

## **LUGARES SAGRADOS JIRIPANKÓ:** o terreiro e o poró enquanto patrimônios culturais indígenas no Sertão de Alagoas

Lucas Emanuel Soares Gueiros<sup>1</sup>

Artigo recebido em: 04/03/2022.

Artigo aceito em: 18/09/2022.

### **RESUMO:**

Este artigo tem como objetivo descrever os lugares sagrados do território indígena como patrimônios culturais e lugares de memórias que possibilitam a socialização dos saberes, fazeres e crenças religiosas Jiripankó. Assim, partiremos do embasamento teórico em obras de autores como Ana Martins (2013), António Mendes (2012), Claudia Mura (2013), Joël Candau (2012), Lucia Velthem (2017), Maurice Halbwachs (2003), Maria Pinheiro (2017), Michael Pollak (1992), Pierre Nora (1993), Priscila Matta (2005) e Ulpiano de Meneses (2012), em consonância com as pesquisas de campo que vêm sendo desenvolvidas desde o ano de 2015, para possibilitar uma compreensão e descrição dos lugares sagrados – terreiro e poró – como patrimônios culturais do povo Jiripankó, habitante no Sertão do estado de Alagoas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura; Memória; Identidade; Espaços ritualísticos.

JIRIPANKÓ SACRED PLACES: the terreiro and the poró as indigenous cultural heritage in the outback of the Alagoas

### **ABSTRACT:**

This article aims to describe the sacred places of the indigenous territory as cultural heritage and places of memories that enable the socialization of Jiripankó knowledge, practices and religious beliefs. Thus, we will depart from the theoretical basis in works by authors such as Ana Martins (2013), António Mendes (2012), Claudia Mura (2013), Joël Candau (2012), Lucia Velthem (2017), Maurice Halbwachs (2003), Maria Pinheiro (2017), Michael Pollak (1992), Pierre Nora (1993), Priscila Matta (2005) and Ulpiano de Meneses (2012), in line with field research that has been developed since 2015, to enable an understanding and description of the sacred places – terreiro and poró – as

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE); Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0684527598381381>; e-mail: [emanoellucas49@gmail.com](mailto:emanoellucas49@gmail.com).

cultural heritage of the Jiripankó people, inhabitant in the Sertão of the state of Alagoas.

**KEYWORDS:** Culture; Memory; Identity; Ritual Spaces.

## 1. Introdução

A tentativa de compreender e discutir as espacialidades ritualísticas que compõem o território de um grupo indígena enquanto patrimônios culturais, nos levará a recorrer a uma orientação teórico metodológica contida nas obras de pesquisadores do campo do Patrimônio Cultural, assim como no conjunto de estudos de autores indigenistas que destinaram suas investigações sobre os lugares e práticas ritualísticas de populações indígenas.

Assumiremos, nas linhas porvindouras que constituem esse trabalho, a noção da inconveniência da polaridade entre o material e o imaterial, conforme proposta por Ulpiano de Meneses (2012), pois o terreiro e o poró são âmbitos materiais permeados por forças invisíveis da cosmologia indígena Jiripankó. Trata-se de lugares que assinalam o encontro entre o material e o imaterial, o visível e o invisível que orquestram os circuitos ritualísticos da comunidade. Portanto, ao fazermos menção do patrimônio cultural, em referência a tais espaços, estamos lidando ao mesmo tempo com as concepções de que o material e o imaterial não estão dissociados.

Assim, no primeiro momento, pretendemos brevemente definir o patrimônio material e imaterial para que o leitor possa se situar nas discussões aqui propostas, sobretudo no que diz respeito do entrelaçar do imaterial com o material nos espaços ritualísticos da comunidade indígena. Por tais razões, conforme já mencionado, o estudo bibliográfico desse trabalho é caracterizado tanto pelas pesquisas elaboradas no campo do Patrimônio Cultural quanto pelos estudos produzidos no campo da Antropologia Indígena.

O embasamento bibliográfico encontra-se em consonância com as pesquisas de campo, a partir do método de observação participante, realizadas,

desde o ano de 2015, durante as efetivações das práticas ritualísticas na aldeia Jiripankó, localizada na zona rural do município de Pariconha, Sertão do estado alagoano. Esses momentos foram oportunos para que registrássemos as etapas rituais e os lugares sagrados em fotografias, permitindo-nos utilizá-las como composição imagética deste estudo. Destacamos que este estudo é fruto de uma pesquisa que se encontra em fase de desenvolvimento, portanto não deve ser compreendida como um estudo concluído ou finalizado. Importante informar que as imagens possuem um valor documental basilar para a interpretação do terreiro e poró, assim como para o construto desse trabalho, pois, segundo Kossoy (2001), as fotografias podem representar um meio de conhecimento de uma cena passada, possibilitando um resgate da memória visual de determinado espaço sociocultural.

O segundo momento desse trabalho será assinalado pelo enfoque em dois lugares que são fundamentais para a realização das performances ritualísticas da comunidade, o terreiro e o poró, concebidos como sendo espaços sagrados pelos índios Jiripankó.

Realizaremos uma breve descrição sobre esses lugares sagrados e os seus envolvimento com as forças sobrenaturais da cosmologia da comunidade indígena para que haja uma compreensão da importância desses espaços para a vivência religiosa dos Jiripankó.

Dessa maneira, temos como objetivo discutir o terreiro e o poró como patrimônio cultural da comunidade Jiripankó, pois ambos os espaços se encontram revestido de memória, identidade e sentimento de pertencimento compartilhados entre as diferentes gerações indígenas que habitaram e habitam o território indígena.

## **2. Breve considerações sobre o Patrimônio Cultural: o material e o imaterial**

Na primeira metade do século XX, o Brasil passa a ensaiar projetos e efetivar ações de proteção do patrimônio histórico e artístico, com o interesse de orquestrar ou colocar em evidência a nacionalidade do país. A Arquitetura foi um

dos primeiros campos a desenvolver estudos a partir de uma perspectiva protecionista do Patrimônio Cultural. Inicialmente, o patrimônio e sua proteção estavam associados às noções de valores culturais que eram exclusivamente encontrados em espacialidades ou construtos urbanos que faziam alusão às metrópoles europeias.

Com a Arquitetura e o fundamento nos ideais de progresso, conforme destaca Maria Pinheiro (2017), passam a existir operações de modernização e embelezamento do urbano, com enfoque na teatralização da nacionalidade. Assim,

Em tal ambiente de exaltação nacionalista, o deputado pernambucano Luiz Cedro apresentou em 1923 um projeto de lei criando a Inspetoria dos Monumentos Históricos dos Estados Unidos do Brasil. Trata-se da primeira iniciativa inteiramente voltada para a preservação do patrimônio arquitetônico brasileiro, contemplando imóveis públicos ou particulares, que seriam “classificados como monumentos nacionais”. (PINHEIRO, 2017, p. 19, grifos da autora)

Desse modo, passam a existir estudos e projetos políticos que impulsionassem a documentação da arquitetura colonial do país, sendo, desde então, as igrejas o principal alvo de patrimonialização. Com a demanda de registros dos conjuntos de bens culturais da nação, o Serviço do Patrimônio Histórico (SPHAN), fundado em 13 de janeiro de 1937, passa a impulsionar e efetivar as medidas protecionistas do patrimônio cultural no Brasil.

É importante mencionar que não apenas os famosos patrimônios de pedra e cal foram considerados como elementos da identidade nacional. Ainda na primeira metade do século XX, objetos indígenas foram considerados peças etnográficas que deveriam compor acervos museológicos. Sobre esse aspecto, Lucia Velthem (2017) afirma que houve uma abertura de uma “pequena fresta aos patrimônios indígenas”.

Assim, o patrimônio cultural e sua preservação em questão era exclusivamente compreendido e considerado a partir dos bens materiais que possuíam uma estreita vinculação aos fatos ou períodos históricos do Brasil.

Somente a partir da segunda metade do século XX, sobretudo com a Constituição Federal de 1988, é que passa a existir uma maior pluralização e democratização do patrimônio cultural. Segundo Maria Fonseca (2017):

Consequentemente – e também em decorrência do preceito constitucional de incluir a sociedade como parceira do poder público na tarefa de preservar o patrimônio (art. 216, par. 1º da CF de 1988) –, na medida em que o olhar da instituição se amplia, as leituras do território e de sua ocupação se fazem a partir de diferentes perspectivas e, sobretudo, abrem-se espaços para acolher as múltiplas vozes das comunidades existentes nesta imensa nação. (FONSECA, 2017, p. 157)

Assim, lugares, construtos e costumes, principalmente de grupos tidos como minoritários, outrora não compreendidos enquanto grupos detentores de patrimônios ou bens culturais, passam a ser valorizados e considerados alvos de ações de patrimonialização. Posterior a Constituição Federal de 1988, mais especificamente no ano de 2000, é promulgado o Decreto nº 3.551 que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial no Brasil. Esse decreto trouxe múltiplas possibilidades para o processo de valorização dos modos de saberes, fazeres e práticas de diferentes atores sociais, pluralizando, assim, o patrimônio cultural e visibilizando os costumes de grupos habitantes no país, em especial as práticas das populações indígenas.

No que diz respeito ao patrimônio imaterial das populações indígenas, podemos compreendê-lo como sendo assinalado por um conjunto de bens culturais que possuem múltiplos sentidos e formas de ser praticado e vivenciado por cada comunidade indígena, pois,

Em sua identificação, os bens patrimoniais de um povo indígena que poderiam ser qualificados como imateriais incluem diferentes saberes, normas, valores, práticas, criações, tais como música instrumental, cantos, danças, narrativas míticas, técnicas artesanais e elaborações gráficas, culinária, lugares, saberes associados à biodiversidade e ao território<sup>7</sup>. As línguas possuem um papel preponderante na vida indígena, pois, para além da comunicação, veiculam a difusão de palavras, mitos, cantos, discursos que são amiúde rotulados como tradições orais. (VELTHEM, 2017, p. 229)

Levando em consideração que as populações indígenas possuem uma diversidade de bens culturais, caso do grupo Jiripankó, nós focaremos apenas nos terreiros e porós, espaços sagrados da comunidade indígena nos quais são realizados a maioria das práticas religiosas que compõem o circuito ritualístico Jiripankó.

Antes de adentrar na discussão dos lugares sagrados do ritual Menino do Rancho como patrimônios do povo indígena Jiripankó, é necessário evidenciar a noção ou conceito de patrimônio presente neste estudo. Desse modo, adotaremos o sentido, proposto por Murguia e Yassuda (2007) de que o patrimônio histórico é como uma prática social e cultural de diversos e múltiplos agentes. Assim sendo, o patrimônio é uma produção de autoria de determinado grupo social, na qual seu sentido é perpetuado por diversas gerações, fazendo com que cada um dos sujeitos conceba tal prática ou lugar como um bem importante para todo o grupo.

Concebemos o patrimônio cultural indígena como uma diversidade de produções humanas que vai bem mais além do que lugares ou objetos materiais. Sobre essa pluralidade patrimonial, Ana Martins (2013) faz a seguinte indagação e resposta:

O que têm em comum um palacete barroco, uma festa paraense, um bairro paulistano, um terreiro de candomblé, um mapa setecentista, uma obra de arte e um queijo mineiro? Nos dias de hoje, todos eles podem ser considerados patrimônio cultural. Em outras palavras, o estudo do patrimônio é um campo que, de forma “gulosa”, se serve de tudo o que estiver disponível – das cartas aos prédios, da literatura a um bairro inteiro – e que for capaz de representar a dinâmica da história. (MARTINS, 2013, p. 281)

Pode-se afirmar que patrimônio cultural é caracterizado por uma diversidade de práticas que são concebidas como bens culturais de importante valor simbólico e identitário para determinado contexto social, fazendo com que até mesmo os sujeitos, de fora de tal tessitura cultural, percebam a importância de tais bens para a existência da coesão e pertencimento social.

Como forma de complementar a definição de patrimônio cultural, concordamos, assim como Bruno Silva (2018), de que “patrimônio” se trata de um

conceito legal para gestão do espaço e da memória social, tendo, na atualidade, um sentido de:

[...] um conjunto de leis e normas preocupados em proteger coisas, lugares e práticas que estão sob risco de destruição. Para nos referir de modo mais amplo a essas coisas, lugares e práticas, usamos a palavra bem cultural. Os bens culturais podem ser materiais (casas antigas, prédios de associações comunitárias, terreiras [sic] de candomblé, igrejas, sítios arqueológicos, etc.) ou imateriais (danças, ritos, receitas e práticas culinárias, festas, etc.). Em outras palavras, bens culturais materiais e imateriais são, respectivamente, coisas e práticas as quais atribuímos valor pessoal e social – valores que não podem ser medidos em termos quantitativos nem monetários. (SILVA, 2018, p. 71, grifo do autor)

É a partir dessa acepção de patrimônio cultural, e da definição de bens materiais e imateriais, que pretendemos compreender e descrever o terreiro e o poró da comunidade Jiripankó, numa tentativa de evidenciar as características materiais e o entrelaçar com o imaterial de tais espaços, destacando alguns aspectos, sentidos e crenças da cosmologia indígena que os circundam e preenchem.

### **3. Terreiro e poró como patrimônios Jiripankó: palcos das manifestações religiosas, lugares de memória e identidade indígena**

O povo indígena Jiripankó habita a zona rural do município de Pariconha, no Sertão do estado de Alagoas. O território em que vive é marcado por condições climáticas de longa estiagem e pela presença de serras e vegetação de caatinga que compõem a paisagem da terra indígena. A aldeia possui cerca de 2.400 membros que vivem em habitações construídas de alvenaria, modelo de construção adotado pelos povos indígenas em decorrência do contato com o europeu.

Ser índio para os membros da comunidade Jiripankó – aqueles que vivenciam a cosmologia e sistemas simbólicos tradicionais – implica em ser adepto da religião do grupo, manifestar suas crenças nas divindades encantadas, participar das realizações ritualísticas e seguir as obrigações necessárias que estabelecem um código moral entre os índios que vivenciam a religião da tradição indígena.

Os Jiripankó possuem um circuito ritualístico assinalado por vários rituais que têm significados e funções importantes para a vivência religiosa na aldeia. Rituais como a Festa do Umbu, Puxada do Cipó, Menino do Rancho e outras práticas acontecem exclusivamente nos terreiros e porós, espaços sagrados para os indígenas que habitam a comunidade.

O terreiro e o poró são espacialidades que proporcionam a relação entre os membros de diferentes famílias indígenas da própria comunidade Jiripankó e principalmente a relação recíproca com as divindades protetoras de suas casas, e demais lugares da terra indígena.

Ambos os espaços são fundamentais para que os índios estabeleçam relações com suas divindades cosmológicas. Os ritos de terreiro são componentes do sistema simbólico vigente na aldeia e foram acionados pelos Jiripankó para demarcar a existência de sua identidade étnica no Sertão de Alagoas.

O terreiro é o local onde acontece a execução das práticas rituais que são externadas para todos os demais membros da aldeia e visitantes. Durante os rituais, o terreiro é preenchido por homens, mulheres, idosos, adultos e crianças que socializam conhecimentos e saberes que são importantes para a efetivação de cada um dos rituais. A imagem a seguir evidencia os diferentes agentes rituais que se fazem presente no espaço do terreiro:

Figura 1: Índios Jiripankó presentes no terreiro ritualístico





Foto de: GUEIROS, 2015.

O terreiro é ocupado por grupos de indígenas que assumem funções específicas importantes para a realização dos rituais. Todos que participam da performance ritualística ficam descalços, mantendo o contato direto de seus pés com o chão do terreiro. É comum, na maioria dos ritos de terreiro, a realização da dança (toré) que é caracterizada por uma coreografia circular e de longa duração.

Assim, o terreiro é um elemento comum para os índios da comunidade que partilham a mesma fé nas divindades encantadas e manifestam suas práticas rituais; sendo um espaço que possibilita o encontro entre as diferentes gerações e sexos (masculino e feminino) que se identificam com a celebração religiosa executada pelos atores ritualísticos. A foto a seguir apresenta a espacialidade de um dos terreiros utilizado para fins ritualísticos pelos Jiripankó:

Figura 2: Terreiro utilizado para fins ritualísticos



Foto de: GUEIROS, 2016.

A partir da imagem, podemos observar que o terreiro possui uma simples composição material, caracterizada por um chão batido, com algumas elevações ou depressões. Segundo os indígenas, o seu perímetro espacial é delimitado por uma fronteira imaginária que circula todo o espaço que é considerado sagrado pelos

indígenas. Assim, esse perímetro contém uma série de restrições ou interdições, sendo acessado apenas pelas personagens responsáveis pela execução das práticas religiosas.

Já o poró é uma casa simples, construída de alvenaria e encontra-se localizado nas proximidades do terreiro onde são realizados os rituais. A imagem a seguir, evidencia a estrutura material lateral e frontal do poró:

Figura 3: Poró



Foto de: GUEIROS, 2015.

O poró é construído seguindo o mesmo modelo das habitações indígenas. Trata-se de uma simples casa estruturada por paredes de tijolos, coberta por telhas e que possui apenas uma porta para o acesso e saída dos indígenas. Esse lugar possui uma série de restrições e interdições, sendo o seu acesso apenas reservado aos indígenas envolvidos com as manifestações ritualísticas, o público não pode entrar e ver as práticas que são realizadas no interior desse ambiente.

Apesar de não haver uma separação física entre ambos os espaços, tanto o terreiro quanto o poró exercem importância fundamental para a execução dos rituais, cada um dos espaços possui regras e interdições diferentes. Essas regras são importantes para manter a integridade do evento religioso, tendo como função

respeitar a manifestação sobrenatural em tais espaços, equilibrando as forças dos agentes da cosmologia indígena.

Na cosmologia desse povo indígena, tanto o terreiro quanto o poró encontram-se plenamente vinculados às divindades encantadas. De acordo com essa cosmologia, os encantados possuem uma qualidade substancial diferente dos humanos, são seres imortais e imateriais, não habitam em lugares distantes da Terra. Possuem moradias que estão situadas nas serras e nas fontes de água próximas a aldeia. Tais moradias são conhecidas ou chamadas de reino encantado. (MURA, 2013) Dessa forma, tais espaços tornam-se um palco importante para a realização de compartilhamento das crenças e práticas tradicionais entre os membros de diferentes gerações da comunidade, sendo pontos de elo entre humanos e seres sobrenaturais.

Com a presença de um conjunto de índios que ocupam tais espaços, há a partilha em comum e execução dos saberes e fazeres da sua tradição étnica, dando a possibilidade para que as experiências de outrora sejam recomeçadas ou vivenciadas não apenas por uma mesma pessoa, mas por várias outras pessoas. Assim, a tradição passa a ser um fator fundamental para a socialização das práticas culturais indígenas.

Por tais razões, afirmamos que terreiro e poró são patrimônios culturais, pois estão associados a memória e identidade coletiva Jiripankó, sendo palcos de solidariedade, comunhão e transmissão das práticas tradicionais (bens culturais) que são importantes para a continuidade e socialização das crenças e práticas religiosas do grupo. Segundo António Mendes (2012):

O patrimônio cultural gera e fomenta uma solidariedade orgânica entre os membros do coro social, uma coesão ou convergência mental traduzida no sentimento de pertença a uma mesma comunidade – comunidade de origem, comunidade de destino. Acontece assim porque o patrimônio cultural representa [...] a persistência desse agregado humano ao longo do tempo, comprovadamente lhe permitindo que seja o mesmo [...] através e apesar das mudanças. Estabilidade e mobilidade, continuidade e variabilidade [...]. (MENDES, 2012, p. 17)

Assim, afirmamos que o terreiro é um patrimônio cultural, pois é um lugar de comunhão, sendo responsável por proporcionar a junção das várias memórias individuais de cada membro, e cada uma dessas memórias se convergem dando forma a memória coletiva do grupo. Esse espaço possibilita o reconhecimento, pelos próprios indígenas e também por parte dos não índios, da sua importância para a coesão social e pertencimento da comunidade.

O sentimento de pertença é um elemento fundamental para a identidade coletiva. Segundo Michael Pollak (1992):

Nessa construção da identidade – e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos por tanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 5)

Da mesma forma que, a partir da ótica proposta por Candau (2012), não há identidade sem memória e vice versa, afirmamos que não há pertencimento sem a presença de uma identidade. Assim como o terreiro, embora de forma mais restrita, o poró é uma habitação fundamental para a socialização dos saberes tradicionais da comunidade, sendo um âmbito importante para o manifestar das práticas religiosas e efetivação das obrigações, fortalecimento e elevação do pertencimento entre os índios com a Força Encantada, responsáveis por trazer integração e sentido social para a comunidade indígena Jiripankó.

Esses espaços são os palcos do estofa da memória social e da vivência religiosa Jiripankó. Todos os terreiros ritualísticos e os porós, existentes no território indígena, são locais onde os índios se reúnem para realizar suas práticas rituais que

proporcionam a propagação da religião, dos saberes e fazeres tradicionais partilhados desde o tronco Pankararu, etnia indígena que deu origem ao povo Jiripankó.

Terreiro e poró são revestidos de materialidade, imaterialidade, simbologias e sentidos que apenas os indígenas socializam entre si. A partir de uma definição de Pierre Nora, (1993) os lugares de memória:

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança. Os três aspectos coexistem sempre. (NORA, 1993, p. 21)

Mesmo sabendo que a discussão sobre lugares de memória de Pierre Nora (1993) está relacionada às questões históricas e socioculturais da França, sobretudo da “era da comemoração” desse país a partir da década de 1980, nos apropriamos da sua percepção das três dimensões do lugar – material, funcional e simbólico – que constituem os chamados lugares de memórias, para que possamos compreender e discutir os lugares sagrados Jiripankó como sendo lugares de memória da comunidade indígena, pois, como vimos, tanto o terreiro quanto o poró são lugares que aparentam possuir uma simples composição material, porém se caracterizam pela simbologia e funcionalidade elaborada pelos próprios indígenas. Por tal definição, compreendemos o terreiro e o poró como lugares da memória Jiripankó. A tradição, sobretudo religiosa, é mantida e vivenciada em tais espaços, fazendo com que haja um aprendizado e uma identificação dos membros que nascem na aldeia com esses espaços e com as práticas culturais.

Segundo Bhabha (1998) o reconhecimento que a tradição concede é uma forma parcial de identificação, pois “Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição.” (BHABHA,

1998, p. 21) A memória Jiripankó está plenamente entrelaçada ao passado, sobretudo ligada ao povo Pankararu, que faz com que os indígenas passem a nutrir um sentimento de pertencimento, sentindo-se ligados às suas origens e ancestrais, dando continuidade à memória e identidade étnica. Tal feito, de reencenar o passado e (re)invenção da tradição, só é possível a partir da manifestação da memória.

Ao evocar em conjunto uma série de circunstâncias que cada sujeito lembra e coloca em prática, torna-se possível recordar e praticar tal elemento em comum, fazendo com que os fatos do passado assumam maior importância e sejam revividos com maior intensidade no tempo presente (HALBWACHS, 2003). É como se os fatos passados e representações de outrora fossem propagados no momento presente entre a coletividade do grupo. Tanto a memória quanto o patrimônio são elementos que possibilitam uma relação entre o presente e o passado a partir das recordações e lembranças manifestadas pelos sujeitos sociais de determinada comunidade. Sobre a partilha de lembranças e práticas na coletividade, Halbwachs diz que:

[...] nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas. [...] assim que evocamos juntos diversas circunstâncias de que cada um de nós lembramos (e que não são as mesmas, embora relacionadas aos mesmos eventos), conseguimos pensar, nos recordar em comum, os fatos passados assumem importância maior e acreditamos revivê-los com maior intensidade, porque não estamos mais sós ao representá-los para nós. (HALBWACHS, 2003, p. 29 – 30, grifos do autor)

Se pensarmos como Halbwachs (2003) de que os fatos do passado contêm maior importância ao serem recordados por uma determinada coletividade, podemos realizar a afirmação de que os ensinamentos religiosos das lideranças Jiripankó são compartilhamentos dos saberes e fazeres tradicionais, heranças seculares, para os mais novos membros, tal ação possibilita que esses saberes sejam revividos e partilhados com maior intensidade.

Assim, os âmbitos do terreiro e do poró constituem-se em espaços onde os membros dessa comunidade passam a socializar as crenças cosmológicas que são originárias do seu Tronco Pankararu. Esses lugares sagrados são heranças que se perpetuam ao longo dos séculos, possuindo materialidade, simbologia e funcionalidade importante para a transmissão dos conhecimentos e práticas tradicionais indígenas sobretudo religiosas entre as diferentes gerações e épocas.

Sobre como o indígena concebe o terreiro e o poró, o índio Francisco Silva, afirma que,

Terreiro significa um santuário pra gente, é igualmente a uma igreja aonde o padre se sente abençoado dentro dessa igreja. Igualmente é a gente; a gente se sente mais aliviado dos seus problemas quando a gente chega no terreiro da gente, no poró. A gente vai fazer os pedidos, é atendido. (SILVA, 2003 apud MATTA, 2005, p. 70)<sup>2</sup>

Esses lugares são centros religiosos que possibilitam que os indígenas realizem, a cada prática ritualística, uma religação com suas divindades cosmológicas, seus antepassados, manifestando e compartilhando suas crenças e práticas entre as diferentes gerações. No campo da materialidade e imaterialidade, os indígenas atuam como protetores de tais espaços, sendo os responsáveis por defumá-los com ervas na finalidade de purificar para manter esses espaços sagrados e habitados pelas forças encantadas.

Tendo em vista a inconveniência da polaridade entre material e imaterial, conforme discutido por Ulpiano de Meneses (2012), procuramos destacar o terreiro e o poró enquanto patrimônios culturais permeados por múltiplas relações entre o mundo material e o imaterial da aldeia e da cosmologia indígena, sendo lugares de memórias importantes para a socialização da religião, dos saberes e fazeres da tradição Jiripankó.

#### 4. Considerações finais

---

<sup>2</sup> Fragmento de entrevista extraído do trabalho intitulado “Dois Elos da Mesma Corrente: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu” de autoria de Priscila Matta (2005). Francisco de Assis S. Silva é índio Pankararu de 25 anos de idade e tem a função de Zelador de Praiá, quando concedeu essa entrevista para Priscila Matta no mês de março do ano de 2003.

Como vimos, os lugares sagrados utilizados para fins ritualísticos são constituídos por regras próprias, fazendo com que possuam características singulares, diferenciando-se dos demais espaços existentes nos diferentes lugares do território indígena e principalmente fora dele. Desta forma, o terreiro e o poró são ícones da memória e identidade coletiva Jiripankó que se encontram revestidos pela religiosidade e a crença nas Forças Encantadas, fazendo, assim, com que haja um contraste entre os mundos do indígena e não indígena.

Alegamos que ambos os espaços foram herdados por diferentes gerações de membros da comunidade e, caso sejam preservados, serão passados para a posterioridade, onde as gerações futuras irão se inteirar e socializar suas práticas tradicionais, principalmente os circuitos ritualísticos – elementos identitários – importantes para o sentimento de pertença e coesão da população indígena.

Por tais razões, finalizaremos afirmando que tanto o terreiro quanto o poró são patrimônios culturais, pois são espaços importantes para a identidade e manifestação da memória social Jiripankó. Esses lugares são de suma importância para a execução das práticas ritualísticas, para a criação de laços entre os indígenas, conectando-os com a coletividade da aldeia, enaltecendo, assim, o sentimento de pertencimento e fortalecendo a identidade étnico-cultural do povo indígena Jiripankó.

## REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/CCIVIL/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm> />. Acesso em: 05 set. 2022.
- BRASIL. **Decreto nº 3.551**, de 04 de agosto de 2000 – Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.



Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)>  
Acesso em: 07 set. 2022.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. 1. Ed. 1. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

FONSECA, Maria Cecília Londres. A salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial no IPHAN. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: IPHAN, n. 15, 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. 2. Ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MARTINS, Ana Luiza. Fontes para o patrimônio cultural. Uma construção permanente. In PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2013.

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do imbu e da penitência entre os Pankararu**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

MENDES, António Rosa. **O QUE É PATRIMÔNIO CULTURAL**. Olhão: Gente Singular editora, 2012.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In **Fórum Nacional do Patrimônio Cultural**. Brasília: IPHAN, 2, 1, 2012.

MURGUIA, Eduardo Ismael; YASSUDA, Silvia Nathaly. Patrimônio histórico-cultural: critérios para tombamento de bibliotecas pelo IPHAN. In **Perspectivas em Ciência da Informação**. v. 12, n. 3, 2007.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. In **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**. São Paulo, 1981.

PINHEIRO, Maria Lucia Bressan. Trajetória das ideias preservacionistas no Brasil: as décadas de 1920 e 1930. In **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: IPHAN, n. 15, 2017.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, 1992.

SILVA, Bruno Sanches Ranzani. Coroando a Princesa do Sul. In Loredana Ribeiro & Rafael Milheira. **AMAAnaque do Pluricentenário de Pelotas**: textos sobre patrimônio, arqueologia, identidade e outros temas. Pelotas: UFPel, 2018.

VELTHEM. Lucia Hussak Van. Patrimônios Culturais Indígenas. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: IPHAN, n. 15, 2017.