

Karuazu: Identidades Indígenas Visíveis¹

Juliana Nicolle Rebelo Barretto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE



Daniela de Souza²

Resumo

Dentro da categoria Índios no Nordeste, abordagens referentes à identidade étnica vêm sendo atreladas a temáticas contemporâneas vinculadas a relações primordialistas e instrumentalistas. Entre os Karuazu, população resistente no alto sertão alagoano, essas relações são atreladas a laços de parentesco e de religiosidade. Nesses contextos de resistência indígena reaparecer publicamente representa buscar signos visíveis de uma cultura ancestral que haviam sido ofuscados. Baseado nesse contexto, o presente artigo objetiva abordar construções da imagem visual da população indígena Karuazu a partir do ritual sagrado chamado “Festa do Umbu”, ou “Corridas do Umbu”, realizado pelos integrantes dessa etnia. Bem como focalizar histórias de resistência indígena nesse contexto. Analisando textos visuais, pretende-se adentrar no imaginário étnico pertencente aos Karuazu³.

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

² - Fotografia registrada no dia 19.04.2003, durante a comemoração do nono aniversário da etnia Karuazu.

³ - Considero como textos visuais, formas de interpretação do ritual das “Corridas do Umbu” assumida pelos indígenas, assim como os elementos e os significados que estes ganham na construção de imagens sobre esse rito e, conseqüentemente, sobre suas identidades.

Palavras-chave: Índios no Nordeste, Práticas Rituais, Antropologia Visual

Levantamento Situacional

A população Karuazú localiza-se no alto sertão alagoano, mais precisamente na zona rural do município de Pariconha, fazendo parte de um movimento de ressurgência indígena em busca de reconhecimento étnico. Concretizaram suas ações de reaparecimento enquanto etnia com o etnônimo próprio – Karuazu - em 19 de abril de 1999 com uma grande “Festa de Ressurgimento”. São aproximadamente 700 pessoas se auto-denominando “resistentes indígenas”⁴, afirmando-se enquanto “Pontas-de-Rama”⁵ fazendo um vínculo de descendência ao “Troco-Pankararu”⁶ - população localizada em Pernambuco – praticando seus rituais de devoção aos “Encantados” (MARTINS et al., 2007)⁷. Esse fenômeno de resistência étnica indígena vem ocorrendo no sertão alagoano desde 1998⁸.

O termo “índio” refere-se a um status dentro de um código jurídico-cultural contemporâneo que não se articula com critérios biológicos nem com a persistência de padrões culturais, e sim com a continuidade de uma autodefinição coletiva (Oliveira, 1995)⁹. As etnias que fazem parte do movimento de ressurgência indígena estão sujeitas a uma série de regulamentos político-administrativos do Estado brasileiro, se estruturando de acordo com os direcionamentos estabelecidos através da política indigenista oficial que tem enquanto órgão de atuação a FUNAI¹⁰.

Dentro da categoria Índios no Nordeste, a abordagem sobre a identidade étnica indígena vem sendo vinculada a temáticas contemporâneas. O fenômeno da etnicidade indígena é ligado a relações primordialistas e instrumentalistas. Relações cosmológicas são vinculadas a laços primordiais estabelecidos pelos indígenas, onde valores internos dos grupos são estabelecidos através de relações solidárias que abrangem laços de parentesco e de religiosidade. Todavia as

4 - Amorim (2003) e Oliveira (2004) utilizam a noção de resistência para descrever o fenômeno de reaparecimento de novas etnias indígenas em busca do reconhecimento étnico oficial.

5 - Termo utilizado pelos indígenas, que expressa um vínculo direto com a aldeia Pankararu, grupo indígena do qual os indígenas no sertão Alagoano afirmam-se enquanto descendentes.

6 - Termo utilizado pelos indígenas que expressa parentesco com o principal ascendente indígena, “as ramas” que se ligam ao “Tronco”, os Pankararu.

7 - Espíritos de índios ancestrais manifestados através dos rituais.

8 - AMORIM, Silvé Soares de. “Índios Ressurgidos: A construção da auto-imagem Os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Katókin e os Koiupanká”. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Mídias do Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2003.

9 - OLIVEIRA, J.Pacheco de. “A Viagem da Volta”. Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste. In *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Pp. V-VIII. Rio de Janeiro: PETI/MN/PPGAS/UFRJ, 1995.

10 -De acordo com o Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 19.12.73, art.3º, índio é todo indivíduo de origem ascendência pré-colombiana que se identifique e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

relações cosmológicas também são percebidas numa perspectiva teórica instrumentalista, na medida em que esses elementos diferenciadores são exaltados e respondem a demandas políticas em busca de reconhecimento étnico indígena (MARTINS, 1993, BARRETTO, 2007).

Ressurgir publicamente nesses contextos representa buscar signos visíveis de uma cultura ancestral que haviam sido ofuscados e agora podem ser expostos (AMORIM, 2003). Signos que despertem sentimento coletivo de pertencimento a categoria. Os Karuazu organizaram-se em torno do seu re-aparecimento mostrando práticas ritualísticas com significações adaptadas ao contexto atual. Contextos relacionais sagrados atuam como mantenedores de identidades indígenas. Assim, a dinâmica da afirmação étnica do povo Karuazu, com suas manifestações culturais vem se mostrando fortalecidas através de práticas religiosas e ritualísticas.

Essa movimentação de reconhecimento étnico girou em torno de dar visibilidade, mostrar-se enquanto indígenas a quem os ignorava. As festas de ressurgimento realizadas pelos Karuazu, Kalankó, Katókinn e Koiupaká - todas localizadas no sertão alagoano - representaram o ápice da busca do reaparecer. Com demonstração de rituais sagrados contidos de uma ancestralidade Pankararu, rituais que são buscados no passado para o presente ganham novas formas com características de antigas. Essas etnias pertencentes à árvore Pankararu, firmavam laços de solidariedade apoiando-se no processo de ressurgimento. E a cada novo momento de festejo, de reaparecimento de etnias, não se comemorava somente a afirmação da que estava ressurgindo, mas também se reafirmavam todas as que estavam apoiando a festa.

Ao se auto-identificar enquanto “parentes”, os indígenas incluem o outro dentro de um limite de fronteira que ele também se afirma enquanto pertencente. Essas relações são confirmadas durante as festas que envolvem as práticas aos Encantados quando ocorre a participação de membros de outras etnias. Seu Manuel, indígena dos Pankararu do Brejo dos Padres, conhecido como “a segunda pessoa depois do pajé”, foi o responsável em auxiliar os Karuazu nas “Corridas do Umbu” no ano 2006. Sua presença na área era a garantia da realização correta das “obrigações”, e mais que isso, simbolizava a confirmação de alguém de dentro dessa rede Pankararu ou “árvore Pankararu” - para usar um termo nativo - de que ali também se tratam de membros desta. Segundo Seu Manuel, “isso aqui é uma raiz e nós temos que segurar ela... a família nasceu e cresceu”.

Trata-se de uma relação recíproca, onde se percebe que a noção de identidade não se estabelece de forma fixa, mas atua com um *caráter multidimensional e dinâmico*, variando de forma flexível, de modo a ser reformulada situacionalmente, flutuando de acordo com o contexto no qual ela está inserida (CUCHE, 2002, p.196).

As “Festas de Ressurgimento” aconteceram somente após a etnia ter percorrido um longo processo de resgate de traços visíveis em que às populações se identificassem e que fossem identificadas oficialmente enquanto índios. Daí o termo: ressurgir, sair do anonimato mostrando-se

publicamente (AMORIM, 2004). A expressão utilizada pelos indígenas para identificar as ações que envolveram o momento de ressurgimento, diferenciando-se enquanto etnia chamou-se “levantamento da aldeia”. Entre os Karuazu esse processo ocorreu quando a etnia teve condições de alcançar sua independência enquanto povo com etnônimo próprio. O que não implicou em cortar os laços de parentesco, muito pelo contrário, sua independência foi alcançada a medida que esses laços se estreitaram se solidarizando entre si.

As movimentações que antecedem as “Festas de Ressurgimento” podem ser analisadas a partir da criação ou *fabricação*, para utilizar um termo de Barth (1997), de elementos identificadores de diferença étnica, sinais diacríticos que delimitem conexão com um passado ancestral, e também, na formação de mecanismos políticos situacionalmente utilizados. A partir do momento em que se estabelecem laços solidários entre diferentes etnias, sendo transmitidas informações sobre as condições políticas exigidas como definidores de identidade, inicia-se uma busca na obtenção desses limites.

Busca-se o enquadramento em uma categoria: índios do Nordeste, e também se procura estabelecer enquanto etnia autônoma. O “levantamento da aldeia” significa a transmissão de conhecimentos aos “parentes” de modo que a aldeia levantada possa alcançar independência. O ponto de partida desse processo se dá com o aparecimento da “semente” que segundo Arruti (2004, p. 271), “*é a forma material por que os Encantados se manifestam pela primeira vez*”. Um amuleto, que aparece para o indivíduo escolhido pelo “Encantado” para trabalhar com as forças invisíveis. Quando um espírito Encantado se manifesta, ele demanda uma série de ações, a princípio, o levantamento do “Praiá”, e logo em seguida, o levantamento do “Terreiro”, que é o local sagrado onde se pratica a “Brincadeira do Praiá”, ritual de culto aos Encantados¹¹.

O “Terreiro” levantado enquanto localidade sagrada de práticas de rituais é um espaço especificamente étnico indígena, marcado pela sociabilidade, onde laços de parentesco ritual são atualizados historicamente, e percebidos com sentimentos de origem. Nesse espaço, grupos étnicos indígenas mantêm relações marcadas através de uma rede estabelecida entre indivíduos pertencentes a etnias familiares.

O surgimento da “semente” significa a difusão do conhecimento Pankararu por essas etnias. Após seu aparecimento, se faz necessário plantar a “semente” para que ela germine, metaforicamente falando, é o início de uma nova aldeia, que passa a adotar práticas ritualísticas ligadas ao “tronco” Pankararu, que são reconhecidas oficialmente, estabelecendo um *ciclo* de contatos interétnicos (ARRUTI, 2004).

Segundo Arruti, os Pankararu mantiveram um nome composto, de conhecimento geral,

11 - Praiá é uma indumentária composta de máscara sagrada através da qual espíritos ancestrais, os Encantados, se personificam.

Pancararu Geripancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulô, independente do reconhecimento oficial. Onde cada parte do nome remete a uma etnia que foi agrupada durante o período das missões religiosas, fazendo, todas estas, parte da Missão do São Francisco. Manter esses nomes significa guardar a memória da diversidade daquele aldeamento, cada parte desse nome composto representa uma “rama”, uma possibilidade de “semente” a ser plantada.

Pensando no significado simbólico que isso assume, podemos dizer que uma nova organização cultural de identidades étnicas indígenas, nesse caso do grupo aqui focalizado, são fortalecidas e articuladas a partir do surgimento da “semente”, quando são também tomadas decisões políticas demarcadoras de fronteiras étnicas. Trata-se do momento onde tradições étnicas indígenas são incorporadas e adaptadas ao contexto, através de práticas ritualísticas sagradas.

Um exemplo prático da concretização da passagem de conhecimento são os torés cantados por várias etnias. Cito aqui um toré cantado por etnias do sertão alagoano e outras localidades como os Kapinawa em Pernambuco.

Vamos minha gente que uma noite não é nada
Oi que chegou Karuazu no romper da madrugada
Vamos vê se nós acaba com o resto da empreitada

Alguns “Torés” têm em sua mensagem um caráter acentuado de reivindicação de identidade indígena e quando são utilizadas por várias etnias, costumam ter algumas palavras modificadas, principalmente quando tem em sua letra o nome de uma etnia, sendo adaptado segundo o uso.

Os “Torés”, entre os descendentes dos Pankararu são realizados, tanto em rituais de cura, com a evocação de seres sagrados, como em rituais públicos quando são puxados por uma ou mais pessoas e são acompanhados por todo o grupo. Esses cânticos trazem em sua letra palavras claras contidas de mensagens variadas, sendo recebidos dos seres “Encantados”. O momento de sua realização representa uma grande festa, onde todos participam das canções. Talvez seja por seu caráter de comunicador que o “Toré” seja utilizado não apenas nos rituais de “cumprimento das obrigações”, mas também em encontros de diferentes etnias, em atos públicos de reivindicação de direitos.

Os Karuazu encontram-se em situação burocrática semelhante a dos Kalankó, Katókinn e Koiupanká, não tendo terra regularizada pelo governo brasileiro, possuindo apenas terras domaniais constituídas de pequenas propriedades que herdaram ou adquiriram com seus próprios recursos. Essas etnias são influenciadas por parâmetros estabelecidos pelo Estado, através da política indigenista da FUNAI. A situação em que os Karuazu essa população se encontra pode tranquilamente se enquadrar no conceito de *territorialização*, estando “*sujeita a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado*”, organizando-se em busca dos direitos estabelecidos pela constituição, como por exemplo a posse da terra (OLIVEIRA, 2004).

As “Corridas do Umbu”

Esse contexto de afirmação indígena demanda uma série de critérios de pertencimento e exclusão mapeando fronteiras identitárias. A participação em rituais, o compartilhamento de segredos, o acesso a locais sagrados, proporcionam significados necessários à experiência do ser indígena. A “Festa do Umbu” ou “Corridas do Umbu” é o principal dos rituais de culto aos “Encantados” celebrado anualmente pelos povos do “Tronco-Pankararu”.

Nesse ritual, que ocorre durante os quatro finais de semana seguintes ao Carnaval, pessoas se deslocam para a área Pankararu, ou para outra região ligada aos seus descendentes, para cumprirem suas “obrigações” de devoção para com os espíritos. Momentos onde povos de várias etnias se encontram realizando uma grande festa. Conhecimentos são transmitidos do “Tronco-Velho”¹² dos Pankararu aos “Ponta-de-Rama”. Segundo D. Liete, mãe do pajé Karuazú Sr. Antônio, as “Corridas do Imbú” simbolizam “o alcançamento dos mais velhos, os Pankararu”¹³.

A ligação de parentesco entre as comunidades que abrangem o “Tronco Pankararu”, cria uma comunidade ritual expandida, que troca informações, que compartilha valores. Arruti (2004) cita a importância da manutenção dessas ligações, que ele chama de *círculos abertos de trocas de cultura*, referindo-se aos laços não só de parentesco, como os de afinidades, onde as peregrinações de indígenas fortalecem os relacionamentos, compartilhando experiências.

Entre as etnias localizadas no sertão alagoano, essas trocas de conhecimento durante o processo de “levantamento da aldeia”, e mesmo depois de “levantadas”, com o início de práticas rituais que antes só aconteciam na “aldeia mãe”, tem importância fundamental, visto que a partir desses encontros, circulam informações sobre procedimentos legais para o reconhecimento oficial dos indígenas. Com esses encontros, símbolos contidos na memória do “Tronco Pankararu” são revivenciados.

Sendo assim, as “Corridas do Imbu”, modo pelo qual é chamada essa parte do ritual, é iniciada no sábado com a “Brincadeira dos Praiás”. Essa “brincadeira” é uma dança praticada pelos “Encantados”, onde os homens vestem suas indumentárias e vão para o “Terreiro”. Nesse momento os “Cantadores” puxam os “Toantes”, enquanto os “Praiás” dançam circulando o “Terreiro” em fila indiana ou em pares se aproximando e se distanciando dos “Cantadores”.

Os “Cantadores” puxam vários “Toantes”, cada um relacionado a uma entidade, e esse ritual costuma durar muitas horas. A “Brincadeira dos Praiás” costuma ocorrer quinzenalmente nestas etnias. Quando elas acontecem a noite costumam durar até o amanhecer. No primeiro final de semana das “Corridas do Imbu” o ritual da “Brincadeira dos Praiás” dá início as festividades. Nessa

12 - Termo utilizado pelos indígenas enfatizando a ancestralidade dos Pankararu.

13 - Visita realizada em 4 de março de 2006.

noite são escolhidas as mulheres que vão “colocar os cestos”, ofertados no dia seguinte.

Nas “Corridas do Imbu”, homens e mulheres têm tarefas distintas e pré-determinadas. As mulheres têm o papel de preparar os cestos com frutos, comidas e bebidas, que serão ofertados ao “Encantado Mestre” e geralmente são colocados como forma de pagamento das promessas. Os homens preparam os ramos de Cansanção (*Unidoscolus Urens*- Família *Euphobiaceae*) que serão utilizados na “Queima do Cansanção” indo procurar a planta nas áreas próximas.

No domingo tem-se a continuação do ritual com a “Brincadeira dos Praiás”, que só pára na hora do almoço, e após o intervalo acontece a “Colocação dos Cestos”. As mulheres que “colocam os Cestos” participam da “Queima do Cansanção”, parte do ritual que é descrito logo em seguida. São elas que escolhem os homens que vão acompanhá-las na “queima”. Estes homens escolhidos contribuem com dinheiro para a preparação do cesto ofertado no próximo final de semana. O momento da “Colocação” da oferenda é quando as mulheres entram no “Terreiro” com os cestos em cima da cabeça. Elas são guiadas pelos “Cantadores”, circulando o “Terreiro”. Após as oferendas, a “Brincadeira dos Praiás” é retomada.

A “Queima do Cansanção”, parte do ritual que é realizada aos domingos, é um momento esperado por todos. Durante os fins de tarde dos três finais de semana das “Corridas do Umbu”, os participantes do ritual chegam com suas ramas. Os homens com as costas nuas e as mulheres com camisas, todos com os corpos pintados de “Toá branco” (espécie de barro da região) para dançar.

Essa performance é um jogo de queimar-se uns aos outros com Cansanção. Os participantes dançam em par, circulando o "Terreiro" e brincando com as ramas da planta. Essa dança acontece em formato circular. Segundo Sr. Manuel, Pankararu, “São três rodas e três Terreiros, começando a dançar no lado do sol nascente e terminando do lado poente.” Os participantes dançam em pares e queimam-se uns aos outros com ramas de Cansanção.

Os “trabalhos” são idênticos durante os três finais de semana consecutivos, diferenciando-se apenas o último (o quarto) quando os “Umbus” são entregues ao “Mestre Guia”, a maior entidade “Encantada” dentro dessa cosmologia. Nesse final de semana é preparado a “Umbuzada” como oferenda aos “Encantados” e também é compartilhada com toda a comunidade. Outra diferença desse final de semana, é que não há “Queima do Cansanção”. Os participantes dançam igualmente aos outros dias, circulando os terreiros, porém, os galhos de Cansanção são levados nas mãos sem que haja o jogo de queimar-se com as ramas da planta.

A noção da “Queima do Cansanção” circula por todo universo simbólico do grupo atuando como idéia de prova do “ser índio”. Tal rito de passagem não é encarado como sacrifício, mas como uma brincadeira onde a dor física é ultrapassada pela coragem e devoção dos índios aos “Encantados”. Nas palavras de Sr. Manuel, “Cansanção é o Manto de Nossa Senhora”. É concebido que Nossa Senhora protege os indivíduos transformando o rito, dando-lhes força para ultrapassar

esse obstáculo. Ultrapassar os limites da dor física é sinal de desapego ao corpo, representa estar ligado ao plano espiritual.

O momento da participação do indivíduo representa ‘dar visibilidade’ ao colocar-se na espiritualidade, facilitando a aceitação da inclusão de indivíduos no grupo. Segundo o pajé Sr. Antônio, “o índio tem que cantar. Mostrar a dança dele, pra mostrar que é índio mesmo”. Participar desse evento significa colocar-se dentro do grupo, demonstrando à população determinação no cumprimento das “obrigações”.

Identities Visíveis

Nesse contexto de resistência indígena, de prática dos Encantados, de “Corridas do Umbu”, as imagens atuam como catalisadoras de identidades. As narrativas visuais focalizadas podem estar no campo da redefinição étnica desses povos e a análise das representações assumidas pelos indígenas expressam reivindicações de significados concretos produtores de identidades. A estratégia de montagem de elementos étnicos em um cenário pode reescrever histórias prescrevendo uma negociação de sentidos do imaginário indígena.

Embora a identidade étnica Karuazu não possa ser simplificada na construção de textos visuais que contém elementos simbólicos religiosos. Percebem-se como esses fatores produzem experiências que abrangem o nível coletivo-individual fortalecendo laços e delimitando formas de agir e pensar. Os significados sagrados assumidos nas imagens Karuazu estão sempre em movimento, sendo mutáveis à medida que são reinventados de acordo com a situação histórica em que o grupo se encontra.

A composição de textos visuais sobre as “Corridas do Umbu”, construídos a partir de indicações dos próprios indígenas, servem de base para essa análise, tendo como foco os elementos simbólicos destacados durante essa construção. Abordar perspectivas simbólicas dos Karuazu em busca de uma compreensão de seu imaginário étnico é mergulhar em um *universo primordial* (GEERTZ, 1978). Ou seja, relações de solidariedade geradas a partir de laços de afinidade, de parentesco e principalmente, nesse contexto, práticas sagradas.

A “Comida dos Praiás”, vista como componente sagrado de oferta aos Encantados, serve para exemplificar as composições imagísticas elaboradas a partir de indicações dos integrantes da etnia Karuazu. Esse momento, sempre escolhido pelos indígenas, serve como destaque para a construção de textos visuais. O elemento da “Comida dos Praiás” tem a habilidade de aglutinar características intrínsecas das relações estabelecidas entre os Karuazu. Na “Comida dos Praiás” são ofertados para as entidades e para a população local, carne de bode ou boi, com farofa de cuscuz e arroz. A solidariedade existe desde a hora da aquisição da carne a ser ofertada, quando cada pessoa contribui com uma certa quantia em dinheiro, quanto no momento da distribuição da alimentação,

quando todos comungam da comida. Faz parte das “obrigações” a feitura dessa refeição.

Para Geertz (1978, p.66) “*Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo*”, consistindo principalmente nos rituais onde seus significados são exaltados coletivamente, sendo estes momentos mantenedores e modificadores de visões de mundo. As imagens buscam perceber o modo de ver dos Karuazu, mais precisamente, o modo de ver as “Corridas do Umbu”. Seguindo as indicações dadas pelos indígenas buscou-se perceber sua própria representação dentro da população. Para Laplantine e Trindade (2003), o conceito de representação:

... engloba toda a tradução e interpretação mental de uma realidade exterior percebida. A representação está ligada ao processo de abstração e a idéia é uma representação mental que se configura em imagens que temos de uma coisa concreta ou abstrata. Assim, a imagem se constitui como representação configurativa da idéia traduzida em conceitos sobre a coisa exterior. (LAPLANTINE e TRINDADE, 2003, p.77)

que a imagem - organizada e sistematizada para apresentação como texto etnográfico - pode ser estudada de modo a despertar e conduzir o olhar do leitor à descoberta dos elementos propulsores das identidades indígenas. Etienne Samain (2004, p. 55), propondo um método de organização de imagens fotográficas em sua revisão do *ethos balinês*, enfatiza como “*no espaço de uma mesma prancha, procura-se focalizar, através de fotografias realizadas em momentos e contextos diferentes, dados (posturas, por exemplo) capazes de despertar, de catalisar e de conduzir o leitor/observador à descoberta de uma dimensão, nova e possível*”. Sendo assim, ao pretender construir imagens dessa etnia busca-se a eficácia da sua mensagem quando postas também em conjunto.

Compreendendo os resultados obtidos através da imagem, soma-se a isso a possibilidade dele ser utilizado como um meio de expansão do olhar do indígena, visto que ele permite reviver a experiência com a revisão dos fatos posteriormente. Construir a imagem, olhá-la e identifica-se, corresponde a um processo de negociação. Segundo Pink (2001), a construção da imagem no campo étnico pode produzir uma “*versão negociada da realidade*” (PINK, 2001, p. 20), essa “*negociação da realidade*” o foco de estudo através do que aqui venho chamando de textos visuais. Na primeira fotografia citada no início do artigo, Daniela pediu para que ela fosse registrada. Em seguida, com o cocá, devidamente pintada, sua saia de Croá e uma camisa escrita “Brazil”, posicionou-se diante da câmera. O pedido foi correspondido e Daniela obteve satisfação. Vê-se como nesse caso a união de elemento sagrados dessa realidade negociada atendeu a necessidade, uma vez que a imagem construída, além de se tornar um instrumento reivindicatório de identidade étnica, ela é capaz de catalisar e despertar a auto-consciência Karuazu¹⁴.

¹⁴ - Elementos como a pintura, o cocá e a saia são interpretados como sagrados.

A esses indígenas que tiveram sua identidade étnica atrelada a um “ressurgimento” público, com a busca de elementos visíveis que legitimassem suas identidades, a idéia de construção de imagens veio a corresponder as expectativas dando significados à experiência que o indivíduo tem de si mesmo, como é indicado em Amorim (2003, p. 54):

Sua performance, música, dança e artefatos expressos indicam suas travessias, cujas experiências ficaram marcadas em seus corpos: imagens arquetípicas, que vão criando códigos que passam a funcionar como mediadores em suas relações com os diferentes segmentos enunciativos de suas reais condições de índio, realidades intrínsecas de passado e presente, cujas paisagens índice de suas representações e conflitos, nos remetem a observar e analisar a construção de auto-imagem e suas performances para chegar até ele: o índio reconhecido oficialmente e extra-oficialmente (publicamente).

Obter a legitimação do reconhecimento indígena na sociedade representa ter uma imagem moldada de significados que expressem uma ancestralidade ligada as práticas culturais sagradas, delimitando a experiência dos Karuazu.

O indivíduo pode, portanto, antecipar essa identidade, julgando adequado ou não a estética de vida indígena, fazendo escolhas diante das possibilidades identitárias. Deste modo, o significado dos elementos sagrados, contidos nas imagens, evoca as fronteiras identitárias daquele grupo. A construção de textos visuais preenche assim o requisito exigido de fora, bem como posiciona os indivíduos de dentro que se identificam como fazendo parte daquela classe de indivíduos chamados indígenas.

Bibliografia:

ARRUTI, José Maurício Andion. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem de volta etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

AMORIM, Siloé Soares de. *Índios Ressurgidos: A Construção da Auto-Imagem Os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Katókin e os Koiupanká*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Múltiplos do Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2003.

BARRETTO, Juliana N. Rebelo. “*Também Sou Ponta-de-Rama*” (*Uma Abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano*). Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, Maceió-AL, 2007.

BARTH, Frederik. *Grupos Étnicos e Suas Fronteiras*. São Paulo: Unesp, 1997.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. 2. ed. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru:

EDUSC, 2004.

CUNHA, Maximiliano Carneiro. *A Música Encantada Pankararu: toantes, torés, ritos e festas dos índios Pankararu*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da UFPE, Recife, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Trad. Fanny Wroobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guarcira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DpeA, 2005.

KOURY, M. G. P. “A Imagem nas Ciências Sociais do Brasil: Um Balanço Crítico”, *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 47. p. 49-63, 1999.

LAPLANTINE, François & TRINDADE, Liana Sálvia. “*O que é imaginário*”. São Paulo: Ed. Brasiliense, Coleção primeiros passos, 2003.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. *Os Caminhos da Aldeia...: Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Antropologia – UFPE, Recife, 1993.

MARTINS et al. *Versão preliminar do Atlas das Terras Indígenas em Alagoas*. In: *Relatório Técnico: Atlas das Terras Indígenas em Alagoas – CNPq, Maceió*, p. 73-180, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem de volta etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

PEIRANO, Mariza. *Rituais Ontem e Hoje*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro- RJ, 2003.

PINK, Sarah. “*Doing Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*”. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2001.

SAMAIN, Etienne. “*Balinese Character (Re) Visitado: Uma Introdução à obra de Gregory Bateson e Margaret Mead*”. In: ALVES, André, “Os Argonautas do Manguê”. Precedido de “Balineses Character (Re) Visitado”. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

TURNER, Victor. *La Selva de los Símbolos Sagrados*. Trad. Ramón Del Toro. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2ª ed. p.21-52.1990.

