

Território, identidade indígena e circuitos rituais no sertão nordestino¹

Claudia Mura

Doutoranda do PPGAS / Museu Nacional / UFRJ

Resumo

O trabalho se concentra em destacar a presença de circuitos rituais construídos por indígenas romeiros de diferentes grupos do sertão nordestino, principalmente nos estados de Pernambuco, Ceará e Bahia. Tais indígenas são fervorosos devotos das figuras carismáticas como a de Padre Cícero, Pedro Batista, Madrinha Dodô e frei Damião, e cumprem romarias partindo das próprias aldeias para alcançar os diversos lugares de culto. Em tais centros de devoção – sendo o mais importante Juazeiro do Norte –, os indígenas se encontram com os residentes, realizam as próprias práticas rituais, trocam conhecimentos e vem há muito tempo construindo vínculos. O que se quer enfatizar é a impossibilidade de focar a construção da identidade de ditos grupos somente a partir de um ponto de vista étnico ou territorial, sendo preciso entender como co-tradições se organizam em uma situação plural, formando uma determinada tradição de conhecimento.

Palavras chave: circuitos rituais indígenas, tradição de conhecimento, Nordeste.

Introdução

A seguinte comunicação se baseia em dados resultantes de uma primeira etapa de pesquisa, na qual foram mapeados alguns circuitos rituais no sertão nordestino, onde se pode apreciar a presença de atores indígenas. Dados os limites desta apresentação, concentrar-me-ei principalmente na participação dos indígenas Pankararu das aldeias Brejo dos Padres, Serrinha e Tapera, dos municípios de Tacaratu e Jatobá, próximos ao rio São Francisco (Pernambuco). Trata-se de indígenas romeiros, devotos de algumas figuras carismáticas (entre

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

as quais destaca-se padre Cícero), que empreendem peregrinações para os lugares de culto e ali realizam suas próprias práticas rituais, ‘pagam promessas’, ‘fazem penitência’ e rezam juntamente com os demais habitantes.

O mais importante centro de devoção é Juazeiro do Norte, que, em datas consagradas pela Igreja Católica e em particular no Dia de finados², logra concentrar inúmeros romeiros de diferentes regiões do Nordeste. Juazeiro é um centro urbano que desenvolveu um aparato comercial extremamente articulado ao redor dos pontos mais freqüentados pelos romeiros, tanto durante as romarias quanto durante todo o ano, oferecendo a possibilidade de adquirir qualquer objeto que suscite a lembrança daquela ‘experiência’ e, tornando-se à própria residência, testemunhe a participação pessoal.

Apesar da presença preponderante de diferentes instituições eclesiásticas, empenhadas em confluir os devotos nos rituais mais ortodoxos do catolicismo, Juazeiro do Norte deixa ampla margens de atuação para manifestações religiosas e práticas rituais que se afastam do domínio estritamente eclesiástico e que, em virtude de sua ‘originalidade’, foram classificadas como expressões do ‘catolicismo popular’ e/ou ‘sincréticas’. Tal abordagem, que reitera dicotomias como cultura hegemônica/ cultura subalterna, Grande tradição/Pequena tradição e folk/urbano, obstaculiza a análise de tais manifestações religiosas. Isto é, a análise das elaborações e articulações dos fluxos culturais que os atores sociais realizam e que, se por um lado podem ter sua matriz na tradição ocidental e seu centro de irradiação nos centros urbanos, por outro são articulados a partir de conhecimentos de outras tradições: neste caso, indígena e afro-brasileira. Além disso, o cruzamento das fronteiras étnicas em tais circuitos impõe-nos uma reflexão sobre o processo de construção de identidades étnicas e religiosas destas coletividades, para as quais a análise somente de um ponto de vista étnico resulta inadequada.

A Romaria: possibilidade de alcançar novos segredos e status

Entre as diferentes correntes religiosas presentes entre os Pankararu, ganham certo destaque os grupos de penitentes formados distintivamente por homens e mulheres, e os grupos que protagonizam as manifestações dos *praiás*³. Não obstante se possa perceber claramente diferentes elaborações dos elementos simbólicos nas duas correntes, cabe destacar

² O Dia de finados constitui a romaria mais numerosa e aquela que conta com a participação mais abundante de indígenas Pankararu. Tal dado não pode passar despercebido – dada a argumentação desta apresentação –, sendo que as obrigações para com as almas defuntas são de crucial importância no universo religioso dos Pankararu.

³ Os *praiás* representam os *encantados*, que seriam ‘índios encantados em vida’, figuras cruciais da cosmologia Pankararu.

que os penitentes são também portadores de *praiás* e às vezes mesmo *pais de praiá*, resultando difícil marcar uma diferenciação entre elas.

O grupo das mulheres penitentes se constituiu a partir de uma intensa relação entre Maria Bárbara Binga (indígena Pankararu falecida há poucos anos) e a beata Madrinha Dodô, esta última de origem alagoana, devota e próxima colaboradora de Padre Cícero e, posteriormente, do beato Pedro Batista, residindo nos últimos anos da sua vida entre Juazeiro do Norte e Santa Brígida (Bahia). Madrinha Dodô teria revelado os ‘segredos’ da ‘Boa Morte’ a Maria Bárbara, que a impulsionou a fundação do grupo de mulheres, para o cumprimento das obrigações rituais, entre as quais a participação nas romarias com destino a Juazeiro do Norte e Santa Brígida. Apesar de ter suas substitutas nas figuras de dona Amélia e dona Quitéria, o grupo parece carecer da autoridade carismática que a caracterizava e, em virtude de outros fatores dos quais nos ocuparemos a seguir, o grupo não logra ter a mesma intensidade e frequência de relações, nem sequer a renovação de participantes, como antes de seu falecimento.

As entrevistas realizadas, sobretudo com as mulheres penitentes, são ricas de referências às figuras carismáticas de Padre Cícero, Pedro Batista, e Madrinha Dodô, e se pode perceber claramente a importância que estas tiveram nas relações entre ‘índios’ e ‘brancos’, na área focalizada. As narrativas se concentram principalmente em destacar os ‘milagres’ realizados, as ‘caridades’ das quais foram artífices e, sobretudo descrevem e definem tais figuras como sendo ‘conselheiros’ – e é nesse sentido que os chamam de ‘padrinhos’ e ‘madrinhas’.

Cabe destacar que, como foi argumentado detalhadamente por Della Cava (1976), tais figuras, e sobretudo a de Padre Cícero, eram líderes religiosos e políticos que atuaram às margens e quase sempre em conflitos com as autoridades eclesiásticas, por serem considerados impulsionadores de movimentos religiosos (classificados como messiânicos ou milenaristas) e que ameaçavam a estrutura hierárquica da Igreja Católica, fomentando crenças de santidades ao redor de suas figuras entre as ‘massas desesperadas e ignorantes nordestinas’- (Della Cava; 1976).

Caberia perguntarmos por que tais ‘massas’ escolhiam essas figuras como seus próprios ‘padrinhos’ e, neste caso específico, quais os vínculos de tais figuras com os Pankararu, ou com facções deles. Mais ainda, qual a visão e interpretação dos indígenas desses processos? A instauração de uma relação de dominação em determinadas *situações históricas* (Oliveira, 1988) precisa ser explicada, a partir não somente da análise das relações e prováveis ideologias das elites deste contexto, mas torna-se imprescindível o conhecimento da interpretação por parte de quem adere ou se submete a uma dominação. Isto é, como nos

recorda Weber (1983), é preciso entender em que repousa a *vontade* e o *interesse* em obedecer devotamente a tais figuras.

Os romeiros penitentes sublinham que os padrinhos e a Madrinha Dodô ‘não faleceram’ mas ‘se mudaram’: padre Cícero teria novamente se manifestado, depois de sua morte, em Pedro Batista, que, por sua vez, deixaria o lugar ao Velho de Inajá. Portanto, as romarias têm diferentes destinos: Juazeiro do Norte (Ceará) residência do padre Cícero, Santa Brígida (Bahia) residência de Pedro Batista e Inajá (Pernambuco).

As romarias, as visitas, os rituais, a identificação de um vivo com a encarnação do sagrado em relação a tais figuras, poderiam ser considerados partes do conjunto de elementos simbólicos que formam um complexo universo de percepções da realidade e que se afastam da doutrina católica. Contudo, seus participantes definem a si mesmos como católicos e afirmam que há compatibilidade entre o catolicismo e as próprias práticas religiosas, contrariamente ao protestantismo, que é classificado negativamente pela maior parte dos informantes entrevistados.

A experiência da romaria parece ser fundamental para a formação dos Pankararu. Embora a participação nela e a possibilidade de repeti-la seja diferenciada entre os diferentes atores, todos a vivenciaram pelo menos uma vez. Nas casas visitadas nas aldeias de Brejo dos Padres e Tapera não faltam estátuas com as imagens dos santos e beatos, fitas e objetos de várias naturezas, que testemunham a participação nas romarias. Os indígenas que as empreenderam, ao chegar aos lugares de cultos, parecem se apropriar dos bens sagrados, dos benditos e rosários, sem a mediação dos funcionários eclesiais da Igreja Católica.

A Santa Cruz, símbolo que reconduz à tradição cristã, é levada em procissão pelos Pankararu juntamente com uma pequena estátua de São Francisco e a imagem fotográfica de Madrinha Dodô falecida, em sua cama ornada de flores. A cruz branca ornada de fitas coloridas expressa o pertencimento aos grupos de penitentes, representando a devoção destes ao Espírito Santo. No entanto, o mesmo símbolo representaria a presença da morte entre os vivos. Assim também São Francisco, chamado da Boa Morte torna-se emblema da presença da morte.

As peregrinações são relatadas como momentos de enorme alegria, durante as quais ‘ninguém liga para o luxo e todo mundo é igual’ (dona Amélia, aldeia Brejo dos Padres, 16-01-08), destacando-se as particulares emoções liberadas por tal experiência comum.

Seja nestes encontros que nas conversas e entrevistas, percebe-se a constante tentativa de encontrar ‘mistérios’ e ‘segredos’ mais ‘poderosos’ entre os participantes dos circuitos rituais. Na casa da Madrinha Dodô, em Juazeiro, onde costumam ser hospedados pelas mulheres moradoras e zeladoras da casa, os Pankararu trocam seus conhecimentos. Assim

também entre os dias 9 e 10 de janeiro, quando se realiza a festa de São Gonçalo, num povoado próximo de Santa Brígida (BA), a cada ano os Pankararu se reúnem com os residentes. Em tal evento, podem-se perceber as diferentes correntes entre os participantes: os residentes – em sua maioria provenientes do estado de Alagoas – realizam a dança de São Gonçalo; os homens Pankararu dançam a noite toda, os *Praiás*; as mulheres penitentes dançam o *toré* e rezam na capela juntamente com os residentes.

Cabe destacar que os residentes deste povoado não se auto-identificam como indígenas, mas participam do *toré* dos Pankararu. Enquanto a ‘pastora’ do povoado – penitentes – ‘puxava’ o *toré* uma das mulheres Pankararu entrou em transe. Os comentários das outras mulheres se concentravam em destacar o peculiar poder da sua reza.

Para os Pankararu, como para os romeiros de Santa Brígida, o transe permite a comunicação entre vivos e mortos. Os vários interlocutores no campo deram explicações discordantes, mas parece fundamental para eles diferenciar os *encantados* dos *espíritos da luz*: os primeiros seriam ‘índios encantados em vida’ e os segundos, as ‘almas dos defuntos’. A possibilidade de entrar em contato com tais entidades não é viabilizada a todos e considera-se que os ‘escolhidos’ têm capacidades especiais; um dom que lhes outorga poderes excepcionais. Portanto, participar das romarias e alcançar os centros de culto para vivenciar diretamente os rituais protagonizados por diferentes especialistas viabilizaria a possibilidade de alcançar novos segredos, mais eficazes e poderosos. Neste sentido, a romaria e a relação com os centros de devoção nas áreas urbanas parecem se delinear como canais para alcançar novos mistérios, percebendo-se os já alcançados como insuficientes ou constantemente ameaçados.

Como afirma Turner (1974), as peregrinações são processos sociais que envolvem grupos de pessoas que irão compartilhar uma experiência coletiva fora da cotidianidade espaço-temporal, vivenciando a *communitas* ou antiestrutura, contraposta à vida cotidiana, em suas residências, caracterizada por relações hierárquicas. A peregrinação tem o caráter do ritual de iniciação e, mais em geral, de um rito de passagem, além de ser um momento no qual são vivenciadas as *communitas*, entendidas como recursos de renovação ou de cura.

A crise, ou nas palavras do autor, o “drama social”, determinado pela desconfiança no mundo ou pelas decepções dos aspectos institucionais, favorece a reflexão, que leva os atores a desejar vivenciar a *communitas*, mas não quer dizer que as peregrinações ou tais momentos se caracterizem pela falta de hierarquias. Ainda que exista uma subordinação comum a algo transcendente e seja estabelecido certo grau de equivalência entre líderes e seguidores, acompanhados por linguagens de irmandade, isto não quer dizer que sejam totalmente ausentes formas hierárquicas de relação, também em ocasiões como as peregrinações.

Já entre os membros dos Pankararu, denota-se que aqueles que tiveram a possibilidade de acumular mais experiências de romarias possuem um status mais elevado. Além disso, o ritual é o momento crucial para a expressão da distribuição diferenciada de status: quem tem o dom de comunicar com as entidades sobrenaturais ou com as almas dos defuntos – expressado nos estados de transe – ou de chamá-las para se manifestarem através das rezas, possui um status reconhecidamente elevado.

Transação de conhecimento

Nas conversas com as mulheres penitentes mais idosas, percebe-se certa preocupação com respeito à impossibilidade de dar continuidade ao grupo, atribuindo a causa ao afastamento das mulheres mais novas das práticas rituais por elas realizadas. Estas últimas manifestariam preferências pelos rituais dos *praiás*. No entanto, é preciso tomar em consideração que as mulheres do grupo penitente participam ativamente dos rituais dos *praiás*, sendo assim impossível dividir as diferentes correntes presentes entre os Pankararu.

Destaca-se entre as argumentações, a ‘limpeza moral’ atribuída às mulheres penitentes em relação às outras e o recebimento de um dom diretamente outorgado por Deus – por serem analfabetas –, de lembrar e performatizar as rezas durante os rituais e, portanto, a capacidade de curas que delas surgem.

Nas perpétuas relações com padres, missionários, órgãos indigenistas, folcloristas, antropólogos ou outras agentes de contato, novos conhecimentos foram e são alcançados, assim como podem surgir também diferentes formas de transacioná-los, bem como surgem novas formas de alcançar prestígio, gerando-se conflitos entre grupos.

Sendo o sertão nordestino alvo da catequese cristã desde o período colonial, as relações com os missionários - principalmente jesuítas e posteriormente capuchinhos e oratorianos (Riedl, 2007) - foram intensas. Os missionários procuraram centralizar a catequese no próprio carisma e usavam suas próprias performances teatrais como instrumentos contra as lideranças indígenas (Riedl, 2002; 2007). Poderíamos supor que dentro dos conflitos internos aos grupos indígenas atingidos pelas antigas missões, algumas facções viram nestas atuações um canal para a expressão do próprio dissenso e a possibilidade de se impor. Assim, a busca de orientação dos missionários, que continua se perpetuando até os dias atuais⁴, pode ser a expressão da procura do fortalecimento de uma hierarquia enfraquecida

⁴ Como pode ser constatado nas narrativas dos penitentes Pankararu sobre frei Damião, capuchinho italiano recém falecido.

pelas sucessivas configurações sociais e históricas. Além disso, seria necessário se pesquisar a ocorrência da inserção, no panteão dos Pankararu, das figuras carismáticas mencionadas. No caso dos capuchinhos, que têm particular atenção as obrigações para com as almas defuntas, principalmente com o sofrimento destas no purgatório – tópico relevante das pregações no sertão- a presença destas obrigações entre os Pankararu não pode ser explicado como uma absorção do conteúdo católico. As obrigações para com os ancestrais – que se pode constatar nas transações dos *pais de praia* com os *encantados* e dos penitentes com os *espíritos da luz* – poderiam ter sua origem a partir dos fluxos culturais originários da tradição afro-brasileira e indígena. No entanto, as capacidades de comunicar com tais entidades podem ser atribuídas a alguém de fora dos limites das fronteiras étnicas, como é o caso dos beatos e beatas acima citados, os quais não foram reconhecidos pela Igreja.

Em conversas sobretudo com os jovens professores/as das aldeias Pankararu ou com as novas lideranças emergentes, estas destacam os discursos sobre a ‘perda’ de ‘autenticidade’ ou ‘pureza’, atribuindo extrema importância à língua e a outros elementos diacríticos. Vivendo tal drama, encontram-se na incessante procura de informações que possam ajudar a recuperá-los. Os mais jovens atribuem as causas dessas ‘perdas’ principalmente às obras dos missionários que passaram pela região. Tal discurso é ativado também para explicar o afastamento deles da Igreja Católica e dos grupos de penitentes.

Pode-se perceber que entre os mesmos jovens é particularmente cuidadosa a generosidade com a qual fornecem as informações relativamente aos rituais e crenças e explicitam abertamente a preocupação com relação ao destino das entrevistas com os mais velhos; a argumentação é que não seria ‘justo’ que ‘não índios’ acessem conhecimentos que eles próprios tentam penetrar sem sucesso, os mais velhos não percebendo a importância de guardá-los. Não obstante tal afirmação possa parecer contraditória, ela tem sua explicação com base no fato de que muitos deles se encontraram na situação de ler textos produzidos por intelectuais, nos quais ‘acharam segredos’ que tinham a proibição de serem divulgados. Demonstrando certo receio com relação à atitude fechada dos Fulni-ô (por não deixarem ‘não índios’ ou índios de outros grupos participarem de seus rituais), afirmavam, no entanto, a necessidade de se desenvolver tal atitude. De extrema relevância, percebe-se, é a preservação de ‘segredos’ que os distinguiriam dos outros grupos indígenas e dos ‘não índios’.

Alguns dos jovens professores/as também lamentam a impossibilidade de aceder aos conhecimentos, segredos e mistérios que o velho cacique João Binga guardava. Tal inviabilidade, nas palavras desses interlocutores, devia-se à peculiar linguagem utilizado pelo cacique, baseada em performances e metáforas. Claramente a possibilidade de acessar aos mistérios não é dada a todos. E, por outro lado, se eles podem surgir durante o ‘sonho’ ou no

encontro de uma ‘semente’, para serem reconhecidos e legitimados, necessitam passar pela autoridade do cacique ou do pajé.

Cabe ainda uma vez destacar que o cacique João Binga (falecido no mês de janeiro último) era o líder do grupo de penitentes e *pai de praia* da família Binga. Devido a dissensos internos, atualmente exercem a atividade de cacique duas pessoas na mesma área, e o pajé - sucessor de Miguel Binga, irmão do ex-cacique e também líder dos penitentes - carece de legitimidade dentro (e não apenas) os entrevistados da família Binga-Oliveira - por não ter, segundo eles, os requisitos suficientes nem a possibilidade de consegui-los, visto que sua residência fica distante da aldeia.

É necessário se destacar que parece estar ausente nas conversações sobre os assuntos relativos à esfera do sagrado, certa abstração e sistematização. Não existe uma doutrina divulgada pelos operadores rituais ou por outros especialistas. Nos relatos das romarias ou das participações nos rituais, a ênfase não é dada aos conhecimentos adquiridos, mas à própria experiência com o sagrado. Portanto, para alcançar o ‘entendimento’, a ‘ciência’ – como os Pankararu o chamam -, a participação nos momentos performáticos torna-se imprescindível.

Considerações finais

O ritual é o momento propício para a elaboração dos elementos que fluem em uma determinada tradição e, neste caso, o que nos interessa entender é como co-tradições se organizam em uma situação plural, formando uma determinada tradição de conhecimento.

Se por um lado poderíamos pensar que os elementos simbólicos que circulam nos rituais onde participam os Pankararu tenham sua origem na tradição cristã, não podemos, no entanto afirmar, que todos os grupos que os usam lhe outorgam o mesmo significado. Como afirma Turner (1975), as metáforas e os símbolos que circulam nos universos rituais apresentam suas qualidades multivocais, permitindo aos atores sociais manipulá-los.

Apesar das diferentes correntes e tendências existentes entre os Pankararu, que apresentam uma articulação diferenciada destes símbolos, estas não parecem ter uma forma diversificada de transação dos conhecimentos. A percepção da constante ameaça de perda dos ‘segredos’ parece ter sua origem na frágil guarda, depositada nas mãos dos operadores rituais, os quais, por eventual falta de sua transmissão, podem ser repentinamente perdidos. O senso

de aflição e desorientação, expressado por alguns dos participantes do velório e enterro do ex-cacique João Binga⁵ devia-se à crença de que ele era o último detentor dos saberes ocultos.

Os comentários sobre seu falecimento eram no sentido de que: ‘Ele não morreu, ele se mudou. Ele era, não, ele é meu padrinho’ (dona Sueli, Brejo dos Padres, 24-01-08). Esta expressão parece ser parte de uma narrativa ativada pelos Pankararu nos momentos de crises, tais como a perda da orientação pela falta de quem tem o poder de comunicar-se com os ancestrais.

Como esperamos ter sido explicitado, os participantes deste circuito ritual procuram e se apropriam dos elementos que circulam nos lugares de culto como o caso de Juazeiro do Norte, incorporando-os e articulando-os diferentemente. Ao invés de perceber um processo de inculcação de crenças católicas ou do resultado de um processo de ‘aculturação’, ou ainda um progressivo avanço da Grande Tradição, em detrimento da Pequena (Redfield, 1967), poderíamos vislumbrar nestes eventos a participação ativa e criativa dos indígenas, frente a um banquete de símbolos disponíveis para serem ingeridos.

As peregrinações para se chegar aos centros de devoção – ocasião para o encontro de operadores rituais – tornam-se uma oportunidade para se ter um contato direto e intenso com estes e criar ou fortalecer vínculos, ampliando a comunidade ritual, que cruza as fronteiras étnicas. Contudo, em virtude dos primeiros dados coletados, o que parece distingui-los da tradição cristã de matriz ocidental, não seriam os diversos conteúdos ou a diferente articulação dos símbolos, mas sim a forma como os conhecimentos são transacionados. Apesar de sofrerem influências das manifestações religiosas urbanas e pressões das instituições que as realizam, o processo de elaboração desses fluxos culturais não levou à assimilação destas coletividades aos centros urbanos. Contrariamente, os índios parece alimentarem-se deles, para manter e reforçar sua própria identidade.

⁵ João Binga participou e foi um dos propulsores das lutas pelo reconhecimento da terra Pankararu, bem como das lutas que acompanharam a trajetória do reconhecimento étnico do grupo. Ademais, além de ser protagonista das viagens rituais, era igualmente estava presente nas viagens que conduziam os Pankararu aos centros de autoridade, na busca pelos ‘direitos indígenas’, passando a representar a imagem do grupo e tornando-se um líder político-religioso.

Bibliografia

ARRUTI, JOSÉ M.

1996- *O Reencantamento do Mundo. Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ.

_____2002- De como a Cultura se faz Política e Vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo. Texto apresentado ao “IV ciclo Nação e Região – Brasil 500 anos – Experiência e destino”. Promovido pela FUNART/ UERJ e UENF.

_____2004- A árvore Pankararu: Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. João Pacheco de Oliveira (Org.). Contra Capa, Rio de Janeiro

BARTH, FREDRIK

1969- Model of Social Organization. Ed. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (Royal Anthropological Institute Occasional Paper n. 23), Glasgow

_____1976- *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

_____1987- *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, Cambridge.

_____2000- *O guru o iniciador*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.

DELLA CAVA, RALPH

1976- *Milagre em Joazeiro*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

HANNERZ, ULF

1997- “Fluxos, fronteiras, Híbridos: palavras-chaves da antropologia transacional”. In *Mana* 3 (1)

OLIVEIRA FILHO, JOÃO P.

1988- *O nosso governo: Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Marco Zero

_____1999- “A Busca da Salvação”. In *Ensaio em Antropologia Histórica*. UFRJ, Rio de Janeiro.

_____2004- *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ed. Contra Capa, Rio de Janeiro

POMPA, CRISTINA

1998- A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil ‘rústico’. In *Revista de Antropologia* vol. 41 n. 1, São Paulo

2003- *Religião como tradução: missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil*. EDUSC, ANPOCS, São Paulo

REDFIELD, ROBERT

1967- The Social Organization of Tradition. In *Peasant society; a reader*. Boston: Little, Brown and company

RIEDL, TITUS B.

2002- *Últimas Lembranças: Retratos as morte, no Cariri, região do Nordeste Brasileiro*. Annablume, São Paulo.

2007- *Viva a Boa Morte: memórias de comunidade romeira*. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade Federal do Ceará.

TURNER, VICTOR W.

1974- *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London.

____ 1974 [1969]- *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Ed. Vozes LTDA. Petrópolis

____ 1975 – Symbolic Studies. In Annual Review of Anthropology. Vol. 4.

____ 1987- The Anthropology of Performance. In Turner, V. The Anthropology of Performance, PAJ Publications, New York.

WEBER, MAX

1983- *Economía y Sociedad*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.