santo Expedito, Aldeia Travessão do Ouro, Floresta, PE



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

A igreja, de forma octogonal, encontra-se próxima da casa do Pajé. Além de ser espaço de celebração, é usada para outras necessidades comunitárias.

A dificuldade de conciliar as duas visões ficou evidente quando se tratou de organizar o espaço do altar, pois o próprio padre Cristiano resolveu escolher o lado de frente da porta e, conforme os esquemas tradicionais das outras igrejas, construir um batente servindo de presbitério. Foi-se percebendo de maneira sensível a dificuldade quando um dia, no fim de uma celebração, o povo resolveu dançar o *Toré*: a forma octogonal facilitava a dança circular, mas o “presbitério”, elevado de uns 25 centímetros, constantemente quebrava o compasso (Figura 3).

O objetivo do Pajé Expedito, porém, enriquecia-se de mais uma realização: o lugar (capela) onde poder celebrar como comunidade cristã Pipipã. A imagem de Santo Expedito, escolhido como padroeiro havia muito tempo estava esperando a sua capela, que seria instalada. Finalmente a comunidade podia organizar a novena do seu padroeiro.

Figura 3 – Igreja de Santo Expedito, Travessão do Ouro, PE (interior)



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

É visível o “presbitério”, sobre o qual é colocado o altar, mas interrompe a uniformidade do piso. Ao centro, uma coluna sustentando o teto. Note-se a presença dos santos nas paredes e no chão (entre eles, o padre Cícero).

O momento também foi bem oportuno, favorecido pela chegada do padre Cristiano, velho conhecido, que se responsabilizou com os gastos com a construção, e do “padre dos índios”, como passei a ser chamado, sendo incumbido das celebrações (missa e batismo) na festa do padroeiro.

A escolha do padroeiro não deve ter sido à toa. Na devoção popular, Expedito é o santo das causas justas e urgentes. É o santo representado pisando o “pássaro mau” que grita “CRAS” (que em latim significa “AMANHÃ”). Expedito também é o nome do Pajé que faz o esforço de “traduzir para o hoje” a tradição Pipipã recebida pelo pai.

Além disso, como o próprio Pajé Expedito explicou, a festa de Santo Expedito é celebrada no dia 19 de abril, Dia do Índio. A coincidência das datas faz com que os indígenas se reúnam para poder “andar com as duas pernas”, a “tradição Pipipã” e a católica, no caminho da nova identidade: Ser Pipipã.

Os índios resolveram celebrar na véspera (dia 18 de abril) o encerramento da festa do padroeiro com missa, batizados e novena, deixando para o Dia do Índio a apresentação das escolas indígenas Pipipã e o *Toré* durante a noite. O Dia do Índio tornou-se uma grande celebração, marcada por missa, batizados, acampamento no terreiro da aldeia, apresentação dos projetos educativos das escolas e *Toré* comunitário.

A celebração do batismo na festa do padroeiro Santo Expedito seguiu as regras e o esquema tradicionais, igual ao que se celebraria em qualquer comunidade cristã fora de aldeia, sem a inclusão de aspectos característicos da tradição indígena. Isso ficou evidente nas conversas com o Pajé, que não se importou, por exemplo, se os padrinhos escolhidos na ocasião nem sempre fossem indígenas, o que não seria aceito no batismo de outubro no *aricuri* na Serra Negra. Antes, porém, de descrever e analisar como foi celebrado o batismo de crianças no *aricuri* na Serra Negra, é preciso compreender o significado e a importância que tem a Serra Negra e o *aricuri* na história e na tradição cultural de Pipipã. Esse será o objetivo do capítulo 2.

2 O “ARICURI” NA SERRA NEGRA

Conforme relatou o Pajé Expedito, em 1998, 13 índios Pipipã, contando com sua presença, foram a Recife solicitar o reconhecimento étnico à Funai. Estavam todos “trajados de índio”. Por isso, alguém comentou que estavam chegando “os verdadeiros índios como os de antigamente”. Estela Parnes⁶⁴ afirmara, na ocasião, não conhecer nenhum povo que se chamasse Pipipã. O Pajé, afirmando a herança recebida pelo pai e pelos mais velhos, desafiara o órgão indigenista a procurar entre os documentos da História, que “esse é papel da Funai”, disse. Ao conquistar o que reivindicava, o povo Fulni-ô parabenizou e reconheceu que Pipipã tem raiz profunda.⁶⁵

Desde 1998, o povo Pipipã estava afirmando-se como povo autônomo, conquistando o reconhecimento da Funai, portanto, do governo federal, e dos Fulni-ô, um dos povos mais “tradicionais” em Pernambuco.⁶⁶ Embora ainda habitando na terra de Kambiwá, fortaleceu sua organização social e tradicional, e, como vimos, firmando algumas infraestruturas: casas, roças, escolas, posto de saúde, igreja.

O que diferencia mesmo os Pipipã de Kambiwá, insiste o Pajé na conversa que tivemos, não é o *Toré*, e sim o *aricuri*. “Nós se representa pelo *aricuri*, que é dos nossos antepassados. Nós não depende do Praiá, que é nascença do povo Pankararu. Nós Pipipã não aceita Praiá porque é de outra nascença. Nossa nascença é o *aricuri* que é dos antepassados.”⁶⁷

O caminho de volta, porém, estava apenas iniciando. Como o Pajé Expedito afirmou: “Nós temos a letra A, B e C. [Mas] nós fica só no A.”⁶⁸ Essas palavras expressam o projeto de Expedito, projeto que tem na Serra Negra e no *aricuri* o seu valor principal.

O que é também expresso no *Toré* cantado pelos Pipipã: “Meu caboclo índio vem da juremeira, vai subir a Serra descambando a ladeira. Oi, folga na nossa aldeia, meu caboclo índio. Oi, folga na nossa aldeia, oi índio kambixuru”.

⁶⁴ Depois disso, Estela Parnes tornou-se administradora regional da Funai em Pernambuco até dezembro de 2009, época em que foi extinta por decreto do presidente Lula. “O decreto 7.056 propõe uma reestruturação total do órgão. Além de Pernambuco, outras 16 localidades do País terão unidades fechadas e pessoal realocado” (FUNAI..., 2009).

⁶⁵ O relato aconteceu em 29 de dezembro de 2016 enquanto estava lendo e corrigindo com o Pajé os rascunhos desta dissertação, pois tínhamos combinado que, antes de encaminhar, fosse avaliado o escrito, em um trabalho mútuo de colaboração e confiança.

⁶⁶ O povo Fulni-ô também celebra o *Ouricuri* em três meses no “retiro na mata sagrada”. *Ouricuri* é a expressão usada pelos Fulni-ô, enquanto Pipipã usa o termo *aricuri*.

⁶⁷ Conversa com o Pajé Expedito Roseno em 29 dez. 2016.

⁶⁸ Conversa do Pajé Expedito com os alunos no *aricuri*, 18 out. 2016.

2.1 O caminho para a Serra Negra

Desde sempre, o foco da mobilização Pipipã foi a Serra Negra.

A Serra Negra, desde muitos anos, fora local de moradia de diferentes povos indígenas. [...] Em 1842, o Delegado de Flores informava que tinha recebido ordens da autoridade provincial para encontrar a melhor maneira de ‘chamar a ordem’ índios Quipapá (Pipipan?), Uman e Xokó que ‘armados a maior parte deles com granadeiras, bacamartes, clavinotes e pistolas’, estavam atacando e assassinando quem passava na Serra Negra e no Piancó. [...]. A Serra Negra se tornou uma fortaleza onde os povos indígenas locais e os que para lá foram, defenderam seus territórios tradicionais frente às invasões dos fazendeiros com o criatório de gado. (SILVA, 2007, p. 116).

Uma fortaleza, com água e caça! Em um contexto bélico, a Serra Negra oferecia possibilidades de vida e de defesa. Sendo particularmente lembrada pelos Pipipã, a Pedra da Espia,⁶⁹ ponto do qual se tem uma ampla visão sobre o tabuleiro do Sertão de Floresta (Figura 4), de onde é possível enxergar qualquer movimento e prevenir eventuais ataques.

Figura 4 – A Pedra Solteira na Mata do Ventador



Fonte: Arquivo do autor, 2015.

Temos um exemplo do que é a visão do Sertão a partir dos pontos da Serra Negra.

⁶⁹ “Do lugar ‘pedra da espia’ – uma pequena plataforma saliente na cornicha a sotavento (936 m) – sente-se nitidamente o *recamão* que, a salvo do vento úmido e nublado[...], forma-se como uma redoma de ar cálido e seco sobre esse pé de serra a sotavento. Nesse posto de observação panorâmica faz calor e há mosquitos que atenazam. Basta, porém, recuar uns dez passos para cair de novo na sombra úmida e fresca do sobosque.” (ANDRADE, 1954, n. p.).

Os índios da Serra Negra foram atacados diversas vezes, por milícias e tropas legais [...]. [...] em 1879, outro Delegado de Floresta solicitou ao Chefe da Polícia da Capital uma força de 50 praças, um bom oficial e muita munição para combater um grupo de mais de ‘30 criminosos’ escondidos em Serra Negra e Periquito. (SILVA, 2007, p. 117).

Em 1894, diante dos ataques [dos índios], os moradores organizaram uma grande expedição para combater os índios. Foi um combate duro, e os índios ofereceram ‘notável resistência, lutando com bacamartes, arcs e flechas’. Depois desse confronto, não há mais notícias de ataques às fazendas. (SILVA, 2007, p. 119).

Todas essas informações e relatos reafirmam a importância estratégica da Serra Negra, mas não apontaram ainda para a questão principal que motivou a teimosia dos índios em permanecer em um lugar tomado por fazendas de gado, fazendeiros poderosos, políticos cujas armas, a caneta, o papel e a lei têm um poder quase maior do que as armas de fogo: o registro das terras.

O antropólogo Barbosa explicou que “Kambiwá, segundo diversos relatos, foi um etnônimo adotado provisoriamente como requisito necessário para o reconhecimento do grupo em seu caminho de volta para a Serra Negra [...]” (BARBOSA 2003, p. 90, nota 24). O Pajé Expedito Roseno, em uma entrevista em 2001, explicou:

Serra se chama Kambi e o negro é Xuru, aí dá a palavra Kambixuru porque o nome dela é Serra Negra, aí na língua dá Kambixuru [...]. Kambi é o nome da nasença e Pipipã é o nome indígena que usa na Serra. E o povo, o povo todo, é Pipipã, agora tem raça, são seis raças dos índios Pipipã, seis raças nasceram dentro da Serra Negra que é índio Pipipã. (ARCANJO, 2003, p. 42).

Por isso, em seu caminho de volta, os Pipipã se reconhecem como Pipipã de Kambixuru, Pipipã da Serra Negra. “O grupo de ex-moradores de Alexandra que se transferiu para Travessão do Ouro e se autodenomina Pipipã de Kambixuru pretende se estabelecer em Serra Negra e retomar o ritual tradicional do Ouricuri, com a ajuda do pajé Expedito Roseno.” (BARBOSA, 2003, p. 147).

O motivo aparece mais evidente quando: “ao etnônimo Pipipã acrescentam o vocábulo de origem nativa, *Kambixuru*, em oposição a *Kambiwá*, este significando ‘retorno à Serra Negra’, aquele, ‘filhos da Serra Negra’.” (ARCANJO, 2003, p. 121, grifos do autor). Os filhos queriam morar próximo da mãe. Os filhos queriam defender a mãe. A Serra Negra é sua origem, sua nasença, como falou o Pajé. A Serra Negra é onde Pipipã tem suas raízes.

Essas relações com a Serra Negra são expressas em muitos cantos evocando a força que emana do local, ou as etapas também espirituais que se devem fazer para ter acesso à

Serra e aos seus encantos. Assim cantam os Pipipã: “Quando fui pra Serra Negra eu passei lá no pau-ferro. Fui direto ao pau-alho, lá na mata do ventador.”

Justificam-se, assim, as múltiplas tentativas para permanecer na Serra Negra, ou para cuidar dela, conforme os relatos:

Lindalva Rozena da Silva é irmã de Expedito Roseno, ex-pajé dos Kambiwá, e filha de Joaquim Roseno. Nascida em Lagoa da Jurema, município de Inajá, em 1939, presenciou, ainda menina, a última tentativa de ocupação de Serra Negra, junto com uma série de famílias lideradas por seu tio João Fortunato: Eu era pequena [...] acho que eu não tinha nem dez anos ainda, eu era pequena! Nós fumo... porque foi no tempo que tio João Fortunato, que chamavam com ele Cabeça de Pena, ajuntou com os outros tudo, aí nós fumo pra Serra Negra, que era no tempo que queriam vencer isso aí... queria levantar, não é? Aí nós fumo pra lá... umas dez famílias [...]. (Lindalva Rozena, Travessão do Ouro, outubro de 1988). Lindalva lembra da chegada em Serra Negra, em um momento no qual se acreditava haver condições favoráveis ao ‘levantamento’ de uma aldeia. (BARBOSA, 2003, p. 108).

O relato continuou: “acho que nós passamo um mês lá não: a polícia correu com a gente de lá! [...]. (Lindalva Rozena, Travessão do Ouro, outubro de 1998). Após a derrocada, alguns dos que tentaram se estabelecer em Serra Negra se fixaram na baixa da Alexandra [...]” (BARBOSA, 2003, p. 109).

Uma segunda situação expressando essa preocupação e cuidado com a Serra Negra foi no tempo em que, há poucos anos, ocorreu um incêndio no local.

Sempre as forças do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) foram poucas, e o coordenador morava fora da área da Reserva Biológica Serra Negra. A mesma situação ocorreu quando a responsabilidade passou para o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio),⁷⁰ embora um pequeno grupo de brigadistas ficou revezando-se na Serra.⁷¹ Foi quando começaram a construir as estradas para a Serra Negra, a reestruturar as casas do Ibama e as cercas da Reserva. Contudo, somente com a ajuda dos Pipipã, conseguiram apagar o fogo: “Nenhum brigadista chegou lá para apagar o fogo. Foi apagado na reza. A água não apaga não, porque o fogo pega nas folhas e nas raízes.”⁷²

Quando cheguei à aldeia, logo me relataram a situação e percebi, de um lado, a preocupação; do outro, a satisfação por terem apagado o fogo e defendido a Serra, como evidenciado no relato do Senhor Inácio:

⁷⁰ ICMBio é um órgão ambiental do governo brasileiro, criado pela Lei n.º 11.516, de 28 de agosto de 2007 (BRASIL, 2007).

⁷¹ Em 2009 havia sete, entre os Pipipã e Kambiwá, que trabalhavam como brigadistas para o ICMBio.

⁷² Testemunho do Pajé Expedito em 9 jan. 2017.

Meu nome é Inácio Francisco da Silva, sou do povo Pipipã e a minha luta é em defesa da Serra Negra. A gente já tivemos fogo lá na Serra, um ano, um tempo, no mês de setembro e a gente [...] tentou apagar [...] circulando. Não deu certo. Aí nós carregamos água do olho d'água, subindo pra Serra com duas pessoas com balde de vinte [litros] e fomos combatendo o fogo aos poucos. Aí, quando fomos no outro dia ainda amanheceu uma fumacinha, *inté* que a gente conseguimos realizar o apagamento do fogo. Retornando no mês de outubro para fazer a nossa penitência do nosso *aricuri* ainda tinha alguns focos de fumaça em algum canto, mas graças a Deus, nós através da nossa luta e da nossa união, da nossa fé, também da reza do nosso pajé, conseguimos apagar o fogo. Isso foi em um mês de setembro. Não me lembro a data do ano, mas aconteceu. [...].

Primeiro tentaram “cortar” o fogo “circulando” e, em seguida carregaram água. A reza de apagar o fogo foi outro meio. O relato mostra o drama vivenciado no momento, pois o fogo continuava a queimar “por baixo”.

Entrevistador – O fogo era no chão?

Inácio – Era nas folhas.

Entrevistador – Embaixo?

Inácio – Em cima, mas ele tem um contato com o solo também, por conta da raiz, que aquela raiz faz com que o fogo vai caminhando por baixo da folhagem também. Na verdade, a terra está lá mais embaixo. E era isso que dificultava. Nós cortava aqui e ela passava em outro canto pela raiz. Criava um outro focozinho. Um foguinho baixo, mas que destruiu muito. Quando ele chegava numa árvore daquela ali que já tinha uma chama maior... andou acabando com muita, muita maçaranduba, muita coisa.

Nas entrelinhas, podemos ter uma ideia de como é a mata da Serra Negra, pois o solo está cheio de folhagens caídas das árvores e “a terra está lá, mais embaixo”.

Seu Inácio terminou o relato com um desabafo.

Entrevistador – Passou quanto tempo para apagar o fogo?

Inácio – Em média, de uns oito dias e mais.

Entrevistador – Então, o estrago foi grande.

Inácio – Também teve a sabedoria e o conhecimento do Pajé e de alguma pessoa mais velha que rezou também. Ele disse que tava fazendo a primeira parte, mas mesmo assim, disse que também a gente devia fazer de outra forma. E aí, as coisas nós conseguimos, graças a Deus, evitar, que ela se alastrasse. E o mais importante, que naquela época a gente ligou pra Funai, ligou pro Ibama, que era na hora o órgão responsável, e ninguém chegou lá pra fazer nada. Mas nós fizemos. Qual é o filho que vê sua mãe se queimando e não faz nada por ela? Aí eu já, em outras entrevistas, já disse: o Ibama, na época, era o órgão responsável, não fez nada. A Funai também não fez, mas nós fizemos. Era nossa mãe que tava se acabando. (Entrevista realizada em 28 fev. 2017).

A terceira situação, o conflito com o Ibama e, mais recentemente, com o ICMBio, possibilita compreender a preocupação com a serra-mãe.⁷³

⁷³ Com relação ao conflito Ibama/ICMBio e Pipipã, vejam-se os artigos de Léo Neto (2015) e Secundino, Lubambo e Araújo (2009).

[...] os índios reclamam a falta de controle durante o ano todo, pois muitos brancos vêm subindo do lado de Floresta. O IBAMA, com o Projeto Chico Mendes, está querendo revitalizar a área e restaurar as casas. Já tem 7 índios (Pipipã e Kambiá) trabalhando pelo Projeto. Eles vão ficar alguns meses e serão mudados, conforme uma série de revezamentos. (Caderno de Campo, 1.º nov. 2009).

Observamos a preocupação em colocar alguns “guardiões” que façam parte do povo para garantir a defesa da Serra Negra (não só a presença!). Nas visitas que fazem, os índios perceberam, de fato, que existem caçadores subindo a Serra, provindos do Sertão de Floresta e de Petrolândia, além de visitas escolares que deixaram marcas visíveis nos troncos das árvores. Acusam a falta de controle por parte da equipe do Ibama, cujo coordenador, Damásio Tiburtino Novaes Filho, chefe Rebio da Serra Negra em 2009, segundo relatos dos Pipipã, vem raramente ao local.

Em 2012, o conflito acirrou-se diante da possibilidade de proibição de subir à Serra para celebrar o *aricuri*. Isso foi resolvido perante o Promotor de Justiça, que determinou um Termo de Ajuste de Conduta (TAC), em que foram definidas as ações e os limites que as partes deviam respeitar. Foi assim que, no *aricuri* daquele ano, estiveram presentes um antropólogo enviado pela Justiça Federal, um representante da Coordenação Regional do ICMBio, alguns agentes da Polícia Federal, embora todos proibidos de entrar no local do *aricuri* (acampamento e terreiro), mas com a missão de fiscalizar e acompanhar as visitas que adentrassem a Reserva. O Relatório de Fiscalização evidencia, mais uma vez, a relação e o respeito que Pipipã tem com a Serra Negra e marca mais uma pequena conquista para continuarem com o *aricuri* naquele local.

As notícias dão conta de que o atual conflito teve início desde 1950, quando a Serra Negra foi instituída uma unidade de conservação na categoria de Reserva Biológica, motivando conflitos de interesses entre os índios e o Estado brasileiro. O fato é que o povo Pipipã reivindica junto o ICMBIO o direito de participar efetivamente da elaboração dos programas, planos e projetos voltados para a proteção da UC [Unidade de Conservação]. Reivindica, ainda, o direito de acesso a Serra Negra os quais se sentem afetados tanto no plano material como simbólico, uma vez que suas matas, fauna, flora são recursos fundamentais para sua sobrevivência física e cultural. (ICMBIO, 2012).

Nas visitas ocorridas durante o *aricuri*, é o momento em que os mais velhos ou os professores ensinam aos mais novos e aos alunos a localização dos pontos históricos e espirituais. Ocorre também o reconhecimento de árvores típicas da Serra não encontradas na caatinga. É um momento para as pessoas fazerem seu caminho espiritual, pagar promessas ou, como relatado no citado Relatório, um “retorno ao ventre materno, representado pelo oco de uma grande árvore” que se encontra na chã da Serra.

Com passos rápidos e praticamente sem parar, o grupo de jovens (cerca de uma dúzia) chegou ao pau-alho, o famoso pau oco dos índios. Gerôncio, filho do Pajé e responsável pelo grupo, deixou o grupo descansar enquanto acendia o cachimbo e defumava ao redor, começando por ele [o pau-alho], a mata e finalmente entrando na árvore. [...] Em seguida foram cantados alguns toantes e rezado. (Caderno de Campo, 21 out. 2010).

Na Serra Negra, deparamos com uma Natureza diferente da que se encontra nas caatingas do Sertão. Árvores grandes, de folhas verdes durante o ano inteiro, desafiando as secas, oferecendo abrigo e alimentação aos tatus, porcos do mato e onças, tornando-se lugar de moradia das araras, papagaios e jacus.

Assim a descreve um toante Pipipã:

Em cima daquela Serra,
Onde a onça traquejar,
Vai brincar no pé da Serra,
Onde Deus dá o que pegar.

A alegria de encontrar tanta abundância (“Deus dá o que pegar”) é expressa no “bater palmas” do papagaio verde, com o qual o Pipipã se identifica, conforme esse outro toante: “Papagaio verde e amarelo, que cantou na chã da Serra. Oi bate palma e derem viva. Nossos Mestres estão na terra.”

Uma “amazônia” em pleno Sertão nordestino.⁷⁴ A sensação de estar no céu: “Aldeia, aldeia que Jesus abençoou. Aqui na nossa aldeia tem pau, tem mel, tem flor”, como cantam os Pipipã em outro *Toré*.

A alegria dos Pipipã quando visitam a mata se reflete no outro toante: “O meu canarinho verde, que cantou na chã da serra, ele canta de alegre: É Deus no céu e nós na terra!”

É essa irmandade que se busca na Serra Negra ao celebrar o *aricuri*: “Eu andei numa aldeia que os índios são irmãos.” É o que os mais velhos deixaram. Seguir os passos dos antigos retomando o costume do *aricuri*. Identificar-se com os elementos da mata. Encontrar os Encantados que moram na Serra. Para os Pipipã, a “retomada” da Serra Negra significa ter as portas abertas e poder continuar a longa jornada.

⁷⁴ Assim o geógrafo Gilberto Osório de Andrade (1954, 26-27, 31, 28, 37-38, 25 respectivamente) descreve a Serra Negra: “[...] um microclima natural, particularmente regido pela altitude e pelo vento.” “floresta húmida.” “floresta higrófila imponente.” “existência de um subsolo permanente dotado de umidade em forma de suprimento de pronto utilizável.” “aspecto externo, luxurioso e exuberante, com seus diversos tons de verde [...]”; mata sempre verde e folhuda, porque a vegetação é, como o microclima, sem marcas de ritmo sazonal.” “árvores de 30 e mais metros são frequentes; [...] uma tendência, não deveras marcante, para a formação de raízes tabulares, ou, como as chamam na Amazônia, *sapopemas*.” “[...] a subsistência da Serra Negra pode ser levada à conta da preservação da cobertura vegetal cerrada que a protege.”

Neste contexto podemos entender a importância do *aricuri*, celebrado na Serra Negra, lugar onde se encontram os Encantos e onde o povo Pipipã pode reencontrar-se com sua “tradição”, com seus antepassados. É o que abordaremos na seção 2.2 para uma visão mais aproximada do que vem a ser o *aricuri* para os Pipipã.

2.2 O “*Aricuri*” Pipipã: sinal diacrítico no caminho de autoafirmação entre os povos indígenas em Pernambuco

Participar do *aricuri* é, como muitas vezes falou o Pajé Expedito, aprender “o que é nosso”. É a possibilidade de assumir a identidade Pipipã expressa nas formas próprias de ser, de vestir, de dançar, de celebrar.

Chegando às portas da Reserva Biológica, onde o ICMBio colocou algumas placas e um “coreto” em sinal de boas-vindas, adentramos uma clareira onde está situado o Terreiro do Aricuri, o “Terreiro do Pau-Ferro dos índios”.⁷⁵ Ao longo desse caminho, a partir do dia 10 de outubro, todos os anos, as famílias Pipipã começam a reerguer seu barraco. Em geral, cada família tem seu lugar estabelecido.

Reaproveita-se o local e, possivelmente, a madeira do ano passado. A madeira principal é trazida de casa. Alguns resolveram comprar tendas de acampamento, para resolver os problemas da chuva, do frio e do peso em carregar madeira de lá de baixo. Debaixo da quixabeira, na entrada do Terreiro, encontra-se a rede do Pajé, onde todos passam, por ser o caminho para o Terreiro, mas também onde as pessoas reúnem-se ou vêm pedir conselhos ou rezas.

Atualmente, o acesso ao local é fácil. Lembro que, há dez anos, seguíamos uma trilha estreita e cada um carregava tudo nas costas ou no lombo de jegue. A seca destes últimos anos trouxe dificuldades com a água, e os homens juntaram-se para fazer uma estrada facilitando a subida de carros. Assim, cada família pode levar com mais facilidade o que precisa nos dez dias do *aricuri*, especificamente água, madeira e lenha, além de alimentos.

Em 2016, do *aricuri* participaram mais de 800 pessoas, entre idosos, adultos, jovens e crianças de todas as idades, até recém-nascidos! As escolas não param, embora a forma não seja mais a de “sala de aula”. Afinal, na Copipe afirma-se que a educação é na comunidade. As equipes de Saúde também continuam o serviço de atendimento e estão à disposição os carros da saúde para eventuais necessidades ou urgência. Os motoristas e carros das escolas

⁷⁵ Existem relatos de que seja o Terreiro onde os mais velhos dançavam.

comprometem-se em carregar todas as famílias na subida no dia 10 e na descida no dia 20 de outubro, data do encerramento do *aricuri*. Dessa forma, todos os Pipipã têm acesso e condição de chegar ao local.

Observei que os agrupamentos dos “ranchos” (ou “barracos”, como também eles dizem) respeitam critérios de proximidade, por aldeia ou por parentesco, que às vezes coincidem. Dentro de um barraco podem estar reunidas mais famílias.

A jornada, no *aricuri*, iniciando normalmente cedo, quando a seca provocou falta d’água, houve quem se levantasse de madrugada, às duas ou três horas, para chegar primeiro na fila no olho d’água da azeitona ou na cisterna mais embaixo, onde, pacientemente, enchem os baldes. Nestes últimos anos, a ajuda de carros-pipa foi providencial.

Depois de buscar água, as mulheres varrem ao redor do barraco e a “rua”, em seguida, posicionam-se próximas ao fogo a fim de preparar o café da manhã para sua família. As crianças começam a brincar. Alguns colhiam do chão as folhas do icó para “fazer pássaros”, outros buscavam ramos para fazer seu arco e flecha para “caçar” as folhas no chão que ora eram pássaros, ora eram peixes.

Terminado o café, as mulheres iniciaram a organização do almoço, e para alunos e professores, as pesquisas e encontros com os mais velhos. A entrevista com o Pajé é de obrigação, pois ele narrará, aos poucos, os elementos da história, da religião e da cultura Pipipã. O ponto de encontro é um espaço limpo que há debaixo de uma grande oliveira, árvore que produz a azeitona, que alguém plantou há muitos anos, mas ela não tem o mesmo direito das árvores velhas da tradição de Serra Negra: pau-ferro, pau-alho, pau-oco, imbuzeiro.

Depois do almoço, com o calor do sol e por ter “madrugado”, era o momento de descanso. Durante a tarde, o tempo foi para conversas, recordações, partilhas no geral, até o momento de buscar lenha para o fogo do Terreiro. As equipes se revezaram, também os motoristas, pois não se podia derrubar ou colher nenhuma madeira na Reserva.

Os indígenas desceram até encontrar madeira boa para o fogo. Carregaram e voltaram, distribuindo a lenha para os quatro *matrixã* (fogo na língua Pipipã) em volta do Terreiro, dispostos em forma de cruz (leste-oeste e norte-sul). A essa altura, as jovens já tinham jogado água no Terreiro para à noite não ter muita poeira. Os quatro fogos seriam acesos quando começasse a escurecer e iluminarão a noite enquanto se reúnem no Terreiro para dançar o *Toré*.

Algumas pessoas jantaram antes e outras preferiram dançar sem o “peso no estômago”, mas todos estavam à espera do chamado. O Juremeiro e outros responsáveis pelo

Terreiro acenderam seus *coaqui* (Figura 5), os cachimbos de madeira nos quais foram colocadas ervas aromáticas e começaram a defumar (incensar) o Terreiro e os que nele estavam presentes. Foram acesas as velas aos pés do cruzeiro no centro do Terreiro, colocando, ao mesmo tempo, os incensos de resina e a cera de abelha em um caco de telha.

Figura 5 – Defumação com o *coaqui* (cachimbo Pipipã)



Fonte: Arquivo da Professora Joelma Pipipã, concedida em 2016.

O Juremeiro Inácio mostra como é usado o *coaqui* para defumar. O lado da brasa fica na boca, para do pito sair a fumaça. A defumação purifica e benze, prepara o ambiente e o espírito das pessoas.

Os indígenas reuniram-se, homens de um lado (sul) e mulheres do outro (norte) do Terreiro. A divisória era marcada pelos fogos no eixo leste-oeste.

Finalmente os puxadores posicionaram-se para começar uma fila com os homens na frente e as mulheres atrás. O Pajé Expedito pedia para cada um chegar “em trajes” (Figura 6), ou seja, com seu cocar, saiota de caruá, aió e maracá.⁷⁶ Isso, além de gerar uma visão bonita da dança, era respeitar os costumes dos antigos, “para imitar os antepassados, já que não podemos fazer como eles”.⁷⁷

⁷⁶ O *caruá* é uma planta da Caatinga de onde se “extrai”, depois de um trabalho de dias, uma fibra vegetal com a qual se fazem cordas. A *saiota* e o cocar de Pipipã são feitas com essa fibra vegetal. A *saiota* é uma saia de fibra de *caruá* amarrada no abdômen, comprida para as mulheres e menor para os homens. O *cocar* é “adorno” para colocar na cabeça. O cocar de Pipipã é como uma faixa de alguns centímetros de largura, um trançado de *caruá*. Alguns Pipipã colocam 6 sementes pretas e 12 vermelhas alternadas. Outros acrescentam umas penas. O *aió* é bolsa, também de fibra de *caruá*. Às vezes é chamado de *bornal*.

⁷⁷ Aula do Pajé Expedito aos professores em 14 out. 2015.

Figura 6 – Os trajes Pipipã



Fonte: Arquivo do autor.

Aricuri de Serra Negra, 12 out. 2016. À esquerda, Dona Pacífica, durante a celebração do batismo vestindo saiota, colar e cocar típicos de Pipipã. Na foto da direita, detalhes do cocar Pipipã usado pelo Juremeiro Inácio.

Em 2016, o Pajé deu parabéns publicamente às mulheres por estarem 100% trajadas. Veremos quando isso aconteceria com os homens.

Por ser um “retiro”, o *aricuri* exige “penitência”,⁷⁸ preparação interior. Por isso, existem regras a serem respeitadas: homem e mulher não podem deitar juntos; jovem não pode namorar; não se pode consumir bebidas ou fumar, usar alho, matar caça ou cortar a mata da Serra Negra ou derramar sangue.⁷⁹

Os pais, portanto devem controlar e preparar seus filhos, pois não respeitar essa tradição ocasionaria “castigos” que alguém sofreria no próprio *aricuri* ou durante o ano. O próprio Pajé afirmou que é um tempo de muito cuidado e concentração para si próprio.

⁷⁸ Penitência é o termo que eles usam.

⁷⁹ Por isso, no *aricuri* as carnes vêm prontas, pois não se pode matar galinha, bode ou outra coisa para “não derramar sangue” na Serra Negra.

O *aricuri* realiza-se no mês de outubro e o Pajé Expedito afirmou que devia ser de 90 dias, “que era o costume dos antepassados” (Caderno de Campo, 9 jan. 2017), mas as dificuldades que encontram só possibilitam fazer em 10 dias.

Perguntei por que o *aricuri* realiza-se em outubro, uma vez que também os Fulni-ô fazem o *ouricuri*⁸⁰ nessa época do ano.⁸¹ O Senhor Diva (Edivan Cláudio da Silva) expressou aspectos que me levaram a uma reflexão que, talvez, precise ser mais aprofundada.

Entre tantas coisas, perguntei a Diva se conhecia as estrelas. Estava interessado em algumas que nessas noites chamaram a minha atenção [...]. Foi aí que Diva me falou das SETE ESTRELAS, do COURO DE VEADO, das TRÊS MARIAS (é perto delas que se encontram as Sete Estrelas). Ele contou, e Expedito confirmou no dia da volta, que o Sete Estrelas aparece no meio do céu na época do imbu maduro (dezembro).

Refleti sobre o significado da importância dessas estrelas que, se não me engano, devem ser a constelação de ORION. [...] Os Pipipã (e talvez os nossos povos do sertão) ligam com o imbu maduro. [...] Que ligação tem? [...] a chuva, as trovoadas? (Caderno de Campo, 21 out. 2010).

A relação dos eventos, rituais, celebrações, etc. com o tempo (época do ano, estações, constelações, fases da lua) é característica dos povos tradicionais. Possivelmente são comuns a povos de regiões diferentes: África, Américas e Oriente Médio. Por exemplo, a constelação de Orion é citada várias vezes na Bíblia. O que o Senhor Diva chamou de “Três Marias” é o chamado “Cinturão de Orion”, visível em diferentes momentos do ano. Mas, a constelação marcando o tempo do *aricuri*, pelo que entendi nas conversas com os Pipipã, é o “Couro do Veado”, que aparece no meio do céu nessa época do ano quando o imbuzeiro começa a amadurecer seus frutos.

Os Pankararu juntam o FLECHAMENTO DO IMBU⁸² [celebrado no fim de novembro – início de dezembro] com o PUXAMENTO DO CIPÓ.⁸³ Qual a importância do imbu? (Expedito dizia que é alimento forte. E amadurece em tempo

⁸⁰ Neste caso de Fulni-ô, o nome é mesmo *Ouricuri*. A origem deve ser igual, mas o uso diferenciado pode significar também a vontade de diferenciação, como pensamos.

⁸¹ “Os preparativos para a mudança para a aldeia do Ouricuri se iniciam nas últimas semanas do mês de agosto.” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 1998).

⁸² Com o chamado Flechamento do Imbu, os Pankararu, habitantes nos municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, iniciam os festejos do imbu, ao qual se une a dança com cansação (um tipo de urtiga). Ao encontrar os primeiros frutos do imbuzeiro, o povo é convocado e, seguindo os praiá, os encantos-guias do povo, iniciam os festejos durando desde dezembro até o terceiro domingo da Quaresma. Chama-se Flechamento do Imbu porque, no fim do dia da abertura das Festas do Imbu (início de dezembro), em um lugar tradicional, é flechado um saquinho feito com folhas, contendo três imbus maduros. O sumo da fruta caindo no chão significa a fertilização da terra que continuamente dará alimentos para o povo indígena.

⁸³ O Puxamento do Cipó conclui o dia do Flechamento do Imbu. O povo se organiza em dois “times”, cada um pegando uma ponta de um grande cipó encontrado na mata no dia anterior. O cipó encontra-se até o momento no chão, orientado do leste para o oeste. Cada time puxa o cipó para o seu lado. Afirmam que se ganhar o time de cima (oriente), será um ano bom de chuva.

de verão... mas nem sempre em época de seca, pois dezembro-março é tempo de trovoadas). (Caderno de Campo, 21 out. 2010).

Não consegui identificar, porém, as constelações que Pipipã chama “Couro do Veado” e “Sete Estrelas” (Ursa Menor, talvez?), mas entendi que devem ter certa importância, pois é na época em que se encontram “no meio do céu” quando ocorre o *aricuri*.

A Constelação de Orion deve ter também sua importância na cosmogonia dos índios no Sertão. Talvez seja referente às chuvas, ou talvez ainda seja com relação direta ao imbu, a fruta d’água que amadurece no sertão em tempo de verão.⁸⁴

Ao entrar no Terreiro do Pau-Ferro, onde “os antigos” reuniam-se para dançar o *aricuri*, tem-se a impressão de estar em uma clareira no meio da mata. As árvores ao redor fecham um círculo interrompido, de certo modo, somente pelos quatro pontos, onde, à noite, são acesos os *matrixã*, próximos aos quais estão enfincadas quatro palhas de Ouricuri,⁸⁵ cada uma marcando um ponto cardeal.

No meio existe um juazeiro, árvore sempre verde, e, encostado, um Cruzeiro (Figura 7). Também estão como “cercados” por quatro palhas de ouricuri enfincadas cada uma em um ponto cardeal. O pau-ferro fica dominando ao fundo, onde começa a subida para a mata da Serra Negra.

⁸⁴ Um dia, o cacique Valdemir questionou o fato de alguém falar UMBU, enquanto afirmava que o nome deve ser IMBU – ou, em tupi-guarani, YMBU, “árvore que dá de beber” (BARRETO; CASTRO, 2010). Ele se apegava ao termo indígena Y, que significa ÁGUA. De fato, além de a fruta ser rica em água, a árvore armazena o líquido nas *cafofas*, túberos que se formam nas suas raízes. Por isso, os povos indígenas no Sertão dão uma importância quase sagrada ao imbuzeiro.

⁸⁵ Ouricuri é uma árvore do tipo coqueiro (*Syagrus Coronata*). “Na região Nordeste é muito frequente encontrar esta planta nativa em quase todos os biomas de vegetação no Brasil, esta palmeira muito utilizada pelos indígenas para confecção de tangas, chapéus, cocares, bolsas, cobertura das ocas. A importância do ouricuri vai além da cultura material, está também na expressão espiritual, por ser uma planta muito significativa em todos os aspectos. O fruto do ouricuri é o alimento das araras, dos macacos, cutias e muitas caças da floresta, portanto a base da cadeia alimentar de muitos animais. Não podemos esquecer que a palavra Ouricuri também se aplica o Ritual Tradicional dos Indígenas do Nordeste, embora que em cada tribo esta tradição se difere uma da outro. Acho que o nome ouricuri pode ser uma planta com mil e um significados por isso esta palmeira muito referenciada pelas tribos, dá uma afirmação cultural tendo como base o Ouricuri, por sustentar a harmonia da floresta Atlântica e Caatinga. Com o ouricuri nas florestas sabemos que temos esperança por um planeta melhor, e cada ecossistema tem suas espécies chaves de equilíbrio do mundo.” (KARIRI-XOCÓ, 2012, não paginado).

Figura 7 – O Cruzeiro com o juazeiro no Terreiro do Pau-Ferro (Serra Negra)



Fonte: Arquivo do autor.

Aricuri Pipipã, 12 out. 2016. São bem visíveis duas das quatro palhas de ouricuri que “cercam” o cruzeiro e o juazeiro. Ao fundo, são visíveis as lonas azuis dos “barracos” (ou “ranchos”).

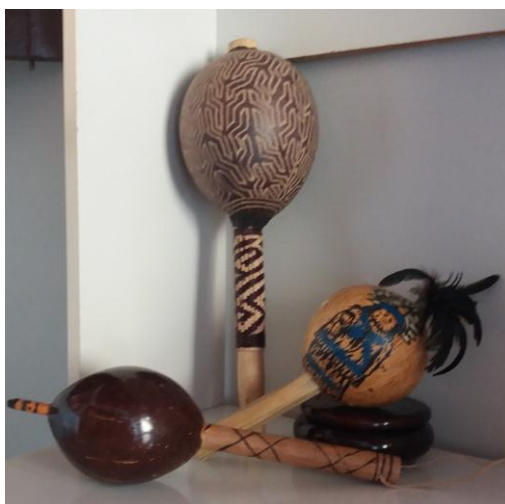
Durante um *aricuri*, Expedito estava sendo entrevistado pelos alunos.

Uma pergunta era sobre o significado da cruz, das palhas de ouricuri no terreiro e dos 4 fogos. Ele explicou que o cruzeiro e a cruz são nossa defesa contra o inimigo. Durante a conversa, entendi tratar-se também de O Inimigo, o mal e seu artífice. Ainda disse que as palhas que têm ao redor da cruz e ao redor do terreiro servem para ver se há algo acontecendo ‘entre nós’. As palhas não podem murchar. Elas murçam ou secam se alguém no aricuri não respeitar alguma coisa: beber alcoólicos, juntar-se com mulher, matar caça ou cortar a mata da Serra Negra, derramar sangue. [...] Se algum desrespeito acontecer, poderia haver luto em Pipipã durante o ano. Sobre as palhas mais próximas do cruzeiro, explicou que, quando alguém recebe os encantos, não podem ser ultrapassadas. (Caderno de Campo, 18 out. 2015).

Os dois elementos que estão ao centro do Terreiro, a árvore de Juazeiro e a Cruz, representam as duas tradições que afirmam a fé do povo Pipipã. O juazeiro simboliza a relação com a mata e, por meio dela, com a mãe-terra, de que fazem parte. O Cruzeiro, de tradição cristã, é entendido como “a defesa contra o inimigo”. Afinal, Cristo venceu o mal. Esse é um tipo de leitura popular olhando para os efeitos da Paixão, Morte e Ressurreição, centro da fé cristã.

Quando o sol se pôs, os quatro *matrixã* foram acesos. O Terreiro e os presentes são defumados com ervas cheirosas, incensaram o Cruzeiro e o Juazeiro. O povo reuniu-se, e quando o Pajé, o Juremeiro e os puxadores de canto formaram a cabeça da fila, todos se organizaram em fila dupla, homens na frente e mulheres depois. Quem estava em “trajes” e tinha seu *aió*, seu *coaqui* e seu *maracá* (Figura 8) estavam prontos.

Figura 8 – Maracá



Fonte: Arquivo da Profa. Josélia Ramos, Bayeux, PB, 2017.
Três maracás de origem diferente: do povo Guarani, em pé, no meio, feito com cuia; do povo Truká: deitado à esquerda, feito com coco; do povo Pankararu: deitado à direita, feito com cabaça.

O Pajé abriu o terreiro com rezas e invocando os santos patronos e protetores do povo, dentre os quais, tem um destaque especial o Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora e o *Padim* Cícero. Todos de joelhos perante o Cruzeiro e o Juazeiro pediram a bênção para iniciar um novo *aricuri*, dez dias de penitência em busca do caminho da tradição, dos mais velhos. Se Deus permitisse, os encantos apareceriam. O povo teria visões, sentiria a força da terra e dos elementos da Serra.

Depois das orações iniciais e das primeiras voltas do Terreiro aos cantos (toantes) de *Toré*, o Pajé ficou sentado ao lado do fogo, observando, e durante algumas horas, alguns “enfrentantes”⁸⁶ revezavam, puxando linhas de *Toré*, enquanto a fila respondia.

⁸⁶ “Enfrentantes” são chamados aqueles que, em dupla, ficam em frente da fila dos que, no Terreiro, dançam *Toré*. São eles que puxam os *Toantes* e dão o ritmo da dança, no som do maracá. Quem começa, geralmente são o Vice-Pajé e o Juremeiro, puxando uma invocação ao Coração de Jesus e alguns “Viva!”. Os enfrentantes, jovens ou idosos, revezam-se até chegar a hora de fechar com outra reza.

A noite avançou, os *matrixã* foram consumindo a lenha e aos poucos apagando-se, mas antes que ficassem só brasas, os “enfrentantes” pediam licença aos santos e aos Encantados para descansar. Terminada a oração de encerramento, o povo dispersou-se. Alguns continuando as conversas, outros entraram nos barracos para tomar um café ou um chá e dormir. Os Encantos e as rezas podiam trazer bons sonhos.

Dançar o *Toré* contribuiu para entrar no “costume dos antigos”.⁸⁷ Os ensaios todas as noites ajudaram, na orientação do Pajé, a retomar o passo próprio de Pipipã, o *passo aricuri*.

A entrada no Terreiro, porém, foi reservada aos que se batizaram. Por isso, os recém-nascidos foram levados ao Pajé para serem “encruzados” e outros ficaram à espera do dia 12 de outubro, data que estabelecemos com o Pajé para celebrar o batismo.

Sobre essa celebração de batismo iremos tratar no capítulo 3.

⁸⁷ O pesquisador Nivaldo Aureliano Léo Neto estabelece uma relação entre o *Toré*, o “conhecimento etnobiológico” e a ancestralidade: “[...] não devemos descartar a possibilidade de uma continuidade de conhecimento etnobiológico, mesmo que esta esteja respaldada em uma *imaginação cultural* e que as construções simbólicas que envolveram tal conhecimento sejam prioritariamente correspondentes à *ancestralidade imaginada*. Nesse caso, o conhecimento etnobiológico estaria sendo referenciado com toda e qualquer percepção (e uso ritual) de elementos naturais na cosmologia do grupo, sendo, necessariamente, associado aos antepassados ou a sua origem [...]” (LÉO NETO; GRÜNEVALD, 2012, p. 61, grifos dos autores). Imitar os antepassados, já que não podemos fazer como eles, aprendendo o passo *aricuri* favorece o encontro entre o ontem (antepassados ou ancestrais) e o hoje Pipipã. Isso poderá se realizar nas formas de “manifesto”, através do dom da mediunidade, ou de sonhos. “A capacidade mediúnica [...] é conhecida como ‘corrente’.” Através da conexão mediúnica, se acredita que os ancestrais, “incorporados nos índios podem, em determinadas ocasiões, curar doenças, cantar novos toantes que retratam sua vida e a vida da etnia [...]” (LÉO NETO, 2011, p. 73-74).

3 O BATISMO DAS CRIANÇAS NO ARICURI DA SERRA NEGRA

Aos poucos, as famílias chegaram das aldeias e armaram suas tendas nos lugares costumeiros. Na mesma noite da chegada, dia 10 de outubro, o Pajé fez a abertura do Terreiro invocando o Sagrado Coração de Jesus. Todos estavam dispostos em dupla fila e, conforme o costume, depois das rezas de abertura, nesse dia as danças do *Toré* não duraram muito, talvez por causa do cansaço da chegada e a organização do acampamento. Algumas pessoas não terminaram os serviços nos barracos. O clima era de alegria pela chegada ao *aricuri*.

No dia seguinte, dia 11, o padre visitou todas as famílias para saber como passaram a noite, se existia alguma necessidade, e para conversar com as pessoas tomando junto um cafezinho. As famílias que tinham crianças para batizar preencheram uma ficha para organizar a documentação e o registro a ser entregue na secretaria paroquial, lembrou o horário do encontro com os pais e padrinhos, marcado para o dia seguinte, pela manhã, no Terreiro da azeitona.

3.1 O encontro de pais e padrinhos e o envolvimento para conjugar a cultura com o rito do batismo

A aldeia do *aricuri* despertou com o canto dos pássaros. Era o dia 12. As atividades foram as de sempre: acender o fogo, varrer o espaço, preparar o café, etc.

Algo, porém sugeriria que o dia seria diferente, de festa. Pais e padrinhos pareciam estar esperando algo acontecer, como todos os presentes. Devagar e sem necessidade de sinal nenhum, depois do café da manhã, as pessoas interessadas se dirigiam ao Terreiro da azeitona, onde estava marcado o encontro com pais e padrinhos. Vieram também os líderes, sempre participantes e dispostos a contribuir, pois o encontro era uma ocasião para conversar sobre os aspectos do batismo e trocar ideias sobre as possibilidades de aproximação da tradição Pipipã com a tradição da Igreja Católica Romana. Foi nesses encontros que conseguimos amadurecer algumas opções para a celebração do batismo no *aricuri*.

No contexto da retomada e “reinvenção” de Ser Pipipã, o batismo foi interpretado como inserção na comunidade cristã Pipipã e a primeira decisão, tomada em 2008, foi que o Juremeiro Inácio Francisco da Silva acolhesse as crianças à entrada do Terreiro, marcando-as com o sinal da cruz. Conhecedor do lugar onde se encontra a pedra do *toá*,⁸⁸ preparou a tinta

⁸⁸ O *toá* é uma pedra que, rapada e reduzida a pó, torna-se matéria-prima da tinta vermelha usada para a pintura corporal entre os Pipipã.

vermelha e, em traje de festa (cocar, saiota, aió), posicionou-se na hora da celebração na entrada do Terreiro, próximo do Cruzeiro (Figura 9). As crianças, conduzidas pelos pais e padrinhos, recebiam o sinal da cruz bem visível na testa. A comunidade estava reunida em círculo, pronta para acolher as crianças em seu seio.

Os índios Pipipã se pintam nos momentos comemorativos, nos movimentos internos e externos sendo o toá um símbolo que caracteriza o nosso povo, mas [...] não o usam frequentemente. A pintura varia na diferenciação de gênero: nos homens são feitos três traços e uma cruz na testa, já nas mulheres são feitas três bolinhas e uma cruz na testa. É de grande importância porque aqui na nossa região só podemos encontrar a pedra do toá no sertão da Serra Negra. Em alguns locais, podemos encontrar duas cores no extrato do toá um roxo e outro mais avermelhado. Uma matéria prima que está muito difícil de ser encontrada na Serra Negra. (ESCOLAS INDÍGENAS PIPIPÃ, 2016).

Figura 9 – O Juremeiro traça a cruz na testa de um curumim (criança) na Serra Negra



Fonte: Arquivo do autor.

O Juremeiro Inácio acolhe um *curumim* (criança) à entrada do terreiro e, com *toá*, traça a cruz na testa para começar a celebração do batismo. 12 out. 2016.

O *toá*, “um símbolo do povo Pipipã, [...] é usado para cicatrizar ferimentos e utilizado no momento do batismo de nossas crianças Pipipã no Aricuri sendo feito o primeiro sinal da cruz na testa dos *curumins* [as crianças] com o *toá*, e [...] bastante usado para coisas boas do nosso povo” (ESCOLAS INDÍGENAS PIPIPÃ, 2016). Ao dizer “coisas boas”, os alunos estavam falando do que o *toá* representa e traz, isto é, saúde, identificação com o povo, caracterização de festa e “momentos comemorativos”.

O cacique Valdemir afirmou ainda que, apesar de ter *urucum* [tinta vermelha vegetal], os Pipipã não costumam usá-lo para pinturas corporais. Lembra que no Km 50 as marcas nas pedras foram feitas usando *toá*. (Caderno de Campo, 6 jul. 2013).

Quem mais se dedicou em retomar o uso do *toá* foi o próprio Juremeiro Inácio, que se responsabiliza todo ano em procurar a pedra com a qual depois prepara a pintura vermelha para “pintar” os *curumins* que serão batizados.

Não foi difícil passar para um leigo o ministério que, comumente, é assumido pelo padre. A comunidade tem costume de ver o Juremeiro Inácio puxar *Toré* e outros serviços religiosos da tradição.⁸⁹ A divisão de tarefas durante a celebração expressa eclesialidade e, conforme a Introdução do Ritual de Batismo, “o celebrante [...] pode ser auxiliado por outros presbíteros ou diáconos, e igualmente por leigos, nas partes que lhes cabem” (A INICIAÇÃO CRISTÃ, 1999, p. 18). O “ministro” da tradição indígena da comunidade Pipipã foi o primeiro que acolheu os *curumins* no Terreiro onde estava formando-se a *ekklesía*, a comunidade reunida para celebrar.

Traçar um sinal de cruz nas crianças, ou como dizem, “encruzar” alguém, entrou no costume dos povos indígenas na região e é usado em diferentes momentos e situações da vida, mas sempre como sinal de proteção dos perigos e como bênção. As formas de como “encruzar” podem ser diferentes, mas devemos registrar que, desde antes de o padre ser convidado no *aricuri* para batizar os *curumins*, o Pajé Expedito os encruzava (e continua encruzando os que não foram batizados) para defendê-los dos perigos que certos Espíritos da mata podem trazer, fazendo a criança chorar, por exemplo, ou se assustar, adoecer, perder-se na mata, encontrar bichos peçonhentos e perigosos, etc.

Os índios, portanto, estavam reunidos no Terreiro. O Juremeiro acolheu as crianças traçando o sinal da cruz na testa e marcando-as com uma cruz vermelha de *toá*. Pais e padrinhos, com os *curumins* que se batizariam, entravam no círculo e o Juremeiro, com outros puxadores de reza, acendiam algumas velas aos pés do Cruzeiro e, com os cachimbos cheios de alecrim, faziam a defumação do Terreiro e da assembleia reunida.

Quando o círculo foi completo, a comunidade acolheu as crianças e as famílias (pai e mãe estavam na frente). No encontro de pais e padrinhos, pela manhã, em acordo com o pajé, pedi que dessem de presente um colar ou pulseira, ou outro sinal de pertença ao povo... e que usassem as saiotas. Na homilia lembrei que o batismo é entrar, pertencer a uma comunidade/povo e que há uma responsabilidade educativa da comunidade. Depois do banho batismal, os padrinhos deram o presente [...]. (Caderno de Campo, 17 out. 2008).

⁸⁹ O papel do Juremeiro, entre os indígenas, é papel importante para preparar a bebida tradicional e secreta da reza, a jurema.

Essa proposta retomou as orientações do Pajé para que todos, ao entrar no Terreiro, venham em “trajes”, com suas saiotas, e outros adornos. Pedir que os padrinhos confeccionassem pulseira, saiota e cocar para seus afilhados tornou-se uma oportunidade a mais para fortalecer o “caminho de volta” da comunidade Pipipã.

Esse aspecto (a entrega dos “presentes” dos padrinhos) foi pensado inicialmente para ocorrer depois do banho batismal. Aos poucos, a situação mudou e as crianças vinham “trajadas” conforme a tradição indígena ao entrar no Terreiro.

Em 2010, um grupinho de pessoas, entre as quais estavam algumas catequistas da Aldeia Faveleira, veio perguntar se eu havia preparado os cantos para a celebração. Foi nesse momento que nos reunimos para pensar juntos no roteiro da celebração para o batismo no *aricuri*.

Aproveitando uma conversa entre professores e Pajé no ano anterior com relação à tradição indígena do mel e sua importância,⁹⁰ tentamos encontrar um espaço para introduzi-lo no roteiro da celebração. Parecia-nos mais oportuno que fosse depois do rito da unção com o Crisma, mas ficamos na dúvida se não seria melhor no momento da comunhão, visto que a celebração do batismo ocorre no contexto da celebração eucarística.

Com o roteiro da celebração pronto, fizemos o encontro com pais e padrinhos, tendo como tema principal o mel. Retomamos a imagem bíblica da “terra onde corre leite e mel”⁹¹ no seu significado de entrada na terra prometida.⁹² Ficou fácil para os índios estabelecer as relações com as históricas mobilizações para segurar seu território e a Serra Negra. O assunto ampliou-se perante a situação de desmatamento, o uso de agrotóxicos e a seca, que causam a morte das abelhas. Foram lembrados alguns toantes de tradição que falam de abelhas e mel, e da abundância oferecida por Deus e dada pela Natureza, como Pipipã canta no Toré: “Aldeia, aldeia, aldeia que Jesus abençoou. Aqui na nossa aldeia tem pau, tem mel, tem flor.”

⁹⁰ “[Entre as populações indígenas] as abelhas estão relacionadas a diversas atividades culturais, presentes nos mitos de criação, servindo como recursos alimentares e medicinais, entre tantas outras atividades culturais [...]” LÉO NETO, 2011, p. 82).

⁹¹ Cf. Êxodo 3,8.17; 13,5; 33,3. Deuterônomo 11, 9; 26,9.15. Jeremias 32,22. Ezequiel 20,6.

⁹² Nivaldo Aureliano Léo Neto registrou: “Para Dona Ana, além do mel estar associado aos Canindés, serviria, a partir do pensamento, para dar ‘abertura ao caminho de felicidade’, com a ajuda dos próprios Canindés.” (LÉO NETO, 2011, p. 118). Os que Dona Ana define com o termo “Canindés” são os antepassados que ensinam o caminho do povo. Léo Neto, que pesquisou o uso do mel durante o Toré no povo indígena Atikum da Serra Umã (Carnaubeira da Penha/PE), explica: “Evocando-se o simbolismo das ‘andanças’ das abelhas, voando até chegar a lugares distantes, acredita-se que esta característica seja passada para o mel, que ingerido pelos índios em um contexto ritual, favoreceria os seus caminhos: ‘A Jurema é pra pegar Ciência e o mel é pra abrir caminhos’ (Dona Ana). Diante disto transcrevo um toante recolhido durante um toré no qual percebemos a localização de uma ‘terra encantada’, vista pelos índios como um dos reinados encantados. [...] ‘Caboco cadê Pajé, que eu não vejo ele na aldeia? Pajé foi para Aruanda, bebendo mel de abeia’.” (LÉO NETO, 2011, p. 120).

Tratamos também do costume antigo na Igreja Romana de os neófitos receberem mel na boca.⁹³ A conversa provocou certo interesse pelo costume de usar o mel como alimento, como remédio e como elemento na reza.

Só não foi possível realizar a celebração usando o mel porque o Pajé Expedito esclareceu que, para uso no batismo de crianças, não podia ser mel de abelha com ferrão. Devia ser mel das abelhas mansas da região: abelha branca, rajada ou uruçú.⁹⁴ Depois dessa conversa, o Senhor Diva,⁹⁵ ofereceu-se para trazer o mel no ano seguinte.

Foi assim que, em 2011, iniciamos o uso do mel na celebração do batismo das crianças. Diva, de fato, cumpriu o compromisso e trouxe um vidrinho de mel de abelha branca, apesar de que, nesse ano, a seca estivesse ameaçando a produção das abelhas.

Percebemos que as coisas são feitas aos poucos e os ritos são construídos em mutirão, mas tendo a participação do povo indígena buscando expressar seus costumes nos ritos que a celebração propõe. De ano em ano, a reflexão aprofunda-se ou se enriquece, acrescentando novos elementos.

Em 2015, pedi ao Senhor Diva que passasse o mel na testa das crianças, mas o Pajé Expedito sugeriu que fosse dado na boca e não houvesse sobreposição de sinais: duas cruzes na testa, sendo a primeira com o *toá* e a segunda com o mel. Por causa disso, a partir de 2015, o mel foi entregue na boca das crianças. Mais uma vez, o gesto foi feito por um ancião do povo, como em 2016, quando Dona Pacífica, com seus 77 anos de idade, levou o mel para as crianças saborearem a bondade do momento (Figura 10) e a comunidade vivenciasse a força do verbo latino *tradere* que está na origem do termo Tradição.

Outra mudança está no horizonte, pois o Pajé Expedito, refletindo sobre a composição do *toá*, disse que o pó da pedra não deveria ser misturado com óleo, e sim com mel (conversa com o Pajé Expedito em 9 jan. 2017). Na ocasião, confirmando que não tem necessidade de sobrepor sinais, afirmou que na testa tem o mel (misturado no *toá*). Será uma próxima reflexão que faremos com Inácio, sobre a preparação do *toá*, e com a comunidade sobre o

⁹³ “Na Tradição de Hipólito, no contexto do santo batismo na Missa Batismal, ao falar da Eucaristia, são ofertados o leite e o mel misturados. Promessa e profecia da terra onde fluem leite e mel. [...] ‘Os diáconos ofereçam então a oblação ao bispo; dê este graças sobre o pão [...] e sobre o cálice de vinho [...]; igualmente sobre o leite e o mel misturados, para lembrar a plenitude da promessa feita aos antepassados [...]. (HIPÓLITO de Roma, 1981, 54). [...] O leite e o mel eram dados aos neófitos, em particular às crianças, como alimento durante a vigília Pascal, como uma pequena refeição messiânica.” (ZAMBELLO, 2004, p. 38-39).

⁹⁴ Trata-se de alguns tipos de abelhas presentes na região. Os indígenas no Nordeste distinguem entre “abelhas mansas” (sem ferrão) e “abelhas brabas” (com ferrão). O fato de ter ferrão classifica as abelhas como não aptas para uso ritual (cf. LÉO NETO, 2011, p. 126). Para uma classificação das abelhas sem ferrão, veja-se Léo Neto (2011, p. 84-86).

⁹⁵ Edivan Cláudio da Silva, apelidado Diva, é um dos ajudantes do Pajé. Acende e vigia os *matrixã*, os fogos do Terreiro, e ajuda na defumação do ambiente e das pessoas.

momento a ser dado o mel, talvez não mais na hora da unção com Crisma, e sim no momento da Comunhão.

Figura 10 – A anciã Dona Pacífica leva o mel aos recém-batizados durante a celebração do batismo no *aricuri*



Fonte: Arquivo do autor.

É visível como a anciã (de costas) deixou que a mãe molhar o dedo no mel para dá-lo, em seguida, à filha. Serra Negra, 12 out. 2016.

Essa atitude expressou que a reinvenção (ou adaptação dos ritos à cultura e da cultura aos ritos) é não só um trabalho em mutirão, mas também um caminho ainda em construção.

Em 2013, o *aricuri* não se realizou, porque no fim de setembro faleceu Dona Lourdes, irmã do Pajé, e foi respeitado o luto. Realizou-se somente uma visita à Serra Negra, mas não tivemos o batismo. No ano seguinte, com a falta de chuvas, foi mais difícil coletar mel e não tivemos esse sinal na celebração de 2014. Isso não comportou nenhum tipo de dificuldade para o povo, pois entenderam que o sinal do mel não é o essencial na celebração do batismo. Como dizem os rituais, trata-se de um sinal complementar. O essencial é o banho batismal.⁹⁶

⁹⁶ Os “Ritos Complementares”, conforme os números 79-84 do Ritual do Batismo de Crianças, incluem a unção pós-batismal (79-80), a vestição com a veste batismal (81-82), o rito da luz (83-84). O Ritual adaptado para o Brasil prevê “Ritos complementares opcionais” (n. 85-88): entrega do sal (85-86), *éfeta* (87-88). No capítulo que se refere ao **Rito para o Batismo de crianças em perigo de morte**, o mesmo ritual apresenta um roteiro sucinto: breve oração dos fiéis (n. 288), imposição das mãos e oração silenciosa seguida por invocação (n. 289), Profissão de fé (n. 290), batismo (n. 291), opcional entrega da veste batismal, “omitidos os demais ritos” (n. 292) e Oração do Senhor (n. 293). O número 294 explica: “[...] qualquer fiel pode batizar, recitando o símbolo da fé e derramando, a seguir, a água sobre a criança, dizendo as palavras de costume [...]. Também a recitação do símbolo da fé poderá ser omitida, conforme as circunstâncias.” O número 295 acrescenta: “Convém que o ministro, sempre que possível providencie uma ou duas testemunhas.” (RITUAL ROMANO, 1999, cap. 5, p. 99). Contudo, os ritos complementares são previstos no **Ritual para receber na Igreja uma criança já batizada** (n. 321-330).

Conseguimos assim, aos poucos, construir um roteiro adaptado da celebração do batismo das crianças no *aricuri* da Serra Negra, inserido no rito romano, e cujo primeiro elemento é a reunião do povo, a assembleia (*ekklesía*). Essa será a perspectiva do capítulo 4, dedicado a uma primeira elaboração da celebração com base nas orientações da Liturgia Romana.

4 PRIMEIRA TENTATIVA DE ELABORAÇÃO DO RITO

Os capítulos que antecederam, fruto da observação participante (BRANDÃO, 2007; GEERTZ, 2008; MALINOWSKI, 1976), ajudaram-nos a perceber o caminho de volta (OLIVEIRA, 2004a) que o povo Pipipã fez e ainda está fazendo em uma reelaboração/reinvenção (HOBSBAWM; RANGER, 2012) de tradições e relações que, ao longo do tempo, entrelaçaram-se, confundiram-se, implicaram-se, juntaram-se como em *bricolagem*,⁹⁷ imbricaram-se⁹⁸ mutuamente, até em um jogo de forças para a sobrevivência (POMPA, 2003) do grupo e sua identidade.

Nosso interesse nesta pesquisa foi analisar o significado da inserção de algum aspecto simbólico da tradição Pipipã na celebração do batismo de crianças.

Embora seja importante um debate sobre cultura, “que se encontra subjacente à expressão *inculturação*” (MIRANDA, 2001, p. 41) e todas as questões anexas (adaptação, acomodação, enculturação, aculturação, etc.), não vou me aprofundar no assunto por não ser o foco principal desta dissertação.⁹⁹ Do mesmo modo, não pretendemos aprofundar aqui as questões sobre o contexto no qual surgiu o debate sobre a inculturação da Liturgia,¹⁰⁰ para as quais bastam os ensaios de Ansgar Chupungco.¹⁰¹ Basta afirmar aqui, também com alguns autores, que a fé “se encontra sempre já inculturada” (MIRANDA, 2001, p. 36) e adquire, na

⁹⁷ O conceito foi usado por Lévi-Strauss para criticar “a ideia de ver o sincretismo como uma ‘colcha de retalhos’ ou uma ‘bricolagem’ [...] [Roger Bastide] utilizou também o conceito de ‘bricolagem’ proposto por Lévi-Strauss.” (FERRETTI, 2013, p. 97). É retomado recentemente por Hervieu-Leger para descrever operações “que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 89). Foi usado por Prandi (1989) para interpretar a mistura de aspectos culturais em oposição à pureza originária, segundo Ferretti (2013).

⁹⁸ Imbricar: “Dispor (coisas) de maneira que só em parte se sobreponham umas às outras, como as telhas do telhado ou as escamas do peixe.” (FERREIRA, 1999, p. 1078).

⁹⁹ Nas páginas 24-34 da obra *Inculturação da fé* (MIRANDA, 2001), o autor apresenta a gênese histórica do conceito e a evolução do uso dos termos em vários documentos do magistério eclesial desde Pio XII até Bento XVI. Nas páginas 34-61, o autor procura esclarecer os termos no contexto da inculturação da fé e da evangelização da cultura.

¹⁰⁰ O fato (fenômeno) da inculturação não é uma novidade, pelo contrário, sempre acompanhou a História da Igreja e da Liturgia (cf. NEUNHEUSER, 2009), como lemos nas análises bem aprofundadas apresentadas nos volumes da Coleção Anamnese. Sobre o assunto, vejam-se também Chupungco (1992a) e o artigo de José Raimundo de Melo (1997). O debate na atualidade foi retomado a partir das necessidades da evangelização, e, portanto, como uma necessidade para as “terras de missão” ou “Missões” (SC 38), tornando-se, porém, um “programa geral do Vaticano II ‘para adaptar mais convenientemente às necessidades de nossos tempos as instituições que estão sujeitas a mudança’, como lemos em SC 1” (CHUPUNGCO, 1992b, p. 33).

¹⁰¹ Principalmente a obra *Liturgias do futuro*, que apontou para os “processos e métodos de inculturação” a partir do pressuposto de que, na época do Concílio Vaticano II, ainda não se falava de inculturação e que os termos usados eram *aptatio* ou *accomodatio* (CHUPUNGCO, 1992b). “análise hermenêutica do texto de SC nos leva à conclusão de que as duas palavras eram usadas indiferentemente. O uso de *accomodatio* na seção sobre os sacramentos e os sacramentais era decididamente uma forma de compromisso, um caminho intermediário que tinha em mira acalmar ansiedades sobre um plano suspeito de abranger o sistema sacramental da Igreja” (CHUPUNGCO, 1992b, p. 32).

diversidade dos tempos e dos espaços, novos “sistemas simbólicos” (IRARRÁZVAL, 2009, 85).¹⁰²

Silenciar este ponto [que a fé é sempre já inculturada] significa considerar a fé como algo universal que se torna concreto em determinada cultura, ver o processo de inculturação apenas em um sentido e impedir que as culturas possam, por sua vez, também contribuir para o enriquecimento da fé (inculturada) cristã. (MIRANDA, 2001, p. 36).

Devemos reconhecer que a “sociedade envolvente”¹⁰³ acabou impondo formas e costumes de que os Pipipã se apropriaram e fazem parte do seu modo de ser (de viver). “Para Berger e Luckman (1978, p. 228), a identidade acha-se em relação dialética com a sociedade, sendo mantida, modificada e remodelada pelas relações sociais.” (FERRETTI, 2013, p. 107).

Não podemos esquecer que também a forma do catolicismo como chegou ao povo Pipipã faz parte desse modo de ser/viver: uma religião fundamentada nas devoções e nas novenas; uma religião em que os sacramentos são “recebidos” como cura e remédio para o indivíduo, como se fala nas formas populares oriundas do catecismo de Trento; uma religião em que a figura central é o padre, o único que tem autoridade para administrar os sacramentos, embora se trate de uma “figura” que, geralmente, está longe da vida da comunidade.

O povo Pipipã está construindo seu caminho, seu modo de ser, reconhecendo que o catolicismo (popular e de hermenêutica anterior ao Vaticano II) também faz parte dessa construção. O batismo das crianças no *aricuri* evidencia isso.

No rito de batismo celebrado no *aricuri*, encontramos aspectos Pipipã que remontam ao batismo tradicional marcado pela religiosidade popular e/ou pelo momento histórico da reforma tridentina. Como dar os passos para a realização do projeto teológico do Vaticano II?

4.1 Retomando o roteiro da celebração na perspectiva da Sacrosanctum Concilium e dos rituais atuais para o Brasil

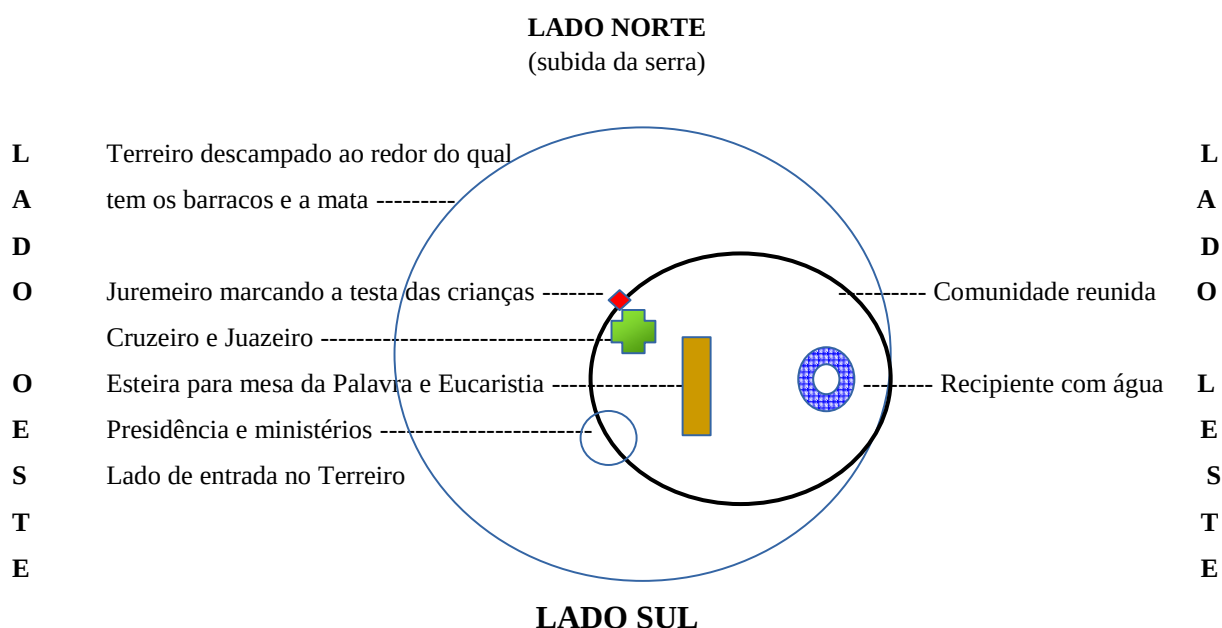
Para facilitar a análise dos dados, apresentamos aqui, de forma mais detalhada, o roteiro completo da celebração do batismo, lembrando que coincide por certa casualidade com

¹⁰² O autor citou no mesmo artigo uma frase de S. R. de Lima Silva: “A nossa libertação é também a libertação de tantas imagens de Deus que justificaram, e continuam justificando, as estruturas sexistas e racistas da sociedade.” (IRARRÁZVAL, 2009, p. 86, tradução nossa.).

¹⁰³ Foi só a partir dos “estudos de grupos minoritários em sociedades mais amplas que lhes são envolventes” que começou a se impor a noção de etnia (cf. FERRETTI, 2013, p. 107).

o dia de Nossa Senhora Aparecida,¹⁰⁴ 12 de outubro. A celebração é realizada na parte da tarde, no Terreiro do *aricuri*. Uma pequena equipe ajuda nos serviços de canto, leitura, organização do espaço celebrativo (Figura 11), busca da água¹⁰⁵ e preparação do mel para o batismo.

Figura 11 – Gráfico representativo do espaço celebrativo



Nos itens a seguir, acompanhamos as orientações propostas pelo Ritual do batismo de crianças adaptado para o Brasil (1999), aprovado na 36.^a Assembleia Geral da CNBB e confirmado pela Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos.

Esse é o único ritual completo com adaptações “à índole do povo brasileiro”,¹⁰⁶ atendendo à orientação do Concílio Vaticano II (Constituição sobre a Liturgia, SC 38), “mantendo-se, no entanto, dentro do rito romano” (ROCHA, 1999). Dom Geraldo Lyrio Rocha explica ter-se nele levado em conta uma “maior valorização da perspectiva celebrativa, através de gestos, símbolos, expressões da devoção popular e maior atenção à recuperação da

¹⁰⁴ A escolha para a celebração ser no dia 12 de outubro foi uma coincidência. A data do *aricuri* é preestabelecida pela tradição dos Pipipã: de 10 a 20 de outubro. Sendo os dias 10 e 11 dedicados à organização do acampamento e ao fichamento das famílias e crianças que pedem o batismo, foi aproveitado o dia da festa para celebrar a missa com o batismo.

¹⁰⁵ Apesar de na mata ter um olho d’água, devido à seca nos anos e por ser a água barrenta, a comunidade prefere usar a água limpa que as famílias trazem de casa e guardam em tonéis para beber. O povo sabe da importância da água para o batismo, por isso ninguém faz questão de oferecer a quantidade de água necessária.

¹⁰⁶ No Brasil, outro rito adaptado foi o do matrimônio. Diferentemente do Ritual de batismo de crianças, o Ritual do matrimônio apresenta a celebração adaptada só nos capítulos IV e V, respectivamente dentro da celebração eucarística ou sem celebração eucarística. Portanto, como o próprio Dom Clemente Isnard explica na Apresentação, o rito adaptado do matrimônio resulta ser “um rito opcional, cujo uso é permitido a todos” (ISNARD, 1993a). Torna-se evidente o porte das palavras “opcional” e “permitido”.

autenticidade e veracidade dos sinais”, como também “maior participação da comunidade e manifestação de compromisso por parte dos pais e padrinhos”.

O bispo responsável, na época, pela dimensão litúrgica na CNBB destacou na Apresentação, alguns “elementos novos deste Ritual”. Destes, considerando o foco de nossa pesquisa, frisamos somente as

modificações sugeridas nos *ritos iniciais* [que] têm por finalidade criar um ambiente mais acolhedor, permitir maior participação da família e envolver mais a comunidade na acolhida de seus novos membros. Por isso propõe-se um diálogo espontâneo com os pais, padrinhos e comunidade sobre o nome da criança, do desejo de batizá-la e suas disposições para educá-la na fé. (ROCHA, 1999).

Os diálogos propostos no Ritual foram “elaborados numa linguagem mais direta, simples” e conforme “o modo corrente de falar” do povo (ROCHA, 1999).

Vale frisar neste momento que o Ritual do batismo de crianças adaptado para o Brasil está inserido na visão teológica do Concílio Vaticano II que colocou o batismo no seu contexto, como sacramento da Igreja e sacramento da iniciação.¹⁰⁷ O processo de iniciação (entrar) à vida cristã supõe o testemunho e o acompanhamento (mistagogia) de uma comunidade de fé, um catecumenato pré e pós-batismal, cujo “ponto culminante da grande unidade celebrativa da iniciação cristã” (TABORDA, 2001, p. 23) é o sacramento da eucaristia, sacramento da comunhão/comunidade.

A preocupação fundamental, no entanto, não será com a recepção dos sacramentos, etapas marcantes da iniciação, e sim com a vivência cristã, pois a iniciação (como mistagogia) propõe um “acesso experiencial” (TABORDA, 2001, p. 107).

4.2 A esperada celebração do Batismo

Na tarde do dia 12 de outubro, os índios encaminham-se para o Terreiro do *aricuri*, lugar da celebração. O espaço celebrativo da comunidade está pronto, com o cruzeiro em destaque à sombra do juazeiro. Nesse local, bem próximo, o presbítero tem preparado uma esteira coberta com um pano, que, conforme os costumes, serve de mesa.¹⁰⁸ Sobre ela, foram colocados desde o começo uma Bíblia, as partículas, o vinho, os óleos dos catecúmenos e do

¹⁰⁷ O Concílio Vaticano II (SC 71) reestabelece a unidade entre os três sacramentos da iniciação cristã: o batismo-confirmação, ou grande batismo (cf. TABORDA, 2001), e a eucaristia.

¹⁰⁸ O costume de comer em uma mesa não é próprio dos povos indígenas. Ainda na atualidade, se nas casas Pipipã existe uma mesa, raramente se come nela. Serve mais para apoiar os alimentos. Ainda, se pensarmos também que a mesa da jurema é realizada com todos sentados no chão.

Crisma. De frente, quase formando o outro “centro”, encontrava-se um recipiente com água e uma cuia, destacando o lugar onde se realizaria o rito do banho batismal.

4.2.1 Ritos de acolhida

São acesas as velas aos pés do Cruzeiro que está no centro do Terreiro, onde também se coloca um caco de barro com brasas e nele se queimam cera e ervas cheirosas. O perfume espalha-se ao redor, convidando para a reunião; os responsáveis defumam com cachimbo o espaço celebrativo, preparando o ambiente para a reza.

4.2.1.1 A chegada

A comunidade chegava ao Terreiro. Muitos, ao entrar, se dirigiam ao Cruzeiro que está no centro, tocavam-no, benziavam-se e rezavam. Alguns acendiam outras velas. É a forma popular de expressar a fé, uma fé feita de gestos, de relações concretas com aqueles que, pelo teólogo, são considerados símbolos da fé, mas na visão religiosa popular é uma presença viva com que se pode conversar. As pessoas, entrando no Terreiro, dispunham-se em círculo, ocupando a parte leste que vem depois do Cruzeiro e do Juazeiro situados no centro do Terreiro. No meio do círculo composto pela assembleia reunida, estão os dois focos da celebração: a mesa da Palavra/Eucaristia e o recipiente com a água para o batismo, conforme visto na Figura 11.

As orientações litúrgicas dizem que “a Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística [são] tão intimamente unidas entre si que constituem um só ato de culto” conforme a Instrução Geral do Missal Romano (IGMR, 2009, n. 27). A mesa da Palavra e a da Eucaristia são “duas mesas de que se alimenta o Povo de Deus” e “constituem os centros focais da igreja-edifício” (TABORDA, 2009, p. 149).¹⁰⁹ Em nosso caso, tivemos de adaptar (pelo menos provisoriamente), visibilizando as duas mesas para Palavra e Eucaristia, de um lado, e a água, de um outro.

Com relação à ligação entre as duas mesas, é interessante a afirmação de Boselli: “o altar é o lugar primário, quase originário”, por isso o Evangeliário é elevado na procissão de

¹⁰⁹ Ler sobre o assunto: Taborda (2009, p. 149-152).

entrada para ser colocado “sobre o altar onde fica até a proclamação do Evangelho” (BOSELLI, 2014, p. 64).¹¹⁰

4.2.1.2 O “Encruzamento” das crianças ao chegar ao Terreiro

O Senhor Inácio, o Juremeiro, posicionou-se ao lado do Cruzeiro, onde recebia as famílias que pediram o batismo e marcava com *toá* a testa das crianças que serão batizadas. Traçar o sinal da cruz na testa das crianças (“encruzar”) permite a elas a entrada no Terreiro, até então proibida para evitar que algo possa acontecer que as assuste ou prejudique. A cruz é interpretada como defesa dos males. Trazendo em si, talvez de forma implícita, a memória da ressurreição, ou, pelo menos, uma esperança de vida.¹¹¹

A comunidade, em círculo, acolhia os *curumins*, depois de assinalados na testa com a cruz e o *toá*. Esta assembleia, *ekklesia*, povo organizado por ministérios, reconhece nos mais velhos (do grego: *oi presbiterói*) um papel fundamental: são os que estabelecem relações entre a atualidade e o ontem, trazendo a seiva da tradição. São os mais velhos que possibilitam o crescimento dos mais novos. As crianças estavam trajadas de festa, com saiota e cocar, para entrar no Terreiro onde se encontravam com a comunidade que as acolhia, orientava e preparava. A entrega do sinal da cruz que marcava a testa (e a vida) dos *curumins* identificava-os já como membros desta comunidade de Cristo pela qual o Crucificado deu a vida. Essa foi a fé que a comunidade proclamava ao cantar: “Senhor, quem entrará no santuário pra te louvar? Quem tem as mãos limpas e o coração puro, quem não é vaidoso e sabe amar.”¹¹²

¹¹⁰ Ler ainda Boselli (2014, p. 67-69) a relação entre palavra/evangelho e Eucaristia expressa na hora de comungar comendo o pão eucarístico.

¹¹¹ Antes de o padre ser convidado para batizar no *aricuri*, o Pajé Expedito *encruzava* as crianças e fazia uma reza secreta do *aricuri* pela qual pedia a luz, com ajuda de vela para defender as crianças.

¹¹² Esse foi o “canto de entrada” escolhido pelas catequistas. Acabou substituindo o canto “Sagrado Coração de Jesus”, com que iniciamos a primeira missa no *aricuri* que, em 2006, foi celebrada na primeira noite (10 de outubro) no contexto da abertura do Terreiro. Foi escolhido provavelmente por ser muito próximo à tradição da religiosidade popular, inclusive às romarias ao Juazeiro do Norte do *Padim* Cícero. É cantado em sua versão popular que não é fiel ao texto do Salmo 15(14) em que se inspira. Em função da participação da assembleia, foram escolhidos para a celebração cantos que a comunidade já conhece, apesar de, às vezes, não ser entre os mais adequados para uma celebração. A preferência foi por cantos em que a assembleia repete pelo menos algumas partes ou que um cantor ou o coral propõe. Não surgiu ainda com a comunidade a possibilidade de escolher entre os cantos (ou melodias) tradicionais para uma efetiva inculturação, como temos experiência no Brasil (por exemplo: Hinário Litúrgico da CNBB e Ofício divino das Comunidades). Privilegiamos melodias e cantos da tradição religiosa popular por serem mais conhecidos pelo povo Pipipã.

Com o mesmo canto, ainda suplicando que o sangue de Cristo derramado na cruz e o Espírito Santo ensinem a amar.¹¹³

4.2.1.3 *Diálogo com os pais, padrinhos e comunidade, e o Sinal da Cruz*

Os ritos iniciais continuavam com as perguntas sobre o nome, a intenção de batizar e a disposição em educar as crianças na fé. O padre perguntou e, de forma espontânea, os pais, padrinhos e comunidade responderam afirmando o compromisso em educar essas crianças na tradição recebida pelos mais velhos, entre os quais Jesus Cristo também é considerado (cf. Rito do Batismo de Crianças, n. 35. RITUAL ROMANO, 1999). A comunidade se dispôs a ouvir a palavra dele.

Os padrinhos acolheram os afilhados fazendo sobre eles o sinal da cruz¹¹⁴ e “dando-lhes a bênção”. Todos os presentes acolheram as crianças como novos membros da comunidade cristã e expressaram sua alegria com o canto: “Estas crianças serão abençoadas.”

O padre convidou também a comunidade a traçar sobre si o sinal da cruz, apesar de as orientações rituais sugerirem que se omitam a saudação e o ato penitencial “se a celebração do batismo for durante a missa”,¹¹⁵ lembrando ser esse o sinal do cristão com o qual todos somos marcados no dia do nosso batismo.¹¹⁶

A assembleia também expressou sua fé professando-se reunida “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. O sinal da cruz da comunidade reunida expressou a consciência de

¹¹³ No Caderno de Campo encontrei as anotações do *aricuri* de 2006: Abriram o Terreiro com um toante ao Sagrado Coração de Jesus. O Pajé estava dançando no meio das pessoas trajadas. Após três toantes chamaram para começar a missa. Nesse ano, que foi quando se começou celebrar a missa com batismo de criança, tudo estava acontecendo de noite. A celebração praticamente substituiu as danças do *Toré*, pois era costume que o pajé, na primeira noite, noite da abertura do Terreiro, ‘encruzasse’ os meninos pagãos. Foi o próprio Pajé quem cuidou que todos escrevessem um papel com o nome da criança, dos pais e dos padrinhos que servisse como registro para a Secretaria da Paróquia. (Caderno de Campo, 11 out. 2006).

¹¹⁴ “O sinal-da-cruz na frente das crianças é feito por quem preside, pelos pais e mães, padrinhos e madrinhas e, eventualmente, por algumas pessoas da comunidade. [...]” Rito do Batismo de Crianças, 1999, n. 44 (caso de várias crianças), 116 (no caso de uma só criança), 183 (no caso de grande número de crianças) e 236 (caso de ministro extraordinário de batismo). Também o Ritual para receber na Igreja uma criança já batizada, no seu número 309, prevê o rito de assinalação nesses mesmos termos (RITUAL ROMANO, 1999).

¹¹⁵ “Se a celebração do batismo for durante a missa dominical, dir-se-á a missa do dia ou, no Tempo do Natal e no Tempo Comum, a missa própria para o batismo de crianças. A celebração será do seguinte modo: 1) O rito de acolhida das crianças (n. 33-45) seja no início da missa, omitindo-se a saudação e o ato penitencial”. (Ritual do Batismo de Crianças. Observações preliminares, n. 29. RITUAL ROMANO, 1999).

¹¹⁶ “Para pôr em evidência a índole pascal do batismo, recomenda-se a sua celebração na Vigília Pascal, ou no domingo, dia em que a Igreja comemora a ressurreição do Senhor. Nesse dia o batismo poderá ser celebrado durante a missa, para que toda a comunidade venha participar do rito e apareça com maior clareza a relação entre o batismo e a sagrada Eucaristia. Contudo, que isso não se faça com muita frequência. [...]” (Ritual do Batismo de Crianças. Observações preliminares, n. 9. RITUAL ROMANO, 1999).

sermos discípulos, marcados também pela graça do crucificado, mas precisando ainda da força e da proteção.¹¹⁷

A comunidade em festa por novos membros incorporarem-se na comunidade cantou o hino de Glória.

4.2.1.4 A Oração de Coleta

Conforme orienta o Ritual de Batismo, escolheu-se a oração da “missa própria para o batismo de crianças”.¹¹⁸ “Ó Deus que nos fazeis renascer pela palavra da vida, concedei-nos recebê-la de coração puro, viver com alegria segundo a vossa verdade para produzir em abundância frutos de caridade.” (MISSAL ROMANO, 1992, p. 793).

4.2.2 A Liturgia da Palavra

4.2.2.1 A acolhida da Palavra

O presidente da celebração apresentou o livro (Iecionário ou Bíblia) à comunidade e depois de um refrão meditativo o entregou ao leitor.

O gesto simbólico aponta de uma forma simples e clara para seu significado: a importância da Bíblia/Palavra de Deus¹¹⁹ e traz à memória o gesto citado no Evangelho de Lucas (4,16-17) em que Jesus recebe o rolo do profeta. Boselli, na sua reflexão sobre a mistagogia da Palavra, frisou que, no texto do evangelho, “o servente o entrega em suas mãos [de Jesus], porque não é de sua propriedade [...], mas da comunidade” (BOSELLI, 2014, p. 60).¹²⁰

¹¹⁷ A fórmula tradicional de persignação que os mais velhos ensinam, inclusive, lembra esse aspecto salvífico-libertador (defesa): “Pelo sinal da Santa Cruz livrai-nos Senhor dos nossos inimigos, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.”

¹¹⁸ Rito do Batismo de Crianças, 1999, n. 29 (RITUAL ROMANO, 1999). Dado que só por coincidência o batismo é celebrado na solenidade de Nossa Senhora Aparecida, não consideramos o que a IGMR (2009, grifos nossos) prescreve no n. 372: “As Missas rituais estão unidas à celebração de certos Sacramentos e Sacramentais. São proibidas nos domingos do Advento, da Quaresma e da Páscoa, nas solenidades.”

¹¹⁹ É importante lembrar que a evangelização pela qual os povos indígenas foram catequizados, inspirada no Concílio de Trento, não previa o espaço do Livro da Palavra (evidente polêmica com o Protestantismo) e por isso na maioria das capelas do interior não existe a “estante da Palavra” (ou “ambão”). Ainda fica difícil ter uma “estrutura estável” para o livro (IGMR, 2009, 309), especialmente no *aricuri* onde tudo é provisório.

¹²⁰ Referindo-se ao livro de Neemias (8,2-6), “uma verdadeira e própria liturgia do livro da Lei de Moisés”, o mesmo autor lembra que “o livro deve ser visto antes de ser escutado” e que “elevar à vista de todos o rolo da Torá é, portanto, um ato ritual que manifesta a presença santa de Deus em meio a seu povo” (BOSELLI, 2014, p. 62).

Foram proclamadas as leituras escolhidas, que relacionam a comunidade atual com as antigas comunidades, no caminho da tradição de Jesus Cristo.

Levantar e apresentar o livro para a comunidade reunida foi um gesto que visibilizou¹²¹ a importância do “gravado” (escrito) pelos antepassados,¹²² suas memórias com relação à experiência de Deus que lhes falou e se revelou principalmente na pessoa de Jesus Cristo. Por isso, a equipe resolveu escolher um refrão meditativo preparando a comunidade para a escuta dessas memórias.

Em seguida, os leitores proclamaram os textos que foram escolhidos¹²³ a partir da situação e/ou da conversa com os pais, padrinhos e comunidade durante o encontro que antecedeu (pela manhã) a celebração da tarde. Como dissemos, esse encontro foi o lugar da “construção” de uma celebração adaptada aos costumes, por meio de um diálogo e reflexão sobre os costumes “dos antigos” e a tradição bíblica e eclesial.

4.2.2.2 A Proclamação das leituras

Como primeira leitura, foi escolhida a Carta de Paulo aos Romanos (8,28-32), lembrando que Deus nos predestinou a sermos conforme a imagem de seu Filho.

O Salmo responsorial (26/27) é resposta de confiança: O Senhor é minha luz e salvação.

Apesar de o Dia de Aparecida ser de festa solene, optamos por não proclamar uma segunda leitura seguindo orientação do Doc. 43 da CNBB (1989, n. 269), por nos

¹²¹ “A Liturgia da Palavra comporta ações simbólicas como gestos, elementos visuais, música etc.” (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 265), “sinais sensíveis que alimentam, fortalecem e exprimem a fé” (IGMR, 2009, 20). “A oração em comum dos cristãos é chamada *leithourgía*, consequentemente ela é *érgon*, um fazer, um agir [...] uma experiência que envolve todas as faculdades cognitivas do homem” (BOSELLI, 2014, p. 24), “a elevação das Escrituras é [...] já em si mesma uma hermenêutica, [...] os gestos realizados na liturgia são já hermenêutica das Escrituras” (BOSELLI, 2014, p. 63).

¹²² Os Pipipã reconhecem como registros dos antepassados as inscrições rupestres no chamado km 50 da estrada de Ibimirim a Floresta. Esse foi um testemunho recolhido quando o senhor Diva me guiou ao sítio durante uma das minhas visitas (REANI, 2012, p. 44). A comparação da Bíblia com a pedra onde está a memória dos antepassados despertou maior interesse para escutar e conhecer a história-memória nela contida.

¹²³ Aproveitamos aqui para reunir algumas orientações litúrgicas sobre o assunto. Pelo Ritual do Batismo de Crianças, “na liturgia da Palavra: a. tomam-se as leituras da missa do domingo. No Tempo do Natal, porém, ou no Tempo Comum, podem também ser usadas as que são propostas no presente Ritual (n. 340ss). Quando não for permitida a missa ritual, uma das leituras pode ser entre as propostas para o batismo de crianças, tendo em conta o proveito dos fiéis e o caráter do dia litúrgico.” (Ritual do Batismo de Crianças. Observações preliminares, n. 29). O mesmo Ritual diz que “quando não for permitida a missa ritual, uma das leituras pode ser tomada entre as que são propostas para o batismo de crianças, tendo em conta o proveito dos fiéis e o caráter do dia litúrgico”. (Ritual do Batismo de Crianças 1999, n. 29.2a. RITUAL ROMANO, 1999). O Documento 43 lembra que “a CNBB, na XI Assembleia Geral em 1970 decidiu que, por motivos pastorais, possam ser feitas duas leituras apenas na celebração, mantendo-se sempre o texto do Evangelho.” (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 269).

encontrarmos em uma situação de calor da tarde e estarmos todos em pé durante a celebração. Após a aclamação do Evangelho, prosseguiu-se na proclamação do texto escolhido entre as opções do Ritual de Batismo de Crianças n. 340s. (RITUAL ROMANO, 1999): Deixai vir a mim as crianças (Mc 10,13-16).

4.2.2.3 A Homilia

A partir dos textos proclamados, quem presidiu a celebração iniciou uma conversa, um diálogo¹²⁴ familiar tendo em conta o sacramento do batismo e a caminhada da comunidade cristã Pipipã,¹²⁵ procurando “deixar transparecer Deus, que fala ao coração, deixar que a Palavra escutada [...] ilumine a mente e aqueça o coração, facilitando o encontro com Cristo, que torna presente a força do seu mistério que salva e transforma” (TRUDEL, 2015, p. 40).

Trudel (2015, p. 39) frisa a importância do contexto litúrgico da homilia ao comparar com outras formas de pregação:

A homilia é uma das formas de pregação da Palavra de Deus na Igreja. À diferença de outras formas (catequese, exortação, conferência, meditação, etc.) a homilia tem como característica própria de acontecer no quadro de uma celebração litúrgica, principalmente a Eucaristia. Ela é ‘parte da própria liturgia’ (SC52), faz parte do Ministério da Palavra e está a serviço desta Palavra proclamada nas leituras bíblicas onde encontra a sua fonte e que ela prolonga como Palavra de Deus para o hoje e aqui da comunidade reunida em assembleia litúrgica.

Essa característica da homilia, o “fazer parte” da Liturgia, é determinante, pois a linguagem litúrgica é simbólica. A Liturgia, e por isso também a homilia, é uma ação simbólico-mistagógica, conforme explicado por Trudel (2015, p. 40): a homilia

[...] é ação ritual e simbólica que participa da sacramentalidade da Palavra, no diálogo onde Deus fala ao seu povo e este responde. Como toda a liturgia, a sua meta primeira não é transmitir, expor ou explicar conteúdos doutrinários ou morais, [...]. Ela é mistagogia.

Com relação aos conteúdos e aos cuidados com a realidade das culturas, importante é a observação do Papa Francisco (2014):

¹²⁴ Cf. *Evangelii Gaudium* (EG) 137.141 (diálogo entre Deus e seu povo); EG 139 (diálogo entre a Igreja-mãe e seus filhos); EG 142, no diálogo, as pessoas se dão mutuamente (FRANCISCO, 2014).

¹²⁵ Cf. SC 35; IGMR 65; *Ordo Lectionum Missae* (OLM, 2009, 24). “Convém que seja uma explicação de algum aspecto das leituras da Sagrada Escritura ou de outro texto do ordinário ou do próprio da missa do dia, levando em conta tanto o mistério celebrado como as necessidades particulares dos ouvintes.” (OLM, 2009, 65).

a pregação cristã encontra, no coração da cultura do povo, um manancial de água viva tanto para saber o que se deve dizer como para encontrar o modo mais apropriado para o dizer. Assim como todos gostamos que nos falem na nossa língua materna, assim também, na fé, gostamos que nos falem em termos da ‘cultura materna’ [...] e o coração se dispõe a ouvir melhor. Esta linguagem é uma tonalidade que transmite coragem, inspiração, força, impulso. (EG 139).

4.2.2.4 A Imposição das mãos

Em um momento de forte comunhão (Igreja celeste e Igreja terrestre), fizemos uma oração em silêncio enquanto todos estenderam as mãos sobre as crianças (Ritual de Batismo de Crianças, n. 55). Quem presidiu concluiu com a segunda oração oferecida pelo Ritual: “Deus da vida e do amor, vós enviastes vosso Filho Jesus ao mundo para nos libertar do pecado e da morte. Afastai destas crianças todo mal e ajudai-as a combater o bom combate. Como templos vivos do Espírito Santo, manifestem as maravilhas do vosso amor” (Ritual de Batismo de Crianças, n. 55.2. RITUAL ROMANO, 1999).

Encontram-se nessa oração as duas lógicas da teologia do batismo: força contra o mal e vida nova. Essa oração pareceu mais adaptar-se à cosmologia dos povos indígenas quando pediu: “Deus da vida e do amor [...] afastai destas crianças todo mal”,¹²⁶ colocando Deus com relação à vida (criador e cuidador da natureza),¹²⁷ uma vida constantemente ameaçada pelo mal.

A oração continuou pedindo ajuda para “combater o bom combate”, antecipando, de certa forma, o que será pedido na hora do “renúncio” e do “creio” que selam a decisão de uma vida batismal com a qual, feitos “templos vivos do Espírito Santo”, manifestarão “as maravilhas do amor de Deus”.

4.2.2.5 A Unção pré-batismal

Em seguida, o padre aproximou-se das crianças que seriam batizadas e derramou o óleo nelas. As mães espalharam no peito dos filhos pedindo proteção. O Cristo Salvador lhes

¹²⁶ Desde o começo do *aricuri*, existia uma grande preocupação da comunidade (e do Pajé Expedito) para que “o mal não pegue” nas crianças. Gestos apotropaicos que têm poder de defender do mal, como no caso desta invocação precedida pela imposição das mãos, foram bem-vindos na celebração, pois se tratava de proteger as crianças e a comunidade. Isso também faz parte de certa visão presente na piedade popular, onde as bênçãos e as persignaões são gestos para “fechar o corpo” diante de possíveis ameaças vindas de seres espirituais ou feitiços de inimigos.

¹²⁷ Em uma visão de “ecologia integral” própria dos povos indígenas.

dê sua força. Que ela penetre em sua vida como este óleo em seu peito (Ritual do Batismo de Crianças, n. 59. RITUAL ROMANO, 1999).¹²⁸

4.2.3 A Liturgia sacramental

A partir deste momento, a água tornou-se central e a comunidade voltou-se para este novo centro. O ritual diz que, “se houver condições, faz-se uma procissão para o batistério. Durante a procissão cantam-se as ladainhas dos santos ou um salmo apropriado” (Ritual de Batismo de Crianças, n. 61. RITUAL ROMANO, 1999).

4.2.3.1 A Invocação dos santos

O número 62 do Ritual de Batismo de Crianças sugere, para quem preside, a seguinte introdução à ladainha: “Irmãos e irmãs na fé em Cristo: O batismo nos introduz na comunhão dos santos. Pela intercessão dos que nos precederam na fé confiemos estas crianças, seus pais, padrinhos e todos nós à bondade de Deus, nosso Pai [...]”.

A invocação dos santos expressou a pertença a uma comunidade maior, em que os antepassados que deram testemunho e pelos quais recebemos a tradição de fé foram invocados para proteger e guiar todos nós que estamos a caminho neste mundo.

A presença do espírito dos antepassados é algo importante na religiosidade indígena Pipipã, que é também imbuída daquele que é chamado Catolicismo Popular, no qual a devoção aos santos tem lugar privilegiado. A identificação, ou pelo menos, a convergência das duas “crenças” favorece o diálogo e a inclusão entre as duas. O *aricuri* é o caminho que Pipipã percorre para encontrar os antepassados e com isso ser fiel à sua identidade, nesse processo de afirmação. É no Terreiro que se sente a presença dos antepassados.

Após o testemunho dos antigos relatado nas leituras bíblicas, a comunidade expressou as memórias dos que percorreram este caminho de fé e estão na frente, guiam-nos com seu testemunho e nos protegem com sua intercessão. De forma espontânea, cada um invocou o santo de sua devoção para fazer-se presente neste grande momento de comunhão eclesial.

¹²⁸ O ritual prevê a possibilidade de uma ação de graças sobre o óleo (Ritual do Batismo de Crianças, n. 58. RITUAL ROMANO, 1999). Considerando que a celebração realiza-se sob o sol e todos estavam de pé, não aproveitamos essa opção.

4.2.3.2 A Oração sobre a água

Aos poucos, a atenção da comunidade passou para outro espaço de celebração onde se encontrava a bacia com água. A oração sobre a água louvou e abençoou (bendizer) ao Deus da Vida que pela água faz tudo renascer.

A água é memória dos vários momentos da história que se tornou experiência de salvação, memória da Páscoa.

Ó Deus, pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis. Ao longo da história vos servistes da água para fazer-nos conhecer a graça do batismo. Já na origem do mundo vosso Espírito pairava sobre as águas para que elas concebessem a força de santificar. (Ritual do Batismo de Crianças, n. 66. RITUAL ROMANO, 1999).

Enquanto o presidente da celebração rezava abençoando ao Deus da vida, com uma cuia, pegou a água que estava no recipiente. Derramou-a sobre si. O som da água caindo despertou a sensibilidade do povo e suas lembranças: chuva, água juntando-se, riachos enchendo,... Vida! Vida para os animais da caatinga, que brota verdejante, abrigando os pássaros e alimentando os animais. Vida para o povo, que pode caçar e plantar... e com isso fazer festas, agradecendo ao Pai.

Por meio da oração de ação de graças, foram lembrados os momentos, as diversas “passagens” em que “Deus quis servir-se da água para dar vida aos que creem” (Oração sobre a água):¹²⁹ a criação, o mar Vermelho, o batismo de Jesus, a água do poço de Siquém para a Samaritana e a água que saiu do lado transpassado de Jesus crucificado.

A comunidade cantou: “Bendito seja o Senhor, pela água e pelo amor!”, lembrando-se do cuidado maternal de Deus com seus filhos e seu projeto libertador para que fôssemos livres e vivêssemos em uma terra de abundância. “Nas águas do seu amor, todos nós somos mergulhados e passamos da escravidão para a liberdade, da tristeza para a alegria, da morte para a vida.” (Ritual do Batismo de Crianças, n. 66. RITUAL ROMANO, 1999).

Colocando a mão dentro do recipiente e “animando” a água, quem presidia a celebração continuou: “Fazei brotar para a vossa Igreja a água do batismo. Por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo. E todos os que, pelo batismo, forem sepultados na morte com Cristo, ressuscitem com ele para a vida nova”. (Ritual de Batismo de Crianças, n. 66. RITUAL ROMANO, 1999).

¹²⁹ (Ritual do Batismo de Crianças, n. 65. RITUAL ROMANO, 1999).

4.2.3.3 As promessas do Batismo

A água de memória ajudou a comunidade a percorrer a história da salvação, o caminho dos antepassados, no qual quer permanecer, enfrentando as decisões correspondentes: renunciando ao pecado e a tudo que causa desunião para crer e participar da vida nova em Cristo ressuscitado. O padre convidou os pais e padrinhos: “Se vocês estão dispostos a educar estas crianças na fé, renovem agora suas promessas do batismo.” (Ritual de Batismo de Crianças, n. 69. RITUAL ROMANO, 1999).

“Crer em Deus é, ao mesmo tempo, deixar de crer nos ídolos e lutar contra eles.” (SOBRINO 1992, p. 24): “a renúncia e a profissão de fé são parte de um só rito.”¹³⁰ Os ídolos¹³¹ têm nome aqui em Floresta: violência e vingança.¹³²

Por isso adaptamos a formulação das perguntas para que fossem mais diretamente enraizadas na realidade social: “Para viver conforme o ensinamento de Jesus Cristo, querem dizer não ao egoísmo que divide e faz as pessoas brigarem? Quererem dizer não ao lucro que leva à exploração da terra, da natureza e das pessoas? Quererem dizer não à vingança e à violência?”

Acatando a sugestão do Ritual de Batismo de Crianças no n. 68, optamos pela forma mais simples para nosso caso: “dizer não.”¹³³

Em seguida, o padre perguntou: “Vocês creem que Deus é Pai de todos e, portanto, que somos irmãos? Creem na gratuidade do amor do Pai que se revelou em Jesus, que nasceu

¹³⁰ Ritual do Batismo de Crianças, n. 68 (RITUAL ROMANO, 1999), e ainda sugere: “A palavra ‘renunciar’ poderá ser substituída por outra expressão equivalente, como: lutar contra, deixar de lado, combater, dizer não, não querer”.

¹³¹ Os ídolos são “divindades falsas, mas realmente existentes; e Monsenhor Romero as concretizou para nosso tempo na absolutização do capital e da segurança nacional. Os ídolos desumanizam os que lhe rendem culto, mas sua malícia última consiste em exigirem vítimas para subsistir” (SOBRINO, 1992, p. 24).

¹³² Encontramo-nos em um ambiente (o de Floresta) onde a violência e a vingança parecem ser “cultura”: “ela está arraigada no modo de viver e pensar do nosso povo e tem raízes profundas na nossa história.” (DIOCESE DE FLORESTA, 2011, p. 14).

¹³³ Ritual do Batismo de Crianças, n. 68 (RITUAL ROMANO, 1999). Em 2010, o presidente da celebração pediu que todos olhassem para o Ocidente, lugar do ocaso, onde o sol (e a vida) se põem para fazer as renúncias. O gesto foi completado pedindo que a assembleia olhasse para o Oriente e, às perguntas, respondesse: “creio”. Percebemos, porém, que, para os Pipipã, as referências ao Ocidente (como lugar de escuridão e morte) e ao Oriente (lugar do nascer da luz, da vida) não eram sentidas como aspecto cósmico a ser introduzido nesse momento da celebração do batismo. No ano seguinte, portanto, a experiência foi deixada de lado. Cabe aqui uma breve reflexão sobre a diversidade sociocultural entre os povos indígenas no Sertão pernambucano. As referências culturais leste-oeste, nascente-poente são tematizadas especialmente entre os Pankararu, os quais têm os que chamam de “Terreiro da nascente” e “Terreiro de poente”. Todavia, nestes dez anos de trabalho não vi, no geral, outra memória cultural no que se refere a esse elemento de tradição. A história de opressão e a evangelização que reduziram o “território” indígena a “aldeamento” deve ter deixado fora dos limites geográficos estabelecidos pelas autoridades governamentais (e, portanto, do costume e das memórias) os referenciais ao nascente-poente, e especialmente a este último, sendo o lugar da morte e do sepultamento. O caso dos Pankararu terem o cemitério atualmente no centro do aldeamento deve chamar nossa atenção com relação a esse detalhe.

de Maria, foi crucificado e ressuscitou? Creem no Espírito Santo, que nos reúne na comunhão da Igreja, comunica-nos o perdão e nos garante a ressurreição e a vida?”

4.2.3.4 O banho batismal

O padre convidou uma a uma as famílias que pediram o batismo para que se aproximassem da água batismal. As mães carregavam as crianças de colo, as maiorezinhas ficaram de pé. Quem presidia perguntou aos pais e padrinhos: “Querem que [nome do menino] seja batizado na fé da Igreja que acabamos de professar?” (Ritual de Batismo de Crianças n. 72. RITUAL ROMANO, 1999).

Com uma cuia, a água foi despejada na cabeça da criança (Figura 12): “[Nome da criança], eu te batizo em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo.” A água desceu abundante escorrendo pelo corpo e molhando o chão (Ritual do Batismo de Crianças n. 73 (2). RITUAL ROMANO, 1999).

Figura 12 – O momento do Batismo



Fonte: Arquivo do autor.
Aricuri Pipipã, 12 ou. 2016.

Às vezes, a criança que “saía” da água ficava dando aquele respiro profundo, como se fosse a primeira vez que tomava o fôlego, o *pneuma*. Outras choravam como no dia em que nasceu. Às vezes, sorria e se alegrava por tomar um banho que lhe trazia nova vida, novo vigor e alento. Os adultos presentes perceberam e despertaram suas reminiscências de experiências vivenciadas, e reagiram espontaneamente, rindo, felizes pela nova criatura que acabaram de receber.

As famílias, uma a uma, retornaram formando o círculo. Os *curumins* foram batizados e a comunidade toda se aproximou para receber a força de Deus que vem pela água. Água batismal, água de memória, água do compromisso.

Enquanto isso, o coral cantava: “Eu te peço desta água que tu tens.”¹³⁴

Também esse momento foi muito participativo e, ao observar a forma como se aproximavam e pegavam a água para molhar o corpo, entendemos quanto é profunda a fé do povo. Algumas pessoas colocavam a água na cabeça, no rosto, nos braços. Outras precisavam que a água curasse as feridas ou dores. Tratando-se de uma fé prática próxima às experiências e respondendo às necessidades da vida.

A água é algo que mexe no profundo do ser do sertanejo nordestino, talvez devido à experiência da seca, talvez por causa da Natureza desafiadora do Semiárido que exige resistência e enfrentamento, uma constante relação morte-vida. Para os indígenas, porém, a água é, talvez, a força do espírito, a essência da Vida. Isso ficou evidente na forma das pessoas se aproximarem da água e se molharem. A abundância de água como os *curumins* foram banhados e também como os presentes “se benzem” é o sinal da alegria do momento, pois é sentir uma irmandade encarnada, vibrando dentro do ser. A gratidão pela ação de Deus que providencia vida em abundância e a terra molhada é como o sinal visível, fruto e causa da esperança simbolizada no ato do batismo.

¹³⁴ Alguém questiona esse canto e entende que poderia ser escolhido um mais apropriado, por exemplo, o canto *Banhados em Cristo*, que nos traz a memória do texto de Paulo (Rm. 6.8; Col. 2,12.3,1-17). A questão da inculturação dos cantos é séria, mas deve surgir também do grupo e é algo que vai construindo-se aos poucos. Por enquanto, podemos fazer com o “culturalmente disponível” (SUESS, 1998, p. 128), relevando, porém, quanto a influência da mídia é considerável. A equipe escolheu esse canto por ser o único conhecido relacionado com a aproximação da água e por trazer à memória, de certa maneira, a sede da Samaritana ao aproximar-se da Fonte Viva, o próprio Jesus Cristo. Escolher cantos conhecidos pela assembleia permitiu maior participação. Assim orientava o então **Diretório para a missa com grupos populares** (n. 2.5.2 CNBB, 1977): “Para que esse povo possa expressar-se mais a seu modo, é preciso que se deixe liberdade de escolha dos cantos em uso no meio em que vive.” (CNBB, 1977). Sabemos que o canto é parte fundamental da liturgia e no Brasil foi, por meio do canto, que se conseguiu dar vários passos rumo à inculturação. Optamos por permitir maior participação, enquanto esperamos novas oportunidades para uma melhor escolha, talvez mais inculturada. Afinal, ainda estamos a caminho.

4.2.3.5 Os ritos complementares

A assembleia voltou a se formar em círculo. Novas ações simbólicas (gestos e palavras) foram explicando a novidade que ocorreu na comunidade e nas crianças recém-batizadas.

4.2.3.5.1 A unção pós-batismal

A unção pós-batismal das crianças completou essa experiência de renascer entre um povo de sacerdotes, profetas e reis. O padre, tendo em mãos o óleo do Crisma, rezou sobre as crianças que “o Espírito Santo as consagre com este óleo, para que participem da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei”. Em seguida, ungiu a cabeça de cada recém-batizado como sinal de consagração em Cristo e pertença a um povo de sacerdotes, profetas e reis,¹³⁵ dizendo: “Agora você faz parte do povo de Deus. Siga os passos de Jesus e permaneça nele para sempre.” (Ritual do Batismo de Crianças, n. 79.2. RITUAL ROMANO, 1999).

4.2.3.5.2 A entrega dos distintivos da identidade Pipipã preparados pelos padrinhos¹³⁶

A pertença ao Povo de Deus em Jesus Cristo encarna-se na história de um povo específico, com suas tradições e costumes. Os padrinhos doaram ao afiliado alguns artefatos próprios da cultura Pipipã, saiota, cocar, pulseira ou colar,¹³⁷ expressando as novas relações comunitárias que o batismo constitui na comunidade indígena cristã (Figura 13).

¹³⁵ “[...] os leigos, enquanto consagrados a Cristo e ungidos pelo Espírito Santo, têm uma vocação admirável e são dotados de capacidade para que o Espírito produza neles frutos sempre mais abundantes.” (SC 34). O número 11 da SC relaciona os três sacramentos da iniciação: “A índole sagrada e orgânica da comunidade sacerdotal exerce-se nos sacramentos e na prática das virtudes. Os fiéis, incorporados na Igreja pelo batismo, recebem o caráter que os delega para o culto cristão, e, renascidos como filhos de Deus, são obrigados a professar diante dos homens a fé que pela Igreja receberam de Deus. Pelo sacramento da confirmação vinculam-se mais perfeitamente à Igreja e recebem especial vigor do Espírito Santo. Ficam assim mais seriamente comprometidos, como testemunhas verdadeiras de Cristo, a difundir e defender a fé por palavras e por obras. Participando no sacrifício eucarístico, que é fonte e ponto culminante de toda a vida cristã, oferecem a Deus a Vítima divina, e oferecem-se a si mesmos com ela [...]” (Grifos nossos). Com relação ao *munus* profético dos batizados diz no número 12: “O povo santo de Deus participa também da missão profética de Cristo: dá testemunho vivo dele especialmente pela vida de fé e de caridade, e oferece a Deus o sacrifício de louvor [...]” (SC 12).

¹³⁶ Ritual do Batismo de Crianças, n. 88 (RITUAL ROMANO, 1999). Resolvemos fazer esse gesto neste momento por estar diretamente relacionado com a identificação com a pertença a um povo específico: o povo de Deus nação Pipipã. No ritual, está previsto depois de vestir a roupa do batismo, do rito da luz e no fim dos ritos complementares opcionais da entrega do sal e do rito do *Éfeta, Abre-te* (n. 81-87).

¹³⁷ Lembramos que a saiota e o cocar distintivos, na maioria dos casos, já estão sendo usados desde o início da celebração.

Foi significativa a atitude dos “cumpadres” em se cumprimentarem: as mães, às vezes, ficando com a criança no colo, outras vezes deixando-a no colo da madrinha. Os padrinhos colocando a pulseira ou o colar e beijando a mão do afiliado. A criança, sendo um pouco maior, pedindo a bênção aos padrinhos.

Figura 13 – Recém-batizado com os sinais de pertença Pipipã



Fonte: Arquivo do autor.
Aricuri Pipipã, 12 out. 2016.

O senso de pertença a uma família maior não é novidade para os povos indígenas. Nesse momento celebra-se também a realidade sacramental a que pertencemos:

o batismo é o sacramento pelo qual as pessoas passam a pertencer ao corpo da Igreja, ‘co-edificadas para constituir a habitação de Deus no Espírito’,¹³⁸ como ‘povo santo e sacerdócio régio’,¹³⁹ é o ‘vínculo sacramental da unidade existente entre aqueles que com ele são marcados’.¹⁴⁰

4.2.3.5.3 O Rito da luz

Os pais dirigiram-se ao pé do Cruzeiro onde estavam as velas acesas desde o início da celebração. Aos pés da cruz, o pai acendeu a vela¹⁴¹ para, em seguida, entregá-la na mão do padrinho que escolheu para ajudá-lo na educação cristã do filho. Fortaleceram-se os laços de compadrio na “família alargada”. Os padrinhos, recebendo dos pais a vela, mostraram que se dispunham para a tarefa que os “cumpadres”, os pais das crianças, estavam pedindo-lhes. Essa educação seria no caminho da tradição indígena (cujos sinais foram os artefatos da cultura), iluminada pela luz de Cristo simbolizada pela vela.

Padrinho e madrinha uniram-se à criança e sua família, e o padre concluindo proclama: “Recebam a luz de Cristo!” Toda assembleia canta o refrão: “Quem me segue não anda nas trevas.”

Acender a vela aos pés da cruz (Figura 14) e cantar o refrão facilitou o povo na vivência do momento: batizar(-se) é decidir seguir Aquele que foi crucificado, Aquele que disse: “Eu sou a luz do mundo” e prometeu que nunca nos deixará nas trevas.

Para os povos indígenas, a luz é muito importante, pois expressa segurança no caminho, presença de Deus e dos antepassados.¹⁴² Portanto, nunca é um caminho em solidão. Na tradição, algo que se recebe da comunidade, cada indivíduo encontra o caminho e será nele iluminado mantendo fidelidade aos ensinamentos que os pais, com os mais velhos, os padrinhos e a comunidade, repassarão.

¹³⁸ Cf. Ef. 2,22. (Cf. Ritual do Batismo de Crianças 1999, Observações preliminares, n. 4, nota 11).

¹³⁹ Cf. 1Pd 2,9. (Cf. Ritual do Batismo de Crianças 1999, Observações preliminares, n. 4, nota 12).

¹⁴⁰ Conc. Vat. II, Decr. de Ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* (UR), n. 22. (Cf. Ritual do Batismo de Crianças 1999, Observações preliminares, n. 4, nota 13).

¹⁴¹ Segundo o Ritual do Batismo de Crianças n. 155-156 (RITUAL ROMANO, 1999), está prevista a apresentação do círio pascal, do qual o pai acende a vela (recebe a chama/luz). As palavras “recebe a luz de Cristo!” (ou “Eis a luz de Cristo!”, aclamação usada na Vigília Pascal) mostram a conotação pascal do gesto: o Ressuscitado é a luz e dele recebemos a luz pascal. Considerando a situação provisória do acampamento no *aricuri*, pela qual não temos as condições de conseguir tudo (no caso, um círio), fizemos esta adaptação (acender a vela aos pés da cruz em lugar do círio) que, a nosso ver, mantém essa ligação pascal.

¹⁴² Existe uma forma como são chamados aqui no Nordeste: “guias de luz.” Segundo Mura (2012, p. 162), “além dos *espíritos* mencionados, existem os chamados *guias de luz*. São também *espíritos*, mas especificamente de *penitentes*. Como os *espíritos bons*, atuaram em vida de uma forma moralmente aceita e em alguns casos se destacaram por terem sido particularmente caridosos, agindo em prol da coletividade. Alguns eram em vida *rezadores* e acredita-se que continuam acompanhando os *penitentes* nas andanças noturnas; também podem se manifestar nas *mesas de cura*.”

Figura 14 – Acendimento das velas no pé do Cruzeiro



Fonte: Arquivo do autor:
Aricuri Pipipã, Serra Negra, outubro de 2016.

Os presentes, em uníssono, proclamaram a profissão de fé, o Creio da tradição apostólica, expressando mais uma vez a relação com os antigos. Ao redor da vela acesa, constituiu-se o núcleo da família ampliada professando a fé da Igreja: “Esta é a nossa fé, que da Igreja recebemos e sinceramente professamos, razão de nossa alegria em Cristo nosso Senhor. Demos graças a Deus!” (Ritual de Batismo de Crianças, n. 71. RITUAL ROMANO, 1999).

4.2.3.5.4 Colocação da vela aos pés do Cruzeiro que está no meio do terreiro

As velas, que até aquele momento estavam em mãos, foram colocadas aos pés do Cruzeiro, conforme o costume Pipipã de oferecer rezas no Terreiro do *aricuri*. O gesto de “oferecer” as velas ao Cruzeiro apontou para a importância da cruz na cultura e tradição Pipipã e do mistério pascal, centro da fé cristã. Trata-se de uma cruz que acompanha a vida do povo e dos cristãos. É o sinal de uma presença maior e de uma profissão de fé na cruz gloriosa. É o mistério pascal, significado em todos os gestos rituais do sacramento do batismo: a Páscoa de Cristo na páscoa da gente (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 300).

4.2.4 Liturgia eucarística

4.2.4.1 A preparação dos dons

O padre aproxima-se da “mesa”, onde estavam as oferendas: o pão (hóstias) e o vinho.¹⁴³ A concentração da assembleia, os olhares eram para o gesto do padre que levantou o pão e o vinho, apresentando-os como frutos da terra e do trabalho humano. O canto ajudava a comunidade a tornar-se oblação com Cristo, oferecendo a si mesmo (SC 48) e ao trabalho humano. Se, por um lado, sabemos da nossa pobreza (“o que temos é tão pouco pra dar”, cantam neste momento), por outro, o povo sabe que “o pouco com Deus é muito”, conforme antigo ditado popular.

4.2.4.2 A Oração Eucarística

“Centro e ápice de toda a celebração, prece de ação de graças e santificação” (IGMR, 2009, n. 78), “a oração eucarística é oração do povo sacerdotal” (CNBB, 2015a, p. 26), e a participação do povo nesta oração foi expressa por meio de aclamações. Depois do diálogo que abriu o Prefácio, foi oferecido um espaço para quem quisesse anunciar os motivos de seu bendizer a Deus (ação de graças).¹⁴⁴ Muitos valorizaram a saúde e a paz, outros, a chegada ao *aricuri*. Alguns se lembraram do batismo apenas celebrado e das crianças acolhidas na comunidade.

Os motivos da ação de graças próprios da comunidade celebrante foram completados com o previsto no prefácio próprio do batismo: é justo dar graças ao Pai por Cristo, Senhor nosso. Além das motivações individuais, o motivo principal para dar graças ao Pai é o próprio Senhor Nosso Jesus Cristo. O Cruzeiro no centro do Terreiro, memória da sua morte, explicava essa ação de graças, enquanto as palavras do prefácio completavam: “Do coração aberto de vosso Filho fizestes brotar o Sacramento do Batismo.”¹⁴⁵

¹⁴³ Algumas orientações litúrgicas sugerem para não deixar nada na mesa do altar: “Cálice, patena, galhetas etc., devem esperar o momento do Ofertório na credência”. “Até lá o altar deve estar sem nenhum objeto, exceto os castiçais e possíveis flores.” (ISNARD, 1993b, p. 5). Não conseguimos ainda conversar com pais e padrinhos como chegariam à mesa pão e vinho e qual seria o lugar deles (a “credência”) até o ofertório. Existe muito a fazer ainda para cumprir o que o próprio missal romano prevê, especialmente quanto à procissão das oferendas (IGMR, 2009, n. 73.75.140) e à “verdade dos sinais” (IGMR, 2009, n. 321).

¹⁴⁴ “Este [antes de começar o *Prefácio*] pode ser um dos momentos oportunos para recordar os motivos de ação de graças da comunidade e uni-los à grande ação de graças da Igreja, a Eucaristia.” (CNBB, 1989, n. 301).

¹⁴⁵ O Prefácio inicia logo com a memória do Jesus crucificado, sinal do “amor de Deus [que] foi derramado em nossos corações” (Rm. 5,5). Na Páscoa de Cristo, o batismo é “primeira páscoa dos fiéis” e “começo de vida em Cristo” (MISSAL ROMANO, 1992, p. 437).

“No seio da Igreja [...] geraste, pela água e pelo Espírito, um povo sacerdotal e régio.” (MISSAL ROMANO, 1992, p. 437). A imagem despertando novas lembranças, especialmente para as mulheres, que gestaram e protegeram seu filho nas águas.

A pertença a um povo “sacerdotal e régio” pode ser de difícil compreensão,¹⁴⁶ mas a experiência de participação ativa nos gestos celebrativos foi ajudando. Quem presidiu não estava falando sozinho, ou encenando um teatro, ou recitando um poema. O olhar e as mãos para o céu fizeram acontecer um diálogo da comunidade com o Pai. A participação com os motivos da ação de graças expressos pelos membros da comunidade e “recolhidos” pelo presidente da assembleia, enriqueceu e “personalizou” uma oração comunitária conduzida por uma só pessoa, mas introduzida com a exortação: “corações para o alto!” Se, por um lado, um só está falando, na verdade o coração de todos “está em Deus”.

O Prefácio ainda lembra que “celebramos um novo nascimento”.¹⁴⁷ Isso nos levou a exultar por experimentar a misericórdia de Deus e a bendizer seu nome cantando sua santidade revelada na criação (“céus e terra”), mas especialmente naquele “que vem em nome do Senhor”.

A escolha da Oração Eucarística III, orientada ao “Deus do universo” e da criação, continuou de certa forma o que veio antes: “tudo o que criaste proclama vosso louvor, porque, por Jesus Cristo e pela força do Espírito Santo dais vida e santidade a todas as coisas e não cessais de reunir o vosso povo.” A certeza de ser povo de Deus, com toda a criação,¹⁴⁸ nasce da experiência cotidiana e faz parte da tradição de todos os povos indígenas. Nós pertencemos

¹⁴⁶ Parece anacrônico, atualmente, falar em “rei”, mas é o termo que a Tradição eclesial usa, com fundamentação na história bíblica. É especialmente à luz da mensagem dos profetas que deve ser interpretada: Deus é o único Rei e quem governa deve fazê-lo nos ditames da justiça, fazendo a Aliança tornar-se realidade em termos de paz e segurança para os órfãos, as viúvas e os estrangeiros. Atender e servir (fazer a justiça) ao pobre é a tarefa do rei. Se preocupar com o povo, ouvindo o grito e o clamor do pobre (cf. 1Sm 8; Is 7; Is 10,5-20. Jr 3,14-17. Jr 7,5-11; Am 2,6-8. 5,8-13). A imagem melhor seria a do Pastor. De fato, Deus é o Pastor de Israel (Sl 79/80).

Com a conquista colonial e com a evangelização é inserida esta figura (“El Rey”) na história indígena. Trazendo as memórias de alguém longe, cujos representantes nem sempre trazem paz e justiça. Embora existam documentos históricos que digam como os indígenas no Brasil foram pedir muitas vezes a intercessão do Rei, sempre se trata de alguém que não pertence ao povo. Ultimamente, na reflexão entre os professores indígenas, o termo que está sendo usado é “guerreiro”. A educação indígena feita na comunidade visa fazer de seus filhos (crianças e jovens) uns guerreiros (cf. os diferentes Projetos Políticos Pedagógicos das Escolas Indígenas no Nordeste): pessoas que se mobilizam pela causa do povo, pessoas que buscam os valores do povo e se mantêm fiéis às suas tradições, pessoas generosas que não olham para seu interesse pessoal (individual), mas que se dispõem a ajudar.

¹⁴⁷ O novo nascimento não é simplesmente o fato do batismo, mas seus efeitos lembrados no prefácio: a vida pascal (“páscoa dos fiéis”) que se inicia, o “começo de vida em Cristo”, a “nova humanidade” que vive “a unidade e a santidade” do amor do Pai.

¹⁴⁸ Pode ser importante frisar aqui a (nova) visão de uma “ecologia integral” apontada pelo papa em sua encíclica *Laudato Si* (FRANCISCO, 2015b). Nova talvez para a teologia e moral cristã, mas não para os povos indígenas em sua sabedoria milenar de convivência com a natureza. Eles a reconhecem quando cantam em *Toré*: “Todo caboclo tem ciência. Tem a ciência divina.”

à criação. Tudo que vem da Natureza vem de Deus. Acima de Deus, ninguém!¹⁴⁹ Ele é Pai/Mãe que dá vida (gera-a e a alimenta). As criaturas se unem e, da forma própria de cada um, oferecem “em toda parte, do nascer ao pôr do sol, um sacrifício perfeito” de louvor.

A partir deste momento, porém, a ação ritual, pareceu tornar-se menos participativa.¹⁵⁰ A assembleia envolveu-se cantando as aclamações previstas na versão brasileira da segunda edição típica, e concentrando-se de novo na hora da “narrativa da instituição e consagração”,¹⁵¹ que, por ser expressa de forma narrativa e acompanhada por gestos, afina-se com o costume (e o modo) dos povos indígenas contar histórias.¹⁵² Pegar o pão da mesa, estender o pão para eles, repetir o que Jesus disse: “Tomai e comei.” Da mesma forma com o cálice com vinho. Não é só recordar, contar. É receber um convite: “Vinde a mim todos vocês!” “Felizes porque convidados a participar do banquete!”

O convite, porém, pareceu ficar frustrado, pois nem todos participam, entrando na fila que se aproximou para receber a hóstia e o vinho. Qual seria o motivo desse hiato entre o convite e a não recepção dos alimentos?¹⁵³

Suponho que a catequese, na forma como chegou aos índios desde a colonização, criando a ideia de que somos pecadores e a comida (consagrada) não é para todos.¹⁵⁴ Também

¹⁴⁹ Essa é uma expressão que ouço frequentemente entre os povos indígenas no Nordeste com quem convivo. Essa visão de que Deus está acima de tudo é expressa no *Toré* cantado por vários povos do Nordeste: “É Deus no céu e os índios na terra. Oi, vamos ver quem pode mais: é Deus no céu!”

¹⁵⁰ “A Oração eucarística é ‘centro e cume de toda a celebração’. Não basta, porém, afirmá-lo [...]”. (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 303).

¹⁵¹ Cf. IGMR, 2009, n. 79d: “A narrativa da instituição e a consagração, quando pelas palavras e ações de Cristo se realiza o sacrifício que ele instituiu na última Ceia, ao oferecer o seu Corpo e Sangue sob as espécies de pão e vinho, e ao entregá-los aos apóstolos como comida e bebida, dando-lhes a ordem de perpetuar este mistério.” Observemos que o Doc. 43 da CNBB não diz narrativa “e” consagração, e sim narração “ou” consagração: “narração da instituição ou consagração, que Cristo encerrou, dizendo: ‘Fazei isto em *memória* de mim’ [...]” (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 299).

¹⁵² Evidentemente não se trata de dramatizar o momento como se fosse uma apresentação teatral, confundindo as ações rituais (simbólico-sacramentais) em mímica. A sintonia entre as palavras e as atitudes (exteriores e interiores) de quem preside: o olhar, o modo de falar e de pegar a âmbula com as hóstias e o cálice com o vinho, determinam uma “inteireza do ser” que dá veracidade aos gestos (a “verdade dos sinais” de que a IGMR, 2009, 321 fala). “[...] é importante o modo de o presidente proferir a Oração, procurando a maior comunicação possível e a participação da assembleia [...]”. (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 303). “Nem pelo tom da voz nem de qualquer outra maneira, se isole a narrativa da última ceia do resto da oração eucarística, como fosse uma peça à parte.” (CNBB, 2015a, p. 27).

¹⁵³ Aspecto cultural importante ocorreu quando uma mesa estava preparada, com comida para todos. Para as crianças também. Só no caso da jurema, bebida fermentada, as crianças foram dispensadas... mas, por ser “bebida sagrada”, nem todos têm preparação (espiritual) para beber nos rituais. A própria Igreja Romana orientava que tivesse jejum e confissão (preparação espiritual) antes de comungar.

¹⁵⁴ Bom lembrar que, inclusive, as crianças não receberam se não fizeram primeiro preparação (a catequese), e os adultos se não se confessaram primeiro (conforme aprenderam em catecismos tradicionais). Com relação à questão de “estar preparados” para poder comungar, a IGMR diz no número 80: “Sendo a celebração eucarística a ceia pascal, convém que, segundo a ordem do Senhor, o seu Corpo e Sangue sejam recebidos como alimento espiritual pelos fieis devidamente preparados. Esta é a finalidade da fração do pão e os outros ritos preparatórios, pelos quais os fieis são imediatamente encaminhados à Comunhão.”

influencia a hóstia não se parecer com pão, aliás, nem tenha a aparência de alimento, uma vez que as crianças perguntam se é papel.¹⁵⁵ Nem a aparência nem o sabor correspondem a pão.

Como superar essa situação para chegar à participação proposta pela SC? Comer e beber é participar verdadeiramente (“verdade do sinal”) da Ceia do Senhor.

A participação ativa foi mais evidente no canto das aclamações propostas nas orações eucarísticas para o Brasil, na aclamação memorial e no amém finalizando a doxologia. Também o momento de participação da assembleia, o momento de lembrar as pessoas falecidas, onde, quem quisesse,alaria o nome dos falecidos.

4.2.4.3 Os ritos da comunhão

4.2.4.3.1 O Pai Nosso

Para significar as relações entre o Batismo e a Eucaristia, quem preside introduz a reza da Oração do Senhor conforme o ritual do batismo: “Estas crianças que foram batizadas são chamadas, em Cristo, a viver plenamente como filhos e filhas de Deus Pai. Para isso, elas precisam também ser fortalecidas pelo Espírito Santo no sacramento da confirmação e alimentadas na Ceia do Senhor.” (Ritual de Batismo de Crianças, n. 90. RITUAL ROMANO, 1999).¹⁵⁶

Sugerindo que as pessoas dessem as mãos, havendo um movimento de concentração maior para a mesa, centro (cume e fonte) da comunhão fraterna que a comunidade é chamada a viver. Se o batismo “dá a vida nova”, a eucaristia a alimenta.

4.2.4.3.2 O rito da paz

A oração pela paz chamou a atenção para Cristo, que, no domingo da Ressurreição, disse aos apóstolos: “Eu vos deixo a paz, eu vos dou a minha paz!” Olhando para as pessoas que continuavam de mãos dadas, o presidente calou-se. O silêncio possibilitando às palavras tocarem o coração. Com as mãos dadas, uma comunicação física e espiritual fortalecida pelas palavras.

¹⁵⁵ Assim se expressaram várias crianças que ficaram próximas no momento em que, preparando a celebração, colocavam as hóstias na âmbula. Perguntaram sobre as hóstias e queriam saber o que era e ver (experimentar) de que se tratava.

¹⁵⁶ A ação proposta pelo mesmo ritual prevê “uma procissão para o altar, levando-se acesas as velas dos neófitos e cantando um cântico batismal” (n. 89). Evidentemente não seria oportuno o canto batismal para esse momento em que celebramos o batismo dentro da missa.

“Não olhei os nossos pecados, mas a fé que anima a vossa Igreja”. O silêncio da comunidade reunida expressando esta fé e o desejo que fosse superado o pecado que rompe a paz e a unidade.

As pessoas foram enviadas como missionários de paz, em nome de Cristo. Cada um aproximando-se do outro e, sem deixar de fora ninguém, as pessoas deram fraternalmente um sinal de paz, fortalecendo seus laços, identidade e vocação/missão.

Esponaneamente as nossas comunidades acolheram e perceberam o rito da saudação da paz como momento de confraternização alegre em Cristo. É momento privilegiado para realçar o compromisso da comunicação de paz a todos indistintamente. Paz recebida como dom. (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 312).

Ocorreu que, nesse momento, pessoas que estivessem com mágoa ou até intriga uma da outra se reconciliavam.

O canto, na mesma hora em que animava, assumia a função de chamado para concentrar-se no que viria em seguida.

4.2.4.3.3 A fração do pão

O círculo se recompôs e o presidente, diante de todos, partiu a hóstia em vários pedaços. A assembleia reconhece no pão partido aquele (cordeiro) que tira o pecado do mundo¹⁵⁷ e suplica: “Tende piedade de nós e dai-nos a paz”. Percebe-se muita concentração. A assembleia entra no mistério e o mistério torna-se realidade.

4.2.4.3.4 A Comunhão sacramental

O convite para receber os alimentos na mesa do Senhor fez a assembleia pôr-se em novo movimento para aquela mesa que foi até então centro visual. Alguns adultos e jovens aproximaram-se da mesa e receberam o pão e o vinho, enquanto a assembleia cantava o Salmo 22/23: “Tu és Senhor, o meu Pastor, por isso, nada em minha vida faltará!”

¹⁵⁷ As palavras que a própria assembleia “recitou” pareciam ser rotineiras, algo que se aprendeu. Falar de Cordeiro de Deus parece não sugerir aparentemente as lembranças bíblicas sobre o Cordeiro pascal; mas a concentração mostrou claramente uma fé que vai além do racional, uma fé que reconheceu nos sinais rituais, sacramentais o que significam.

4.2.4.3.5 A entrega do mel

Um ancião (ou anciã) da comunidade levou um pote com o mel para as crianças recém-batizadas como sinal de gozo dos bens da terra (prometida). Se a criança fosse muito pequena, a própria mãe molhava o próprio dedo no mel e colocava um pingo na boca do filho. A terra em que chegamos é terra boa: amparando e dando alimento a seus filhos... e a comunidade vivendo em paz, todos fortalecidos por laços de comunhão visibilizados no apadrinhamento e compadrio: um responsável pelo outro, um em apoio ao outro, um de amparo para o outro.

Devemos aqui considerar que a iniciação à vida cristã está somente no começo. Pela idade, deverão as crianças ser educadas pelos pais até entrar na catequese para completar a iniciação com a celebração da Crisma e da “Primeira Eucaristia”.¹⁵⁸

4.2.4.3.6 A pós-Comunhão

Depois de alimentados do pão e do vinho eucarísticos e terminado o canto que acompanhava o momento, houve um silêncio que findou com o convite do presidente: “Oremos”. A oração pós-Comunhão encerrou a celebração e orientou para o testemunho: “Ó Deus, fazei que pelo poder deste sacramento testemunhemos por nossa vida o mistério da morte e ressurreição do vosso Filho, que anunciamos nesta Eucaristia.” (MISSAL ROMANO, 1992, p. 794) – missas rituais, no batismo, opção B. O mistério pascal celebrado nos sacramentos do Batismo e da Eucaristia se tornarão vida escolhida, assumida, no testemunho do dia a dia da comunidade cristã, a comunidade dos batizados: mistério de morte e Ressurreição celebrado nos diferentes ritos da celebração, mas expresso na firme decisão de “dizer não ao demônio e às suas armadilhas” (Ritual de Batismo de Crianças, n. 397. RITUAL ROMANO, 1999) para seguir Jesus Cristo e viver na vida nova a que fomos gerados e nascidos pelo batismo. Foi lembrada a responsabilidade dos pais e padrinhos em educar cristãmente os recém-batizados e encaminhá-los para a catequese a fim de completar sua iniciação.

¹⁵⁸ Dizendo “primeira eucaristia”, estou referindo-me aos termos comuns que o povo e a catequese de crianças comumente usam para falar da celebração eucarística, na qual pela primeira vez terão participação completa. Bom lembrar que o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos (RICA) prevê a participação parcial às celebrações da comunidade, já que, depois da liturgia da Palavra (ou dos ritos catecumenais que lhe seguem), os catecúmenos são convidados a sair.

4.2.5 Os Ritos de conclusão

“Os ritos finais têm uma estreita relação com os ritos iniciais. Pelos ritos iniciais somos convocados para estar com o Senhor e nos finais somos enviados em missão (cf. Mc. 3,14) para sermos, entre todos os povos e culturas, sacramento de unidade e da salvação de todo o gênero humano (cf. LG 1), mensageiros de solidariedade, paz, justiça, transformação pascal, vida e aliança.” (CNBB, 2015a, p. 35).

4.2.5.1 A Bênção final

Convidando para assumir cada um a sua missão, o padre cantou a bênção com palavras que o povo repetia: “A bênção vamos pedir, no fim da celebração. Que Deus abençoe nós todos e guarde a nossa missão!”¹⁵⁹

4.2.5.2 A despedida e o canto de encerramento

Encerrando a celebração com uma invocação que retomou o costume Pipipã ao findar as atividades (rezas e *Toré*) no Terreiro. Alguns puxadores, ao som dos maracás começam o canto e a comunidade responde: “Meu padrinho Cícero e Nossa Senhora, abençoe os índio que tá na hora.”

O padre despediu o povo finalizando com a saudação tradicional na região: “Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo.” O povo responde: “Para sempre seja louvado.”

Dia 12 de outubro é para o Brasil também o Dia das Crianças. A comunidade ofereceu a todas as crianças doces e pipoca para festejar. Assim, a assembleia dispersou-se e cada família dirigiu-se ao seu “barraco” para jantar e preparar-se para a dança do *Toré* iniciando ao escurecer.

Revisitamos, assim, os ritos conforme previsto nos rituais. Procuraremos agora fazer uma leitura teológica da ação ritual como ação sacramental e, portanto, simbólica, a partir de alguns pontos, para retornar em seguida à práxis com algumas perspectivas pastorais para a inculturação.

¹⁵⁹ Ou outra fórmula de bênção cantada, por exemplo, a que lembra a bênção dos Pais/Mães na fé, da Mãe-Igreja e da Comunidade, completando com a “bênção do Criador e a bênção da Natureza”, expressões que retomam formas culturais do pensamento Pipipã.

5 ANÁLISE TEOLÓGICA

Nos capítulos anteriores, buscamos descrever o caminho que o povo Pipipã vem realizando para afirmar sua identidade (o “caminho da volta”), fortalecendo suas expressões socioculturais, inclusive a tradição cristã, que também faz parte deste caminho de afirmação. Percebemos como, aos poucos, no diálogo e na convivência, fomos descobrindo aspectos da cultura e da “tradição indígena” a serem introduzidos na celebração do Batismo. Finalmente, à luz dos rituais e dos documentos da Igreja Católica Romana, propomos um roteiro mais consoante das duas tradições.

O mais importante foi observar uma comunidade em um processo que está despertando a consciência do ser cristão como Pipipã. Processo envolvendo sua cultura, costumes e mundo mítico (religioso),¹⁶⁰ envolvendo uma tradição religiosa adquirida do catolicismo popular, envolvendo também uma Igreja em reforma desde o Concílio Vaticano II.

Ser “Cristão Pipipã” ou ser “Pipipã Cristão”? Em nossa compreensão, para os Pipipã as duas tradições não estão separadas e fazem parte de sua história e (auto)afirmação na atualidade.¹⁶¹ Por isso, assistimos a várias iniciativas dos Pipipã com relação a uma maior aproximação da Igreja Católica Romana e suas tradições com a “tradição Pipipã”, como descrevemos nos capítulos anteriores.¹⁶²

Com base nessas experiências, perguntamo-nos qual será o entendimento dos gestos simbólicos do rito romano, quais significados trazem as adaptações sugeridas e se estas

¹⁶⁰ “[...] cultura é um termo emaranhado que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será preciso desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho. [...]. Como demonstrou o antropólogo Gerald Sider [...]: ‘Os costumes realizam algo – não são formulações abstratas dos significados [...]. Os costumes estão claramente associados e arraigados às realidades materiais e sociais da vida e do trabalho [...]. Os costumes [...] podem preservar a necessidade da ação coletiva, do ajuste coletivo de interesses, da expressão coletiva dos sentimentos e emoções dentro do terreno e domínio dos que deles co-participam, servindo como uma fronteira para excluir os forasteiros’.” (THOMPSON, 1998, p. 22)

¹⁶¹ “É preciso levar muito em conta esse fato histórico, se quisermos fazer uma autêntica, eficaz e frutuosa renovação e adaptação litúrgica. A maioria dos grupos indígenas dos nossos países têm uma cultura híbrida [...]” (ALVAREZ, 1975, p. 391).

¹⁶² Referimo-nos à decisão de construir uma igreja, de fortalecer a novena de Santo Expedito, ao convite para o padre participar no *aricuri* e batizar lá as crianças.

conservam e expressam a identidade crística¹⁶³ própria do batismo cristão. Tentaremos discutir essas questões seguindo alguns temas teológico-litúrgicos inerentes ao batismo: a comunidade celebrante; o Mistério Pascal celebrado; o nascimento da nova criatura em Cristo; a unção da pertença ao povo de Deus; o desafio da inculturação.

5.1 Ser batizados em uma comunidade de fé

Então Jesus constituiu o grupo dos Doze. (Mc. 3,14)

Concordamos com as afirmações do professor José Aldazábal (1995, p. 9): “Não se pode isolar o processo litúrgico do conjunto da vida comunitária.” É o que a SC afirma: “a Liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana toda a sua força” (SC 10), é “fonte e ápice de toda a atividade eclesial” (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 186), mas “não esgota toda a ação da Igreja”(SC 9).

É evidente, portanto, que a experiência do batismo no *aricuri* integra-se a uma experiência de comunidade de fé, para além dos dez dias de retiro na Serra Negra. As crianças que foram batizadas, seus pais e padrinhos, além da comunidade toda, serão acompanhados para completar a iniciação à vida cristã e sacramental?

Lembramos que a instituição, Igreja, diocese e paróquia, é frágil e sem condições para maior assistência. Pipipã sofre também com a carência geral de agentes de pastoral, catequistas e ministros, deixando a responsabilidade da formação cristã somente com pais e padrinhos e as poucas atividades organizadas pela comunidade, romarias, novenas e missas ocasionais... e, em pouquíssimos casos, uma catequese sacramental, também ocasional. Também outros aspectos da vida cristã ainda não são evidenciados entre os Pipipã. O cristianismo popular tradicional baseia-se nas devoções¹⁶⁴ e, atualmente, a vida

¹⁶³ Com o termo “crístico” entendemos a referência a Jesus Cristo, ao *querigma*, pois “o conteúdo da fé é o Evangelho de Cristo” (TABORDA, 2001, p. 53). “A aceitação do Evangelho pela fé e pelo batismo-crisma que a celebra, introduz a pessoa para dentro dessa história [a de Jesus], fá-la participar dela e ‘completá-la na própria carne’ (cf. Cl. 1,24). Jesus [...] é o fundamento do Evangelho e do batismo [...]” (TABORDA, 2001, p. 59). O debate sobre “cultura cristã” levantado pela reflexão sobre inculturação, especialmente no contexto da “nova evangelização” (cf., por exemplo, SCHREITER, 1994, p. 22-32; COLLET, 1994, p. 39s.; COMBLIN, 1996a, p. 674; COMBLIN, 1996b, p. 903-929; SUESS, 1994, p. 119-133) mostra que o uso do termo “cristã”, no lugar de crística, pode criar confusão, ao considerarmos que pode ser considerado equivalente a “evangelho inculturado na cristandade”.

¹⁶⁴ “A expressão da religiosidade popular é fruto de uma evangelização realizada desde o tempo da Conquista, com características especiais. É uma religiosidade de votos e promessas, de peregrinações e de um número infinito de devoções, baseada na recepção dos sacramentos, especialmente do batismo e da primeira eucaristia, recepção que tem mais consequências sociais que um verdadeiro influxo no exercício da vida cristã.” (CELAM, 2004, p. 109).

sacramental limita-se ao batismo e a raras celebrações eucarísticas, devido ao isolamento da comunidade indígena dos centros de pastoral.

O batismo no *aricuri* pode ser uma oportunidade para a experiência de ser Igreja e decidir por uma vivência eclesial?

Constatamos que as exigências práticas da celebração, com as simples opções pastorais, por exemplo, o padre não assumir tudo, mas distribuir tarefas vem possibilitando, aos poucos, o envolvimento de mais pessoas: um grupo de cantores, alguns leitores, pessoas para providenciar a água, outras para o mel, outros para o *toá*, etc.

Per ritus et preces, por meio de ritos e orações (SC 48), a comunidade faz experiência¹⁶⁵ de uma Igreja ministerial, de comunhão e participação. Algumas pessoas envolvem-se, outras identificam o serviço que tem na comunidade com o ministério que a celebração exige. Gradualmente, também, a comunidade organiza-se e apropria-se do seu papel sacerdotal.

Embora, pelas condições descritas acima, pareça que, descendo do *aricuri*, tudo volta “ao que era antes”,¹⁶⁶ podemos constatar na própria celebração, e em seus preparativos, maior aproximação, uma participação mais ativa e consciente, e o gosto por algo mais familiar.

Está totalmente aberto o problema da iniciação à vida cristã conforme a eclesiologia do Concílio Vaticano II. O problema é eclesiológico. De fato, o que foi socializado aos indígenas no passado, os pais continuam repassando aos filhos: uma iniciação às devoções e às romarias, por um lado, que cria uma visão coletiva, os devotos do padre Cícero, por exemplo, típica do catolicismo popular; por outro, a teologia da salvação individual típica da

¹⁶⁵ “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou que toca. [...] A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um **gesto de interrupção**, [...]: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar [...]. [...] A experiência funda também uma ordem epistemológica e uma ordem ética. O sujeito passional tem também sua própria força, e essa força se expressa produtivamente em forma de saber e em forma de práxis. [...] O saber de experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana. [...]. Se a experiência é o que nos acontece e se o saber de experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular; [...]” (BONDÍA, 2002, p. 24, 26-27, grifos do autor).

¹⁶⁶ Entende-se sem grupos de catequese, sem celebração dominical, etc. Em suma, sem aquelas atividades básicas que mostrariam uma comunidade cristã atuante (nos termos de comparação com as comunidades eclesiais que foram envolvidas na onda da renovação eclesial do Vaticano II).

*devotio moderna*¹⁶⁷ e da “romanização”, da cristandade tridentina, que os faz procurar os sacramentos do Batismo e da Eucaristia.

A maioria dos grupos indígenas de nossos países tem uma cultura híbrida e viveram, durante séculos, uma vida cristã e litúrgica tripartida:
 Por um lado tiveram que assistir à liturgia católica, celebrada em latim, com elementos e formas completamente estranhos; [...].
 Por outro lado, em alguns lugares, conservaram-se muitos mitos, ritos e sinais sem passado religioso aborígene.
 Sob a influência da missão espanhola ou portuguesa, dá-se a implantação de devoções, cultos próprios da península – tais como procissões, culto das imagens... e outras festividades do passado religioso, mas já tão ‘profanizadas’ [...].
 A isto tudo deve-se acrescentar a mescla, em muitas regiões, com o elemento negro que faz surgir situações muito diversas. [...].
 Deve-se levar em conta essa mescla heterogênea, que se conservou durante dois ou três séculos e que, para a geração atual, é um patrimônio adquirido, um fato recebido que não se pode ignorar. (ALVAREZ, 1995, p. 391).

Talvez tenha sido nesse sentido a preocupação da IV Instrução, Congregação do Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos (1994), quando afirma que a inculturação da liturgia

constitui um dos aspectos da inculturação do evangelho, que exige, na vida de fé de cada povo, verdadeira integração dos valores permanentes de uma cultura, mais do que suas expressões passageiras. A inculturação deverá, por conseguinte, estar estreitamente ligada a uma ação mais vasta, a uma pastoral orgânica, que tenha presente a condição humana no seu conjunto. (VL 5).

Também as preocupações com a formação e orientação doutrinal do catolicismo popular evidenciam a necessidade de orientar as devoções, “evangelizar a piedade popular” (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2003, n. 66), e “purificá-la”.¹⁶⁸ “As práticas de piedade devem se harmonizar com os tempos litúrgicos

¹⁶⁷ “Sobre a ‘devotio moderna’ assim se expressa S. Marsili: A vida espiritual não encontra alimento nem na Liturgia nem nas devoções, porque são ambas igualmente atingidas pelo materialismo cultural; nem tira proveito maior a teologia que se entrincheirou no intelectualismo. Para que se produza uma vida espiritual ‘nova’, é preciso voltar-se para uma profunda vida interior, orientada para a imitação de Cristo, e que se deve alcançar através da meditação e da oração pessoal. É o verdadeiro nascimento do individualismo religioso: a salvação não é tanto obra alcançada através dos mistérios de Cristo (Sacramentos)..., mas é o resultado de um esforço psicológico [...]. Estamos, pois, num período em que a piedade em geral é caracterizada por um individualismo religioso carregado de sentimentos intensos, de intimismo, de máximo *pathos* (paixão/sentimento). [...] A piedade popular atinge o auge de autonomia em relação à piedade propriamente litúrgica.” (BUYST; SILVA, 2002, p. 50).

¹⁶⁸ E “encorajá-las na função de auxílio aos fiéis para a vida cristã, purificá-las onde for necessário e evangelizá-las; cuidar para que não substituam nem se misturem com as celebrações litúrgicas [...]” (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2003, n. 21).

e se articular com a Liturgia, pois dela derivam e são destinadas a conduzir o povo à Liturgia, que é muito superior a todas as práticas” (SC 13).¹⁶⁹

O povo latino-americano e os povos indígenas, “catequisados”¹⁷⁰ na época da Colônia e do Império,¹⁷¹ fazem valer sua fé naquilo que receberam e nas práticas da piedade popular.

A piedade popular, considerada corretamente como ‘verdadeiro tesouro do povo de Deus’, “manifesta uma sede de Deus que somente os simples e os pobres podem experimentar; ela torna as pessoas capazes de generosidade e de sacrifício até o heroísmo, quando se trata de manifestar a fé; ela comporta um apurado sentido dos atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante; suscita atitudes interiores que raramente se observam alhures no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida cotidiana, desapego, aceitação dos outros, devoção. (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2003, n. 9).

Fé e atitudes dos “simples” (atitudes que chegam reconhecidamente até o “heroísmo”) parecem, porém, não ser suficientes para o Magistério, que mostra em seguida sua preocupação.

O Magistério, que mostra os inegáveis valores da piedade popular, não deixa de apontar alguns perigos que podem ameaçá-la: a insuficiente presença de elementos essenciais à vida cristã, tais como o significado salvífico da Ressurreição de Cristo, o sentido da pertença à Igreja, a pessoa e a ação do divino Espírito; a desproporção e estima pelo culto aos Santos e a consciência da absoluta soberania de Jesus Cristo e do seu mistério; o raro contato direto com a Sagrada Escritura; o afastamento da vida sacramental da Igreja; a tendência de separar o momento cultural dos compromissos da vida cristã; a concepção utilitarista de algumas formas de piedade; a utilização de ‘sinais, gestos e fórmulas, que talvez adquiram uma importância excessiva, até a procura do espetacular’; em casos extremos, o risco de ‘incentivar o ingresso de seitas e levar até mesmo à superstição, à magia, ao fatalismo e à opressão’. (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2003, n. 65).

¹⁶⁹ Com relação à religiosidade popular, desde a Conferência de Medellín, a Igreja se põe em diálogo, observando “na expressão da religiosidade popular uma enorme reserva de virtudes autenticamente cristãs” (CELAM, 2004, p. 110, grifo nosso). Quase quarenta anos depois, o papa Bento XVI fala dela como um “precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina” (discurso inaugural na V Conferência dos Bispos da América Latina e Caribe (CELAM, 2012, 258, p. 46, grifo nosso). Papa Francisco (2016) a define: “uma forma genuína de evangelização que deve ser promovida e valorizada”, sem falar, portanto, em purificá-la. As Comissões de Liturgia das Conferências Episcopais da América Latina e Caribe frisaram, no último encontro (13-17/2/2017), a necessidade de “entrar em comunhão” com os povos, suas culturas e “sua experiência de fé” (CELAM, 2017, p. 29, grifos nossos). Cf. Martinière (2017).

¹⁷⁰ Há um debate muito grande sobre essa questão da catequese dos índios no tempo da Colônia. Sobre o assunto, consulte: Agnolin (2014); Gasbarro (2009); Montero (2006); Pompa (2003).

¹⁷¹ Uma boa panorâmica é apresentada por José Ariovaldo da Silva no capítulo “O Mistério celebrado no segundo milênio da era cristã” (BUYST; SILVA, A., 2002, p. 45-57), especialmente nas páginas 54-57: “A Liturgia que o Brasil e a América Latina herdaram.”

Consciência, participação, devoção, qualificaram-se mais ao percebermos que, entre os Pipipã,¹⁷² não é possível separar comunidade indígena e comunidade cristã, embora a “tradição indígena” não se misture com a experiência cristã, e até fique resguardada, escondida.¹⁷³

Isso, talvez, pode ser fruto da cristandade, que identificou sociedade com Igreja, e da imposição cultural,¹⁷⁴ que levou as práticas indígenas a ocorrerem às escondidas.¹⁷⁵

Chamando mais a atenção sobre a necessidade de uma nova evangelização na perspectiva da iniciação à vida cristã na eclesiologia do Vaticano II:¹⁷⁶ “É necessário desenvolver, em nossas comunidades, um *processo de iniciação à vida cristã*, que conduza ao ‘encontro pessoal com Jesus Cristo’.” (CNBB, 2015b, Doc. 102, n. 83).¹⁷⁷ A iniciação cristã, porém, “não se esgota na preparação aos sacramentos do Batismo, Confirmação, Eucaristia, mas se refere, principalmente, à adesão a *Jesus Cristo*” (CNBB, 2015b, Doc. 102, n. 43),¹⁷⁸

¹⁷² Essa é também a experiência em todos os povos indígenas que visitei na região.

¹⁷³ Cf. Léo Neto, 2011, p. 114, em que usa termos como “Guardiães da tradição”, “Ciência do índio”, “segredo da tribo”.

¹⁷⁴ Ao longo das diferentes épocas, tanto os governos como a Igreja Romana perseguiram os povos indígenas e suas religiões a ponto de alguns historiadores e antropólogos falarem em genocídio e/ou etnocídio. Desde o começo, os índios foram rotulados como “sem Fé, nem Lei, nem Rei” (GÂNDAMO, 2008, p. 10) politeístas, feiticeiros, etc. Preconceitos e estereótipos que permanecem até a atualidade.

¹⁷⁵ Pelas informações dos indígenas, existem, entre os povos indígenas, outros aspectos a serem considerados: o aspecto “iniciático” e o do mistério (o segredo), pelos quais nem todos podem ver ou assistir a tudo, mas tem de ser iniciado, introduzido pela comunidade ou por um “especialista”. É o caso do lugar chamado *poró*, pelos Pankararu, ou, no caso de Pipipã, o lugar do *aricuri* denominado *segredo*. Existem rituais exigindo que os participantes estejam “preparados”, além de iniciados, portanto ocorrem jejum e abstinências acompanhando tais momentos. O documento n. 107 da CNBB (2017), sobre o “itinerário para formar discípulos missionários”, retoma estes elementos antropológicos apontados no Rica e nos antigos costumes da iniciação. Orientando para a necessidade de “introdutores”, os quais, “especialmente, devem cuidar do querigma” (n. 159) e “fazem um acompanhamento personalizado, orientando os primeiros passos de quem deseja aproximar-se da fé cristã” (n. 160). Visa que a catequese de inspiração catecumenal favoreça “uma experiência de vida” (n. 86) no encontro pessoal com o “mistério da pessoa de Jesus” (n. 84), favorecido pelo testemunho e acompanhamento de uma Igreja/Comunidade “querigmática” e “missionária” (n. 107). Também lembra que “o mistério carrega um aspecto de segredo: ele é experimentado e vivido apenas pelos iniciados” (n. 85).

¹⁷⁶ Há vários anos, na Europa e mais recentemente no Brasil, percebe-se a preocupação com a iniciação cristã. O Concílio Vaticano II mostrou essa preocupação ao elaborar o Rica. O Celam trabalhou com “nova evangelização” especialmente em sua IV Conferência (Santo Domingo), mas sem entrar na questão da iniciação. A CNBB, com a aprovação do Diretório Nacional de Catequese (2006) “optou por motivar e afirmar a importância da catequese inspirada no processo catecumenal” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 6), embora somente nos últimos anos tenha decisões mais claras a respeito dessa opção, até entender a iniciação à vida cristã como “um eixo central e unificador de toda a ação evangelizadora e pastoral” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 76).

¹⁷⁷ O catecumenato é “um processo [...] que mobiliza todas as forças do homem, inteligência, vontade, sentimento” (RATZINGER, 1982, p. 36, tradução nossa).

¹⁷⁸ O tema do “encontro” torna-se refrão no documento 107 da CNBB (2017), iconizado no texto evangélico da Samaritana e Jesus ao poço de Jacó (Jo. 4,5-42).

que se reflete em uma conversão de vida, uma “vida cristã”.¹⁷⁹

As categorias “encontro” e “adesão” resumem os objetivos da catequese e da evangelização. A experiência celebrativa torna-se o viés mistagógico em que as pessoas tornam-se Igreja e a Igreja/Comunidade “se torna Mãe, geradora de filhos e filhas” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 112) e se faz “presente em todas as ocasiões” da vida das famílias e dos recém-batizados (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 113).

Os bispos do Brasil, em vista de um “crescimento”, ou seja, de uma reformulação/renovação da ação pastoral e catequético-evangelizadora na perspectiva da iniciação para a vida cristã, destacaram:

o lugar que a *liturgia*, celebrada na comunidade dos fiéis, ocupa na ação missionária da Igreja e no seguimento de Jesus Cristo. Sendo intimamente unida ao conteúdo do anúncio (*lex orandi, lex credendi*), ela ‘é o ápice para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de onde emana toda a sua força’. [SC 10]. (CNBB, 2015b, Doc. 102, n. 46).¹⁸⁰

É possível resumir, portanto, o “caminho” dos Pipipã em três momentos da inculturação: diálogo sobre as tradições; criatividade e elaboração; mistagogia. Os encontros com pais e padrinhos, onde os líderes participam e conversam sobre o rito e as tradições, tornam-se não só ocasião para a construção de um rito adaptado ou inculturado, mas também um momento de “construção da Igreja”. Desses encontros surgiram reflexões sobre o sentido de “costumes” da tradição (indígena ou eclesial) e as eventuais decisões de inserir novos aspectos ou novas formas de celebrar. A celebração torna-se o lugar da experiência, momento

¹⁷⁹ O título do documento da CNBB (2017, Doc. 107, n. 5) é claro: Iniciação à vida cristã. “A vida cristã é um novo projeto de vida. [...] requer um processo de passos de aproximação, mediante os quais a pessoa aprende e se deixa envolver pelo mistério amoroso do Pai, pelo Filho, no Santo Espírito. Seu agir será outro, passando a um novo modo de vida no campo pessoal, comunitário e social. E isso é realizado por meio de símbolos, ritos, celebrações, tempos e etapas. O Rica condensa todos estes elementos.”

¹⁸⁰ “A liturgia é fonte inesgotável de formação do discípulo missionário, e as celebrações, pela riqueza de suas palavras e ações, mensagens e sinais, podem ser consideradas como ‘catequese em ato’.” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 182). “É preciso redescobrir a liturgia como lugar privilegiado de encontro com Jesus Cristo” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 74), e o rito “como ação simbólica, constituída de gesto e palavras significativas [...]”. Símbolos e ritos realizam o encontro [...]” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 82). A relação entre rito (que inicia) e fé (a que se inicia) leva a liturgista Grillo a reconhecer uma “inesgotável tensão entre uma liturgia vista como mera ‘expressão de fé’ (*culmen*) e uma liturgia compreendida como ‘experiência da fé’ (*fons*).” (GRILLO, 2017, p. 23). Reconhecendo no rito, como ação ritual-simbólica, “a chave definitiva” (GRILLO, 2011, p. 13), insiste sobre a “necessária ‘educação ritual’.” (GRILLO, 2017, p. 22); pois “os sacramentos são realmente *propter homines* [para as pessoas humanas] porque falam só na medida em que entram de cheio (e não só de maneira estilizada) no universo sensível e cultural da humanidade.” (GRILLO, 2011, p. 78, grifo da autora, tradução nossa).

em que a comunidade encontra-se com o mistério e o realiza na própria história.¹⁸¹

5.2 O Mistério Pascal, centro da fé, e a inserção no Mistério de Cristo pela fé e pelo batismo

Deus ressuscitou a este Jesus. E nós somos testemunhas disso. (At. 2,32)

No cotidiano ocorre a educação das crianças indígenas, favorecendo a socialização da memória dos pais para os filhos.¹⁸² Preconceitos e exclusões, a ilusão do consumo e outras mazelas culturais da sociedade não indígena influenciam tanto a socialização das tradições, quanto sua prática, apesar do esforço evidente dos povos originários de manter vivas suas tradições.¹⁸³

O historiador Edward Thompson, ao analisar o aprendizado e o processo de socialização entre os ingleses do século XVIII, afirmou:

Embora a vida social esteja em permanente mudança e a mobilidade seja considerável, essas mudanças ainda não atingiram o ponto em que se admite que cada geração sucessiva terá um horizonte diferente. E a educação formal, esse motor de aceleração (e de distanciamento) cultural, ainda não se interpôs de forma significativa nesse processo de transmissão de geração em geração. As práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares. (THOMPSON, 1998, p. 18).

No que diz respeito à tradição cristã católica romana, enfrenta-se o problema que deriva de uma evangelização ligada à eclesiologia e mística da cristandade,¹⁸⁴ em um

¹⁸¹ Com relação à celebração como lugar da experiência, vale citar Andrea Grillo (2011, p. 72, grifo nosso, tradução nossa), que entende a experiência ritual como um “**lugar** necessário (embora não suficiente) para a fé”. Com base nessa perspectiva litúrgico-sacramental, explica: “A ‘questão litúrgica, sacramental e espiritual’ pode-se atualmente enfrentar com plena eficácia somente na consciência da função não só ‘expressiva’, mas também ‘experiencial’ que deve ser reconhecida ao rito. Somos ‘iniciados’ não simplesmente ‘ao rito’, mas também ‘pelo rito’ [...]” (GRILLO, 2011, p. 86, grifo da autora, tradução nossa). O mesmo autor lembra ainda que “entre o ‘dizer a fé’ e o ‘testemunhar a fé’ encontra-se o ‘celebrar a fé’: o estatuto simbólico-ritual desse celebrar constitui uma mediação inevitável para ligar fé e vida, Escritura e Ética, graça e liberdade.” (GRILLO, 2011, p. 87, tradução nossa).

¹⁸² Não iremos discutir como a sociedade chamada envolvente influencia atualmente essa “transmissão” (cf. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 15-80). Sem dúvida, o problema se reflete também nas sociedades chamadas tradicionais, como confirmam as Comissões de Liturgia das Conferências Episcopais da América Latina e Caribe: “Vivemos uma nova civilização [...]. Esta nova cultura emergente e envolvente afeta o nosso povo em todos os níveis (povos indígenas, afro-americanos, jovens, etc.).” (CELAM, 2017).

¹⁸³ Uma evidência disso são as frequentes mobilizações e organizações indígenas reivindicando direitos.

¹⁸⁴ Lembramos que toda a fase polêmica do antimodernismo também se insere em um contexto do rigor eclesial em nome das tradições da Idade Média e da doutrina “codificada” no Concílio de Trento.

contexto atual marcado pelo Concílio Vaticano II. Portanto, de uma evangelização que não deixa evidente a centralidade de Jesus Cristo e do seu Mistério Pascal (*querigma*), e priorizando as devoções e as práticas de piedade popular. De fato, a preocupação moral e sacramental podia ser prioridade em uma sociedade que se definia cristã, por pressuposto à adesão de fé.¹⁸⁵ Provocados por uma sociedade em mudanças,¹⁸⁶ os documentos da Igreja Católica Romana solicitaram que o conteúdo central da fé, o Mistério Pascal de Jesus Cristo (*querigma*) e a adesão a ele sejam ponto principal na evangelização e catequese de iniciação à vida cristã.¹⁸⁷

Do ponto de vista teológico, não é de pouca importância também a mudança de perspectiva operada pelo Vaticano II, pelo qual os sacramentos são vistos não primeiramente para a eficácia do sacramento, senão como ritos que significam e visualizam,¹⁸⁸ enquanto sinais¹⁸⁹ do Mistério, como evento fundante e operante na fé eclesial e de cada cristão.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Para uma releitura da cristandade e da crise da “cultura cristã” diante da “modernidade” cf. Comblin (1996a), especialmente as páginas 671-678. Papa Francisco (2014, EG 34, grifo nosso), na *Evangelii Gaudium* também aponta para essa situação ao afirmar que “algumas questões que fazem parte da doutrina moral da Igreja ficam fora do contexto que lhes dá sentido” e convém, portanto, “relacionar o nosso discurso com o **núcleo essencial do Evangelho**”. No número seguinte, explicou: “o anúncio concentra-se no essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente e, ao mesmo tempo, mais necessário.” (Francisco (2014, EG 35). Sobre o problema do pressuposto da fé, vejam-se em Grillo (2011), as páginas 23-32 (Modelo teórico de compreensão: a emergência do rito como problema teológico) e 40-43 (Perspectiva teórica: o modelo teórico de releitura da relação entre teologia e rito), no contexto da “narrativa” que levou da pressuposição para a remoção/sobredeterminação, até a esperada reintegração do rito no fundamento da fé” (GRILLO, 2011, p. 37, tradução nossa).

¹⁸⁶ O Documento de Aparecida trata de “mudança de época” (CELAM, 2012, 44, p. 9).

¹⁸⁷ A CNBB trata de uma “catequese de inspiração catecumenal” (CNBB, 2014). Parece que para Papa Francisco anúncio e adesão (como mudança de vida, vida nova) fazem parte de um único processo, de um único “dom”. O *querigma* se prega com a vida, “quando visitamos os enfermos, ajudamos as crianças e damos comida aos pobres”. *Querigma* “é o dom que mudou a sua vida. É o anúncio fundamental que deve ecoar mais de uma vez na vida do Cristão, e ainda mais naquele que está chamado para anunciar e ensinar a fé. ‘Não há nada mais sólido, mais profundo, mais seguro, mais denso e mais sábio que esse anúncio’ anúncio” (*Evangelii Gaudium*, 165). **Este anúncio deve acompanhar a fé que já está presente na religiosidade do nosso povo.**” (FRANCISCO, 2017c, grifo nosso, tradução nossa).

¹⁸⁸ “Disso desabrocha inevitavelmente a questão de qual profundo significado tenha este fato em âmbito sacramental. A resposta pode ser apontada no paralelo migrar da atenção teológica do sacramento como ‘signo’ e como ‘causa’ para o sacramento como ‘símbolo’ e como ‘rito’.” (GRILLO, 2011, p. 25, tradução nossa). Grillo distingue entre *in genere signi* [na categoria de signo] e *in genere ritus* [na categoria de rito] e alerta sobre o perigo de uma “redução do rito à significação” como “a cilada mais perigosa que esconde-se numa não-problemática continuidade com a tradição, com que acredita-se adotar a terminologia tradicional de leitura do sacramento ‘na categoria de signo’ [...]. [...] Trata-se, ao contrário, de reconhecer a necessidade de um estudo específico – e de certa maneira inédito – das *condições necessárias do sinal sacramental*.” (GRILLO, 2011, p. 30, tradução nossa).

¹⁸⁹ “Uma nova compreensão da *historia salutis* é justamente o cuidado que consegue manter o estatuto de signo dos sacramentos colocando-os de novo na dimensão ritual que lhes é própria [...]” (GRILLO, 2011, p. 32, tradução nossa). “Poderíamos assim dizer que os sacramentos são *signos* em relação a seu *significado*, mas são *ritos* com relação a seu *significante*.” (GRILLO, 2011, p. 79, tradução nossa). Portanto, “a peculiaridade do agir litúrgico (*actio liturgica*, *actio sacra*...) é ser um *agir-simbólico-ritual* [...]” (CATELLA, 2011, p. 100, tradução nossa).

¹⁹⁰ Cf., por exemplo, todo o capítulo 1 da SC, em particular SC 5-8.14, e o esclarecedor n. 48. Cf. também o pensamento de Schillebeeckx (*Ur-sakrament*, sacramento fontal) com relação ao Mistério de Cristo que abriu para uma nova concepção da cristologia e com isso, também da eclesiologia e da sacramentária.

Olhando para a questão da perspectiva do repensar [nova visão] a tradição sacramentária e a sua ampliação para a própria disciplina, não há dúvidas que a redescoberta do conceito de ‘sinal’ como chave de interpretação do sacramento e sua ampliação no conceito de ‘símbolo’ representaram uma forma de profundo e precioso repensamento da teologia sacramentária. (GRILLO, 2011, p. 29, tradução nossa).

Pela característica própria do símbolo,¹⁹¹ exige-se iniciação, ser introduzidos no caminho. “Quem se converte a Cristo, precisa ser iniciado no seguimento, não apenas instruído numa doutrina.” (TABORDA, 2001, p. 114).¹⁹² No processo de uma catequese como iniciação, o anúncio querigmático tem importância fundamental.¹⁹³ “A Igreja, que se constitui pela pregação dos apóstolos, caracteriza-se como a transmissora do *querigma*, a mensagem da fé em Cristo.¹⁹⁴ Nasce da fé e leva à fé.” (TABORDA, 2001, p. 52).

A Liturgia, porém, além do anúncio, insere-se no nível da experiência (cf. BONDÍA, 2002),¹⁹⁵ “faz acontecer” por meio de gestos simbólicos e de símbolos. Trata-se de uma mistagogia acontecendo no rito e “todo mistagogo sabe que o mais importante não é prescrever, nem explicar. Isso vem por si. Antes de tudo é necessário confiar no poder que opera nos gestos constitutivos dos sacramentos e não ter medo de arriscá-los em sua forma

¹⁹¹ O símbolo fala por si só, em linguagem apofática e dentro de parâmetros culturais enraizados na memória coletiva.

¹⁹² É o que significa “vestir a camisa”, “revestir-se de Cristo” (Gl. 3,27), assumir um “projeto de vida”, o de Jesus Cristo, o que “requer um processo de passos de aproximação, mediante os quais a pessoa aprende e se deixa envolver [...]” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 5).

¹⁹³ Importante é lembrar “que ‘existe uma ordem de valores ou ‘hierarquia’ de verdades na doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diverso’ [UR 11]. Verdades ‘essenciais’ ou constitutivas são as que se encontram no escalão superior dessa hierarquia” (GROOME, 1994, p. 143). O mesmo conceito é retomado pelos bispos do Brasil (CNBB, 2017) no documento n. 107. Ao falar do que é o “essencial da fé” (CNBB, 2017, n. 109), explica, citando a *Redemptoris Mater* 44: “[...] ‘o anúncio tem por objeto Cristo crucificado, morto e ressuscitado: por meio d’Ele se realiza a plena e autêntica libertação do mal, do pecado e da morte; n’Ele Deus dá a ‘vida nova’, divina e eterna.” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 108). Também o documento 107 da CNBB retoma a questão ao dizer que “o processo de conversão pastoral que temos diante de nós exige uma ação pastoral centrada em um primeiro anúncio do essencial da fé, que chamamos de *querigma*” (CNBB, 2017, Doc. 107, n. 59, grifo nosso).

¹⁹⁴ A Boa Notícia (Evangelho) de Jesus Cristo, a “fonte” a que precisa voltar (EG 11). Grillo fala de “evento fundante” que na ação (agir) ritual “consegue continuar assim só se constituir uma ‘ruptura’ e uma ‘transgressão’ também necessariamente *prático-ritual* do *continuum vitale*, criando portanto (mas não somente assim) a possibilidade tanto da novidade quanto da continuidade na tradição. O que faz do *rito* um elemento irredutível nessa sua posição de ‘mediador’ entre novidade e tradição é sua impossível imediação, sua indominável significação, seu ser não ‘dado’ para interpretação, mas ‘dado interpretante, ‘operador imanente de interpretação’.” (GRILLO, 2011, p. 89, grifo da autora, tradução nossa).

¹⁹⁵ Os ritos litúrgicos têm raiz no evento fundante, portanto fazem memória desse evento. Daí poder dizer que a liturgia e os ritos litúrgicos são experiência memorial (fazendo, fazem acontecer) e mistagógica (levam ao encontro com o mistério).

plena” (GELINEAU, 1982, p. 16).¹⁹⁶

Na celebração do batismo no *aricuri*, como vimos, tem grande importância o Cruzeiro que está no centro do Terreiro, uma “porta de entrada” e lugar de passagem ao chegar, pois, muitos se aproximam, rezam, tocam-no e o reverenciam de alguma forma, inclusive com uma defumação no início da celebração.

É onde as crianças recebem a cruz na testa, ficando a marca visível pelo vermelho do *toá*. É aos pés do Cruzeiro que se acendem as velas da oração da comunidade e as do batismo que as crianças recebem pelas mãos dos pais e padrinhos. É onde essas mesmas velas serão colocadas.

Esses gestos celebrativos, ações simbólicas são anúncio e declaração da fé contida no *querigma*. O sinal da cruz e o próprio Cruzeiro tornam presente a história de vida e morte de Jesus Cristo Nosso Senhor,¹⁹⁷ em nome do qual a comunidade vive e reúne-se, em nome do qual renuncia ao egoísmo que divide, ao lucro, que leva à exploração da terra, da Natureza e das pessoas, à lei da vingança e à violência.

“Seguir Jesus significa, portanto, assemelhar-se a ele (proximidade) por uma prática semelhante à dele (movimento subordinado), que tem um desenlace como o dele, na cruz.” (TABORDA, 2001, p. 116).

O símbolo do Cruzeiro que está no meio do Terreiro e o gesto simbólico de marcar a testa com uma cruz que pelo *toá* torna-se marca visível, fazendo acontecer o que se anuncia pelo *querigma*: a nossa fé e o nosso batismo no Cristo, que foi morto crucificado e que ressuscitou.

¹⁹⁶ O autor mostra com alguns exemplos o que significaria o que podemos chamar de “realidade do sinal” que “faz acontecer fazendo”: “Se os batizados (adultos) emergissem efetivamente, Romanos 6 teria uma chance de se esclarecer para eles – e de esclarecê-los. Se os comensais eucarísticos partilhassem efetivamente o pão e o vinho, compreenderiam de modo diferente João 6 e João 13. Se os que oram juntos levantassem as mãos e se prostrassem, os Salmos poderiam tornar-se para eles uma palavra falante. É ao fazer, principalmente, que o homem de fé criará – ou tornará a criar – raízes. Aqui começa a enculturação do culto cristão.” (GELINEAU, 1982, p. 16).

¹⁹⁷ A ligação entre o banho batismal e a cruz de Cristo, no contexto da superação do judaísmo (e, portanto, do anúncio querigmático), torna-se evidente em São Paulo. “Superando uma reticência aparente (1Cor 1,15s; 10,1s), Paulo aceita o gesto do batismo tradicional, mas na condição de colocá-lo em relação com o único gesto que salva, o da cruz do Ressuscitado. Não é mais a água batismal que perdoa, mas somente a cruz do Salvador: o gesto batismal haure doravante o seu valor na cruz em que cada batizado é crucificado daí em diante (Rm. 6,3-5).” (PERROT, 1982, p. 9).

É o que significa o gesto da “entrega” da cruz (assinalação na testa), na qual quem preside a celebração¹⁹⁸ marca a testa das crianças em nome da comunidade.¹⁹⁹ Depois dele, “pais, mães, padrinhos e madrinhas e, eventualmente [...] algumas pessoas da comunidade”²⁰⁰ vão também traçar o sinal da cruz nas crianças com o mesmo sinal de Cristo Salvador.

5.3 Pelo batismo somos novas criaturas

A lei do Espírito, que dá a vida em Jesus Cristo, nos libertou da lei do pecado e da morte. (Rm 8,2)

Na profissão de fé dos pais, unidos à comunidade de fé, as crianças são conduzidas ao lugar onde está a água, sobre a qual foi feita a memória de toda a história de Deus com a humanidade. Essa oração, segundo Codina e Irarrázaval (1991, p. 94), “resume todo o simbolismo da água”.

Foi nesse contexto do diálogo de Deus com a humanidade que se retomou o diálogo com os pais e as crianças foram batizadas. Todos “mergulham” nesse diálogo com o Deus da salvação aproximando-se da água e se benzendo na memória do seu batismo.

A memória da passagem (Ex 14; Rm 6) torna-se uma realidade celebrada por meio de ações simbólicas. O gesto ritual de derramar água com abundância na testa (no corpo) das crianças traz ritualmente a força de um novo nascimento, a “passagem” para outra realidade, para outro “estágio” no caminho da iniciação, que só no conformar-se a Cristo pela vida eucarística encontrará sua etapa final. O banho renovador regenera, traz para a nova vida, faz nascer de novo, do alto (Jo. 3) aqueles que nasceram da carne.

¹⁹⁸ Importante é observar que o mesmo rito (palavras e gestos) é proposto tanto no caso de o presidente ser ordenado (presbítero) como também ser um leigo (ministro extraordinário). Cf. Ritual do Batismo de Crianças, n. 43-44 e 235-236 (RITUAL ROMANO, 1999).

¹⁹⁹ O Ritual do Batismo de Crianças adaptado para o Brasil (1998) mostra o cuidado e a preocupação com relações dinâmicas e de participação ativa entre quem preside a celebração, a comunidade/assembleia, os pais e padrinhos. Parece que quem preside não tenha função de “representar” a comunidade, mas de iniciar uma ação que a comunidade continua. (Cf. n. 35: “Quem preside inicia um diálogo espontâneo com os pais, padrinhos e comunidade [...]”; n. 36: “Os pais apresentam a criança à comunidade [...]”; n. 37: “Quando as circunstâncias permitirem [...] quem preside pode receber a criança em seus braços [...] e a assembleia aclama [...]”: ‘Bendito seja Deus para sempre!’ ”; n. 42: “[Quem preside] pede também à comunidade que manifeste seu compromisso de fé e vida cristã”; n. 44: “O sinal-da-cruz na fronte [testa] das crianças é feito por quem preside, pelos pais e mães, padrinhos e madrinhas e, eventualmente, por algumas pessoas da comunidade.”) (RITUAL ROMANO, 1999).

²⁰⁰ Ritual do Batismo de Crianças, n. 44. O Rito dos adultos propõe: “N., recebe na fronte o sinal-da-cruz: o próprio Cristo te protege com o sinal de seu amor (ou: de vitória). Aprende a conhecê-lo e segui-lo.” (RICA, n. 83. RITUAL ROMANO, 2001). O recebimento/entrega (*Traditio*) do sinal da cruz por parte da Igreja/Comunidade faz parte dos ritos de acolhida. No Rica faz parte da celebração de entrada no Catecumenato, ou “Instituição”, logo depois da primeira adesão onde “os candidatos, reunidos pela primeira vez em público, manifestam suas intenções à Igreja enquanto esta [...] acolhe os que pretendem tornar-se seus membros. (RICA, n. 14. RITUAL ROMANO, 2001).

Segundo Taborda (2001, p. 141): “[...] o mistério pascal de Cristo é uma unidade complexa, diferenciada. Ele é, sim, uno: passagem de Cristo ao Pai, mas constituído de distintos momentos: morte-vida (ressurreição), volta ao Pai (ascensão), missão no Espírito (Pentecostes). [...]”

A assembleia, também, vivenciando e fazendo a experiência e testemunhando essa transformação, esse “nascimento” para outra identidade, essa passagem de um ser para outro, ao acolher o neófito, ungi-lo e revesti-lo, e entregando-lhe a luz.

Víctor Codina, que tratou do “substrato mítico e arquetípico dos sacramentos”, afirmou:

Se a evangelização não chega a estas dimensões profundas do homem, limitando-se aos níveis da razão lógica, então o homem permanece pagão em seu coração, crê em ídolos ou se sente envolto em mil demônios. Isto é difícil de compreender para as mentalidades seculares, no entanto é de capital importância para toda aculturação evangelizadora. [...] O cristianismo sabe que o que salva não é o poder mítico da água, mas a força da morte e ressurreição de Jesus. (CODINA, 1991, p. 80).²⁰¹

No entanto, na visão indígena, o que significa banhar-se? Como o gesto do banhar-se expressa o mistério pascal em/de Cristo?

Cada elemento da Natureza é vivo e tem um espírito. Ao mergulhar na água, a pessoa pode entrar no elo que o espírito da água tem com a totalidade da Natureza. Sentir a água e por ela todos os elementos da Natureza. Sentir-se em harmonia/relação com o todo.

A limpeza corpórea ou espiritual é expressa por meio de banhos. Quando a finalidade é espiritual, tem o sentido de entrar em relação com Deus, o Grande Espírito. Por isso é acompanhada por rezas. Em caso de doenças, ervas são usadas para banhar-se.

Os povos indígenas no Nordeste também fazem uso da água benta. Benzer-se com água benta tem sentido de proteção. Ao chegar algo estranho, a pessoa se benze para a pessoa “ver” o que está havendo (chegando) e para o espírito mau receber sinal e saber de que a pessoa faz parte. A água benta (benzer-se) é sinal para o mau-espírito, por isso precisa-se sempre dela em casa. Na minha experiência de convivência, percebi que para o índio é fundamental o gesto ritual e deve ser claro o gesto de benzer (“rezar”) a água.

Há grande diferença entre água rezada (benta) e água não benta. A reza dá força à água, purifica-a. Por isso, na hora de aspergir, usa-se um ramo verde (sem espinho) para que

²⁰¹ “Resumindo, podemos dizer que a imersão na água significa volta ao caos, à morte e, neste sentido, purificação de todo o negativo; a emersão, ou saída da água, simboliza nascimento e vida.” (CODINA, 1991, p. 79).

venha com maior força, sem colocar nada nela para que não perca a força e poder sentir sua nascença.

O batismo também é interpretado como proteção. O batismo, que serve para se proteger, benzer-se, protege de forma permanente como escudo, amuleto, enquanto a água benta é proteção momentânea, algo passageiro em ocasiões específicas.

Nesse sentido parece que o gesto ritual mais natural para expressar o significado do batismo é o que corresponde à bênção, portanto o de banhar-se: o corpo entrar na água e derramar água sobre o corpo.

‘O banho com água unido à palavra da vida’ [cf. Ef. 5,26], que é o batismo, lava os seres humanos de toda culpa, tanto original como pessoal e os torna ‘participantes da natureza divina’ [cf. 2Pd 1,4] e da ‘adoção filial’ [cf. Rm 8,15; Gl 4,5]. O batismo é, pois, o ‘banho de regeneração’ [Tt 3,5] e do nascimento dos filhos de Deus [...]. (A INICIAÇÃO CRISTÃ, 1999, p. 16).

A “bênção” que o batismo traz para os seres humanos tem, portanto, o sentido de proteção e de entrar em relação (filial) com Deus, na morte e Ressurreição de Cristo.

Pelo que dá a entender, a evangelização utilizou-se de elementos culturais – o “substrato mítico e arquetípico” (CODINA, 1991, p. 80), os quais, por sua vez, reelaboraram os dados da fé com que tinham certas consonâncias. Esse substrato, de fato, considerava a paternidade/maternidade de Deus, como também certa forma de “encarnação” e revelação na natureza (de que também a humanidade faz parte, conforme uma visão de “ecologia integral”). Pensava a relação com Deus em termos de respeito e “obediência”, pelos quais se podia manter a ordem cósmica.

O batismo em Pipipã, portanto, não necessariamente marca uma conversão a Jesus Cristo como algo novo, mas como algo que já pertence à “Tradição dos antigos”.

A finalidade do batismo é, sem dúvida, espiritual: tem o sentido de entrar em relação com Deus. Entre os Pipipã, parece que a motivação que move para batizar os *curumins* seja a necessidade de proteção. Proteção dos espíritos que podem “ofender” as crianças ou até “levar seu anjo de guarda”, como eles se expressam.

Nesse sentido podemos entender a importância que tem o batismo na mata da Serra Negra, durante o *aricuri*. Ser batizado nesse contexto recebe mais força, pois a água (benta)

do batismo torna-se veículo para esta relação com Deus, pelo mistério que a mata tem.²⁰² Os *curumins* são banhados e entram em relação com o mistério do “Grande Espírito”, e são, por ele, protegidos de forma permanente.²⁰³

Uma olhada aos rituais pode nos ajudar a entender que a Igreja Romana não exclui a interpretação da água como proteção. É evidente na tradição do Rito da Aspersão no Missal de Pio V, fruto da reforma do Concílio de Trento.²⁰⁴

O Missal Romano, fruto da reforma litúrgica do Vaticano II, modificou bastante o sentido do rito do ‘Asperges’, como era conhecido. No missal de 1962, a bênção e aspersão de água era um rito que se podia fazer na Missa principal (cantada/solene) em todos os domingos do ano, inclusive da Quaresma [nota 67: Nos domingos de Páscoa e Pentecostes, se usava a água benta na vigília] e acontecia antes da Missa. [...] A análise dos textos mostra, com clareza, que se trata de um rito de proteção e salvação contra os perigos. Trata-se de uma água ‘lustral’. O novo missal pós Vaticano II integrou o Rito da Bênção e Aspersão dominical na Missa nos ritos iniciais como alternativa ao rito penitencial, e lhe deu um sentido novo, como *recordação do nosso Batismo* [...]. Os textos deixam de lado a dimensão explícita de exorcismo característica da bênção no missal de 1962, mas conservam, nas duas primeiras bênções sobre a água e na bênção do sal onde a situação do lugar ou a tradição popular aconselharem. Vemos aí algo do sentido da água como *proteção* contra os males, doença, cilada/ataque do inimigo, perigos, do rito anterior ao Vaticano II. É uma dimensão muito popular e que vem de tradição antiga. [...] o rito atual da aspersão é mais novo do que parece não só pelo seu sentido de memória do Batismo, mas como alternativa ao rito penitencial e com textos proclamados diante do povo. (TRUDEL, 2009, p. 53, grifos do autor).

²⁰² Sobre a relação de Pipipã com a Mata da Serra Negra veremos nas páginas que seguem. Algo de parecido com outros povos indígenas. Vejamos, por exemplo, o artigo “Para tribo da Amazônia, a floresta é o mundo inteiro”, onde o autor escreve que “Os *Waiãpi* também acreditam que [...] a maior floresta tropical do mundo zela por eles [...]. [...] ‘Há muitos elementos medicinais na floresta e quando precisamos, simplesmente vamos buscar’, diz **Akitu Waiãpi**. O mundo dos animistas **Waiãpi** também está povoado de espíritos que habitam em árvores, rios e animais. Uma árvore enorme – *Dinizia excelsa*, de madeira muito dura –, com extensas raízes, ‘abriga toda uma comunidade invisível (de espíritos)’, diz **Jawaruga Waiãpi**.” (AMAZÔNIA.ORG, 2017, grifos do autor). Parece haver uma cosmovisão comum entre todos os povos indígenas, seja do ambiente sertão, seja amazônico, do *Xuí* ao *Oiapoque*.

²⁰³ A teologia sacramentária clássica diz que o batismo confere o caráter.

²⁰⁴ Cf. Missale Romanum, 1950. *Ordo ad faciendam aquam benedictam* (Rito para fazer água benta). Tradução da CNBB (RITUAL ROMANO, 1965), no qual a oração com que se benze (mais propriamente, se exorciza) a água (lustral) assim se expressa: “Eu te exorcizo, água, criatura de Deus, em nome de Deus Pai + todo-poderoso, em nome de Jesus + Cristo, seu Filho e nosso Senhor, e na força do Espírito + Santo, para que te tornes água exorcizada, a fim de pôr em fuga todo poder do inimigo e possas extirpar o próprio inimigo com os seus anjos rebeldes, pela virtude do mesmo Jesus Cristo, nosso Senhor, que há de vir julgar vivos e mortos, e este mundo pelo fogo”. A essa, segue outra oração que lembra a finalidade do ato ritual: “para que esta criatura [a água], servindo aos vossos mistérios, possua a eficácia da graça divina para expulsar os demônios e banir as doenças, e guarde de qualquer impureza e malefício as casas dos fiéis e outros lugares em que ela for aspergida. Não se demorem ali miasmas nem ares insalubres. Afastem-se para longe as ciladas do inimigo escondido, e, se algum perigo ameaça a segurança ou a tranquilidade dos moradores, dissipe-o sem demora a aspersão desta água [...]”. Fica clara a dimensão de defesa contra os espíritos inimigos. Do mesmo modo, podemos observar a forma de persignação (sinal-da-cruz) tradicional aqui no sertão, que também é forma de “se benzer”: “Pelo sinal da Santa Cruz, livre-nos o Senhor Deus de nossos inimigos.” Trata-se aparentemente de uma forma de impetração de defesa (implicitamente na fé na salvação que vem pela fé no Ressuscitado).

Embora mantendo o “substrato mítico e arquetípico” da água (lavar, morrer e purificar), a reforma do Vaticano II frisa a importância da memória do batismo²⁰⁵ também para a bênção com água lustral.

Como, então, a simbologia da água, ou melhor, do banhar-se, expressa o nascimento ou a regeneração (“nascer de novo”) e o ser nova criatura?

O gesto simbólico de ser banhado com água abundante lembra (evoca) os significados de “purificação de todo o negativo” (CODINA, 1991, p. 79) e o de morte-nascimento. É o que acontece em força do rito. “O mergulho na água faz apelo ao simbolismo da morte e da purificação, mas também da regeneração e da renovação. Os dois efeitos principais são, pois, a purificação dos pecados e o novo nascimento no Espírito Santo.” (CATECISMO..., 2000, n. 1262).

O rito sacramental (ação simbólica) visibilizado no banhar com água se refere à memória do acontecimento fundante (sentido teológico). O gesto ritual educa. O gesto simbólico do batizar deve expressar o “(re)nascer em Cristo”, ser sepultados com ele e com ele ressuscitar.

O contexto maior, a própria celebração, ajuda a comunidade a situar-se nesse processo, ao relacionar os vários aspectos que expressam a centralidade do anúncio-adesão ao Mistério Pascal (*querigma*). O Cruzeiro e a cruz “marcada” na testa tornam-se gestos mistagógicos, que introduzem ao mistério do banhar-se em Cristo, na sua morte e Ressurreição.

A profissão de fé, feita por adesão-renúncias, aponta para a decisão de fazer esta passagem para a vida nova, que acontece ao “passar” pela água do batismo. As próprias leituras proclamadas e partilhadas na homilia tornam-se a palavra explicativa dos ritos. As velas que foram acesas aos pés do Cruzeiro e colocadas no local de novo depois da proclamação de Cristo, Luz do mundo, também se tornam experiência ritual do mistério celebrado que tem na cruz de Cristo o seu centro e na vida nova do batizado sua realidade (efeito) sacramental.

²⁰⁵ Já o RICA contextualiza o batismo dentro dos “três sacramentos da iniciação cristã, que proporcionam aos fiéis atingirem a plenitude de sua estatura no exercício de sua missão de povo cristão no mundo e na Igreja” (RICA, n. 2. RITUAL ROMANO, 2001).

5.4 Pelo batismo somos, em Cristo, filhos no Filho

Todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. E vocês... receberam um Espírito de filhos adotivos, por meio do qual clamamos: Aba! Pai!
(Rm. 8,14s)

Os batizados são novas criaturas, nascidos de novo. Entraram (passagem) em outro “estágio” onde nasceram do alto, em Cristo. Embora ainda não tenham a perfeição, sua vida é marcada por uma relação fundamental: em Cristo.

As crianças são chamadas pelo nome, como dizer que nada substitui o “encontro pessoal”, nem os pais, nem os padrinhos, nem a comunidade. A adesão a Cristo, o seguimento do caminho (At. 9,2; 22,4) é uma mistagogia: alguém acompanha, mas a experiência é da pessoa, terá de dar os passos para entrar no mistério.

Ora, o mistério cristão é marcado, definido, iluminado pela cruz,²⁰⁶ “um mistério insondável de um Deus crucificado”, “mistério de iniquidade”, mistério da impotência de um Deus que está na cruz (Cf. SOBRINO, 1992, p. 23). A experiência de um Deus impotente, mas solidário com os crucificados, de um Pai que aceita que o filho tome outros rumos, impotente diante da liberdade do outro... e este outro tem nome, tem uma história, tem uma relação, é um filho.

A oração do *Pai Nosso* é considerada, igualmente ao *Creio em Deus Pai* e à *Maria Valei-me*, uma oração forte, isto é, defende dos perigos e alcança graças.

Nossa convivência com os povos indígenas do Nordeste nos leva a pensar que, em geral, as pessoas não se “apelam” diretamente a Deus. Cônsonos com o modo da religiosidade popular, encontram nos intermediários (os santos e/ou os *Encantados*) os intercessores para resolver os problemas da vida.²⁰⁷

A relação com Deus, portanto, ocorre por meio deles. Deus é o Criador... e por isso: “fonte de vida, mais que ‘onipotente e onisciente’.” (DAL CORSO, 2017, p. 3).

Rezar o *Pai Nosso*, portanto, é colocar-se na relação com a criação toda, em uma irmandade cósmica, embora hierarquizada, onde todos os seres, da terra, da água e do ar,

²⁰⁶ Devemos lembrar que o Mistério Pascal é expresso em Filipenses 2 em termos de “esvaziamento” (*kenosis*) (Fl. 2,6-11), ampliando o conceito a toda a vida de Jesus, ao Mistério da Encarnação.

²⁰⁷ “Os Pankararu não se dirigem a ele [a Deus] para a resolução das dificuldades que os afligem (doenças, desgraças ou empreendimentos de diferentes naturezas). *Deus primeiramente* é a expressão em geral empregada para salientar a condição de subordinação a ele das outras entidades cultuadas, às quais são dirigidos os pedidos de cura, as preces, e o pagamento de promessas.” (MURA, 2012, p. 150). *Encantos, encanto de luz e encantados* são termos usados pelos povos indígenas no Nordeste.

unem-se e dependem um do outro, completando-se um com o outro, como os anéis de uma corrente, ou melhor, como os pontos de uma circunferência. A desarmonia é o rompimento do círculo, de que Deus é criador, acima do espaço e do tempo.

É evidente a relação fraternal entre os filhos de Deus, entendendo-se, portanto, todos os seres criados. Como os povos indígenas mesmo dizem: “Acima de Deus, ninguém!” O que haveria de especial, então, nos que foram batizados? E ainda, nesta maneira de entender, onde se encontra Jesus Cristo?

O filho do homem, que foi morto e ressuscitado, põe-se também como intermediário entre Deus e os homens.²⁰⁸ A experiência da Ressurreição o colocaria no nível dos *Encantados de luz*,²⁰⁹ e seria por ele que recebemos a luz de Deus e a força divina?

O filho de Deus, que se fez homem pela encarnação em Maria, poderia ser interpretado como um encanto²¹⁰ que vem de Deus para que os homens vivam?

Isso não corresponderia à doutrina da Igreja sobre a encarnação daquele que foi “gerado e não criado”, pois os encantos e os encantados são seres criados. Os primeiros são espíritos que estão ligados aos elementos da Natureza. Os outros são humanos que se encantaram por suas qualidades de desprendimento e continuam a proteger o povo.

Jesus Cristo poderia ser comparado, mais propriamente e de acordo com a visão indígena, com a própria Mata. A Fonte de tudo, e sem ela, nada existe. Ela está desde o princípio, e é o princípio de tudo. Dela vêm as águas, os pássaros e os animais. Sem ela, nada disso poderia existir (Cl. 1,16). Dela vêm os encantos que trazem as bênçãos e se ligam a

²⁰⁸ O catolicismo popular põe Jesus Cristo como um santo entre os santos: o “Santo Cristo”, homem da paixão, em uma identificação entre o “pobre Cristo” sofredor, espancado e condenado, e a paixão de todos os pobres. “Os santos [...] são considerados seres particularmente caridosos e bondosos. É muito difuso seu culto, sendo considerado algo extremamente antigo. A eles também são dirigidas rezas, pedidos e pagamento de promessas, embora não sejam consultados nas mesas de cura ou tampouco apareçam durante as sessões.” (MURA, 2012, p. 163).

²⁰⁹ “Como as outras entidades, também os *Encantados*, são uma criação de Deus. De maneira geral, são apresentados como *índios encantados em vida*, isto é, índios que não passaram pela experiência da morte, mas por um processo de transformação, tornando-se imortais. São também definidos como *defensores, guerreiros, protetores, protetores da aldeia, espíritos superiores, guias, encantos, mestres, praiás* ou *homens*.” (MURA, 2012, p. 150, grifos da autora). Diferentemente do que Mura afirmou, nossa pesquisa, entre os povos indígenas no Nordeste, mostra que os Encantados se diferenciam dos Encantos, e os Encantados são humanos que morreram, mas cujo espírito não se desligou do mundo dos vivos, tendo ainda uma missão específica para cumprir.

²¹⁰ Os Encantos são seres criados, mas não humanos (anjos, força, energia). Cada encanto tem uma ligação estreita com um dos elementos criados: água, pedra, árvore, pássaro, etc., por meio do qual se manifesta.

Deus.²¹¹ Nela vivem os encantos.

Por isso os Pipipã têm a necessidade de celebrar o *aricuri* na mata. Poderíamos dizer que é onde encontram Jesus Cristo, não um encanto, mas a própria Fonte de Vida e a Fonte de onde jorra água viva (Jo 4,10), de onde vêm todos os Encantos, os elementos vitais, mas individuais.²¹² Só em Cristo reside a plenitude (Cf. Cl 1,19).

O batismo no *aricuri* tem, para Pipipã, uma força diferente do batismo que anualmente se realiza na Igreja de Santo Expedito (Aldeia Travessão do Ouro, do povo Pipipã), onde também não índios são padrinhos. De fato, no *aricuri*, batizar-se é beber a Fonte. Onde os padrinhos são índios e devem estar no *aricuri*, ou seja, estar ligados à mata, à Fonte.

Pais e padrinhos, participando do *aricuri*, que é na mata da Serra Negra, encontrarão a Tradição, o Caminho, na convivência com a comunidade, com a Natureza e nas danças que toda noite praticam e ligam o natural ao sobrenatural.

Onde encontramos o núcleo principal também do *querigma*: o madeiro da cruz, porta principal para entrar no mistério de Deus. É o que Jesus Cristo tentou explicar ao se definir “caminho, verdade e vida”. Jesus Cristo (a mata, para os índios) é o caminho, o *kamaiurá*, por meio do qual os humanos se comunicam com os espíritos, os encantos, e estes com Deus. Ele é a verdade enquanto sentido das coisas, da História. É a vida e conduz à vida enquanto Terra sem Males, ou Reino de Deus²¹³ que vai realizando-se nesta história passando pelo caminho da cruz, o caminho de Jesus Cristo.

²¹¹ Encontrei com muitos indígenas, mas me lembro que Dona Adélia, uma anciã, narrou uma vez um conto que dizia que a Mata estava com o Grande Espírito, conversando. A Mata existia desde o princípio e conversava com Deus (cf. Sb. 1,6-7; 6,12-13; 7,10-12.22-27; **9,9**). No princípio existia Deus e a Mata. Conversando entre eles, perguntaram-se como fazer para que o povo da terra visse Deus. A Mata, então, começou a jorrar sementes de todos os tamanhos e de todas as cores que se espalharam por toda a terra. As pessoas eram *curumins* e andavam feito *curumins* (de quatro). Cada *curumim* pegou uma semente e a guardou para si. Essa semente fez que cada um crescesse e se tornasse um encanto. Esses encantos, através da Mata, viam Deus. Nesse ver Deus, eles entenderam que todos fazem parte da mesma natureza, da mesma Mata... e todos somos irmãos. Por isso que a Mata tornou-se a Fonte, lugar onde as pessoas se encontram com Deus. O grande elo com Deus é a Mata. Não posso esquecer que essa narrativa tem a ver também com os Pankararu, onde, para levantar um *praiá*, a máscara que “representa” um encanto, a pessoa (chamada “Pai/Mãe de Praiá”) deve receber uma “semente”, dada pela Mata.

²¹² Cada encanto tem ligação com um só elemento da Natureza.

²¹³ Entre os índios na região Nordeste, encontra-se a narrativa dos reinos encantados onde moram os espíritos (os Encantos). Trata-se de lugares específicos, geograficamente localizados. A narrativa pode remeter, porém, a lugares ou situações espirituais (LÉO NETO, 2011). Uma possível relação com o referido mito Guarani? Pode ser comparado com a imagem do Reino de Deus?

Batizar-se *em* Cristo, portanto, é entrar em uma relação íntima com ele, ultrapassando o tempo e o espaço... e, *por* ele, ter acesso à relação filial com o Pai.²¹⁴ Nesse sentido, o batismo no *aricuri* recebe um valor especial em si mesmo, por acontecer no contato com a Fonte da Tradição, na Mata da Serra Negra.

O batismo, portanto, nos faz “Filhos de Deus”, para além da relação criatural (que já seria de filiação), no sentido da relação estreita com aquele que é caminho (Mata), verdade (História) e vida (já e ainda não).

5.5 Batizados, somos povo de Deus

[...] no momento em que Jesus, também batizado, achava-se em oração, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele. (Lc. 3,21-22)

Se é verdade que o batismo nos faz Filhos em Cristo, é também verdade que pelo Espírito Santo no batismo, entramos em uma relação de comunhão com Deus-Pai e com o Corpo de Cristo, a Igreja (1Cor. 12,12s; Gl. 3,28; Col. 3,15; Ef. 4,4).²¹⁵

A “experiência ritual” (GRILLO, 2011, p. 72) nos possibilita entrar, por meio da iniciação e de forma mistagógica, no Mistério celebrado através da força simbólica dos próprios gestos rituais enquanto ações simbólicas, “experiência simbólica” (Cf. BUYST, 2001,

²¹⁴ O biblista Giuseppe Barbaglio, comentando Rm. 6,1-23, explica que “o apóstolo assim formaliza o novo ser dos cristãos: ‘mortos ao Pecado e vivos por Deus’.” (BARBAGLIO, 1980, p. 319, tradução nossa). Mais adiante, analisando os versículos 3-5 (“batizados EM Cristo, fomos batizados na sua morte...”) assim se expressa: “o apóstolo se apoia na práxis batismal expressiva de uma radical união e **pertença** ao Senhor, como aponta a partícula grega *éis* (= em) no acusativo, e portanto no seu destino de morte também. [...] Para sugerir uma estreitíssima união Paulo recorre à forma verbal sepultados com (= *synetáphēmen*). Mas acrescenta que esse evento é somente um lado [faceta] do batismo: o outro [...] é a vida nova dos crentes paralela à ressurreição de Cristo.” (BARBAGLIO, 1980, p. 323, grifo nosso, tradução nossa). Conclui explicando que “Paulo é guiado pela sua teologia de Cristo protótipo da nova humanidade (cf 5,12-21) e da nossa pertença à esfera de **influência vital** (= *éis Christón*).” (BARBAGLIO, 1980, p. 333, grifo nosso, tradução nossa). Acrescenta, ainda, que “notou-se que no epistolário paulino os mesmos efeitos são atribuídos ao batismo e à fé.” (BARBAGLIO, 1980, p. 334, tradução nossa). O mesmo senso de pertença a Cristo é expresso em Gl 3,26-29: “você todos são filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo [*en Christo Iesou* - *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*], pois todos vocês que foram batizados em Cristo [*éis Christón* - *εἰς Χριστόν*], se revestiram de Cristo [*Χριστόν*]. [...] vocês são um em Jesus Cristo [*en Christo Iesou* - *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*]. E se vocês pertencem a Cristo, então vocês são de fato descendência de Abraão e herdeiros conforme a promessa”; “[...] o sacramento do batismo faz o crente partícipe do ser próprio de Cristo.” (BARBAGLIO, 1980, p. 115, tradução nossa).

²¹⁵ “O rito cristão expressa a fé cristã, professa Jesus como Cristo.” Essa relação “cristica” nos faz “assumir nosso ser Corpo-de-Cristo, povo sacerdotal, tomados pelo Espírito que nos faz clamar *Abba! Pai!* [...]” (BUYST, 2001, p. 24).

p. 10).²¹⁶ O rito é assim o viés da Tradição e meio de Iniciação.²¹⁷ O rito se fundamenta na memória.

Na tradição judaico-cristã, o rito ou ação ritual é sempre *memória*: atualiza, traz presente, aqui e agora, a intervenção de Deus em determinado momento da história do povo. [...]. Para os cristãos, o rito ou ação ritual é sempre memória de Jesus Cristo [...]. (BUYST, 2001, p. 23).

Por meio das ações rituais (simbólicas), que no *aricuri* proporcionam um estar reunidos “procurando” firmar-se no Caminho da Tradição e dela se alimentar,²¹⁸ o povo Pipipã reconhece e se sente “povo”, “nação”, e assume toda a sua história. Entrando nesse caminho, traçado por outros, mas por nós assumido, pretende-se construir o futuro. O rito do batismo, o qual a comunidade inicia, faz parte dessa memória coletiva, desse patrimônio cultural Pipipã.

A experiência sacramental (GRILLO, 2011, p. 15) veiculada pelo rito põe a comunidade toda em situação de decidir, renovar e crescer em seu processo identitário, pois o núcleo da experiência simbólica é a identificação (BUYST, 2001, p. 10).

A força ritual-simbólica do sacramento põe um acento especial sobre “o papel do culto sacramental na formação da identidade cristã do batizado” (GRILLO, 2011, p. 17, tradução nossa). Os encontros com pais e padrinhos (e líderes) são de extrema importância para “mediar” o encontro das duas tradições, refletir seus significados e escolher as formas rituais mais próprias para expressá-los.

A forma do rito, com as memórias que traz consigo, provoca uma participação ímpar na assembleia.²¹⁹ Todos estão sabendo seu papel e o que está acontecendo. Cada pessoa em

²¹⁶ “Nem sempre nos damos conta de que, a partir do Vaticano II, o sentido de ‘sacramento’ mudou significativamente. De certa forma, voltamos ao sentido original, quando o termo grego *mysterion* foi traduzido em latim por *sacramentum* (‘sacramento’).” (BUYST, 2011, p. 34). Isso significa que não podemos falar somente em sacramento (ou sacramentos), e sim em sacramentalidade, onde “os ‘sinais sensíveis’ não se limitam a ações pontuais, bem restritas, como o gesto do batizar, crismar..., mas apontam agora para a liturgia como um todo, e até para um ‘antes’ e um ‘depois’ da celebração do sacramento. [...] expressam simbolicamente, ritualmente, a ação secreta de Deus ao longo da história (história da salvação) e nos permitem dela participar aqui e agora.” (BUYST, 2011, p. 33).

²¹⁷ “Do ponto de vista antropológico, o rito tem uma **função pedagógica** muito forte, no sentido de **transmitir** a memória dos antepassados ‘gravando-a’ no corpo e, a partir daí, **recriar** dinamicamente a sociedade.” (BUYST, 2011, p. 49, grifos nossos).

²¹⁸ O “retiro” no *aricuri* expressa a “busca” pela Tradição. É um momento forte de “construção” do ser povo Pipipã, possibilitando assumir entrar em contato com tudo (e todos) que faz parte de sua história.

²¹⁹ O documento 43 da CNBB (1989, n. 196) fala em “fazer a celebração sempre mais autêntica”.

sua inteireza do ser (corpo, mente, espírito),²²⁰ e a comunidade celebrante toda, torna-se o meio da experiência sacramental. Por isso, é possível afirmar que o rito bem celebrado é uma espécie de iniciação,²²¹ por seu caráter ritual-simbólico. De fato, “o significado faz parte da tradição daquele grupo cultural que pratica o rito. [O significado] é um dado objetivo. Ao sermos iniciados(as), na convivência com o grupo, vamos recebendo e observando esse significado comum” (BUYST, 2001, p. 24).

Essa assembleia reunida e celebrante (*ekklesía*) é experiência sacramental do que se explica com palavras depois de os *curumins* ter sido batizados: “Queridas crianças, pelo batismo, Deus Pai as libertou do pecado e vocês renasceram pela água e pelo Espírito Santo. **Agora fazem parte do povo de Deus.** Que ele as consagre com o óleo santo para que, **inseridas em Cristo**, sacerdote, profeta e rei, **continuem no seu povo** até a vida eterna.” (Ritual do Batismo de Crianças, n. 211.1. RITUAL ROMANO, 1999, grifos nossos).²²²

A passagem pelas águas do batismo, portanto, faz “renascer” no e como povo de Deus e membros do Cristo, em força da ação do Espírito Santo que age (é dado) pelo sacramento do batismo. “O batismo já é Pentecostes, já dá o Espírito Santo, pois o Espírito Santo é a remissão dos pecados. [...] a prévia adesão a Cristo na fé e numa vida convertida é *pré-requisito* para o batismo (de adultos).” (TABORDA, 2001, p. 143).²²³

²²⁰ “Não basta usar nossos sentidos (tato, visão, audição, olfato, paladar), nem apenas ativar nossa mente ou nossa inteligência tentando entender; nem sensibilizar somente nosso coração tentando compreender a partir de dentro. O importante é fazer com que tudo isso aconteça ao mesmo tempo: perceber com nossos sentidos, entender com nossa mente, compreender e saborear com nosso coração.” (BUYST, 2001, p. 11). “A liturgia é feita com ‘sinais sensíveis’ (SC7), usados simbolicamente. Partindo de nosso corpo, penetram nossa afetividade, nossa consciência, nosso inconsciente... São capazes de ligar, unir, juntar (*synbálllo*) [...]” (BUYST, 2001, p. 32).

²²¹ Isso deve ser estímulo principalmente para quem preside, considerando que “para a maioria do nosso povo a celebração é a única evangelização de que participam de fato ao longo de sua vida.” (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 191).

²²² Nesse momento as crianças são ungidas na testa com o óleo Crisma, unção que pelas rubricas (n. 79 e 201) pode faltar, embora sabendo que na visão (quase mágica) popular nada pode ser tirado ou mudado em um rito. As fórmulas dos números 79.2 e 201 destacam reciprocamente a consagração do Espírito para a participação da missão de Cristo e o dom de “perseverar como membros do Cristo, sacerdote, profeta e rei até a vida eterna” (Ritual do Batismo de Crianças, n. 210. RITUAL ROMANO, 1999).

²²³ É necessário conscientizar que é na base da teologia do batismo de adultos (como ato de fé, conversão e iniciação à vida cristã) que se elabora a teologia do batismo de crianças, pela qual também se supõe decisão própria e a fé da Igreja (Cf. Suma Teológica, III, q. 68, art. 1.3.7.8; Catecismo Romano, II, 32; CIC 1246-1255). “A tradição cristã foi sempre consciente disso e procurou elaborar, ao menos com relação à **fé**, uma resposta adequada. Diz-se, então, que a criança é batizada na fé da Igreja ou – mais concretamente – na fé dos pais.” (TABORDA, 2001, p. 49, grifo do autor).

Celebrando o rito do batismo, a pessoa passa a ser outra, embora a iniciação ao “ser cristão” não tenha terminado.²²⁴ “Queridos [...] neófitos, vocês acabaram de ser batizados [...]. Resta-lhes agora receber como nós o Espírito Santo [...]” (RICA, n. 229. RITUAL ROMANO, 2001).²²⁵

A Teologia, desde o começo da prática celebrativa do batismo, mantém a relação estreita entre batismo e crisma, podendo dizer, com as palavras de Taborda, que se trata de um “grande batismo”:

Batismo-crisma-eucaristia constituem, em sua unidade dinâmica, a única iniciação cristã e não a iniciação a três diversos graus de cristianismo ou de participação na Igreja. **A iniciação cristã é, pois, uma e diversificada.** A diversidade é clara e simples entre batismo-crisma, por um lado, e eucaristia, por outro. (TABORDA, 2001, p. 135, grifos do autor).

O batismo-crisma só se entende como expressão da vida de uma comunidade de fé, que, em seu ardor, trata de expandir missionariamente sua visão de mundo e seu modo de viver. O processo pelo qual se chega ao sacramento mostra-o bem: *preparação – aceitação da fé – batismo.* (TABORDA, 2001, p. 211, grifos do autor).

Mas o que significa para Pipipã ser Povo de Deus, ser membro de Cristo?

Temos de reconhecer que, para os indígenas, não existe Povo sem Tradição, e não existe um indivíduo isolado.²²⁶ A existência é coletiva e cada indivíduo que nasce, necessariamente nasce em um contexto de uma história que está antes dele, que recebe, e a que participará com sua contribuição a partir do dom (carisma) individual.

No caso específico de Pipipã, em seu “caminho da volta”, reconhecer-se povo é fundamental, pois significa evidenciar os “sinais diacríticos” que os distinguem dos outros

²²⁴ Precisa distinguir aqui o que podemos definir como a “plena maturidade em Cristo”, meta final, “escatológica” (cf. Ef 4,13) da maturidade que se expressa no sacramento da eucaristia, *culmen et fons* da vida cristã e meta da iniciação cristã. De fato, o *status* de cristão adulto (iniciado) só se alcança ao término do processo catecumenal que tem como etapas principais (na conformação a Cristo) os sacramentos do batismo-crisma e da eucaristia. É impróprio falar em “catecumenato” fora ou além desse contexto.

²²⁵ “Quem preside dirige aos neófitos estas palavras ou outras semelhantes: Queridos irmãos e irmãs neófitos, vocês acabaram de ser batizados, receberam uma nova vida, e se tornaram membros de Cristo e de seu povo sacerdotal. **Resta-lhes agora receber como nós o Espírito Santo**, que foi enviado pelo Senhor sobre os Apóstolos no dia de Pentecostes, sendo transmitido por eles e seus sucessores **aos batizados**. Vocês receberão a força do Espírito Santo pela qual, mais plenamente configurados a Cristo, darão testemunho da paixão e ressurreição do Senhor e se tornarão membros ativos da Igreja para a edificação do Corpo de Cristo na fé e na caridade.” (RICA, n. 229. RITUAL ROMANO, 2001, grifos nossos).

²²⁶ Isso é, tanto na dimensão social, quanto nas três dimensões do tempo: passado, presente e futuro.

povos indígenas;²²⁷ afirmar a identidade e trabalhar (educar) para uma identificação. Socializar a fé.²²⁸

Ainda é desafiador o assunto da socialização da fé no contexto de uma comunidade que bebeu e ainda bebe nas águas de um rio que recebeu diversos afluentes (e assim, a mistura de águas diferentes). O apelo do Vaticano II de voltar às fontes é sempre mais gritante.

Se os bispos do Quebec apontaram para a fonte que “se encontra nas pessoas, nos momentos essenciais de sua vida, nas experiências de base através das quais se manifestam os primeiros sinais, os primeiros rumores da fé” (ASSEMBLEIA DOS BISPOS DO QUEBEC, 2000), os bispos do Brasil frisam a necessidade do encontro com Cristo, “fonte de água viva” (Jo 4). Os dois mostram a necessidade da experiência pessoal, mas conduzida, orientada. Existe a necessidade inegável de iniciação. Há necessidade também de comunidades adultas, que iniciem.

Ora, as crianças Pipipã, decerto, encontram uma comunidade adulta que inicia à fé, como povo de Deus, mas a partir da memória de seus antepassados, de sua história. Certamente, não podemos desconhecer que essa também é história de salvação, história que Deus fez com esse seu povo.

Vimos quanto não se afastam da visão “mítica” o anúncio de Jesus Cristo, de sua cruz (madeiro), não só nos moldes do catolicismo popular, mas dentro da própria tradição e visão indígena do mundo.

Existe uma necessidade de oferecer os instrumentos para alcançar também a fonte da tradição cristã (a tradição bíblico-litúrgica), à qual os ritos como ações simbólicas introduzem.

De fato, fica bem visível o sinal de uma assembleia celebrante (povo sacerdotal) que acolhe os *curumins* no Terreiro e organiza-se em diversos ministérios. O sinal de uma assembleia convocada pela Palavra, que, ao redor da Palavra, expressa seu discipulado para se tornar sinal profético e voz crítica, avaliando “as coisas deste mundo” à luz do Reino de Deus (povo profético e real).

A celebração do batismo das crianças ajuda a comunidade a entrar mistagogicamente em si, conhecendo-se a si mesma como povo consagrado, pelas palavras do próprio rito: “Que [Deus] consagre com o óleo santo para que, inseridos em Cristo, sacerdote, profeta e rei, continuem no seu povo até a vida eterna” (Ritual do Batismo de Crianças, n. 211.1) “para que

²²⁷ Quando se apresenta no meio de outros, cada índio, ao dizer o próprio nome, identifica-se como pertencente àquele povo. Ex.: Daniel Munduruku, Xicão Xukuru.

²²⁸ Não entendo aqui a fé cristã, mas tudo que tem a ver com a Tradição: identidade, afirmação do ser povo, cultura e espiritualidade.

participem da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei [...] sigam os passos de Jesus e permaneçam nele” (Ritual do Batismo de Crianças, n. 211.2. RITUAL ROMANO, 1999).

Consagração, perseverança, participação, seguimento, missão, expressam a identidade e a realidade de quem se batizou, enquanto pertencente a um povo de sacerdotes, profetas e reis.

Ao iniciar novos membros, o grupo humano em questão transmite sua vida e sua tradição e assim se confronta de novo com sua identidade; os iniciados, por sua parte, aprendem a viver a vida e a tradição do grupo que lhes passará a mediar identidade. (TABORDA, 2001, p. 209).

Esta nova realidade estava sendo antecipada, de alguma forma, quando as crianças vinham marcadas com a cruz/toá ao entrar no Terreiro sagrado onde a Comunidade/Assembleia (*ekklesía*) estava acolhendo-os em círculo. Ao mesmo tempo, antecipando uma realidade mais definitiva, a terra onde corre leite e mel, simbolizada pelo mel colocado na boca dos *curumins* no momento da comunhão eucarística, conforme tratamos no capítulo 4.

No contexto do batismo de crianças, é fundamental que a comunidade perceba que o batismo é só uma etapa na iniciação. Isto é, precisa contextualizar não simplesmente a unção, mas todo o rito do batismo no âmbito do catecumenato. Como disse o Cardeal Ratzinger (1982):

De um lado [...] o catecumenato é uma parte do sacramento: não um ensinamento prévio, mas uma parte integrante deste. De outro lado, o sacramento não é um simples rito litúrgico, mas um processo, um longo caminhar que mobiliza todas as forças do homem, inteligência, vontade, sentimento.²²⁹

²²⁹ É considerável que a tradição da Igreja considera o catecúmeno como membro da Igreja. Pode, por exemplo, casar-se e ser sepultado como cristão, embora não tenha ainda recebido o sacramento pela água, mas tendo feito a primeira profissão. “É de suma importância o rito de ‘instituição dos catecúmenos’, porque os candidatos, reunindo-se publicamente pela primeira vez, manifestam suas intenções à Igreja [...]” (RICA, n. 14. RITUAL ROMANO, 2001). E ainda: “Desde então os catecúmenos, cercados pelo amor e a proteção da Mãe Igreja **como pertencendo aos seus** e unidos a ela, **já fazem parte da família de Cristo** [...]”. Quando se casam, se o noivo e a noiva forem catecúmenos, ou apenas um deles e a outra parte não foi batizada, será usado o rito próprio (cf. Instrução Geral, n. 10,2. CNBB, 2009). Se falecem durante o catecumenato, realizam-se exéquias cristãs.” (RICA, n. 18. RITUAL ROMANO, 2001, grifos nossos). Isso mostra a coerência e a continuidade interna ao processo do crescimento (iniciação) do “ser cristão”, mesmo se os três sacramentos forem celebrados separadamente e o “catecumenato” (catequese) seja posterior à celebração do batismo.

A Iniciação Cristã é responsabilidade da Igreja, não só da comunidade; e como no nosso caso em que a comunidade ainda “não é iniciada”,²³⁰ é mais importante lembrar a responsabilidade de uma Igreja como um todo, uma responsabilidade “católica”. Os bispos do Brasil assumiram esse compromisso e desafio em seus últimos documentos, como vimos.

Aqui se coloca a mão sobre uma questão importante: como será que a comunidade cristã Pipipã vai fazer a própria iniciação para poder ajudar os *curumins* que se batizam no *aricuri* continuarem o processo de iniciação que verá no sacramento da Crisma e, sobretudo na Eucaristia, suas etapas de maturação?²³¹

Constatamos que a própria celebração e sua preparação estão sendo um dos meios para despertar interesse, debates e amadurecimento na fé. Uma iniciação mistagógica por meio dos ritos. Aos poucos, contamos com a possibilidade de a comunidade perceber o que “ainda lhe falta” para completar sua iniciação como Povo de Deus:²³² aprender da experiência do próprio Jesus e viver em uma comunhão dada pelo Espírito.

Entre a fé de cada um e a fé dos demais membros da Igreja existe uma íntima conexão. As Escrituras cristãs a apresentam sob *duas modalidades*. A primeira é a de **confirmar na fé**. [...] Timóteo é enviado a Tessalônica para *fortificar* na fé [...] (cf. 1Ts 3,2). O próprio Paulo quer ir com eles para *completar* o que falta a sua fé (cf. 1Ts. 3,10). [...] A segunda modalidade da relação da fé de cada um com a fé dos outros é mais geral e mais radical, porque expressa sua *mutualidade*: é **confirmação mútua**. (TABORDA, 2001, p. 213, grifos do autor).

Aprender “a aprender da experiência do próprio Jesus e de toda uma tradição que procurou através dos séculos traduzir para cada época o seguimento do Senhor” (TABORDA, 2001, p. 47) significa frisar da fé o aspecto de conversão, de ruptura, de interpretação crítica daquilo que foi sempre feito ou nos foi ensinado. Abrir-se ao novo que o Espírito suscita.

Significa apropriar-se (ser iniciado) dos elementos do evangelho que nos possibilitam passar pelo crivo da experiência de Jesus, da experiência dos seus seguidores/discípulos em ficar com ele (Jo 1,39) e da experiência das primeiras comunidades e das gerações posteriores, em suas tentativas de “traduzir” essas experiências.

²³⁰ Nas páginas anteriores, explicamos que os Pipipã foram evangelizados segundo a doutrina e teologia anterior ao Concílio Vaticano II e vivem um isolamento eclesial que não possibilita uma formação conforme a proposta da renovação eclesial que dele iniciou; mas essa falta de iniciação é a situação de muitas comunidades no Sertão, não exclusivamente de Pipipã e os outros povos indígenas. Insistimos, porém, em acreditar que os ritos educam (GRILLO, 2017).

²³¹ Sobre a questão, importante é a reflexão de Taborda sob o título “Aplicação ao batismo de crianças” (TABORDA, 2001, p. 48).

²³² Uso aqui o termo “Povo de Deus” referindo-me à definição de Igreja oferecida pelo Concílio Vaticano II especialmente na Constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG), que muito modificou a eclesiologia posterior.

A comunhão, dom do Espírito Santo que vem de Deus, é algo que nos envolve e envolve as crianças que foram batizadas.²³³ Essa comunhão é visibilizada na comunidade reunida e acolhe os recém-batizados como filhos, como membros do Povo de Deus.

Renasceram e foram envolvidos em novas relações que vão além da filiação (com os padrinhos): entram na comunidade dos irmãos.

Na celebração sacramental, a Igreja expressa, de forma festiva, o que ela é. A vida precede os sacramentos, conduz a eles e deles brota. Como a Igreja é uma realidade escatológica nas condições da história, sempre que se quer dizer o que ela é, vivencia-se a tensão entre o já e o ainda não, entre a realização e a promessa, entre a realidade e o ideal. (TABORDA, 2001, p. 116).

Também a comunidade que inicia, como mistagoga, à vida cristã, ao Mistério e aos Mistérios, tem os limites da história e da cultura.

Seguir os passos de Jesus e participar “da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei” não é só tarefa para os recém-batizados nem para a comunidade que os acolhe, somente. É tarefa de uma Igreja inteira, Povo de Deus, Corpo de Cristo.

Qual é a missão desta Igreja que segue os passos de Jesus?

Certamente, considerando o esforço da comunidade Pipipã em se reapropriar dos elementos simbólicos tradicionais, a Igreja deve participar e favorecer tal objetivo em suas duas vertentes: a tradição indígena e a tradição cristã. O “encontro dialético” das duas chama-se inculturação, uma “conversação intercultural” (cf. GROOME, 1994, p. 137, 142, 146).

A Igreja celebra o batismo-crisma como expressão de sua vitalidade, pela qual gera novos filhos e filhas na fé e é renovada pela experiência de fé que lhe trazem os novos membros, com os quais vai aprendendo a viver a fé de forma nova, adequada às culturas, tempos e lugares. (TABORDA, 2001, p. 215).

Considerando as dificuldades, de ordem conceitual e teológica, e especialmente eclesiológica, que surgiram neste diálogo, Schreiter (1994, p. 22) escreveu: “ao desenvolver uma fé autenticamente inculturada ou ao elaborar uma teologia local, quanta ênfase se deve pôr na dinâmica da fé inserindo-se no processo, e quanta ênfase dar ao dinamismo da cultura local?”

²³³ Desde o começo da gestação e o nascimento, as crianças têm percepção da comunidade. A vida comunitária é experiência que marca todo momento da vida das crianças indígenas. É na comunidade e por ela que é possível apreender a cultura, os modos, a história e a tradição. Isso é mais evidente no *aricuri*, onde as crianças têm acesso livre a todo barraco e ficam debaixo dos olhares vigilantes dos adultos.

5.6 A dinâmica da inculturação: fé, liturgia e igreja inculturadas e autóctones?

[...] vocês são o corpo de Cristo e são membros dele, cada um no seu lugar. (1Cor. 12,27)

Encerramos este capítulo refletindo sobre a importância e a necessidade do processo de inculturação como continuidade e apoio ao caminho da volta do povo Pipipã. Trata-se de um caminho de apropriação dos aspectos da tradição eclesial que os índios vão elaborando em um encontro fecundo com sua cultura e tradição.

Percebemos nas seções anteriores qual seja a visão indígena, substrato antropológico de alguns elementos do rito. Isso é fundamental para acontecer um diálogo que possa “[...] ‘desvelar’ o teologal latente no cultural” (MIRANDA, 2001, p. 99).

Lembramos alguns pontos que fizeram dar passos para essa caminhada: 1) o interesse do povo (principalmente do Pajé) em se afirmar como povo Pipipã; 2) a presença do agente pastoral no período de convivência do *aricuri* e suas atitudes de respeito, interesse e valorização da cultura; 3) a vontade e necessidade dos pais e do povo todo em batizar suas crianças por costumes de tradição católica e de visão indígena do mundo; 4) o diálogo entre o agente de pastoral e o Pajé, e líderes, que se tem oportunidade na convivência; 5) os encontros com os pais e padrinhos, abertos a toda a comunidade, onde foram consideradas as duas tradições para recuperar aspectos que se aproximavam por conteúdo e significado, construindo juntos um roteiro da celebração, ainda aberto a novos passos rumo à inculturação, a “adaptação mais profunda” de SC 40, e a maior consciência do ser Igreja por parte do povo Pipipã.

Para que haja a inculturação, além de superar “sentimentos de autossuficiência e superioridade” para assumir um “espírito de acolhimento e de ‘hospitalidade’ [...]” (TERRIN, 2004, p. 5), é preciso “negociar significados” (TERRIN, 2004, p. 14).

Em primeiro lugar, perguntamo-nos: qual é o interesse e a finalidade dos agentes para que ocorra a inculturação dos ritos?

Por parte da Igreja Romana, é evidente o interesse atrelado ao objetivo da reforma litúrgica iniciada com o Concílio Vaticano II: que a assembleia participe consciente, plena e ativamente (SC 11).

Por **participação consciente**, é possível entender que, ao gesto ritual, estão associadas as memórias de uma história da salvação que encontra no Mistério de Jesus Cristo

(encarnação, morte e Ressurreição) a realização. A história de morte e ressurreição dos povos indígenas²³⁴ também encontra sua epifania na história de Jesus.

Se um dos aspectos principais da Liturgia é o memorial (CNBB, 1989, Doc. 43, n. 65), como podemos esquecer ou não envolver a história (presente e passada) do povo, sua memória coletiva, além de seu compromisso para construir sua outra história, envolvendo-se no caminho da Tradição e dos antepassados?

A linguagem performática do rito fala por meio da linguagem dos símbolos para chegar ao mistério. Portanto, se de um lado o símbolo fala por si só, é verdade também que o símbolo não é unívoco, deixando sempre certa margem de ambiguidade. Essa equivocidade é superada pela memória que nos refere sempre ao dado fundante celebrado.

Ao falar em **participação plena**, é necessário pensar qual seja a contribuição que as culturas e a tradição indígenas oferecem para “plenificar” o mistério de Deus.²³⁵

No diálogo com os pais e os líderes, enquanto preparávamos os ritos do batismo, e principalmente em nossa convivência, percebemos que os Pipipã têm também uma espiritualidade, uma “experiência de Deus” e uma teologia que resulta da sua cosmovisão indígena.²³⁶ Essa, certamente, também tem uma influência na sua recepção ou interpretação do rito do batismo. Por exemplo: a espiritualidade que deriva da visão de Deus como Grande Espírito, expressão comum às tradições indígenas; a relação “holística” entre humanidade e outros elementos da criação, etc.

De que maneira a espiritualidade indígena “tradicional” atinge ou influencia a compreensão do rito batismal, de sua teologia ou até pode trazer um enriquecimento teológico? Essa visão “circular” do mundo que novidade traz para a visão teológica cristã? São questões que exigiriam um aprofundamento que ultrapassem o objetivo da nossa pesquisa.

Quanto à **participação ativa**, não podemos reduzi-la ao fato de assumir tarefas na execução dos ritos. Trata-se da capacidade de aprofundar o sentido antropológico, teológico e espiritual dos ritos, enriquecendo-os por meio da experiência histórico-cultural. Redescobrimos sentidos e acrescentando, criando formas rituais celebrativas que expressem

²³⁴ A Cartilha da disciplina de História elaborada pelos professores indígenas do Acre divide a história de modo significativo: Tempo das malocas, Tempo das correrias, Tempo do cativo, Tempo dos direitos e Tempo da história presente (PROFESSORES INDÍGENAS DO ACRE, 1996).

²³⁵ Na visão de São Paulo, a história da salvação continua, como continua a história da revelação do amor de Deus. Ele incentiva para completar em nosso corpo o que falta aos sofrimentos (e também à glorificação/exaltação) de Cristo, aquele que se fez obediente até a morte (Cl 1,24; Fl 2,6-11).

²³⁶ Grillo fala em “transculturalidade da Revelação” (GRILLO, 2009, p. 215).

com linguagem mais apropriada o mistério da salvação revelado em Jesus, mas encarnado na nova realidade histórico-cultural.²³⁷

Para alcançar isso, deverá haver um esforço de penetrar sempre mais no espírito da liturgia (SC 37) e no segredo dos ritos, por um lado, como também valorizar a cultura como patrimônio simbólico que revela outra face do mistério de Deus e da humanidade, portanto também da Igreja Católica Romana.

Não basta a Igreja Romana, como agente de inculturação, entender seu papel no “quadro interpretativo” (MIRANDA, 2001, p. 69) da encarnação.²³⁸ O pensamento de Paulo evidenciou que a realidade da encarnação foi uma realidade de *kenosis*, um mistério de morte e ressurreição desde o nascimento.

Isso exige profunda espiritualidade e liberdade, pois é um contínuo desconstruir para recriar, “descascar-se” (espoliar-se) de formas culturais que a mensagem do evangelho de Jesus e os ritos adquiriram no espaço-tempo da história. Exigindo tirar as muitas “camisas culturais” para ficar nu, a exemplo de Adão, com o perigo de sentir vergonha, mas sabendo que a promessa de Deus nos colocará de novo a caminho.

Mas qual será o interesse de Pipipã para progredir no caminho de uma inculturação dos ritos?

Por enquanto, é evidente o interesse neste diálogo por tratar-se de um caminho de reapropriação: poder batizar seus *curumins*, protegendo-os dos perigos e “garantindo” um *aricuri* com menos preocupações; uma celebração cuja linguagem, os gestos simbólicos, não exige maior esforço por ser conhecida; um aliado a mais para a construção do povo e do caminho para afirmar suas tradições, agora aceitas e incluídas na Liturgia da Igreja, na convicção recíproca de que os ritos educam.

Devemos considerar, porém, que o processo da inculturação não é unilateral. Do jeito que exige uma *kenosis* por parte da Igreja Romana, o recíproco também é necessário.

Uma liturgia pensada dentro da complexidade da relação com a cultura não somente pode chegar pensar a si mesma mais com a categoria de ‘reforma’, mas também necessariamente com a categoria de ‘iniciação’. [...] ‘Reforma’ e ‘iniciação’ não estão indicando aqui também duas diferentes modalidades – irreduzíveis uma à outra – da relação entre liturgia e cultura? Não se trataria – portanto – de superar a exigência de uma ‘reforma’ do rito cristão [...], mas de compreendê-lo mais profundamente [...]. Mas para essa mais profunda compreensão precisa revirar o

²³⁷ “Se a revelação vai se ‘desvelando’ num processo histórico de interpretação, podemos concluir que a inculturação da fé irá trazer novos elementos para ela, irá enriquecê-la com intuições e práticas novas.” (MIRANDA, 2001, p. 85).

²³⁸ O autor apresenta três modelos que oferecem fundamentação teológica da inculturação da fé: o modelo da encarnação, o do mistério pascal e o modelo escatológico.

movimento, e olhar não só ao tanto que a cultura consegue reformar a liturgia, mas também ao quanto a liturgia consegue reformar a cultura, ou, em outros termos, como a experiência religiosa, a linguagem simbólica e a ação ritual possam ‘iniciar’ as pessoas para a percepção cotidiana do mundo e em última análise a sua cultura. (GRILLO, 2009, p. 210, tradução nossa).

O processo de inculturação da liturgia, dos ritos, desencadeia outros processos, entre os quais a necessária inculturação da experiência da fé. O rito, como vimos, traz consigo significados antropológicos e teológicos. Ao suscitar elementos antropológicos, teremos necessariamente de avaliar e relacionar com o sentido de Deus, a imagem de Deus que os ritos/gestos simbólicos expressam, das relações humanas e eclesiais significadas e/ou exigidas.

Isso gera um círculo hermenêutico envolvendo visões de mundo e experiências. Deus poderá ser visto como o grande juiz ou o Pai dos pobres; o Senhor da vida ou o Todo-Poderoso; Pai-Mãe ou o infinitamente misterioso.

A reelaboração que a inculturação ocasiona provocará certamente novos quadros interpretativos e novas opções com relação às experiências cristãs.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa, fazemos primeiramente algumas considerações quanto à importância da pesquisa para maior conhecimento sobre os índios, especialmente os indígenas em Pernambuco, no caso particular, os Pipipã.

Para os Pipipã, a busca de caminhos de afirmação é o motor para um diálogo intercultural e inter-religioso. A coincidência de interesses dos diferentes sujeitos é o terreno dessa busca. Fruto desse diálogo é a socialização das memórias da fé. A cosmovisão indígena e as fundamentações bíblico-litúrgicas são duas fontes a que se deve recorrer.

O foco de nossa pesquisa foi o caso específico do batismo de crianças celebrado no *aricuri* Pipipã, na Serra Negra. Isso permitiu fazer nossas considerações por meio de uma experiência ritual construída nos diálogos com os próprios Pipipã. Fazer experiência envolve mais do que um falar abstrato. Aqui se fundamentam outras considerações.

Não esquecer a dimensão da Liturgia enquanto ação, e ação ritual, portanto simbólica. Essa foi nossa opção e ponto de partida. Interpretar o rito como ação simbólica significou abrir para a dimensão não unívoca do símbolo, que tem nas memórias coletivas sua chave que liga o hoje ao ontem, mas também oferecer novos significados ao gesto ritual, enriquecidos de história e linguagem familiares à assembleia celebrante.

As imagens evocadas pelo símbolo também dependem dessas memórias. No caso do batismo, quais imagens/experiências de Deus, de Igreja, de relações humanas e de “religião” despertam nos Pipipã? As páginas acima oferecem algumas respostas que encontramos ao longo de nossa convivência entre os Pipipã e outros povos indígenas no Nordeste. São contribuições para pensar os indígenas em outros diálogos com a Teologia Católica Romana.

Como se falou no texto acima, vários afluentes trouxeram águas diferentes e se misturaram às da fonte, da nascente. Isso traz a necessidade de “voltar às fontes”, e a iniciação à fé e aos ritos é hoje um caminho necessário.

A experiência de uma ação ritual bem celebrada e, melhor ainda, de um rito “construído” coletivamente facilita a reapropriação, ou, nos termos do Concílio Vaticano II, a participação, que pode desembocar na necessidade de adaptação ou de inculturação, que, pela SC 40 é uma adaptação “mais profunda”. Mas será algo que o povo Pipipã poderá conseguir percorrendo o caminho iniciado.

Fazemos também algumas considerações com relação a portas que se abriram do ponto de vista metodológico, do diálogo intercultural e inter-religioso, da Teologia Sacramentária e Litúrgica, como em vista da reflexão eclesial sobre a inculturação da fé e da Liturgia. Vários

autores que lemos e propusemos nas referências já apontaram esses caminhos ao falar da Teologia como Contextual (AQUINO JÚNIOR, 2010; BEVANS, 2004; ELLACURÍA, 2000), dos sacramentos como signos/símbolos (BUYST, 2011; GRILLO, 2011), do projeto de Reforma Litúrgica assumido pelo Concílio Vaticano II (CHUPUNGCO, 1992a; 1992b; MELO, 1997; MIRANDA, 2001).

O trabalho com os povos indígenas é desafiador e enriquecedor. Em primeiro lugar, percebemos que exige necessariamente interdisciplinaridade e abertura. Só com a ajuda da História e da Antropologia, podemos pensar a Teologia.

O método da pesquisa participante, “um momento dinâmico de um processo de ação social comunitária” (BRANDÃO, 2007),²³⁹ usado na Antropologia e na Sociologia, torna-se essencial para o entendimento da cultura, uma cultura viva, continuamente em mudança, reinvenção e reelaboração, em face das novas situações e no contato com os “outros”.

Abordagens da História e da Sociologia como a memória oral, a memória coletiva (HALBWACHS, 1990), a contextualização das situações (SELBACH, 2010), História comparativa intercultural (RÜSEN, 2006) contribuem para entender e interpretar os ritmos não lineares da História e colocar-nos diante dos diferentes sujeitos dessa História. Também a que podemos chamar de “micro-história”, ou história do cotidiano, do dia a dia, das coisas pequenas, dos pequenos e invisíveis da “História”, mas peças fundamentais deste mosaico humano de sujeitos que constroem a História.

A filosofia hermenêutica ajuda a descentralizar culturalmente, desvendando certos limites como o eurocentrismo, o juridicismo, o etnocentrismo e outros condicionamentos culturais que engessaram também a Teologia; e com a hermenêutica, a filosofia da interculturalidade, que, superando pretensões de “universalidade do *Lógos*” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50), permite que cada povo seja sujeito de sua história e de sua inculturação da fé e do Evangelho.

Só assim será possível melhor compreender os povos/culturas indígenas não como “algo do passado”, um objeto de estudo, mas como sujeitos ativos, agentes de transformação, na construção de suas condições de vida em um mundo em mudanças!

Em segundo lugar, e a partir dessas constatações, apontamos para o valor e a importância, se não da necessidade, de percorrer o caminho da inculturação, sobretudo na

²³⁹ “[...] a pesquisa participante tende a ser concebida como um instrumento, um método de ação científica ou um momento de um trabalho popular de dimensão pedagógica e política, quase sempre mais amplo e de maior continuidade do que a própria pesquisa.” (BRANDÃO, 2007, p. 53). “A pesquisa participante deve ser pensada como um momento dinâmico de um processo de ação social comunitária. Ela se insere no fluxo desta ação e deve ser exercida como algo integrado e, também, dinâmico.” (BRANDÃO, 2007, p. 54).

realidade de um mundo plural, como o atual. Inculturação não é uma estratégia para se aproximar dos povos não evangelizados, como se pensava na época da SC.²⁴⁰

No entanto, não podemos falar em inculturação só porque a cultura indígena seja considerada ainda algo “a ser evangelizado”. Inculturação deve ser considerada uma etapa da reforma litúrgica (e eclesial) iniciada com o Vaticano II.²⁴¹

Com base nisso, devemos e podemos falar não em “evangelizar as culturas”,²⁴² e sim de inculturar o evangelho, a fé, os ritos. Trata-se de um movimento da Igreja Romana para e com as culturas, cuja finalidade não é principalmente a construção da Igreja “una”, mas da Igreja “católica”, em que a comunhão de diferentes, unidade na pluralidade, é lugar teológico da revelação. Querendo exagerar: o princípio hermenêutico seria o que transparece na imagem de uma Igreja-fermento que ajuda os povos e as culturas a “crescer”, libertar-se encontrando seus caminhos. Mais do que o princípio da encarnação, devemos elaborar nos moldes da *kenosis*.

As consequências disso são muitas, mas queremos frisar duas que consideramos principais desafios: 1) só é possível a inculturação por meio de uma teologia contextual,²⁴³ 2) é necessário arriscar-se, percorrendo um caminho que pode levar a eventuais “Igrejas autóctones”.

Temos considerado muito, em nossa pesquisa, que os ritos são “sinais”, ações simbólicas. Foi graças à Antropologia que nos enriquecemos desse princípio de interpretação que ajudou a Teologia a superar a visão escolástica preocupada com a eficácia do sacramento, para entrar mais no segredo do sinal sacramental enquanto símbolo.

Esse conceito de símbolo, como vimos, obriga a Teologia, e a teologia sacramental-litúrgica, a considerar os limites culturais e a necessidade de focar o evento fundante. Provavelmente, o diálogo intercultural pode ser mais difícil, pois não é possível esquecer que,

²⁴⁰ Certa maneira restritiva de interpretar os números 38-40 da SC, sobre “Adaptação da Liturgia”, parece ter limitado a necessidade de dar “lugar a legítimas variações e adaptações” mais como problema das áreas então chamadas de “Missões” (SC 38) e “dentro dos limites estabelecidos nas edições típicas dos livros litúrgicos” (SC 39).

²⁴¹ É importante lembrar o que o papa Francisco afirmou: “a reforma da liturgia é irreversível.” (FRANCISCO, 2017a).

²⁴² Cf. Documento de Santo Domingo (CELAM, 1997/1992).

²⁴³ “Hoje prefiro falar da Teologia contextual a partir de duas premissas: *a experiência do passado* (recordada nas Escrituras e preservada e defendida na Tradição) e *a experiência do presente*, como dizer o contexto (experiência social e individual, cultura religiosa ou secular, posição social e transformação social). As atividades em que fui envolvido [comprometido] me levaram a confirmar que não podemos divorciar-nos da experiência. A Escritura e a tradição, mais além de serem dados que se nos oferecem, são eles mesmos fruto de experiências particulares contextuais. Isso não significa que os dados não sejam normativos, e sim que ditos dados requerem ser interpretados.” (BEVANS, 2004, p. 15). Parece que Bevans entenda o “modelo de tradução” como o modelo da inculturação (“*adaptación*”) e explica que “significa pôr a linguagem doutrinal de uma cultura dentro da linguagem doutrinal de outro contexto cultural – essa tradução pode fazer com que essas doutrinas apareçam e ecoem bastante distintas de sua formulação original.” (BEVANS, 2004, p. 76).

especialmente no diálogo com os povos/culturas (indígenas), as memórias dos eventos fundantes estão em seus mitos e ritos. O desafio para a Teologia, principalmente para a Cristologia e a Missiologia, será repensar o significado do evento Jesus Cristo como “evento de salvação universal”: como e em que sentido as outras culturas, os outros povos, precisam do anúncio da salvação em Cristo Jesus?

A atuação a partir da inculturação da liturgia desafia encontrar elementos comuns que possam significar e expressar a fé em Cristo por meio de ritos, enquanto ações simbólicas, ricos de linguagens e memórias “outras”. Isso pode enriquecer com novos conteúdos, interpretações, o evento fundante cristão.

Segundo Brandão (2007), a pesquisa participante tem como característica a mão dupla. Não se trata simplesmente da contribuição do pesquisador para a pesquisa, mas e principalmente da contribuição da pesquisa para a vida da comunidade que foi sujeito envolvido e envolvente na pesquisa.

Ao longo da descrição, frisamos várias vezes a forma do envolvimento das pessoas, indivíduos e comunidade; pais/padrinhos e líderes, a disponibilidade em trocar informações, introduzir elementos “diferentes” nos ritos celebrados e assumir serviços; a vontade de aprofundar e conhecer significados de costumes e ritos; o interesse em assumir um projeto de reapropriação e reelaboração das duas tradições, indígena e cristã.

Isso foi ocorrendo simplesmente. A pesquisa só depois. Surgiu como possibilidade de registrar, organizar e analisar este caminho que consideramos só um começo.

Por isso, não temos a ousadia de chamá-lo de “inculturação” do rito do batismo. Trata-se mais da descrição de como a comunidade Pipipã percebeu as possibilidades de inserir elementos da cultura na celebração do batismo de suas crianças no contexto do *aricuri*.

Desde o início, o Pajé Expedito mostrou-se disponível e satisfeito pela pesquisa, pois, conforme confiou em algumas conversas, favoreceria os trabalhos da comunidade em apropriar-se do que lhe pertence, como também divulgar mais a história Pipipã.

Sendo possível afirmar que na dinâmica e valores do Movimento Indígena, isso pode ser chamado de “valor acumulado”. Trata-se de evidenciar que esse povo, numericamente pequeno e sem uma terra própria, está mobilizado para não perder sua relação com a Mãe e origem dos povos indígenas no Sertão. Significa evidenciar que sabem valorizar suas tradições e afirmar sinais diacríticos de uma identidade específica. Como expressam: “sabem dar sua própria pisada”, que é diferente dos outros povos indígenas.

Ainda pudemos constatar que assuntos conversados no *aricuri* tornaram-se motivo de pesquisa nos Projetos Educativos propostos nas salas de aula das escolas indígenas Pipipã,

como também entre os professores e no grupo de jovens. Onde outros elementos foram acrescentados, graças à memória dos mais velhos.

Impossível não abordar também o envolvimento como sujeitos da celebração. Isso, evidentemente é outro fruto que a pesquisa reconheceu estar ocorrendo.

Se perguntássemos se os Pipipã sentem-se mais Igreja, entraríamos, talvez, em um terreno difícil, pois, como vimos, o conceito de Igreja é ainda algo ambíguo, seja do ponto de vista teológico, seja das práticas. Igreja ainda é percebida como uma instituição, algo além da comunidade de fé, que se “concretiza” na figura de seus representantes: os padres.

O objetivo desta pesquisa foi estudar um caso: o processo de adaptação/inculturação do rito do batismo de crianças Pipipã no *aricuri*. Como afirmamos, esse processo ainda está dando os primeiros passos. Observamos aspectos importantes, como o aspecto da cosmologia Pipipã, e outros que não foram aprofundados nesta pesquisa. Isso poderá ser a base sobre qual a conversa dialógica para a inculturação da fé e dos ritos poderá continuar.

Consideramos que esta pesquisa permitiu maior conhecimento dos povos indígenas. Sua cosmovisão, sua história e suas mobilizações. Com relação aos índios no Nordeste, especificamente os Pipipã, a pesquisa reconhece suas “demandas identitárias” (OLIVEIRA, 2004a, p. 7) e contribui recolhendo “traduções” em aspectos do passado e da atualidade para pensá-los nos diálogos sobre as práticas religiosas no âmbito da Teologia Católica Romana.

É considerável a contribuição do Pajé, dos anciãos e outros líderes indígenas que trouxeram no diálogo intercultural e inter-religioso suas memórias, facilitando o entendimento da cosmovisão. Isso permitiu dar início a um processo que poderá levar à “tradução em Pipipã” dos ritos do batismo de crianças, e quem sabe de outros ritos da Igreja Católica Romana.

Outros temas que poderão ser abordados passam pela perspectiva da História das sensações (Serge Gruzinski) e da Ecologia integral (Papa Francisco). Como os povos indígenas sentiram e sentem a relação com o poder, político ou religioso? Como os ritos, e os elementos da Natureza, por esses celebrados são sentidos por índios cuja sensibilidade cultural é certamente diferente? Como o corpo das pessoas que celebram, e “os corpos”, como a água, o pão, o óleo, o mel, as cinzas, o ar, etc., participam ou são envolvidos em uma relação de ecologia integral e que participação têm como criação toda que “geme e sofre as dores do parto” (Rm 8,22) e que celebra o louvor a Deus Criador?

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **L'invenzione del Tupi**: Imprese coloniali e catechismi indígeni. Bologna, Itália: Ed. Dehoniane, 2014.

ALDAZÁBAL, José. Lições da história sobre a inculturação litúrgica. **Phase**, n. 206, p. 93-109, 1995. Original espanhol traduzido por Frei José Arioaldo da Silva. Disponibilizado pelo Arquivo CIMI/NE. (Apostila).

ALVAREZ, Álvaro Botero. Liturgia e valores das culturas nativas: terceira etapa da reforma litúrgica. **REB: Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 35, fasc. 138, p. 389-402, jun. 1975.

AMAZÔNIA.ORG. **Para tribo da Amazônia, a floresta é o mundo inteiro**. 9 nov. 2017. Disponível in: <<http://www.ihu.unisinos.br/573454-para-tribo-da-amazonia-a-floresta-e-o-mundo-inteiro>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

ANDRADE, Gilberto Osório de. **A Serra Negra**: uma relíquia geomórfica e higrófitas nos tabuleiros pernambucanos. Comunicação apresentada à VIII Assembleia Geral da Associação dos Geógrafos brasileiros. Cuiabá, julho de 1953. Recife, 1954.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **A Teologia como inteligência do reinado de Deus**: o método da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010.

ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica**: os Pipipã de Kambixuru. 2003. 164 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

_____. Toré, o som dos antigos entre os Pipipã. In: ATHIAS, Renato (Org.). **Povos indígenas de Pernambuco**: identidade, diversidade e conflito. Recife: UFPE, 2007. p. 67-85.

ASSEMBLEIA DOS BISPOS DO QUEBEC. **Propor hoje a fé aos jovens**: uma força para viver. Documento de orientação. Montréal: Fides, 2000.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Le lettere di Paolo**. Roma: Borla, 1980. v. 2.

BARBALHO, Nelson. **Cronologia pernambucana**: subsídios para a história do Agreste e do Sertão 1655- 1678. Recife: Centro de Estudos de História Municipal; Fiam, 1982. (Série Cronologia Pernambucana, v. 4).

BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do encanto**: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

BARRETO, Lílían Santos; CASTRO, Marin Siqueira de. **Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do umbu**. Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2010. Disponível em: <<http://www.ispn.org.br/arquivos/Umbu4.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2017.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. (Coleção Typographos).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto et al. Declaração de Barbados I: pela libertação do indígena, Barbados, 30 de janeiro de 1971. In: PREZIA, Benedito (Org.). **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003. p. 324-329.

BEVANS, Stephen B. **Modelos de teologia contextual**. Edición revisada y aumentada. Quito, Ecuador: Verbo Divino, 2004.

BIENNÈS, Máximo [bispo de Cáceres] et al. Y-Juca-Pirama: o índio: aquele que deve morrer: documento de urgência de bispos e missionários. Goiânia, 25 de dezembro de 1973. In: PREZIA, Benedito (Org.). **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003. p. 119-148.

BOM JARDIM, Edgar (Org.). **Povos indígenas de Pernambuco**. 2012. Não paginado. Disponível em: <<http://fabiano-digital.blogspot.com.br/2012/04/povos-indigenas-de-pernambuco.html>>. Acesso em: 26 nov. 2017.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Tradução de João Wanderley Geraldi. Conferência proferida no SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 1., 2001, Campinas, SP. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.

BOSELLI, Goffredo. **O sentido espiritual da Liturgia**. Brasília: CNBB, 2014. (Coleção Vida e Liturgia da Igreja, n. 1).

BRANDÃO, Carlos Rodriguez; BORGES, Maristela Correa. A pesquisa participante: um momento da educação popular. **Revista de Educação Popular**, Uberlândia, v. 6, p. 51-62, jan./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/19988/10662>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: <https://www.ufmg.br/copeve/Arquivos/2017/fiei_programa_ufmg2018.pdf>. Acesso em: 25 set. 2017.

_____. Lei n.º 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 19 jul. 2000. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/port/conama/legiabre.cfm?codlegi=322>>. Acesso em: 28 jul. 2017.

_____. Lei n.º 11.516, de 28 de agosto de 2007. Dispõe sobre a criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade... **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 28 ago. 2007, Edição extra. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/11516.htm>. Acesso em: 28 jul. 2017.

BRASIL. Ministério da Justiça. Portaria n.º 791, de 29 de julho de 2009. Art.1.º Constituir Grupo Técnico com o objetivo de realizar os estudos complementares de natureza ambiental e cartográfica, necessários a identificação e delimitação da Terra Indígena Pipipã, localizada nos municípios de Floresta e Ibimirim/PE, composto por: 01 Wallace de Deus Barbosa - antropólogo-coordenador, UFF/RJ [...]. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 30 jul. 2009, n. 144, Seção 2, p. 23. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=30/07/2009&jornal=2&pagina=23>>. Acesso em: 26 set. 2017.

BUYST, Ione. **Celebrar com os símbolos**. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **O segredo dos ritos**: ritualidade e sacramentalidade da liturgia cristã. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____; SILVA, José Ariovaldo. **O mistério celebrado**: memória e compromisso. Teologia litúrgica 1. Valencia (Espanha): Siquem Ediciones, 2002.

CARTA do capitão-mor da Paraíba Pedro Monteiro de Macedo ao Rei de Portugal D. João V, de 22 de abril de 1736 AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D.798. In: MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Trajetórias políticas de povos indígenas e índios aldeados na Capitania da Paraíba durante o século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 25., 2009, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza, 2009. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/?p=18360>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

CATECISMO da Igreja Católica. Edição típica vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CATELLA, A. Dalla Costituzione Conciliare SC18. In: GRILLO, Andrea. **La riforma rituale della fede cristiana**: teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2011.

CELAM. Conferência Episcopal Latino-Americana (4.: 1992: Santo Domingo, República Dominicana). **Conclusões de Santo Domingo**. Nova evangelização, promoção humana cultura cristã Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Texto Oficial. Tradução do Instituto Santo Inácio. 11. ed. São Paulo: Loyola, 1997. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=vhdRFaz9A4IC&pg=PA8&lpg=PA8&dq=Santo+Domingo:+Conclus%C3%B5es&source=>>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

_____. **Conclusões da Conferência de Medellín 1968**: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? Texto oficial. 2. ed., São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Documento de Aparecida**. 2012. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2012/05/docaparecida.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2017.

_____. Comissões Episcopais para a Liturgia: mensagem do encontro em São Cristóbal, Chiapas, México, 13-17/2/2017. **Revista de Liturgia**, n. 261, maio/jun. 2017.

CHUPUNGCO, Anscar J. Adaptação. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Org.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulinas, 1992a. p. 1-12.

_____. **Liturgias do futuro:** processos e métodos de inculturação. São Paulo: Paulinas, 1992b.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Emergentes? Ressurgidos? Não, resistentes.** 2004. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=462>>. Acesso em: 29 out. 2017.

CNBB. **Diretório para missas com grupos populares.** Documento aprovado pela XV Assembleia da CNBB, 8 a 17 de fevereiro de 1977. Disponível em: <http://www.abcdacatequese.com/partilha/recursos/biblioteca/documentos-da-igreja/3900-diretorio-para-missa-com-criancas-cnbb/file>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

_____. **Animação da vida litúrgica no Brasil:** elementos da Pastoral Litúrgica. 27.^a Assembléia Geral, Itaici, SP, 5 a 14 de abril de 1989. Documento 43. Disponível em: <https://www.liturgiacatolica.com/pluginAppObj_426_19/doc-43-CNBB-Animacao-da-vida-liturgica-no-Brasil-1.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2017.

_____. **Instrução geral do Missal Romano e introdução ao Lecionário.** Texto oficial. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2009.

_____. **Itinerário catequético:** iniciação à vida cristã, um processo de inspiração catecumenal. Brasília: Edições CNBB, 2014.

_____. **Guia litúrgico-pastoral II:** a celebração eucarística. 2. ed. revisada e ampliada. Brasília: Edições CNBB, 2015a.

_____. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2015-2019.** Documento 102. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2015b.

_____. **Iniciação à vida cristã:** itinerário para formar discípulos missionários. Documento 107. Brasília: Edições CNBB, 2017.

CODINA, Víctor. Simbolismo batismal. In: CODINA, Víctor; IRARRÁZAVAL, Diego. **Sacramentos de Iniciação:** água e espírito de liberdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. p. 76-90.

_____; IRARRÁZAVAL, Diego. **Sacramentos de iniciação:** água e espírito de liberdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

COLLET, Giancarlo. Do vandalismo teológico ao romantismo teológico? O problema da identidade multicultural do Cristianismo. **Concilium**, n. 251, p. 33-47, 1994/1.

COMBLIN, José. As aporias da inculturação I. **REB:** Revista Eclesiástica Brasileira, n. 56 p. 664-684, set. 1996a.

_____. As aporias da inculturação II. **REB:** Revista Eclesiástica Brasileira, n. 57, p. 903-929, dez. 1996b.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Varietates Legitimae:** a Liturgia Romana e a Inculturação. IV Instrução para uma correta

aplicação da Constituição Conciliar sobre a Liturgia. (25/1/1994). São Paulo: Paulinas, 1994. p. 288-314. Texto original em latim disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-87-1995-ocr.pdf#page=288>>. Acesso em: 28 jul. 2017.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Diretório sobre Piedade Popular e Liturgia**: princípios e orientações. 21 de setembro de 2001. São Paulo: Paulinas, 2003.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões**: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino, 1759-1798. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: _____ (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.

DAL CORSO, Marco. Le vie americane al cristianismo: la via indígena. **Noticum**, Verona, n. 3, 2017. Disponível em: <http://www.lucinemondo.it/AssociazioneOnlus/images/pdf-particolari/3_17/DALCORSO.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2017.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 430-456.

DIOCESE DE FLORESTA. **Sínodo**: vocês é que têm de lhes dar de comer. Floresta: Graf Tech, 2011.

ELLACURÍA, I. Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. In: _____. **Escritos teológicos**. San Salvador: UCA, 2000. t. 1, p. 187-218.

ESCOLAS INDÍGENAS PIPIPÃ. **Pedra do Toá**: pesquisa dos alunos da Escola Indígena Joaquim Roseno. Apostila. Travessão do Ouro, PE: Aldeia Pipipã, 2016.

FERRAZ, Álvaro. **Floresta**: memória duma cidade sertaneja no seu cinquentenário. 2. ed. Floresta: Prefeitura Municipal, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3. ed. ver. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.

FRANCISCO, Papa (1936-). **Exortação apostólica Evangelii Gaudium**: a alegria do evangelho. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. Discurso do papa Francisco na conclusão da XIV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Sala do Sínodo, 24 de outubro de 2015. **Revista de Liturgia**, n. 253, 2015a. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionione-lavori.html>. Acesso em: 29 out. 2017.

FRANCISCO, Papa (1936-). **Carta Encíclica Laudato Si' (Louvado Sejas) sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2015b.

_____. **Discurso aos agentes de peregrinações e reitores de santuários**, 21 de janeiro de 2016. Disponível em: <<http://www.news.va/pt/news/jubileu-dos-agentes-de-peregrinacoes-e-reitores-de>>. Acesso em: 22 de jul. 2017.

_____. **Discorso ai partecipanti alla 68ª Settimana Liturgica Nazionale**: aula Paolo VI. Roma, 24 de agosto de 2017a. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170824_settimana-liturgica-nazionale.html>. Acesso em: 11 set. 2017.

_____. **Homilia**: celebração da Festa de Nossa Senhora de Guadalupe. Santa Missa pela América Latina. Vaticano, 12 dez. 2017. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2017/documents/papa-francesco_20171212_omelia-guadalupe.html>. Acesso em: 16 dez. 2017b.

_____. **Mensaje del Santo Padre Francisco a los participantes en el Simposio Internacional de Catequética**. Buenos Aires, 11-14 de julho de 2017c. Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/07/12/cat.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

FRESCAROLO, frei Vital. Informações sobre os índios bárbaros dos certões de Pernambuco. Ofício do Bispo de Olinda acompanhado de várias cartas. In: **Revista Instituto Histórico-Geográfico Brasileiro**, n. 46, p. 103-119, 1883. Disponível em: <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=p>>. Acesso em: 10 mar. 2012.

FUNAI de Pernambuco é extinta por Lula. **Jornal do Commercio**, Recife, 30 dez. 2009.

GÂNDAVO, Pêro de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil no qual se contém a Informação das coisas que há nestas partes, 1570-1587. In: _____. **Tratado da terra do Brasil**: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008. (Edições do Senado Federal, v. 100).

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

GASBARRO, Nicola (a cura di). **Le culture dei missionari**. Roma: Bulzoni Editore, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Disponível em: <https://identidadesculturas.files.wordpress.com/2011/05/geertz_clifford-_a_interpretac3a7c3a3o_das_culturas.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2017.

GELINEAU, Joseph. Tradição, criação, cultura. **Concilium**, n. 182, p. 14-25, 1982/2.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. **A rebelião da Serra Negra: a Praieira do Sertão**. Recife: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1993.

GRILLO, Andrea. “La Liturgia non é um’isola”. Inculturazione Cristiana e realtà multiétnica dell’isola Mauritius. In: TERRIN, Aldo Natale (a cura di). **Liturgia e inculturazione**. Padova (Italia): Edizioni Messaggero, 2009. p. 190-216.

_____. **La riforma rituale della fede cristiana: teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo**. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2011.

_____. **Ritos que educam: os sete sacramentos**. Brasília: CNBB, 2017 (Coleção Vida e Liturgia da Igreja, n. 4).

GROOME, Thomas. Inculturação: como proceder num contexto pastoral. **Concilium**, n. 251, p. 134-149, 1994/1.

GRUPIONI, Luíz Donizete Benzi. Do nacional ao local, do federal ao estadual: as leis e a Educação Escolar Indígena. In: MARFAN, Maria Almeida (Org.). In: CONGRESSO BRASILEIRO DE QUALIDADE NA EDUCAÇÃO: formação de professores – Educação escolar indígena. **Anais...** Brasília: MEC, SEF, 2002. v. 4, p. 130-142. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HIPÓLITO DE ROMA. **Tradição apostólica: Liturgia e catequese em Roma no século III**. Introdução de Maucyr Gibin, S.S.S. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

ICMBIO. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Coordenação Regional 06. **Relatório de Fiscalização Ocorrência: ordem de fiscalização n. 01/2012, 24 out. 2012**. Cabedelo, PB, 2012.

IGMR. Instrução Geral do Missal Romano. In: CNBB. **Instrução geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. Texto oficial. 2. ed. Brasília: CNBB, 2009. p. 17-182.

A INICIAÇÃO CRISTÃ: observações preliminares gerais, n. 15. In: RITUAL ROMANO. **Ritual do batismo de crianças**. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 15-22. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=CeW0IVBfGEEC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=RITUAL+ROMANO+renovado+por+decreto+do+Conc%C3%ADlio+Vaticano+II,+promulgado+por+autoridade+do+papa+Paulo+>>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **REBIO de Serra Negra**. [s.d.]. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/uc/596392>>. Acesso em: 25 set. 2017.

IRARRAZÁVAL, Diego. Salvezza indígena e afroamericana. **Credere Oggi**: Teologia in America Latina, Padova, n. 171, fasc. 3, p. 69-92, 2009.

ISNARD, Clemente José Carlos. Apresentação. Brasília, 1993. In: RITUAL ROMANO. **Ritual do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 1993a.

_____. Introdução. In: CNBB. **Liturgia eucarística dos domingos e solenidades**: livro do altar. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993b. p. 5-6.

KARIRI-XOCÓ, Nhenety. Ouricuri símbolo cultural. **Índio Educa**, 2 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=1729>>. Acesso em: 30 maio 2017.

LÉO NETO, Nivaldo Aureliano. “**Na lição da abelha-Mestra**”: análise do complexo simbólico e ritualístico do mel e das abelhas sem-ferrão entre os índios Atikum. 2011. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, PB, 2011.

_____. “Nós somos os donos”: conflitos socioambientais entre os índios Pipipã de Kambixuru e o ICMBio no Sertão de Pernambuco. In: REA, 5. ABANNE, 14., 2015, Maceió. **Anais...** Maceió, 2015. v. 1. Disponível em: <http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Nivaldo%20Aureliano%20Leo%20Neto%20-%201020291%20-%203795%20-%20corrigido.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2017.

_____; GRÜNEVALD, Rodrigo de Azeredo. Lá no meu reinado eu só como é mel: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE. **Tellus**, Campo Grande, ano 12, n. 22, p. 49-80, jan./jul. 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos do Arquipélago da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Coleção Os Pensadores, v. 43).

MARTINIÈRE, Maximilien de la. **Da evangelização do catolicismo popular à evangelização pelo catolicismo popular**. Apostila pro-manuscripto, 2017.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. História dos povos indígenas do Sertão nordestino no período colonial: problemas, metodologia e fontes. **Revista Clio Arqueológica**, Recife, n. 15, p. 205-233, 2002.

_____. Trajetórias políticas de povos indígenas e índios aldeados na Capitania da Paraíba durante o século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 25., 2009, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza, 2009a. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0568.pdf>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

_____. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. **Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, p. 331-361, n. 27.1, 2009b.

MELO, José Raimundo de. Liturgia e inculturação: dos testemunhos da história aos atuais documentos do Magistério universal. **Perspectivas Teológicas**, n. 29, p. 299-325, 1997.

MIRANDA, Mário de França. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MISSAL ROMANO. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do papa Paulo VI. Trad. portuguesa da 2. ed.. Realizada pela CNBB com acréscimos aprovados pela Sé Apostólica. São Paulo: Ed. Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

MISSALE ROMANUM. **Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum aliorum Pontificorum cura recognitum a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum**. 26. ed.. Romae: Sanctae Sedis Apostolicae et Sacrae Rituum Congregationis Typographorum, 1950.

MONTERO, Paula. **Deus na aldeia**. São Paulo: Globo, 2006.

MURA, Cláudia. **“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

NANTES, frei Martinho de. **Relação de uma missão no rio São Francisco**: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. (Coleção Brasileira, v. 368).

NEUNHEUSER, Burkhard. História da liturgia. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de liturgia**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2009. p. 522-544.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Resenhas: BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. **Mana**, Rio de Janeiro, v.7, n. 1, abr. 2001.

OLIVEIRA, Elisangela Rosendo de. **História e cultura do povo Pipipã**: organização e resistência. Artigo construído no Curso de Pós-Graduação Indígena na Universidade Federal de Pernambuco – Campus Centro Acadêmico do Agreste (CAA) no período de fevereiro em 2016, sob a orientação do professor Jozelito Alves Arcanjo. Apostila.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “A viagem da volta”: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: _____; LEITE, Jurandyr Carvalho Ferreira (Coord.). **Atlas das terras indígenas do Nordeste**: PETI – Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil – PETI. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993. p. v-viii. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pdfs/TI_1993_p1.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2017.

_____. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004a.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? : situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2004b. p. 13-42.

OLM. Introdução ao lecionário. In: CNBB. **Instrução geral do Missal Romano e introdução ao Lecionário**. Texto oficial. 2. ed. Brasília: CNBB, 2009. p. 183-263.

PERROT, Charles. O culto da igreja primitiva. **Concilium**, n. 182, p. 5-13, 1982/2.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru, SP: Edusc, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PROFESSORES INDÍGENAS DO ACRE. **História indígena**: cartilha da disciplina de História destinada às escolas da floresta. 1996. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/LEMAD-DH-USP_Hist%C3%B3ria_Ind%C3%ADgena.pdf>. Acesso em: 6 set. 2017.

RATZINGER, Joseph. **Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux**. Paris: Tequi, 1982. In: TRUDEL, Jacques. **Iniciação cristã de adultos**. Alguns apontamentos complementares. Apostila para o Curso de Teologia. Recife: Unicap, [s. d.].

REANI, Alberto. ... E onde estão os índios?: um olhar para a história do Nordeste na perspectiva da diversidade cultural. In: YAMASAKI, Alice Akemi; ALMEIDA Jorge Miranda de. (Org.). **Educação, ética e cultura**. São Paulo: Liber Ars, 2012. p. 35-51.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2017.

RITUAL ROMANO. **Rito para fazer água benta**. Tradução do Secretariado Nacional de Liturgia da CNBB, 1965. Disponível in: <<http://padremarcosferrucci.blogspot.com.br/2013/08/ritual-romano.html>>. Acesso em: 22 nov. 2017.

_____. Renovado por decreto do Concílio Vaticano II, promulgado por autoridade do papa Paulo VI. **Ritual da iniciação cristã de adultos**: RICA. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. São Paulo: Paulus, 2001. Disponível em: <<http://www.liturgia.pt/rituais/RICA.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2017.

_____. **Ritual do batismo de crianças**. Renovado por decreto do Concílio Vaticano II, promulgado por autoridade do papa Paulo VI. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=CeW0IVBfGEEC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=RITUAL+ROMANO+renovado+por+decreto+do+Conc%C3%ADlio+Vaticano+II,+promulgado+por+autoridade+do+papa+Paulo+>>>. Acesso em: 25 set. 2017.

ROCHA, Geraldo Lyrio. Apresentação. Brasília, 1998. In: CNBB. **Ritual de batismo de crianças**. São Paulo: Paulus, 1999.

RÜSEN, Jörn. Historiografia comparativa intercultural. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **A história escrita**: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006. p. 115-137.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RITOS; *CONSILIUM*. **Instrução Musicam Sacram**. 5 de março de 1967. Disponível em: <http://www.edms.pt/data/_uploaded/file/documentos/InstrucaoMusicamSacram.pdf>. Acesso em: 25 set. 2017.

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco 1801-1845**. 2015. 228 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

SC. Sacrosanctum Concilium. **Constituição Conciliar sobre a Sagrada Liturgia**. Roma, 4 de dezembro de 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 19 nov. 2017.

SCHREITER, Robert. Inculturação da fé ou identificação com a cultura? In: **Concilium**, n. 251, p. 22-32, 1994/1.

SECUNDINO, Marcondes de A.; LUBAMBO, Cátia; ARAÚJO, Maria Lia de C. Emergência étnico-indígena e conflito socioambiental no Nordeste brasileiro. **Ciência & Trópicos**, Recife, v. 33, n. 2, p. 273-297, 2009.

SELBACH, Simone (supervisão geral). **História e didática**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção como Bem Ensinar).

SILVA, Ana Paula da. **Vida do Pajé Exedito Roseno dos Santos**. Trabalho de campo para o Curso de Licenciatura Intercultural da UFPE, Campus Agreste, 2016. Apostila.

SILVA, Edson. Confundidos com a massa da população: o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX. **Revista do Arquivo Público**, n. 46, v. 42, p. 17-29, dez. 1996.

_____. Povos indígenas no Sertão: uma história de esbulho das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. **Portal do São Francisco: Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco**, Belém do São Francisco, p. 107-126, 2007.

SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

SUESS, Paulo. Nevoeiro no cenário da missão: novas tendências e recentes documentos eclesiais: análise crítica. **Concilium**, n. 251, p. 119-133, 1994/1.

_____. **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Inculturação: questões introdutórias em torno do paradigma da inculturação**. [2004] Disponível em: <<http://www.missiologia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/1nucleo.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2017.

_____. O desafio da inculturação: reflexões teológicas e pistas pastorais. In: BEOZZO, José Oscar. **Banquete da vida: culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso**. Curso de Verão, ano XII. São Paulo: Paulus, 1998, p. 119-139.

TABORDA, Francisco. **Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma**. São Paulo: Loyola, 2001.

TABORDA, Francisco. **O memorial da páscoa do Senhor**: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moi. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2003. Disponível em: <<https://portalconservador.com/livros/Tzvetan-Todorov-A-Conquista-da-America.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2017.

TRUDEL, Jacques. Aspersão no Tempo da Quaresma ou da Páscoa? In: COSTA, Valeriano Santos (Org.). **Liturgia**: peregrinação ao coração do Mistério. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 35-58.

_____. **Homilia**: formação e arte de comunicar. São Paulo: Paulus. 2015.

ZAMBELLO, Vicente. **Terra e batismo**: uma proposta de celebração inculturada. João Pessoa, PB: Idéia, 2004.

GLOSSÁRIO

AIÓ – É uma bolsa de fibra de caruá.

APOFÁTICO – “Relativo a [...]” (Dicionário Aurélio Ferreira, 1999)

APOTROPAICO – “Que se supõe evitar ou anular malefícios” (Dicionário Aurélio Eletrônico). Gestos ou ritos apotropaicos; tem poder de defender do mal.

ARICURI – Tempo de forte espiritualidade e fortalecimento dos “sinais diacríticos” (o termo “*aricuri*” é próprio dos Pipipã, enquanto outros povos, como os Fulni-ô, usam o termo “*Ouricuri*”).

BORNAL – Outro nome do *aió*, a bolsa de fibra de caruá.

CANSANÇÃO – um tipo de planta, urtiga. “Designação comum a várias espécies das famílias das euforbiáceas (*Jatropha urens*), loasáceas (*Loasa parviflora*) e urticáceas (*Urera baccifera*), caracterizadas por pelos urticantes e vesicantes, que agriem a pele humana ao primeiro contato” (Dicionário Aurélio Ferreira, 1999).

CARUÁ – Planta de que se “extraí”, depois de um trabalho de dias, uma fibra vegetal com a qual se fazem cordas.

COAQUI (ou *QUAQUI*) – O cachimbo de madeira no qual são colocadas ervas aromáticas.

COCAR – “Adorno” para colocar na cabeça.

CURUMIN – Criança, na língua Pipipã e em várias línguas indígenas.

EKKLESIA – Termo grego que tem sentido de *reunião*, *convocação*, *assembleia* (traduzido, depois, para o termo *Igreja*).

FOLGÁ (ou *forgá*) – Termo usado pelos povos indígenas no Nordeste para dizer *brincar*, *dançar*.

JIBÃO – Casaco de couro, típico do sertão nordestino.

KAMAIURÁ – Caminho (Informação verbal, Santa Luzia, PB, 12 out. 1998).

KENOSIS – Termo grego que tem o sentido de *diminuir-se, espoliar-se, rebaixar-se*.

LOGOS – Termo grego que significa *palavra, verbo*.

MARACÁ – Instrumento feito de cabaça ou coco, parecido com chocalho, cujo som produzido pelas sementes introduzidas nele serve para chamar os espíritos e concentrar-se.

MATRIXÃ – fogo, no uso da língua Pipipã.

MISTAGOGIA – Último tempo da iniciação cristã e método fundamental do processo iniciático e da formação aos mistérios.

OIAPOQUE – Alto, que está em cima.

PRAIÁ – Os encantos-guias dos povos Pankararu e Kambiwá.

QUERIGMA – Termo grego usado na Antiguidade e retomado atualmente para dizer o núcleo principal do anúncio cristão.

TOÁ – Pedra de que se produz a tinta vermelha usada pelos Pipipã.

TOANTE – Cantiga, canto ritual indígena.

TORÉ – Dança indígena cuja pisada pode diferenciar cada povo.

URUÇU – Tipo de abelha brasileira sem ferrão.

XUI – Baixo, que está em baixo.

ANEXO A – TERMO DE CIÊNCIA

TERMO DE CIÊNCIA

Declarante:

Expedito Roseno

Pajé do povo Pipipã – Aldeia Travessão do Ouro (Município de Floresta / PE)

Declaro estar ciente de que o Sr. Alberto Reani está pesquisando sobre o batismo das crianças pipipã realizado no aricuri para a sua dissertação de Mestrado em Teologia, na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Essa pesquisa junto ao povo é mediada por suas observações participativas e convivência na aldeia Travessão do Ouro e no aricuri, na qual eu sou testemunha. Informo que fui consultado sobre as transcrições dessas observações nos registros escritos em sua dissertação, pelo mestrando. Dou ciência que os registros relatados na pesquisa são condizentes à história e à realidade vivenciada pelo povo Pipipã.

Declaro serem verdadeira as informações prestadas neste Termo de Ciência.

Aldeia Travessão do Ouro/PE, 14 / 10 / 2017.

Expedito Roseno dos Santos