

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE ALAGOAS – UNEAL
CAMPUS III PALMEIRA DOS ÍNDIOS
CURSO DE HISTÓRIA

YURI FRANKLIN DOS SANTOS RODRIGUES



**“A GENTE FICA DOENTE SE NÃO FOR”:
as mulheres e o universo ritualístico do povo indígena Jiripankó**

PALMEIRA DOS ÍNDIOS
2020

YURI FRANKLIN DOS SANTOS RODRIGUES

**“A GENTE FICA DOENTE SE NÃO FOR”:
as mulheres e o universo ritualístico do povo indígena Jiripankó**

Monografia apresentada ao Curso de História da
Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL,
Campus III Palmeira dos Índios – como requisito
parcial para a obtenção do grau de Licenciado em
História.

Orientador: Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

PALMEIRA DOS ÍNDIOS
2020

YURI FRANKLIN DOS SANTOS RODRIGUES

**“A GENTE FICA DOENTE SE NÃO FOR”:
as mulheres e o universo ritualístico do povo indígena Jiripankó**

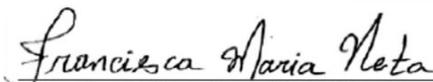
Monografia apresentada ao Curso de História da
Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, Campus
III Palmeira dos Índios – como requisito parcial para a
obtenção do grau de Licenciado em História.

Aprovada em 03 de dezembro de 2020.

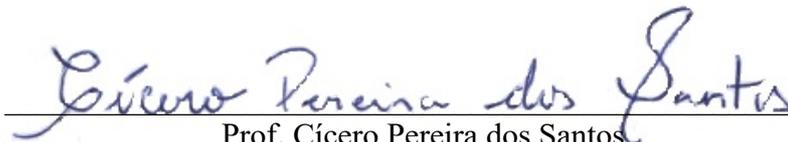
Banca examinadora



Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto
Orientador



Profa. Ma. Francisca Maria Neta
Avaliadora interna



Prof. Cícero Pereira dos Santos
Avaliador externo

Aos excluídos da história, principalmente os
pobres, negros e indígenas;
As mulheres Jiripankó;
A Força Encantada.

AGRADECIMENTOS

Assim como na História, acredito que a vida não é linear, a considero, desse modo, de forma espiral, com perdas, ganhos, aprendizagens, compartilhamentos e inúmeras conquistas. A conclusão deste curso de graduação, foi um exemplo disso. Porém, enfatizo que o mais satisfatório foi fazer amigos, irmãos e companheiros para além dessa jornada, por isso, desde já agradeço a todos.

Inevitavelmente, agradeço ao Altíssimo, força que orienta e organiza minha vida, por sua presença constante nessa trajetória. Aos Encantados, seres de luz, paz e força por terem guiado todas as etapas deste trabalho, da mesma forma, estendo meus agradecimentos ao povo indígena Jiripankó, por abrirem suas portas, memórias, terreiros e sentimentos, sou eternamente grato por tudo que me ensinaram; sigam resistindo!

Destaco, em especial, meu agradecimento as mulheres indígenas Jiripankó, sujeitos e protagonistas desta pesquisa, representadas por Izabel, Dona Silene Santos, Valdenice Silva, Josefa Araújo, Cleide Gomes, Jocelia Pereira e Maria Trindade Machado ou, como é conhecida, Dona Negra, obrigado pela convivência e compartilhamentos de saberes.

Ao professor, amigo, pesquisador e orientador José Adelson Lopes Peixoto, agradeço por suas aulas, conselhos, redirecionamentos, por me apresentar o riquíssimo mundo indígena e, mais especialmente, pela confiança e liberdade na escrita desta monografia; seu olhar analítico e preciso foram de extrema importância. Além disso, sou grato pela orientação no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência – PIBID e no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC, no último caso, em um projeto estimulante e encorajador. Nossas pesquisas de campo, no Sertão, ajudaram na minha construção como pesquisador, professor e ser humano, obrigado por ouvir meus anseios, sonhos, dúvidas e inquietações, além de ser um pai quando necessário. Agradeço por acreditar!

A professora e amiga Francisca Maria Neta, sou grato pelas conversas, aulas, discussões teóricas e orientações, na Monitoria acadêmica em Teoria da História e no PIBID, obrigado pelos espaços cedidos e confiança depositada. Agradeço por aceitar o convite para compor a banca examinadora, suas sugestões, opiniões e contribuições enriquecem este trabalho.

Ao professor indígena e amigo, Cícero Pereira dos Santos, agradeço pela presença constante nesta pesquisa, desde a sua gestação, seu apoio ao longo do caminho foi essencial para a concretização do estudo, além disso, sou grato pelas mediações, estadas em sua

residência, sempre calorosas, e por me apresentar o universo cosmológico dos Jiripankó. Por fim, fico feliz por ter aceitado o convite para compor a banca de examinação, seu olhar atento e cirúrgico contribuiu muito.

Agradeço as quatro mulheres da minha vida, a minha vó, Eunice Maria, por me mostrar diariamente a força de uma mulher que criou 14 filhos sob múltiplas adversidades, tendo que se submeter diariamente a diversos dilemas, ademais, agradeço por sempre estar ao meu lado; a minha mãe, Célia Maria, que do seu jeito, incentivou e ajudou em diversos momentos, apesar da distância e da saudade constante; a minha tia, Elisangela Donato, mulher de fibra, corajosa e feminista (mesmo que não saiba), por me ensinar a ser forte e não desistir, estará comigo pela eternidade; por último, mas não menos importante, a minha companheira, Deisiane Bezerra, historiadora, pesquisadora e professora determinada, sou agradecido pelos conselhos, inúmeras leituras e sugestões neste e em outros trabalhos, além das nossas constantes discussões teóricas sobre o universo indígena e a vida. Você colore meus dias e deixa os obstáculos dos caminhos mais leves. As histórias de vocês, apesar de diferentes e singulares, me inspiram. A todas, peço desculpas pelas horas que estive distante, sozinho, pensativo ou fora de casa; estou na busca de um futuro melhor!

A amiga Deisiane dos Santos, pelas palavras de apoio e orientação nos meus primeiros meses no universo acadêmico; entrar na universidade foi um desafio, pelo ambiente estranho e desconhecido, então, contei com seu incentivo que foi essencial para minha estada nesse lugar, por isso, sou eternamente grato.

Aos professores do curso de História, do campus III, Kléber Costa, Cristiano César, Marcelo Goes, Rodrigo Leite, Luziano Pereira e Roberto Calábria, agradeço pelas discussões e transmissão de conhecimentos.

A presença constante de Aline de Freitas, Luana Moraes e Willams Almeida, agradeço; vocês foram extremamente importantes para manutenção da minha sanidade mental e espiritual. Os dias difíceis das rotinas das aulas, dos inúmeros trabalhos, leituras e inquietações foram aliviados pela amizade construída. Seguiremos firmes!

A minha família do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL, agradeço por me apresentarem, em reuniões semanais, a rica e complexa realidade indígena, a partir de incansáveis discussões. Em especial, enfatizo a presença e amizade de Mary Hellen Neves, Vinícius Mendonça, Aduino Rocha, Brunemberg Soares, Luan Moraes, Robson Vieira, Thayan Silva, Maria Aparecida, Amanda Antero e Regineide Carvalho, além da nossa querida Juliana Lemos, vocês, de uma forma particular, foram primordiais para a realização deste trabalho. Assim como os povos indígenas, caminharemos resistindo.

A Lucas Gueiros, Wesley Silva e Vinícius Mendonça, parceiros de pesquisa de campo, obrigado pela ajuda e participação, o último, de modo especial, por sua presença no compartilhamento de fontes, ideias, aprendizagens, incertezas e teorias, além de companheiro na reconstrução do Centro Acadêmico de História e na participação ativa no Colegiado do Curso, tornando-se assim amigo, sou eternamente grato. Agradeço também a Túlio Cerqueira pelas conversas no decorrer de algumas pesquisas de campo.

A amiga, historiadora e professora Mary Hellen Neves, que com sua doçura, ajudou em diversos contextos e horas, nunca mediu esforços. Aliás, obtive a sorte de sua invejável e atenta leitura em algumas partes deste trabalho, apontando caminhos e soluções; em determinados momentos, nessa trajetória, que precisei ser calmo e pensar nos próximos passos, contei com você, por isso, agradeço.

Aos amigos da graduação Denise Gomes, Joseane Pereira, Estéfani Gonzaga, Marilene Correia e Jardel Sousa que tornaram meus dias menos exaustivos na universidade. Estendo meus agradecimentos aos colegas da turma de história 2016.1.

A Rodrigo Ferreira, Juliana Costa, Laiz Silva, Vilma Pereira e ao querido Rosival, por tornarem os caminhos mais leves, nas idas e voltas, da minha casa para a Universidade, em estradas intransitáveis e com o transporte superlotado. Agradeço pelo compartilhamento diário de histórias, felicidades e tristezas.

A Profa. Rosa de Lima, Natália Luczkiewicz, Ivan Oliveira e Juliana Lemos, pelos momentos, risos e experiências partilhadas no polo geoeeducacional do CLIND/AL – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas – em Palmeira dos Índios.

Por fim, a meu pai, Domingos Rodrigues, que de um jeito peculiar, sempre apoiou minhas decisões e ajudou quando necessário. Agradeço por tudo e ratifico minhas desculpas pela distância.

De modo geral, agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a conclusão deste trabalho.

“Poderíamos comparar os fios que compõem esta pesquisa aos fios de um tapete. Chegados a este ponto, vemo-los a compor-se numa trama densa e homogênea. A coerência do desenho é verificável percorrendo o tapete com os olhos em várias direções. [...]”

Carlo Ginzburg

“Os gregos contam que Teseu recebeu de presente de Ariadne um fio. Com esse fio Teseu se orientou no labirinto, encontrou o Minotauro e o matou. Dos rastros que Teseu deixou ao vagar pelo labirinto, o mito não fala.”

Carlo Ginzburg

“Silenciosa força interior, isso é o que têm as mulheres. Uma força discreta que, sem alarde, alimenta seus gestos de coragem e, tantas vezes, permite que conservem a cabeça erguida nas circunstâncias mais duras.”

Marina Colasanti

RESUMO

Habitantes do município de Pariconha, Sertão de Alagoas, o povo indígena Jiripankó, resistente a inúmeras perseguições e esbulhos territórios, reafirmou suas identidades e liga-se com seus seres protetores a partir de um complexo sistema ritualístico, permeado por múltiplos sentidos e significados. Entre eles estão, o Menino do Rancho e as Corridas do Umbu. Esses eventos são construídos com base em alianças, políticas e religiosas, acordos e intermediações, além do reforço ou florescimento do pertencimento étnico e territorial. Nosso objetivo, foi identificar e compreender a participação das mulheres no universo religioso desse grupo étnico, assim, buscamos apresentar, discutir e analisar os diversos espaços, atribuições e responsabilidades femininas em diferentes rituais, contextos e situações. Realizamos uma pesquisa bibliográfica em autores como (AMORIM, 2017); (ARRUTI, 1996); (BARTH, 2011; 2005); (GUEIROS, 2017); (MATTA, 2005); (MURA, 2013); (OLIVEIRA 1993; 1999; 2004); (PEIXOTO, 2018a; 2018b; 2019); entre outros, buscando reconhecer diversos elementos da história do grupo. Metodologicamente, enveredamos pela pesquisa de campo, qualitativa, com a produção de fotografias, confecção de caderno de campo, realização de entrevistas e observação de rituais, embasando-se em autores como (ALBERTI, 1990; 2004); (GEERTZ, 1998); (MANZINI, 1991; 2010); (MENDONÇA, 2000); (OLIVEIRA, 2000); (PEIXOTO, 2013) e (SAMAIN, 2012). De modo arriscado, nossa investigação propôs uma mudança no foco de análise dos rituais do povo estudado, ampliando a percepção para outras personagens e espaços. Evidenciamos as multifárias atribuições, presenças e modos de fazer das mulheres Jiripankó, analisando o Universo Ritualístico, que está em extrema conexão com a reafirmação de suas identidades e pertencimento.

Palavras-Chave: Identidade. Imagem. Memória. Mulheres. Universo Ritualístico.

ABSTRACT

Inhabitants of the municipality of Pariconha, Sertão de Alagoas, the Jiripankó indigenous people, resistant to numerous persecutions and turbulent territories, reaffirmed their identity and connected with their protective beings from a complex ritualistic system, permeated by multiple senses and meanings. Among them are the Menino do Rancho and the Umbu Races. These events are built on the basis of alliances, political and religious, agreements and intermediation, in addition to strengthening or flourishing ethnic and territorial belonging. Our objective was to identify and understand the participation of women in the religious universe of this ethnic group, thus, we seek to present, discuss and analyze the different spaces, roles and responsibilities of women in different rituals, contexts and situations. We conducted a bibliographic search on authors such as (AMORIM, 2017); (ARRUTI, 1996); (BARTH, 2011; 2005); (GUEIROS, 2017); (MATTA, 2005); (MURA, 2013); (OLIVEIRA 1993; 1999; 2004); (PEIXOTO, 2018a; 2018b; 2019); among others, seeking to recognize various elements of the group's history. Methodologically, we embarked on field research, qualitative, with the production of photographs, making a field notebook, conducting interviews and observing rituals, based on authors such as (ALBERTI, 1990; 2004); (GEERTZ, 1998); (MANZINI, 1991; 2010); (MENDONÇA, 2000); (OLIVEIRA, 2000); (PEIXOTO, 2013) and (SAMAIN, 2012). In a risky way, our investigation proposed a change in the focus of analysis of the rituals of the people studied, expanding the perception to other characters and spaces. We highlight the multiple attributes, presences and ways of doing Jiripankó women, analyzing the Ritualistic Universe, which is in extreme connection with the reaffirmation of their identities and belonging.

Key-words: Assignments. Identity. Memory. Women. Ritual.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01 – Mulher no final de um ritual	14
Fotografia 02 – Praiás no Terreiro.....	22
Fotografia 03 – Ritual Menino do Rancho, noiva ao lado do Praiá	43
Fotografia 04 – Parte interna da Tapera	57
Fotografia 05 – Mulheres com baldes de água	57
Fotografia 06 – Mulheres com baldes de água	57
Fotografia 07 – Madrinha guiando o batalhão.....	59
Fotografia 08 – Madrinha à frente do cortejo.....	59
Fotografia 09 – Madrinhas e Noiva no Terreiro.....	59
Fotografia 10 - Madrinhas e Noiva na frente do cortejo	60
Fotografia 11 – Noiva no Terreiro durante o ritual Menino do Rancho.....	60
Fotografia 12 – Mulher ao lado do Praiá na dança da Pareia	71
Fotografia 13 – Mulher ao lado do Praiá na dança da Pareia	71
Fotografia 14 – Cantadora no ritual Menino do Rancho	72
Fotografia 15 – Cantadora nas Corridas do Umbu	72
Fotografia 16 – Disputada da Puxada do Cipó	74
Fotografia 17 – Dançadores e Praiá segurando o Cipó	74
Fotografia 18 – Mulher na Puxada do Cipó	74
Fotografia 19 – Mulheres com cesto no cortejo ritualístico	77
Fotografia 20 – Mulheres com o cesto na cabeça.....	77
Fotografia 21 – Praiá recebendo o cesto oferecido.....	77
Fotografia 22 – Mulheres na Festa do Cansação	78
Fotografia 23 – Dançadores no Terreiro.....	78
Fotografia 24 – Mulheres na dança do Cansação	79
Fotografia 25 – Mulher na Festa do Cansação	82

LISTA DE SIGLAS

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CLIND – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ha – Hectares

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

GPHIAL – Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas

UNEAL – Universidade Estadual de Alagoas

PROLIND – Programa de Formação Superior e Licenciatura Indígena

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	14
CAPÍTULO I AS TRAMAS QUE UNEM OS JIRIPANKÓ	22
1.1 OLHAR, PERGUNTAR, OUVIR E ESCREVER: NOTAS E PRÁTICAS DA PESQUISA DE CAMPO	27
1.2 DO BREJO AO OURICURI: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A CHEGADA DE ZÉ CARAPINA E IZABEL	31
1.3 AS MULHERES DA TRADIÇÃO: “AS GONÇALAS” E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO RELIGIOSO	34
1.4 EM BUSCA PELO RECONHECIMENTO: ENTRAVES E CONQUISTAS DO POVO JIRIPANKÓ	37
1.5 IDENTIDADES, FLUXOS CULTURAIS E FRONTEIRAS ÉTNICAS ENTRE OS JIRIPANKÓ	40
CAPÍTULO II ALIANÇAS, PERSONAGENS E ESPAÇOS, AS MULHERES NO RITUAL MENINO DO RANCHO	43
2.1 O UNIVERSO RITUALÍSTICO: ALGUMAS PERSONAGENS, ESPAÇOS E OBJETOS	46
2.2 PELAS BORDAS DO TERREIRO: AS MULHERES NO RITUAL MENINO DO RANCHO	52
CAPÍTULO III REALIDADES, INTERPRETAÇÕES E SIGNIFICADOS: AS MULHERES NO UNIVERSO RITUALÍSTICO JIRIPANKÓ	62
3.1 MEMÓRIAS, IDENTIDADES E PERTENCIMENTO: MULHERES JIRIPANKÓ	65
3.2 ENTRE MULHERES, ENCANTADOS E OFERENDAS: A PARTICIPAÇÃO FEMININA NAS CORRIDAS DO UMBU	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS.....	86

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Fotografia 01- Mulher no final de um ritual



Fonte: acervo do autor, 2019.

O povo indígena Jiripankó, localizado territorialmente no Sertão alagoano, no município de Pariconha, reafirma suas identidades e fortifica os laços com seus protetores a partir dos rituais sagrados, que contam com a ampla participação de diversos indivíduos, com atribuições específicas, entre estes podemos citar as mulheres, perceptível na fotografia 01, na página anterior.

Os rituais, que compõem um universo religioso particular, para esses indígenas são permeados por múltiplos sentidos e significados; seguindo essa compreensão, o evento ritualístico, apresentado na foto 01, nomeado de Puxada do Cipó tem como função prever o êxito ou não, segundo os anciãos, da safra do ano vindouro. Basicamente, dois grupos disputam, em lados opostos, como um cabo de guerra, dependendo da posição que uma equipe puxe a outra os indígenas conseguem antever a colheita de alimentos (PEIXOTO, 2018a).

Nesse contexto, temos diversos elementos para analisar, como: a função do ritual, se a disputa pelos grupos é simbólica, a participação ativa dos indivíduos, a memórias dos anciãos e/ou jovens sobre o evento, as relações estabelecidas com os seus seres defensores, entre muitas outras. Descreveremos o ritual como um evento que carrega variadas simbologias, mas que também transmite mensagens, valores e afetos.

Com isso, os rituais, de forma geral, se constituem como um amplo campo de análise dos elementos culturais, étnicos, religiosos, identitários e políticos, mas, esta pesquisa buscou ultrapassar uma aparente totalidade, grosso modo, dos eventos, investigando uma categoria particular de personagens, as mulheres.

Desse modo, o objetivo central deste trabalho foi compreender e identificar a participação feminina nas Corridas do Umbu¹, complexo sistema ritualístico² dividido em três eventos distintos: Flechada do Umbu, Puxada do Cipó (fotografia 01) e Festa do Cansação³, analisando suas atribuições. No decorrer da pesquisa, nosso universo de análise se expandiu, então, passamos a observar o ritual Menino do Rancho, vinculado à sistemática do pagamento de promessa.

¹ Fruto do umbuzeiro ou imbuzeiro, também denominado de imbu ou ambu, determinada árvore é encontrada com bastante frequência na região, com suas imponentes copas. O universo ritualístico dos Jiripankó está intimamente ligado a utilização dessa fruta.

² Termo utilizado por Matta (2005) quando realizou uma análise instigante sobre a Corrida do Umbu nos Pankararu, tronco étnico dos Jiripankó.

³ Nome científico de *Cnidocolus urens*, família das Euphorbiaceae. Para saber mais ver: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8sY0ZfCOT0YJ:www.ufrgs.br/scerbio/ojs/index.php/rb/article/download/1788/1113+&cd=5&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>.

Esta pesquisa buscou apresentar, discutir e analisar os múltiplos espaços, atribuições e responsabilidades das mulheres em diferentes rituais, contextos e situações, assim, procuramos enfatizar sua presença e relevância para os eventos religiosos do povo Jiripankó. O estudo, apesar de examinar as mulheres, necessitou observar os rituais em seus respectivos contextos, percebendo as relações construídas, as personagens, o público, o desenvolvimento, os significados (permitidos), as fronteiras étnicas, entre outros pontos, porém, na nossa escrita, preferimos o descrever a partir das atribuições e espaços ocupados pelo sexo feminino, desse modo, olhamos para os eventos a partir delas⁴.

Sem dispensar ou questionar a importância dos homens indígenas no processo de construção dos rituais e/ou de suas identidades, tentamos registrar e discutir a significativa presença das mulheres nos eventos religiosos (MEDONÇA; SCHILLACI, 2019). Demonstrando como elas têm contribuído para o processo de resistência étnica, reafirmação das identidades e conexão com seus protetores.

Ao observar os rituais do povo Jiripankó nos interessou compreender as participações e atribuições femininas, visto que, poucos trabalhos indicavam suas presenças, assim, para atingir o objetivo proposto, esta pesquisa buscou responder as seguintes questões: em quais lugares estão às mulheres indígenas nos rituais? Quais são seus espaços e obrigações? Como se conectam com o sagrado?

Com o desenvolvimento da pesquisa as questões iniciais se tornaram cada vez mais numerosas e complexas, “poderíamos comparar os fios que compõem esta pesquisa aos fios de um tapete. Chegando a este ponto, vemo-los compor-se numa trama densa e homogênea. A coerência do desenho é verificável percorrendo o tapete com os olhos em várias direções” (GINZBURG, 1989, p. 170). Os dados recolhidos nos apresentavam uma heterogênea realidade social e cultural, rica e vasta, então tivemos que realizar um recorte, evitando nos perder no emaranhado de materiais, assim concentramos nosso interesse sobre as mulheres no contexto dos rituais e, às vezes, fora dele (MURA, 2013).

Nosso olhar foi direcionado para alguns espaços e atribuições, como a Tapera (espécie de cozinha para os indígenas; nos rituais adquire uma áurea simbólica, por ser o ambiente de preparo dos alimentos) gerida por mulheres, assim, além de buscar verificar a presença feminina em determinados lugares, procuramos examinar a construção das identidades e do pertencimento étnico neles.

⁴ Outros trabalhos como o de Silva (2013; 2014), Gueiros (2017) e Peixoto (2018a) apresentam uma exposição mais detalhada dos rituais no grupo estudado.

Os Jiripankó estão divididos territorialmente em sete aldeias: Ouricuri, Figueiredo, Tabuleiro, Piancó, Poço da Areia, Serra do Engenho e Araticum, sob a jurisdição de dois grupos que por dissidências políticas e religiosas se separaram. O sistema religioso está intimamente relacionado com a vida desses indígenas, por isso, após a fragmentação territorial, os espaços para prática da religião também foram divididos⁵, assim, enfatizamos que a pesquisa ouviu, questionou e descreveu os modos de organização de um determinado agrupamento.

O *locus* da pesquisa foi na aldeia Ouricuri, núcleo do território, a 6 km do centro da cidade de Pariconha, mas, observamos alguns rituais em outros locais, como na aldeia Figueiredo. As idas ao campo ocorreram de janeiro de 2017 a março de 2020, nesse tempo, coletamos um vasto material para análise do universo social, cultural, religioso e político dos Jiripankó.

No campo, participamos de múltiplos eventos religiosos, foram observados 13 rituais (4 Menino do Rancho; 7 Festa do Cansação; 1 Puxada do Umbu; 1 Flechada do Cipó; 1 Festa da Santa Cruz (evento ligado à Igreja Católica Apostólica)). No decorrer da pesquisa, tivemos a oportunidade de visitar a aldeia Brejo dos Padres⁶, do povo Pankararu, antecedentes étnicos dos Jiripankó, em Tacaratu (PE), observando os rituais da Festa do Cansação e da Noite dos Passos.

Estivemos no campo, em outros contextos e situações e até em outros povos indígenas no Sertão alagoano, como nos Jogos Indígenas do povo Kalankó⁷, localizado territorialmente no município de Água Branca, com o intuito de compreender as trocas de informações e objetos, além das interações, entre alguns grupos étnicos, incluindo os Jiripankó. Em outro momento, estivemos novamente visitando os Kalankó, participando, como ouvinte, das discussões sobre o desenvolvimento dos Cursos de Licenciaturas Interculturais Indígenas de Alagoas⁸, programa que oferece cursos de graduação para os povos indígenas do estado, pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, tratando da mesma temática, visitamos os Jiripankó e os Karuazu (Pariconha).

⁵ Para saber mais sobre essa divisão ver Peixoto (2018a).

⁶ Na oportunidade estávamos na companhia dos pesquisadores José Adelson Lopes Peixoto e de Lucas Emanuel Soares Gueiros, além do ex-pajé da aldeia Mata da Cafurna, do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, o senhor Lenoir Tibiriçá.

⁷ Nesse ambiente, estivemos junto com os pesquisadores José Adelson Lopes Peixoto e José Moisés de Oliveira Silva.

⁸ Com os professores José Adelson Lopes Peixoto e José Jairo Campos da Costa.

O que isso permitiu? No primeiro momento, conhecer e nos aproximar de múltiplas realidades e conjunturas, entendendo como funcionam as redes de relações entre indígenas e não-indígenas; no segundo, compreender diversas esferas da vida social, étnica e política do grupo estudado, permitindo futuras observações (MURA, 2013).

A presença no campo também se constituiu como ferramenta importante, por proporcionar um maior contato com os atores sociais do trabalho; a pesquisa foi construída a partir das narrativas de homens e mulheres, apesar de evidenciar mais as falas femininas. As relações foram sendo elaboradas/fortificadas em diversos ambientes, assim, a confiança foi edificada com o tempo, ao passo em que perceberam nosso engajamento e compromisso, especialmente as mulheres. No final, com as ligações estabelecidas, a percepção delas sobre nós, assim como a nossa sobre elas, foi alterada, permitindo compreender multifacetadas realidades e representações (Idem).

Para realização do trabalho necessitamos utilizar da interdisciplinaridade, recomendada pelo historiador Marc Bloch⁹, discutindo e interligando pontos em comuns com áreas distintas do conhecimento. Aproveitamo-nos do cabedal teórico e metodológico das disciplinas, apesar de reconhecer suas aproximações e afastamentos (BLOCH, 2001; NEVES, 2019).

Assim, utilizamos os métodos, metodologias e discussões teóricas da Antropologia, tentando compreender as relações sociais de um determinado povo, além de evidenciar seu sistema religioso e político, a partir das observações dos rituais e das narrativas orais. Por outro lado, necessitamos realizar uma reflexão e reconstrução crítica da dimensão histórica dos fatos investigados, colocando os indígenas como sujeitos históricos dotados de escolhas, valores e capazes de desenvolver estratégias (OLIVEIRA, 1999).

Nosso trabalho partiu da proposta investigativa do historiador italiano Carlo Ginzburg, orientada a partir do paradigma indiciário, que busca problematizar as fontes e suas respectivas análises, tendo o historiador da arte Giovanni Morelli, o psicanalista Sigmund Freud e o detetive Sherlock Holmes, personagem criado por Arthur Doyle, como fonte de inspiração. Para ele, essa proposta visa elaborar um método interpretativo que pretende investigar os resíduos, através de dados marginais, considerados pelo autor, como reveladores, além de pormenores que são considerados sem importância (GINZBURG, 1989).

Com os dados recolhidos no campo nos deparamos com determinados “sintomas”, termo médico utilizado por Ginzburg, elementos que foram pouco discutidos, abordados e/ou

⁹ Ver Bloch (2001).

observados, assim, procuramos sistematizá-los e inseri-los nas análises e discussões, percebendo que as vezes eles são irrelevantes ao olhar, mas podem ajudar na compreensão das relações sociais, políticas e religiosas dos Jiripankó (Idem).

No momento posterior a pesquisa de campo, construímos um quadro analítico com base na documentação “revelada”, composta por entrevistas, laudo do reconhecimento étnico do povo e observação dos rituais. Com isso, buscamos refletir inicialmente que “os documentos, sejam eles de qualquer natureza [no nosso caso, as fontes utilizadas foram de diversas ordens, essências e características] aparecem diante dos historiadores perpassados por elementos e lógicas funcionais próprias ao ambiente no qual foram forjados [...]” (SANTOS, 2018, p. 81, comentário nosso). Com isso, sistematizamos a documentação tentando desvendar quais/qual as/a óticas/a dos indivíduos citados, os espaços frequentados, suas relações com outros ambientes do universo religioso, político e social, além de esmiuçar os dados e verificar rastros, vestígios negligenciados ou irrelevantes (GINBURG, 1989).

Tivemos em mãos um vasto material para análise, construído a partir das inúmeras imersões no campo, assim, pela dimensão e nível de aprofundamento teórico e discursivo desta monografia, tivemos que operar/realizar escolhas, buscando traçar estratégias e selecionando narrativas, “[...] tudo isto é possível, embora seja difícil controlar a seleção que o tempo casualmente produziu em relações à conservação de documentos que já tinham sido fruto de uma seleção social mais sistemática.” (LEVI, 2000, p. 90).

Ao abordar a questão da seleção, enfatizamos e, paralelamente, evidenciamos a utilização de dois tipos de fontes que necessariamente estão entrelaçadas com as escolhas e, de certa forma, estratégias. No primeiro caso, temos as memórias; esta pesquisa recorreu à história oral para compreender melhor alguns aspectos dos rituais, além das experiências, táticas e transmissões de valores entre os indígenas (ALBERTI, 2004; BEZERRA, 2018), para tanto, realizamos entrevistas com 10 indivíduos (7 mulheres e 3 homens) com idades entre 23 e 89 anos; após a transcrição¹⁰ e análise, necessitamos voltar e realizar novas indagações aos entrevistados, isso possibilitou a ampliação do nosso material para 23 entrevistas. Na segunda situação, com as fotografias capturadas no campo, cerca de 3000 mil, tivemos que fazer opções e construir estratégias. Inicialmente, as opções, utilizamos as fotos como fontes de pesquisa e conhecimento, reconhecendo suas potencialidades, intencionalidades e multiplicidade, ou seja, tivemos que selecioná-las recorrendo as que mais

¹⁰ Sobre as transcrições, seguimos as considerações de Manzini (2010). Ainda enfatizamos que as transcrições seguem fielmente a fala dos/as entrevistados/as.

dialogavam com a ideia do capítulo e da discussão pretendida; elas ainda auxiliarão o leitor a imaginar cenários, objetos e personagens (KOSSOY, 2001; MENDONÇA, 2000). No último caso, as estratégias, utilizamos de recursos imagéticos, para em cada seção do trabalho ter uma foto na capa¹¹, abaixo do título, assim, pretendemos, de modo bastante ousado, iniciar a discussão tendo como base a fotografia (no capítulo 3, usamos um desenho, mas ele segue a mesma metodologia), para o leitor não voltar a fotografia na página anterior, posicionamos o recurso imagético em tamanho reduzido, na página seguinte, auxiliando na visualização do descrito.

Esta monografia é composta por 3 capítulos que complementam a discussão entre si; utilizamos de diversas fontes, estratégias e escolhas para aprofundar as questões. Com isso, pretendemos apresentar a riqueza sociocultural do povo Jiripankó, permeada por múltiplos sentidos, significados e simbologias.

No capítulo 1, “**As tramas que unem os Jiripankó**”, apresentamos uma trama histórica repleta de idas e voltas, de estratégias políticas, religiosas e culturais e de processos contínuos e descontínuos; discutiremos multifacetados fatos, representados metaforicamente por uma colcha de retalhos, da história do povo Jiripankó. O objetivo central é analisar os acontecimentos que unem os indivíduos dessa coletividade a uma memória e história grupal comum, apesar de reconhecer que alguns indígenas não estão, por dissidências políticas, dentro desse sistema. Evidenciaremos ainda, como duas mulheres, as irmãs Gonçalves, vindas da aldeia dos Pankararu com o intuito de oportunizarem a continuidade da tradição religiosa, daqueles indígenas, transmitiram seus conhecimentos referentes a um universo cosmológico particular, atravessado por segredos e interdições. Ainda realizemos um breve debate sobre identidade, fronteira étnica e religião.

No capítulo 2, “**Alianças, personagens e espaços, as mulheres no Ritual Menino do Rancho**”, nosso propósito foi discutir, apresentar e analisar a configuração do cosmo ritualístico dos Jiripankó, observando seus atores, espaços e, principalmente, a construção/fortificação de alianças, tendo como elemento de análise a participação das mulheres no ritual Menino do Rancho. Para tanto, utilizaremos das fotografias produzidas no transcorrer da pesquisa de campo, buscando atrelar a compreensão dos múltiplos papéis dos rituais como uma composição dotada de interdições, alianças, significados, segredos, fronteiras e simbologias (MURA, 2013; GUEIROS, 2017; PEIXOTO, 2018a); paralelamente,

¹¹ Seguindo os trabalhos de Silva (2013) e Gueiros (2017).

e o mais importante, exploraremos os espaços e atribuições das mulheres indígenas no evento religioso.

No último capítulo, o 3, “**Realidades, interpretações e significados: as mulheres no universo ritualístico Jiripankó**”, discutimos e evidenciamos a participação feminina no Universo Ritualístico dos Jiripankó, observando realidades, interpretações e significados em diferentes contextos, no momento dos eventos e fora deles (em entrevistas). Com isso, abordamos as atribuições/funções desempenhadas pelas mulheres nas Corridas do Umbu, complexo sistema ritualístico que envolve múltiplos sentidos e mensagens, e fora dele, em outras situações, apesar de se correlacionarem em uma urdidura religiosa, identitária (pertencimento) e étnica.

Ao final, sentimos a sensação que as participações/atribuições femininas em espaços religiosos, sociais e políticos, principalmente o primeiro, são infinitamente maiores do que esta pesquisa. Assim, a investigação, de cunho histórico antropológico, teve o intuito de responder a algumas perguntas e inquietações, evidenciando e discutindo as múltiplas formas como as mulheres indígenas Jiripankó estão presentes nos rituais, reafirmando suas identidades, reforçando seu pertencimento e construindo alianças com o sagrado (PEIXOTO, 2018a).

CAPÍTULO I AS TRAMAS QUE UNEM OS JIRIPANKÓ

Fotografia 02 – Praiás no Terreiro



Fonte: acervo do autor, 2018.

A fotografia 02 exposta na capa deste capítulo, foi produzida durante o ritual que marca o início e o término do ano religioso dos Jiripankó. Ela apresenta alguns elementos religiosos, sagrados, territoriais e paisagísticos que podem elucidar parte da história do povo. Utilizar-se-á esse recurso imagético de forma intencional, entendendo que determinada linguagem possui sentido polissêmico e inesgotável de interpretações (KOSSOY, 2001; SAMAIN, 2012).

As características marcantes presentes na foto 02, estão visíveis: na lateral esquerda, nas duas indumentárias, vestidas por homens, produzidas com fibras de caroá, representando a



conexão com as entidades de sua cosmologia; ao fundo, do lado direito e esquerdo, podemos notar o fim de duas serras, que compõem um conjunto de outras no entorno do território; defronte a serra, do lado esquerdo, avistamos um enorme pedra denominada na região como “Pedrão do Cruzeiro”, local onde se encontra uma cruz na parte superior; e no centro uma árvore conhecida

como algaroba¹² com grandes galhos e folhas verdes assim como os arbustos ao redor.

Como veremos no decorrer do capítulo, o mundo religioso do povo e suas relações socioculturais ligam-se intrinsecamente à figura representada pelas indumentárias; o conjunto de serras simboliza o elo com seus antepassados, lugar de refúgio e proteção; no “Pedrão do Cruzeiro” a memória coletiva¹³ é externada, pois é o espaço onde ocorreram os primeiros rituais do povo, além da ação dos fluxos culturais (cruz fixada na parte superior do Pedrão); a árvore de algaroba, representa a metáfora do Tronco, Rama e Ponta de Rama, utilizada para exemplificar a descendência e disseminação do povo indígena Pankararu¹⁴, ao qual remete a origem dos Jiripankó (ARRUTI, 1996). Entendemos que esses aspectos, reunidos na fotografia, podem demonstrar as tramas de um denso tecido que configura e une o povo em torno de uma memória coletiva, exteriorizada durante os rituais.

A trama histórica que discutiremos está repleta de idas e voltas, de estratégias políticas, religiosas e culturais e de processos contínuos e descontínuos, assim, discutiremos multifacetados fatos, representado metaforicamente por uma colcha de retalhos, da história do povo Jiripankó. A questão central é analisar os acontecimentos que unem os indígenas em

¹² Seu nome científico é *Prosopis juliflora*.

¹³ Seguindo a compreensão do sociólogo Maurice Halbwachs (1990).

¹⁴ Territorialmente localizados no interior de Pernambuco (ARRUTI, 1996).

torno de uma memória e história grupal, apesar de reconhecer que alguns indígenas não estão, por dissidências políticas e/ou religiosas, dentro desse sistema.

Habitantes na zona rural do município de Pariconha, localizada no Sertão de Alagoas, o povo indígena Jiripankó tem descendência étnica ligada aos Pankararu, do Sertão do estado de Pernambuco, entre os municípios de Petrolândia, Jatobá e Tacaratu. Estão distribuídos territorialmente em 215 ha. demarcados, de 1.100 ha. delimitados, vivendo cercados por posseiros.

A terra indígena Jiripankó encontra-se a aproximadamente 314 km da capital Maceió, faz divisa com os municípios de Água Branca (AL) 12 km, Delmiro Gouveia (AL) 16 km, Tacaratu (PE) 32 km e Jatobá (PE) 42 km (IBGE, 2017). Seu território – demarcado e em processo de demarcação – é organizado em um conjunto de aldeias sobre a jurisdição do Pajé Sr. Elias Bernardo e do Cacique Sr. Cícero Miranda (sobrinho do Cacique tradicional, um dos principais responsáveis pelo reconhecimento étnico, o Sr. Genésio Miranda); existe outro grupo de lideranças políticas e religiosas no povo, Sr. Manoel Antônio da Silva e Luís Antônio de Araújo, respectivamente Cacique e Pajé, porém os espaços frequentados por nós e a autorização para a pesquisa se deu através dos primeiros. Sobre a divisão territorial, Santos afirma que,

O território é distribuído em aldeias sobre a mesma ordem organizativa do povo, os núcleos aldeados são:

- Ouricuri – aldeia centro do território;
- Figueiredo – há 1,5 km do Ouricuri dentro do território;
- Tabuleiro – há 1 km do Ouricuri dentro do território;
- Piancó – há 6,5 km do Ouricuri dentro do território;
- Poço da Areia – há 11 km do Ouricuri fora do território;
- Serra do Engenho – há 4 km do Ouricuri fora do território;
- Araticum – há 2 km do Ouricuri dentro do território (SANTOS, 2015, p. 36).

Os dados referentes a população indígena residente no território são imprecisos¹⁵, de acordo com os números encontrados estão em aproximadamente 2100 pessoas, distribuídas em 412 famílias¹⁶. A maior parte dos indivíduos está concentrada na aldeia Ouricuri, centro do território, local onde ocorrem os principais rituais do povo e outras atividades como reuniões dos conselhos da saúde e educação.

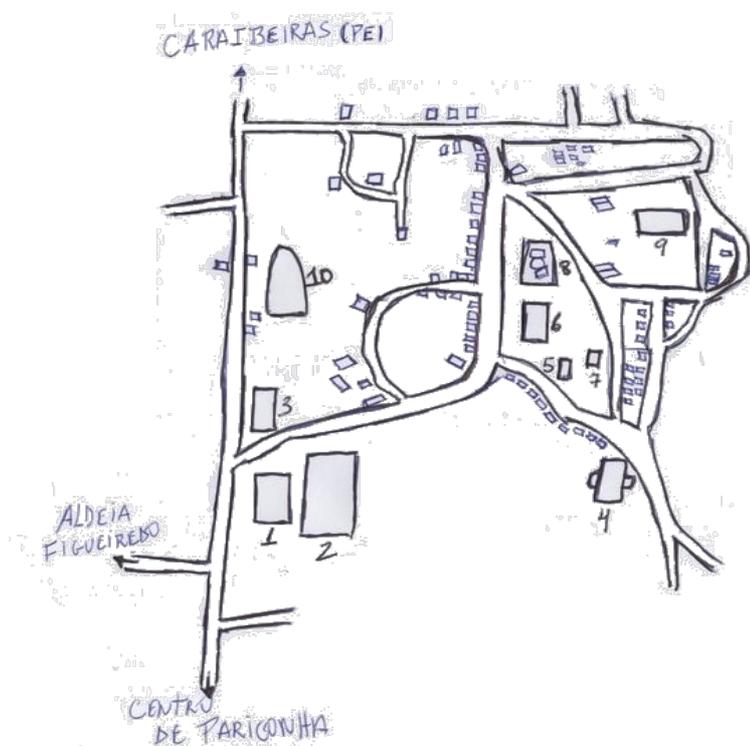
A distância percorrida do centro da cidade de Pariconha até a aldeia Ouricuri - *locus* da pesquisa - é de 6 km, se dá por uma estrada com o solo bastante pedregoso e arenoso em

¹⁵ Foram levantados dados no site da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e em organizações não governamentais como o Conselho Indigenista Missionário - CIMI e Instituto Socioambiental - ISA.

¹⁶ Dados recolhidos durante a pesquisa de campo.

alguns trechos. Seu entorno é recortado por serras, tendo como vegetação típica a Caatinga. No início da pesquisa, em janeiro de 2017, a região passava por uma longa temporada de seca, mas nos meses seguintes ocorreram acentuadas chuvas que mudaram a paisagem da região. Assim, o Sertão alagoano ganhou formas diferentes dos estereótipos cristalizados, com grandes extensões de matas verdes, barragens e açudes acima do nível e plantio de vários gêneros alimentícios. Abaixo, o croqui 01¹⁶ tem o intuito de apresentar os espaços e pontos de orientações mais importantes da aldeia.

Croqui 01 – Aldeia Ouricuri



1 – Escola (desativada); 2 – Campo de futebol; 3 – Capela; 4 – Anexo da Escola; 5 – Igreja (ativa)
6 – Quadra de esportes; 7 – Igreja (desativada); 8 – Escola (ativa); 9 – Posto de Saúde; 10 –
“Pedrão do cruzeiro”.

Fonte: acervo do autor, 2018.

O croqui 01 apresenta os principais pontos de referência para chegar até aldeia Ouricuri e algumas construções essenciais para o povo Jiripankó, como a escola - 8 - que oferece a Educação Básica, da Educação Infantil ao Ensino Médio e alguns cursos de

¹⁶ A ideia do croqui surgiu pela necessidade de ilustrar para o leitor os espaços da aldeia. Foi elaborado a partir do apresentado pela Profa. Dr^a. Cláudia Mura em sua tese de doutorado intitulada: “Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição do conhecimento entre os Pankararu (2013).

profissionalização; uma quadra de esportes coberta - 6; duas Igrejas Católicas – 5 e 7, a última desativada depois da construção da mais nova, 5, onde são celebradas as missas e demais rituais da religião católica, além de receber eventos religiosos, como a Festa da Santa Cruz - padroeira da comunidade; e um posto de saúde - 9 - que oferta cuidados básicos, em casos mais graves os pacientes são transferidos para hospitais da região.

Diante das outras aldeias a do Ouricuri é a que concentra maior parte dos moradores; podemos, a partir disso, averiguar que os conjuntos de casas são bem diferentes daquelas moradias rotuladas como típicas das populações indígenas. As residências, em sua maioria, são de alvenaria, com a cobertura de telhas de barro que auxiliam no sistema de captação da água das chuvas, armazenadas em cisternas localizadas na frente ou na parte lateral dos domicílios.

As principais fontes de renda dos indígenas são de programas sociais como Bolsa Família, cestas básicas distribuídas pela FUNAI, aposentadorias e trabalhos no centro da cidade e/ou regiões vizinhas. Aqueles que não usufruem de boas terras e fontes de água para irrigação e criação de animais ficam impossibilitados de se beneficiar da agricultura e da pecuária. O problema da escassez de terras e falta de trabalho preocupa as principais lideranças, pois assim como explica Santos,

A falta da terra criou outra condição desfavorável para o grupo e obrigou-o a buscar meio de sobrevivência nos centros urbanos, como empregos domésticos, carpintaria, trabalhos braçais, moradores de fazendas, corte de cana na região sul do estado etc. O crescimento populacional não corresponde ao território, antes era apenas um problema de espaço físico, agora todas as aldeias precisam de condições para garantir a sobrevivência das pessoas e evitar que em decorrência disso algumas aldeias sejam extintas (fato que já aconteceu) (SANTOS, 2015, p. 38).

Os efeitos da migração sazonal e, em poucos casos, pendular – trabalhos domésticos e comerciais no centro da cidade ou em regiões vizinhas – são vistos no cotidiano da aldeia. No período de dezembro a março, momento da realização dos rituais sagrados, período de intensificação da pesquisa de campo, observamos uma forte presença de mulheres e crianças, buscamos verificar quais eram os motivos e constatamos que muitos homens, das mais variadas idades, deslocaram-se para o corte e plantio da cana-de-açúcar na Zona da Mata do estado, para plantação de café em Minas Gerais ou para trabalhos na construção civil em São Paulo.

Tal situação justifica a marcante presença feminina em determinados rituais, o que sobressai aos números de integrantes e observadores presentes. É nesse momento de contato do povo com o seu sagrado, junto a companhia de suas divindades, que a identidade dos Jiripankó é externada, instante particular na vida que dos indígenas que participam do evento.

1.1 OLHAR, PERGUNTAR, OUVIR E ESCREVER: NOTAS E PRÁTICAS DA PESQUISA DE CAMPO

A metodologia empregada no trabalho enveredou pelo caminho da pesquisa campo, de cunho qualitativo, com observação participante, recorrendo assim, as práticas metodológicas da Antropologia. Recolhendo dados através de entrevistas, fotografias e anotações em caderno de campo, auxiliada por um profícuo diálogo com a pesquisa bibliográfica.

A primeira experiência no campo deu-se através do convite realizado pelo Prof. José Adelson Lopes Peixoto, quando desenvolvia sua pesquisa de doutorado com o povo Jiripankó. Apesar de se caracterizar como uma viagem de cunho exploratório, ela foi além e definiu o objeto central deste estudo, a participação da mulher nos rituais.

No decorrer da viagem, o referido pesquisador apresentou o surgimento do povo e explicou as formas de reafirmação identitária e os modos como estão interligadas através da prática dos rituais sagrados, entendendo as conexões entre identidade e religião, foco de seu estudo. A chegada à aldeia foi ao cair da noite, Cícero Pereira dos Santos¹⁷ (ou Cicinho, como é conhecido na região) liderança religiosa e ex-aluno do Prof. José Adelson, nos esperava para comemorar seu aniversário, tínhamos marcado um jantar na pizzeria, localizada no centro da cidade; nossa ida a esse ambiente foi rodeada de muita conversa sobre diversos temas, durante certo momento, enquanto Cicinho explicava sobre as interdições que os participantes dos rituais deveriam fazer antes e depois dos rituais, minha curiosidade sobre o tema foi despertada.

Na mesma noite, de volta a aldeia, estava ocorrendo a abertura de um evento ritualístico, tinha um número considerável de pessoas espalhadas por todos os lados, algumas acomodadas sobre panos estendidos no chão e outras sentadas perto de uma pequena fogueira, que lhes servia de iluminação e amparo para o frio¹⁸. Próximo daquele local, em uma construção, semelhante a uma casa, ouvia-se sons de flautas e gritos; as pessoas presentes demonstravam ansiedade quando olhavam ou falavam sobre aquele espaço.

Por volta das 21h, alguns indivíduos começaram a sair da casa vestidos com indumentárias longas, que cobriam seu corpo, sendo impossível reconhecê-los, eram inúmeros

¹⁷ Ele se tornou interlocutor de extrema importância neste trabalho, realizando em diversos momentos conexões com as mulheres.

¹⁸ Apesar da elevada temperatura durante o dia, esfria muito à noite, devido à localização do vale.

deles. No ambiente de terra batida, quase sem vegetação, começaram a bailar, seus pés pareciam não tocar no chão, flutuavam junto da poeira. Esse momento marcou a abertura de mais um ritual para o povo Jiripankó e deu início a pesquisa que resultou nesta monografia.

No dia seguinte, observamos cuidadosamente o desenvolvimento do ritual, examinando as personagens e os espaços ocupados. Em determinado momento, começamos a analisar a atuação de uma mulher que comandava o ritmo das atividades, influenciados pela conversa na noite anterior. A partir disso buscamos perceber quais ambientes eram ocupados e quais atribuições eram desempenhadas pelas mulheres no ritual, assim, passamos a investigar suas respectivas participações no contexto do universo religioso.

Pelo que podemos concluir no final da nossa primeira imersão no campo, as mulheres desempenhavam várias atribuições e funções, algumas pré-estabelecidas, no decorrer do ritual observado. Mas, paradoxalmente, na pesquisa bibliográfica realizada posteriormente pouco se falava sobre essas personagens e suas respectivas presenças nas atividades ritualísticas, estando vinculadas a contextos e situações mais amplas. Surge assim, o problema da pesquisa e os possíveis caminhos que poderíamos percorrer.

Realizar estudos sobre aspectos religiosos – assim como outros temas - de qualquer sociedade requer uma imersão do pesquisador ao campo. Sair do lugar de conforto é o primeiro passo para a realização dessa empreitada, não é possível a efetivação do estudo sem “estar lá” para o recolhimento sistemático de dados. De acordo com Geertz,

[...] “estar lá” pessoalmente, o que, afinal, dificilmente demanda mais do que uma reserva de viagem e a permissão de desembarque, uma vontade enfrentar uma certa quantidade de solidão, invasão de privacidade e desconforto físico [...] uma capacidade de permanecer calmo frente a insultos artísticos, e o tipo de paciência que possibilite suportar uma busca interminável de agulhas invisíveis em infinitos palheiros (GEERTZ, 1998, p. 220).

Desse modo, “Estar lá” configura-se como um momento indispensável para o pesquisador que segue determinados temas de pesquisa, representa estar em um lugar novo, longe do conforto de casa e da vida cotidiana, significa realizar escolhas. Entendemos a construção desse momento cercada por quatro operações importantes, são elas: olhar, perguntar, ouvir e escrever (OLIVEIRA, 2000).

O olhar é a primeira operação importante na pesquisa de campo, ele deve passar previamente por uma “domesticação teórica”, pois “[...] a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualiza-lo” (OLIVEIRA, 2000, p. 19). A educação dos nossos olhos é realizada no momento das consultas bibliográficas, elas

nos fornecem a teoria necessária para efetuação do estudo e a transformação do nosso olhar no campo.

A revisão bibliográfica para qualquer trabalho científico é de suma importância, a partir da análise realizada podemos compreender na teoria o funcionamento e relações estabelecidas em determinados grupos, apesar de compreendemos também que a dimensão teórica ultrapassa essa classificação. A teoria modifica o olhar do pesquisador, porém, é no campo que ele convive com a “fonte do problema sobre qual desenvolve sua investigação” (SANTOS, 2016, p. 19). Assim, é no estudo empírico que o investigador desenvolve seu estudo, aplica e, até certo ponto, (re)formula conceitos previamente estabelecidos.

Nossa capacidade de visão limita-se quando falamos das relações sociais e/ou de parentesco entre as pessoas da comunidade. No campo, em determinados momentos da pesquisa, nosso olhar torna-se restringido, só podemos observar o que é aparente, às vezes não visíveis, como os aspectos do lugar, as pessoas, os objetos, as expressões faciais, as formas de comportamento, etc. Por isso, entramos na segunda atividade que acreditamos ser indispensável: o perguntar.

Devemos compreender “o perguntar” de duas formas: a primeira através de conversas informais, momento no qual não existe a formalidade da entrevista, as conversas podem ocorrer em diversos lugares, inclusive durante a realização dos eventos ritualísticos. As perguntas aos interlocutores seguem uma linha de raciocínio, geralmente as indagações são sobre: as relações com as pessoas daquele espaço, nome de objetos específicos, ligações de parentesco, visão sobre o ritual e sua importância para a comunidade, etc. Elas variam de acordo com a observação.

A segunda forma configura-se através da entrevista, realizada em ambiente geralmente determinado pelo interlocutor. Em nossa pesquisa, utilizamos o método de entrevistas semiestruturadas, de acordo com Manzini:

[...] a entrevista semi-estruturada está focalizada em um objetivo sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. [...] É mais adequada quando desejamos que as informações coletadas sejam fruto de associações que o entrevistado faz, emergindo, assim, de forma mais livre (MANZINI, 1991, p. 154).

Esse tipo de entrevista possibilita que as perguntas sejam abertas, assegurando maior liberdade de resposta para o entrevistado. O roteiro elaborado para pesquisa foi composto primeiro com perguntas básicas: nome completo, idade, local de nascimento, atividades desempenhadas na aldeia e atribuições nos rituais, na segunda parte, as questões foram abertas e subjetivas: De que forma você vê a função de determinado grupo (mulheres) nos rituais?

Qual a importância feminina na aldeia? De que forma elas contribuem para a formação da identidade do povo? Essas são apenas algumas das perguntas que fizeram parte do roteiro das entrevistas, lógico que dependeu do entrevistado e do tema por nós abordado, assim buscamos compreender a dimensão da participação feminina nos rituais.

Ao efetuar determinada atividade, executamos a terceira - necessariamente - e a quarta operação na pesquisa de campo: o ouvir e o escrever, respectivamente. Ao indagarmos os entrevistados, quer seja pelas conversas informais, quer seja pelas entrevistas, devemos saber ouvir. Isso significa que necessitamos criar um campo sólido de interação e desconstruir qualquer verticalização das relações (OLIVEIRA, 2000).

O último exercício da pesquisa de campo é o escrever, que também ocorre de duas formas: a primeira ainda no campo, com o diário de anotações, nele contém impressões, sensações e emoções sobre os fatos observados e ouvidos, por exemplo, em uma entrevista que não foi possível ser gravada utilizamos o diário para anotar as respostas, já em outra com o uso do gravador, foi útil para anotarmos ocorrências de fatores que gerem mudanças físicas e comportamentais; o segundo aspecto é o escrever longe do campo, a escrita científica, no momento posterior a análise dos dados. Assim, a pesquisa de campo, neste trabalho, se constituiu como uma ferramenta extremamente relevante para o recolhimento de informações (materiais) e, posterior, análise, finalizando com a escrita.

Mas, precisamos alertar, antes de continuarmos, que a realidade social analisada está rodeada de escolhas, incertezas e problemas, corporificados em uma política da vida cotidiana, às vezes insignificantes ou sutil. A reconstrução desse quadro sistêmico encontra-se permeada de uma dupla seleção, sendo a primeira a casual, produzida pelo tempo e interpretações, e a segunda construída por nós no recolhimento dos dados e na sua análise. (LEVI, 2000).

Por isso, a reconstituição de certos dados, tornaram-se impossíveis pela escassez de informações sobre alguns indivíduos, situações e conjunturas, por isso, criamos condições de observação (análise) que evidenciam organizações, formas e objetos inéditos. As informações discutidas, resultam, em determinados casos, de escolhas e hipóteses da realidade (REVEL, 2000).

1.2 DO BREJO AO OURICURI: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A CHEGADA DE ZÉ CARAPINA E IZABEL

Acreditamos ser de fundamental importância realizar uma síntese dos aspectos que levaram a saída dos indígenas José Antônio do Nascimento - Zé Carapina - e Izabel, sua prima, posteriormente esposa, de Brejo dos Padres para as terras do Sertão de Alagoas. Através do levantamento bibliográfico realizado conseguimos averiguar a existência de divergências entre as datas da diáspora, porém, os motivos que a ocasionaram são comuns¹⁹. A pesquisa visou ultrapassar o pensamento da corrente historiográfica positivista, ao buscar conhecer o ano da partida dos indígenas citados, distante disso, procuramos reconhecer e compreender as relações sociais, políticas e étnicas do período estudado.

Brejo dos Padres é o aldeamento central do povo Pankararu, que tem seu território localizado entre os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, no estado de Pernambuco. A sua origem étnica é imprecisa e diversas são as versões levantadas, mas não faremos uma discussão aprofundada sobre o tema, pois esse não é o foco central da pesquisa²⁰.

Sabemos que o contato dos missionários com os grupos indígenas na região do rio São Francisco ocorreu em meados do século XVII, assim os Pankararu e outros povos indígenas foram agrupados, seguindo a ideia de conversão. Com isso, estabeleceram um aldeamento em uma região de serras, atual Brejo dos Padres, com vales e rica em quantidade de água, despertando, posteriormente, a cobiça dos fazendeiros da região (PEIXOTO, 2018a). Segundo Arruti, era do interesse do Estado a concentração de vários grupos em uma mesma localidade, assim,

O aldeamento do Brejo dos Padres constituiu-se [...] como fruto da estratégia de desterritorialização e reterritorialização que levou ora à repartição, ora à concentração de diferentes grupos étnicos num mesmo espaço restrito. Estes estavam geralmente bastante próximos a uma promissora povoação, no caso Tacaratu, à qual poderia servir como reserva de mão-de-obra. Assim, o aldeamento do Brejo dos Padres poderia ser progressivamente “misturado”, para transformar-se, num futuro próximo, ele também, numa próspera povoação, como qualquer outra (ARRUTI, 1996, p. 25).

Podemos perceber a intenção de converter os indígenas em mão de obra, ao tempo em que estabeleceu estratégias para gerir o território brasileiro, e, assim, misturá-los à sociedade transformando, posteriormente, os aldeamentos em vilas. Esse fato pode ser evidenciado pela Lei de Terras 1850, que estabeleceu a regulamentação das terras do Império,

¹⁹ Ferreira (2009); Farias (2011); Silva (2013; 2014); Santos (2015); Silva (2015); Lima (2015); Gueiros (2017); Peixoto (2018a).

²⁰ Para analisar essas versões ver Peixoto (2018a) e Arruti (1996).

incluindo as que estavam em posse dos indígenas, nos aldeamentos, assim coube ao Governo a função de organizar os títulos de vendas, delimitar os territórios e, quando julgar necessário²¹, reservar terras para os grupos autóctones. Esse processo excluiu os indígenas do poder de escolha, quando não, foram expulsos de suas terras, com a alegação de terem se misturado à população não-indígena, esse contexto deixou marcas em suas memórias e narrativas (OLIVEIRA, 2004a; SANTOS, 2015).

Uma das versões sobre a saída de Zé Carapina de Brejo dos Padres faz referência a alguns anos após instituição da Lei de Terras. De acordo com Silva²²,

Em 1852 o índio José Carapina e sua esposa Isabel veio à Pariconha e fixou moradia nas margens da fonte do Ouricuri, essa fonte era de água temperada, encravada em uma região radicalmente dividida pela posse das riquezas naturais, que separa proprietários e não proprietários de água e terra, localizada no pé da serra do Simão e do Pajeú (SILVA, 2015, p. 6).

A autora não relaciona a fuga com a repartição das terras dos Pankararu em decorrência da Lei de Terras de 1850. Porém, através de relatos orais conseguiu levantar a informação de que um político do partido conservador conhecido como Francisco Antônio Cavalcante²³ invadiu a aldeia “[...] com violência acabando com os índios, que corriam à procura de um lugar onde pudessem viver mais tranquilos” (SILVA, 2015, p. 6). Dessa maneira, fazendo valer a referida lei, o político adquiriu a posse das terras forçando os indígenas a desocuparem aquele território, acarretando a fuga ou até a morte de indivíduos, caso não seguissem as suas ordens e/ou o desafiassem.

Em outra versão²⁴ encontrada a base das disputas também foi à ocupação territorial, que teria assim, provocado o êxodo de Zé Carapina e Izabel em 1893. Novamente, a Lei de Terras aparece como a principal vilã nesse processo, pois possibilitou a usurpação dos

²¹ “Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; [...]” (BRASIL, [20--?]).

²² Ana Cláudia da Silva é indígena Jiripankó, neta do Sr. Elias Bernardo, um dos Pajés da etnia, a versão aqui discutida foi apresentada em seu trabalho de conclusão de curso em História através do Programa de Formação Superior e Licenciatura Indígena (PROLIND) pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Essa versão foi detectada no trabalho de mestrado do Prof. Gilberto Ferreira (2009).

²³ O pesquisador Arruti ao realizar estudo sobre os Pankararu, encontrou nas narrativas colhidas e analisadas, referências sobre essa personagem; os indígenas intitulam esse tempo como “as “linhas” ou o “tempo de Cavalcante” forma o marco fundamental da constituição de uma comunidade afetiva fundada na memória, servindo também como momento de definição daqueles que são identificados como os maiores dilemas do grupo hoje [...]” (ARRUTI, 1996, p. 36). Francisco Cavalcante, que também era coronel, teria sido um dos responsáveis diretos pela expropriação territorial dos Pankararu. Percebemos, em nossas pesquisas, que as memórias construídas naquela época são compartilhadas por ambos os grupos (OLIVEIRA, 2004b).

²⁴ Essa versão foi apresentada por Cícero Pereira dos Santos, liderança indígena Jiripankó, em seu trabalho de conclusão de curso em História através do PROLIND pela UNEAL.

territórios indígenas (SANTOS, 2015). Nesse discurso, encontramos pontos congruentes com a primeira narrativa. Assim, segundo Santos,

Foram aglomerados vários povos indígenas com o propósito de vagar as terras para a pecuária e desde então era alvo da ambição das famílias abastardas daquela localidade, entre estas a Cavalcante bastante viva na memória do povo em estudo e responsável pelo ataque de 1893 contra os índios. [...]. Quando da solicitação do governo Imperial de contar, demarcar e registrar os índios e suas terras, às províncias o que fez no Nordeste em específico foi um boicote na lei. Era bem melhor dar as terras como devolutas, extinguir os aldeamentos e depois resgatar as terras por título de compra, pela grilagem de títulos, com isso nada impedia que as aldeias ou malocas que se auto identificassem como indígenas fossem atacadas e seus habitantes submetidos a atos de terrorismo, motivos pelos quais os territórios foram tomados causando o êxodo de muitos indígenas, entre eles, o Zé Carapina e Izabel (SANTOS, 2015, p. 24).

Com isso encontramos novamente o sobrenome Cavalcante como causador de violência, ou como utilizou o autor, de “terrorismo” contra os indígenas. Independente das divergências de datas temos nessas narrativas a elaboração de uma memória coletiva do grupo, pautada em resistências e silenciamento²⁵, tanto daqueles que conseguiram fugir para o Sertão de Alagoas e/ou para outras regiões, quanto dos que permaneceram em Brejo dos Padres.

Dessa forma, através da análise dos conteúdos das pesquisas, sobre o povo Jiripankó, constatamos que mesmo ocorrendo discordâncias entre os anos da vinda de José Antônio do Nascimento e de Izabel, concluímos que esse percurso foi realizado por questões, principalmente, territoriais e políticas.

A chegada em terras alagoanas foi marcada por estratégias e acordos para permanecerem vivos, no primeiro momento, física e, posteriormente, etnicamente. Então, buscaram refúgio em uma fazenda que pertencia ao Major Marques, latifundiário conhecido na região, assim os indígenas conseguiram negociar o trabalho sob o sistema de meia²⁶, dividindo a produção animal e vegetal.

A fonte de água denominada de Ouricuri, possibilitou a Zé Carapina e Izabel a criação de animais e o cultivo da agricultura; eles construíram uma tapera na serra, que lhe serviu como abrigo. Conforme o relatório de reconhecimento étnico de Brito,

²⁵ Entendemos silenciamento como uma estratégia utilizada pelos indígenas para sobreviver física, étnica e religiosamente em determinados períodos, tendo que esconder suas identidades no contexto de perseguições (SILVA, 2017).

²⁶ O proprietário de terras as empresta com a condição de o empregador dividir toda a produção, seja ela animal ou vegetal. Esse sistema de produção ainda é bastante praticado na atualidade, segundo relatos orais.

[...] Ele fez uma rocinha cercada com galhos de árvores para sustentar sua família, pequenina. O Major Marques viu e não gostou, exigiu que Zé Carapina tirasse o que pudesse e abrisse a cerca para que os seus animais comessem o resto. Zé Carapina resistiu. O Major foi à inspetoria que ficava na vila de Pariconha dar queixa – Não quis tomar providências sozinho porque outras pessoas também tinham visto o trabalho de Zé Carapina. Relatou o problema, o Barão discordou e disse que não era certo acabar com a roça do Zé Carapina, isso é crime, o que você pode fazer é entrar em acordo, sugeriu que lhe desse 3 matrizes de cabra e um reprodutor, esse deveria servir para que tivesse condições de fazer o acordo sobre a terra que ocupava (BRITO, 1992, p. ?).

Estando as relações com o fazendeiro diluídas, a única solução foi efetuar a compra das terras para não ficarem novamente a “[...] *bolar pelo mundo* [...]” (FARIAS, 2011, p. 54, grifo do autor). Então contaram com a intermediação do Barão de Água Branca²⁷ e conseguiram realizar a compra do território em litígio, posteriormente, fizeram convites para os parentes que estavam em Brejo dos Padres ainda expostos a disputas territoriais, dando início a formação do povo Jiripankó.

1.3 AS MULHERES DA TRADIÇÃO: AS GONÇALAS E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO RELIGIOSO

O processo de desterritorialização, com a Lei de Terras de 1850, enfrentado pelos Pankararu em Pernambuco e outros povos indígenas no Nordeste, desencadeou a espoliação de suas terras, sendo, mais adiante, perseguidos por praticarem sua religião, através do culto aos Encantados²⁸, desse modo, tiveram que elaborar estratégias de silenciamento e invisibilidade (PEIXOTO, 2018a; PEIXOTO, 2018b; SANTOS, 2015; OLIVEIRA, 2004). A vinda de outras famílias, inseridas no contexto de alianças políticas e religiosas, para o atual município de Pariconha, na época pertencente à Água Branca, por convite de Zé Carapina, possibilitou a prática de seus rituais sagrados mais livremente. Porém, nos anos subsequentes novamente ocorreram perseguições pela população com denúncias e repressões pelas autoridades policiais da região.

Os indígenas então criaram um circuito de trocas rituais, elaborado por populações que na atualidade se reconhecem como grupos étnicos distintos, mas ligados ancestralmente aos Pankararu. Segundo Arruti,

²⁷ Como era conhecido na região, seu nome era Joaquim Antônio de Siqueira Torres, tornou proprietário de grande parte das terras do sertão e detinha o poder político e jurídico da região. Ver: <https://www.historiadealagoas.com.br/agua-branca-a-antiga-mata-pequena.html>. Acesso em: 13 mar. de 2020.

²⁸ São antepassados que se encantaram, ou seja, não passaram pela experiência da morte e hoje protegem e guiam os indígenas.

Existia um circuito de trocas rituais entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, que algumas vezes parecem ter sido desdobramentos um do outro: são aquelas que temos chamado *viagens rituais*, isto é, o trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual, e as *viagens de fuga*, verdadeiras transferências demográficas, mas muitas vezes reversíveis, através das quais grupos de famílias transferiam seu local de morada por tempo indeterminado, como recurso à perseguição, ao faccionalismo, às secas ou à escassez de terras de trabalho (ARRUTI, 1996, p. 55).

Nas narrativas dos Jiripankó encontramos discursos que se aproximam das características das chamadas “viagens rituais”; esse movimento é realizado até nos dias atuais, servindo como fortificador dos laços e alianças. As viagens para os eventos religiosos fizeram os indígenas, que outrora saíram (idas) de Brejo dos Padres, voltarem (voltas) para o encontro de seus parentes e de sua vida religiosa.

Nesses processos de idas e voltas, possivelmente, através do contato com povos de diversas regiões, mas que se autoafirmavam com vínculos étnicos com os Pankararu, as irmãs Chica e Vitalina, também conhecidas como “as Gonçalves”, objetivaram transmitir os conhecimentos referentes a “Ciência da Tradição”²⁹. A imagem dessas duas personagens está presente na memória do povo Jiripankó, sendo utilizada como referência no momento do reconhecimento étnico. Segundo o Sr. Genésio Miranda da Silva³⁰,

As Gonçalves chegaram aqui em 1928, eu não era nem nascido. E foi em 28 ((1928)) que houve as Gonçalves. [...] Levantaram o terreiro delas lá naquela pedrona, tá vendo daqui? ((apontou para o “Pedrão do Cruzeiro”³¹)). Quando eu nasci estava só o terreiro lá. Os vestes delas estão dentro de uma loca dentro da pedra (MIRANDA, 2018).

A partir desse relato, podemos perceber que mesmo “as Gonçalves” não tendo a intenção de criar uma nova aldeia longe de Pankararu, levantaram um terreiro³². Ele ainda nos fala sobre “os vestes”, fazendo referência ao Praiá³³, que faz parte da tradição religiosa de Pankararu. O Praiá é confeccionado artesanalmente através da fibra do caroá³⁴, ele é a materialização dos Encantados na aldeia. De acordo com Peixoto,

²⁹ Termo utilizado pelos indígenas para designar o conjunto de práticas religiosas e ritualísticas.

³⁰ Bisneto de José Antônio do Nascimento (Zé Carapina), esteve à frente do processo de reconhecimento étnico dos Jiripankó, junto com outras lideranças, tornando-se o primeiro Cacique do povo.

³¹ Esse termo é utilizado pelos indígenas para designar uma enorme pedra que fica ao lado do terreiro levantado pela Gonçalves, nesse local encontra-se uma cruz, por isso é conhecido como “Pedrão do Cruzeiro”.

³² Espaço com a formato quadrangular, às vezes circular, representa simbolicamente, no decorrer dos rituais, as matas, servindo como abrigo para os Encantados, quando materializados nos Praiás.

³³ Indumentária religiosa, confeccionada artesanalmente. Para o povo Jiripankó é a materialização dos Encantados na terra.

³⁴ Espécie de planta comum no Nordeste brasileiro, suas folhas fornecem a fibra necessária para produzir alguns materiais, incluindo a veste do Praiá, o desaparecimento progressivo do gênero tem preocupado as lideranças

As relações entre humanos e os Praiás são baseadas em respeito, pactos e reciprocidade. Tais relações ultrapassam o campo do físico e concreto e adentram ao mundo transcendental, sobrenatural possível de ser explicado com a experiência e com a fé (PEIXOTO, 2018b, p. 115).

Dessa forma, devemos compreender os Praiás como peças centrais do segredo que envolve a religião dos Pankararu. Através deles, diversos grupos indígenas no Nordeste emergiram no processo de reconhecimento étnico, tendo seus direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988³⁵.

Ainda sobre o relato do Sr. Genésio Miranda, ao citar que o Terreiro das Gonçalves é o do “Pedrão do Cruzeiro”, reconhecemos no seu discurso a externalização de uma memória afetiva do grupo sobre aquele local. Nessa perspectiva, buscamos compreender aquele espaço a partir da conceituação do historiador francês Pierre Nora de lugar 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. 21-22).

A caracterização desse lugar como material, simbólico e funcional, pode ser representada da seguinte maneira, respectivamente: através da materialização da própria pedra e do Terreiro; do simbolismo presente na cruz³⁶, localizada na parte de cima do “Pedrão do Cruzeiro”, na “aura simbólica” de ser o primeiro Terreiro levantado na aldeia; e por último, o de ser utilizado até a atualidade para realização dos rituais sagrados. A produção e manutenção desse lugar de memória para o grupo é de extrema importância, pois através de sua representação o povo fortifica as alianças de pertencimento e identidade.

Como apontado, ao reconhecerem a importância da preservação de sua cultura, nesse caso estamos no referindo ao processo de continuidade e não cristalização de aspectos culturais, as Gonçalves se deslocaram de Pankararu para o Sertão alagoano e assim desempenharam a função de dar continuidade à tradição. Segundo Santos,

religiosas que precisam viajar até áreas distantes para consegui-lo. Para saber mais sobre o Caroa, ver: <http://www.cerratinga.org.br/caroa/>.

³⁵ Ver Brasil (2016).

³⁶ A cruz, para os Jiripankó, está vinculada ao processo de reelaboração cultural, tendo sentidos e significados específicos para a religião desses indígenas.

O papel das Gonçalves para o povo Jiripancó fortalece a ideia de que não basta ter a terra, o espaço físico; é importante ter nesse espaço uma significação que imprima o anseio do povo que nela vive, como algo que lhes desnude caso lhes falte e no processo de reorganização do povo Jiripancó foi fundamental mesmo sem a posse total da terra que José Carapina adquirira. A tradição foi difundida como coluna fundamental para a existência da comunidade (SANTOS, 2015, p. 44 – 45).

O intuito dessas “mulheres da tradição” foi o de não permitir o esquecimento de sua cultura com as perseguições e esbulhos territoriais sofridos. Elas apresentaram ao povo a relação mais intrínseca entre o ser humano/indígena e a natureza através do “retiro na mata para as experiências onde acreditavam receber a força dos “encantados” (SANTOS, 2015, p. 44). Essas personagens femininas iniciaram o processo que desencadeou a busca pelo reconhecimento étnico junto a FUNAI na década de 1980. “As Gonçalves”, a partir de seus conhecimentos religiosos, orientaram os indígenas para a continuação da Tradição mesmo longe de Brejo dos Padres.

1.4 EM BUSCA PELO RECONHECIMENTO: ENTRAVES E CONQUISTAS DO POVO JIRIPANKÓ

Após a compra das terras³⁷ do Major Marques, Zé Carapina precisava ocupar os 1.100 ha., então realizou o convite a seus parentes que se transferiram para o Sertão de Alagoas. Dessa forma, vieram “[...] Chico Peba e sua esposa, Vicente Gabão, Cristove Véio {sic} e suas famílias, depois chegou a família Caipira, daí começava a formação do povo que de início não tinha uma intenção formada de criar uma aldeia [...]” (SANTOS, 2015, p. 15). As relações de parentesco e/ou alianças políticas e religiosas entre os indígenas faziam com que morassem perto, mantendo assim estritas ligações (PEIXOTO, 2019).

A vinda de seus parentes e/ou aliados possibilitou uma maior liberdade nas manifestações de sua religião através de seus cantos, danças e ritos. Nesse contexto, despertou o sentimento de reprovação da população local e da Igreja Católica Romana, que relacionava a religião do indígena a feitiçaria. Por isso, com medo de serem perseguidos novamente, se utilizaram de formas estratégicas. Seguindo a perspectiva de Certeau,

Chamo de “estratégia” o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que o sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico (CERTEAU, 2014, p. 46).

³⁷ A certidão de compra e venda foi registrada em 15 de novembro de 1894 no Cartório de Imóveis de Água Branca.

Determinadas estratégias, mantiveram os indígenas resistentes e coesos, “a adoção da invisibilidade nas práticas e na identidade fundamentou [...] continuidade de sua tradição” (PEIXOTO, 2018a, p. 164). Assim, a invisibilidade proporcionou a condição para permanecerem no território sem serem acusados ou atormentados por praticarem sua religião. O silenciamento também foi utilizado como forma de resistência étnica. “[...] Os seus cânticos do Toré ganharam palavras em português, divindades católicas passaram a ser citadas nos versos, a cruz foi adotada como elemento nos rituais e isso lhes conferiu certa liberdade [...]” (PEIXOTO, 2018a, p. 60).

Sobre adoção e uso da cruz nos rituais sagrados, necessitamos evidenciar que os indígenas a resignificaram, deixando de ser o madeiro que simboliza o sacrifício de Cristo, tornando-se um portal entre o mundo dos humanos e o das divindades Encantadas. Sua utilização evitou, principalmente, as perseguições por parte da Igreja Católica Romana. “Esse é o papel fundamental do aspecto simbólico em um grupo social. São sentidos produzidos, perpassando por vários processos e práticas. A um objeto são atribuídos valores e significados quando incorporado ao cotidiano” (BEZERRA, 2018, p. 98). Compreendemos que os indígenas ao atribuírem valor simbólico a um objeto, no caso a cruz, conferiram outros significados que conseqüentemente foram aplicados aos seus cotidianos. Dessa forma, permaneceram invisíveis, estrategicamente, e em estado de silenciamento até buscarem o reconhecimento oficial.

Na década de 1980 em conexão com outros povos indígenas do estado de Alagoas – Xukuru-Kariri, Kariri-Xocó e Wassu-Cocal – e do Conselho Indigenista Missionário, esses indígenas, do Sertão alagoano, começaram a reivindicar seu reconhecimento étnico (FERREIRA, 2009; PEIXOTO, 2019). Nesse processo, os grupos tiveram que escolher seus próprios Caciques e Pajés, que precisavam frequentar diversas reuniões em Brasília, em busca de direitos e assistência.

Os Jiripankó indicaram para a função de Pajé o Sr. Elias Bernardo, conhecedor da “Ciência da Tradição” tendo sido aprendiz de Maria Chulé, sua tia, personagem feminina de grande poder na tradição, que o introduziu no mundo dos Encantados (FERREIRA, 2009). Para Cacique, os indígenas precisavam de alguém que também estivesse inserido na vida religiosa e dominasse a história do povo, dessa forma escolheram o Sr. Genésio Miranda – bisneto de Zé Carapina. Em entrevista, ele narrou,

Em 1982, mês de abril. Primeira vez que fui me apresentar lá. [...] Mané Celestino³⁸ me procurou, eu disse é Mané vou reunir o pessoal daqui, fiz três vezes aqui, pelejei e ninguém se comprometeu a ir. Eu tinha prometido ao Celestino que eu fazia isso, então eu vou (MIRANDA, 2018).

Através desse relato, podemos realizar uma imersão na memória individual dessa importante personagem, que está contida na construção da memória coletiva do grupo. Corroborando com esse pensamento, o sociólogo Halbwachs afirma,

[...] A memória coletiva, por outro, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal (HALBWACHS, 1990, p. 36).

Dessa forma, concluímos que a memória do Sr. Genésio Miranda sobre o reconhecimento está contida na memória coletiva construída pelo grupo, mas ela por si só não a constitui. A rememoração foi de extrema importância para essa sociedade indígena, pois no momento de designar um nome para o grupo, eles expressaram suas ligações com o Tronco Velho, Pankararu, se afirmando, naquele momento, como Ponta de Rama.

A metáfora do Tronco Velho foi elaborada para exemplificar o processo de relações de parentesco dentro da família³⁹ étnica Pankararu, para entender os novos processos de emergências étnicas⁴⁰. De acordo com Arruti,

O sistema de metáforas que descreve essas concentrações, dispersões e cristalizações étnicas organiza-se segundo o par de categorias de parentesco Troncos Velhos/Pontas de Rama que traduz para esses grupos a distância entre eles e seus antepassados, “índios puros”, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à sua aparência física quanto às suas “tradições”, significando a solução classificatória para os fenômenos de natureza identitária da “mistura” (ARRUTI, 1996, p. 34).

Pensando nessa metáfora, e utilizando uma árvore⁴¹ para exemplificar, teremos: no seu tronco, referindo-se aqui ao Tronco Velho estão os “índios puros”, aqueles que não tiveram contato com outros povos – negros e/ou colonos – ou seja, não passaram pelo processo de mistura étnica⁴²; na Rama, podemos relacionar com os indígenas que saíram de Pankararu por conflitos territoriais, falta de trabalho ou questões climáticas; as Pontas de Rama, nessa árvore metafórica, caracterizam-se pelos novos grupos reconhecidos através do

³⁸ Manoel Celestino é atualmente Cacique da aldeia Serra do Capela, do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios.

³⁹ Refiro-me as diversas etnias que foram concentradas dentro de um único território, ganhando o nome de Pankararu.

⁴⁰ Para saber mais sobre o assunto, ver Arruti (1995) e Bezerra (2017; 2018).

⁴¹ Com isso, lembramo-nos da árvore da algaroba, presente na fotografia 02.

⁴² Ver Oliveira (2004).

processo de emergências étnicas, conectados pelos laços de memórias, construídos com os antepassados, e tradições religiosas de Brejo dos Padres. Desta maneira, cria-se uma tríade de Tronco/Rama/Ponta de Rama. Apesar de existir outras explicações para esse fenômeno, como a discussão de Santos (2015) que utiliza a ideia de composição étnica.

Os Jiripankó buscaram o reconhecimento étnico através da FUNAI por se afirmarem descendentes étnicos dos Pankararu, por meio da memória coletiva e prática da religião. A escolha do etnônimo do grupo também está ligada à rememoração, pois tiveram como base nomes de grupos que formaram a matriz étnica Pankararu, entre eles estão “os Pankaru, Geritacó, Calancó, Umã, Canabrava, Tatuxi, Fulê” (VIEIRA *apud* SILVA, 2010, p.25). Com isso, escolheram o nome Jiripankó, tendo como base Geritacó.

Assim, esses indígenas saíram do estado de invisibilidade e silenciamento, entrando no palco principal e assumindo de vez o papel de protagonistas de suas histórias, fato observado também em outras temporalidades (ALMEIDA, 2010). Na década de 1980 foram reconhecidos pelo estado, tendo seus direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988. Esse processo desencadeou a luta pela demarcação de terras, sendo realizada a identificação de 1.100 ha, justificada a partir do laudo antropológico produzido pela FUNAI, porém, apenas 215 ha foram demarcados (SANTOS, 2015).

1.5 IDENTIDADES, FLUXOS CULTURAIS E FRONTEIRAS ÉTNICAS ENTRE OS JIRIPANKÓ

A saída de Zé Carapina e Izabel do Sertão de Pernambuco, fugidos de perseguições, não caracterizou no primeiro momento, como vimos, o surgimento de um novo grupo indígena, mas os processos de viagens rituais – abordados anteriormente – e a vinda das irmãs Gonçalves, com o intuito de passar os conhecimentos referentes aos Encantados, oportunizaram a construção de uma coletivamente imersa no sentimento de pertencimento étnico, territorial e religioso.

Então, a partir da década de 1980, o povo Jiripankó, ligado aos Pankararu por memórias coletivas comuns, começou a reivindicar educação, saúde e outros direitos diferenciados. O suporte necessário para o reconhecimento foi a religião, que é atualizada continuamente com o fluxo de grupos, pessoas e objetos. Segundo Oliveira,

[...] A instauração de uma ruptura política que inaugura uma identidade indígena específica geralmente ocorre via religião, com a atualização que esta lhe propicia dos valores essenciais ao grupo. É neste caudal que são reproduzidas, adaptadas ou importadas as diversas manifestações culturais (como o Toré, Praiá, Ouricuri, Torem, festas religiosas, etc), as quais servem como bandeira étnicas e garantem a esses povos a condição indígena [...] (OLIVEIRA, 1993, p. 34).

Se a religião foi a base para garantir a condição de indígena, nos dias atuais entre os Jiripankó ela é um elemento identitário marcador das fronteiras étnicas (PEIXOTO, 2018). Em determinados espaços, como nos rituais, percebemos com maior clareza as delimitações impostas aos indígenas e não-indígenas, demarcações que fluem pela materialidade e imaterialidade. De acordo com Peixoto,

É nessa ótica de reforço e transformação que se ancora a importância do ritual para formação da identidade do Jiripankó, cujo cotidiano é marcado por intensa religiosidade manifestada em penitências, promessas, festas e danças denominadas de Torés. Alguns desses momentos são lúdicos e denominados de festas ou brincadeiras, outros são mais sérios e denominados de rituais e cada um tem uma característica especial, a função de transmissão cultural, formadora de identidade, além de transmitir códigos morais que fomentam o senso de pertencimento (PEIXOTO, 2018a, p. 114).

Com isso, percebemos a conexão entre religião, ritual e identidade. Nesse contexto os eventos ritualísticos são espaços de manutenção e fortalecimento identitário, momento de estabelecer o elo com o sagrado – os Encantados – pagar promessas, realizar outras, agradecer as graças alcançadas, pedir conselhos, orientações e construir alianças políticas e religiosas.

Os rituais Jiripankó também estão associados a continuidade da Tradição⁴³, através da inserção de crianças e adolescentes nos eventos, tendo os anciãos e/ou os adultos a missão de compartilhar memórias, aprendizagens e valores morais (MENDONÇA; RODRIGUES, 2019). Nesse ambiente, constroem-se sociabilidades e transmissões de memórias coletivas do grupo, compostas de algumas experiências individuais, apesar de serem socializadas e interligadas com as memórias do povo (HALBWACHS, 1990).

Com o compartilhamento de informações, que também ocorre a nível intergrupal e regionalmente, no território indígena ou fora dele, percebemos como se constrói o grupo étnico dos Jiripankó a partir de memórias, segredos, afetos e princípios morais. Assim, ao pensar sua cultura, precisamos considerá-la em um processo constante de transformação,

⁴³ Utilizaremos a explicação dos indígenas sobre esse termo, refere-se ao conjunto de práticas religiosas e culturais, permeadas por segredos e interdições. A manutenção e a continuidade da “Ciência da Tradição”, ocorrerem nos terreiros e nos rituais fechados - nas residências dos especialistas da religião indígena. Conceitualmente, pensaremos a Tradição em um regime de processo, capaz de utilizar estratégias para sobreviver como a adaptação e a resignificação, estando vinculado a múltiplos processos históricos e políticos que o grupo ou algum indivíduo vivenciou (PEIXOTO, 2018a; MURA, 2013; OLIVEIRA, 2004).

assumido em novos contextos e abordagens, quando necessário, mas sem abrir mão de suas particularidades (GUEIROS, 2017).

Portanto, no interior desse grupo indígena, conseguimos identificar elementos que partem de um intenso fluxo, como a adoção da Cruz nos rituais e na vida cotidiana, permeada de sentido e representação diferente daquela conhecida nos templos religiosos da Igreja Católica Romana. Assim, argumentamos que os materiais culturais não permanecem estagnados no tempo e espaço, paralisados em tradições fixas, eles estão em continuo estado de fluxo, possibilitando readaptações, transferências e ressignificações (BARTH, 2005). Seguindo esse pensamento, Barth afirmou:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na participação e na pertença no decorrer de vidas individuais. [...] as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos (BARTH, 2011, p. 188).

Destarte, o sistema de trocas e/ou fluxos culturais favoreceu a construção de alianças e reduziu a possibilidade de perseguições de cunho religioso, político ou étnico. Desse modo, ao observarmos os rituais Jiripankó percebemos a circulação de estratégias políticas, religiosas e culturais, proporcionando a estruturação de artifícios para sobrevivência e ressignificação de elementos diacríticos (HERBETTA, 2018).

Com isso, os rituais adquirem uma função importante para o Universo Cosmológico, político e identitário dos Jiripankó, primeiro, por seu caráter comunicativo e sagrado, sendo o fio transmissor que realiza a intermediação entre o material e o imaterial (terra e reino dos Encantados⁴⁴); segundo, pela capacidade de agregação, aglutinação e troca de informações, sendo capaz de delimitar suas fronteiras e instituir alianças com outros grupos étnicos; por último, a posição de construção das identidades, ambiente de fluidez da tradição indígena, de sociabilidades e do florescimento do sentimento de pertencimento entre as novas gerações.

Ao investigarmos os rituais como lugares de compartilhamento de significados, crenças e identidade, podemos perceber a atuação dos fluxos culturais e das fronteiras étnicas, permitindo compreender os múltiplos movimentos/processos de idas e voltas necessários para configurar os Jiripankó como grupo étnico.

⁴⁴ O reino dos encantados, na nossa compreensão, e de acordo com os indígenas, não está ligado a um lugar específico, durante a pesquisa verificamos que eles podem habitar e transitar por diversos espaços como a Cachoeira de Itaparica (Bahia), a Fonte Grande (Aldeia Brejo dos Padres, Pankararu, Pernambuco), as serras em volta da aldeia Ouricuri (Jiripankó) e em outros ambientes (SANTOS, 2015; ARRUTI, 1996; MURA, 2013; PEIXOTO, 2018a).

CAPÍTULO II
ALIANÇAS, PERSONAGENS E ESPAÇOS, AS MULHERES NO RITUAL MENINO
DO RANCHO

Fotografia 03 – Ritual Menino do Rancho, noiva ao lado do Praiá



Fonte: acervo do autor, 2018.

A fotografia 03, apresentada como capa de capítulo, na página anterior, foi produzida durante o Ritual Menino do Rancho, na aldeia Ouricuri, no dia 21 de janeiro de 2018. Esse rito, que será posteriormente descrito com maior abundância de detalhes, se caracteriza, de maneira geral, como o pagamento de uma promessa cuja realização se desenrola em um complexo sistema ritualístico, cosmológico e político estando vinculado ao fortalecimento da identidade dos Jiripankó.

Na foto 03 podemos destacar uma mulher indígena exercendo a função de Noiva ao lado de um Praiá, compondo a frente do cortejo durante a execução do ritual; no rosto da menina, observa-se uma pintura em forma de cruz e no seu braço direito algumas gravuras com formato circular; na sua cabeça, um arco (espécie de tiara), confeccionado



artesanalmente, com papel colorido, mesmos materiais utilizados no adereço fixado na parte inferior do cabelo, lhe diferencia das outras duas mulheres (Madrinhas) que seguem ao seu lado durante o desenvolvimento do ritual.

Na mesma fotografia, constatamos um elemento significativo para buscar compreender a mediação entre mundo material e imaterial, e, consequentemente, a formação e reafirmação das suas identidades, a relação entre os indígenas e os Encantados, que tem sua força transfigurada para a roupa ou farda⁴⁵ do Praiá durante os rituais. No decorrer da pesquisa de campo percebemos que o fortalecimento ou a constituição de (novas) alianças ocorrem, principalmente, a partir dos eventos ritualísticos, com isso, as fotografias capturadas nesses momentos, a exemplo da apresentada na página anterior, nos auxiliam na construção de um olhar sobre esses vínculos.

Assim, nosso interesse nesse capítulo será de discutir, apresentar e analisar a configuração do cosmo ritualístico dos Jiripankó, observando seus atores, espaços e, principalmente, a construção/fortificação de alianças, tendo como elemento de análise a participação das mulheres no ritual Menino do Rancho. Para tanto, utilizaremos das fotografias produzidas durante a pesquisa de campo, esperamos sistematizar as discussões apontadas na introdução do trabalho, buscando atrelar a compreensão dos múltiplos papéis

⁴⁵ Esse termo é utilizado por alguns indivíduos, entrevistados na pesquisa, nos eventos religiosos observados e durante as entrevistas, pelo que foi analisado, tem o mesmo significado de “roupa”, assim passaremos a utilizá-lo em nossa escrita.

dos rituais como uma composição dotada de interdições, alianças, significados, segredos, fronteiras e simbologias (MURA, 2013; GUEIROS, 2017); paralelamente, e o mais importante, exploraremos os espaços e atribuições das mulheres indígenas no evento religioso.

A utilização de fotografias perpassa pela intencionalidade de oferecer aos leitores um suporte que auxilie na visualização do descrito, obviamente ela vai além disso, demonstrando através de documentos visuais a riqueza sociocultural do povo indígena Jiripankó. Segundo Peixoto,

As fotografias, como registro visual, trazem consigo certo grau de interpretação do fato representado, pois são recortes dessa realidade e permitem, ao espectador, múltiplas idas e retornos temporais e não é por si só capaz de produzir sentido único, necessitando de uma articulação com outras imagens e/ou com um texto para que possa produzir uma narrativa (PEIXOTO, 2013, p. 19).

Então, trabalharemos com a perspectiva das fotografias como fontes de pesquisa e de conhecimento, construindo uma relação dialética entre elas e o texto. Por isso, descreveremos as personagens, alianças, espaços e, o mais relevante, o ritual, tendo as fotos como o fio condutor, reconhecendo suas particularidades, intencionalidades, potencialidades e multiplicidades estéticas (MENDONÇA, 2000).

O historiador Boris Kossoy compreende a fotografia como documento visual revelador de um inventário de informações e detonador de emoções (KOSSOY, 2001). Com isso, esse instrumento de pesquisa, a fotografia, nos acompanhará no desenrolar do capítulo. Ainda ressaltamos que,

[...] Seus conteúdos [...] jamais deverão ser entendidos como meras “ilustrações ao texto”. As fontes fotográficas são uma possibilidade de investigação e descoberta que promete frutos na medida em que se tentar sistematizar suas informações, estabelecer metodologias adequadas de pesquisas e análise para a decifração de seus conteúdos e, por consequência, da realidade que os originou [...] (KOSSOY, 2001, p. 32).

Ao lidar com essa fonte de pesquisa procuramos, inicialmente, reconhecer suas possibilidades e limites para o estudo, verificando as narrativas que poderiam ser desenvolvidas e sistematizadas; os fatos silenciados ou invisibilizados pelas descrições e as cargas de sentimento, crença, respeito e afeto construídos nos rituais, que se tornam impossíveis de serem transcritos em palavras. Por isso, inferimos que as fotografias nos provocam de formas e ideias diferentes, dependendo do lugar sociocultural de quem as observa.

Nos estudos sobre imagens Etienne Samain discute sobre a capacidade de pensar das imagens e as maneiras que elas provocam e nos convocam a pensar. Corroborando com a ideia do autor, as fotografias utilizadas neste trabalho oferecem ao leitor algo para pensar “[...] um pedaço do real para roer, uma fâsca do *imaginário* para sonhar” (SAMAIN, 2012, p. 22). Seguiremos assim, estimulando a capacidade interpretativa e discursiva das fotos usadas, permitindo,

[...] *abrir* a imagem, desdobrar a imagem [...] Ou, simplesmente, se deixar levar pela sua opacidade, furar e romper a superfície, para descobrir, ao lado da fala e da escrita, o que ela guarda de mais profundo a nos dizer, ela, que da fala e da escrita é a matriz, ao lado de nosso sistema sensorial (SAMAIN, 2012, p. 34).

Encontramos um estímulo para reconstruir o complexo sistema ritualístico dos Jiripankó, a partir de elementos visíveis e dados aparentemente negligenciáveis, utilizando-se dos termos do historiador Carlo Ginzburg (posições ocupadas pelas personagens durante os rituais, adereços de destaque, posicionamento dos indivíduos no Terreiro, ordem hierárquica para alimentação, entre outros). Conseqüentemente, não nos deteremos apenas nos fatos visíveis, mas no conjunto de pistas e indícios que os rastros, invisíveis, das fotografias permitiram captar e analisar (GINZBURG, 1989).

Seguindo esse pensamento, durante a pesquisa de campo e, principalmente, na análise dos dados obtidos, procuramos construir um esquema para solucionar as dúvidas e questões relativas aos eventos religiosos observados. Sendo assim a produção de um caderno de campo nos auxiliou na composição da pesquisa e na concretização do estudo, pois os questionamentos e observações, principalmente dos fatos não visíveis ao público, foram registrados nessa ferramenta.

Portanto, a discussão que se segue pretende abordar alguns pontos vistos como essenciais para entender o universo étnico dos Jiripankó. A partir do uso das fotografias buscaremos apresentar a multiplicidade de atores e espaços, particularmente ocupados pelas mulheres, elementos/atribuições essenciais para a execução e concretização do ritual, com o objetivo de acentuar a constituição de uma unidade que aglutina pessoas e objetos.

2.1 O UNIVERSO RITUALÍSTICO: ALGUMAS PERSONAGENS, ESPAÇOS E OBJETOS

O complexo sistema ritualístico dos Jiripankó é composto por diversas personagens, espaços e objetos que se aglutinam para o desenvolvimento do ritual, cada elemento e/ou indivíduo tem sua particularidade e singularidade, guarda segredos, transmite conhecimento,

orientações, mensagens e valores. Ao trabalharem juntos formam uma unidade poderosa capaz de executar e finalizar os eventos com harmonia e equilíbrio.

A ausência de um componente predetermina o desequilíbrio ritualístico, por isso cada parte da unidade, complexo sistema ritual, tem uma distinção, fora do conjunto perde seu poder construído. Portanto, discutiremos sobre algumas personagens, espaços e objetos presentes nos eventos, partiremos das nossas observações durante a pesquisa de campo.

A Ciência da Tradição, aspectos culturais e religiosos do grupo, é permeada por mistérios e segredos, principalmente, sobre a manifestação e organização do sagrado, com isso, os enigmas que envolvem as características e poderes de seus seres protetores, os Encantados, estão protegidos, por fronteiras invisíveis e visíveis, dos não-indígenas.

No universo cosmológico dos Jiripankó, os Encantados, também nomeados de avôs, capitães e pai “véio”⁴⁶, são as personagens mais importantes da vida religiosa, pois eles possuem a função de organizar, proteger, aglutinar e orientar o povo.

De acordo com o relato dos Jiripankó, eles vivem entre o tempo e a natureza, sua existência transcende a compreensão humana, não estão ligados a cronologia, transitam no tempo, são filhos da natureza, sendo às vezes confundidos com ela. A passagem para o Reino dos Encantados, processo de Encantamento, acontece quando indígenas que tiveram uma vida considerada exemplar moral e espiritualmente, alcançam a dádiva de se encantarem vivos, não experimentado a morte (PEIXOTO, 2018). Segundo Mura, para os Pankararu,

[...] 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, 2013, p. 170, grifo da autora).

Na tentativa de compreender os procedimentos para o Encantamento, nas conversas e/ou entrevistas realizadas, os indígenas desviavam do assunto, desconversando e mudando de tema. Assim, percebemos que essa questão é pouco abordada pelo grupo por se configurar como um dos segredos da Tradição indígena, constituindo-se como uma fronteira para aos não-indígenas (BARTH, 2011).

A materialização dos Encantados na aldeia está associada ao Levantamento⁴⁷ de uma veste de Praiá, confeccionada artesanalmente com fibra de caroá, o processo de elaboração da

⁴⁶ Expressão utilizada em algumas conversas informais, no Terreiro, por Dona Maria Trindade Machado.

⁴⁷ Fato que está vinculado ao surgimento de uma nova farda de Praiá, ampliando assim o arsenal religioso da etnia, esse levantamento está condicionado a uma série de obrigações e interdições (AMORIM, 2017).

farda é complexo e demanda recursos financeiros e espirituais. É compreendido como a personificação do imaterial (Encantado) em material (veste do Praiá), mas só nos rituais e em eventos privados que o Praiá emana sua força através de suas atividades, assim podemos entendê-lo como o conjunto de elementos: o Encantado, a veste e o movimento executado com o auxílio sonoro e musical (GREINER, 2016).

O primeiro passo para levantar uma veste de Praiá consiste em encontrar uma semente, segundo relatos, ela se apresenta a pessoa escolhida, tem características diferentes como o formato, espessura, composição e luminosidade; posteriormente é levada para os especialistas da religião que atestam sua autenticidade. Por meio de sonhos ou visões, o Encantado se comunica com o indivíduo explicando o seu desejo de ser levantado e os próximos caminhos a serem seguidos.

A Tradição indígena denomina essas personagens de Zeladores de Praiá⁴⁸, função desenvolvida por homens ou mulheres, a quem são confiados os segredos dos encantos, tornando-se responsáveis pela continuidade dos costumes. Esse cargo pode ser herdado, caso venha a falecer o primeiro dono da semente, geralmente por esposa/marido ou filhos, mas o Encantado precisa aceitar a indicação, caso contrário, ele pede para ser levantado por outra pessoa.

Nos rituais quem é Zelador de Praiá carrega determinadas responsabilidades no Terreiro, a unidade ritualística predetermina o desenvolvimento harmônico do evento, assim, a presença e participação, a última mesmo não sendo visível ao público, desses indivíduos é indispensável. No decorrer dos rituais, os Praiás, como parte do público, manifestam respeito, com abraços e pedido de “benção”, aos Zeladores.

As mulheres podem se tornar Zeladoras de Praiá, observamos que esse cargo não é ocupado exclusivamente por homens, ou seja, não existe uma interdição para o sexo feminino em relação aos segredos da religião indígena e/ou acesso ao mundo dos Encantados. As Zeladoras de Praiá, são respeitadas no povo pelas funções que ocupam, sendo procuradas para processos de cura e para realização de rituais.

O fato de ter recebido uma semente caracteriza que o sujeito conhecerá o íntimo da religião, nesse caso, servido de exemplo, os conhecimentos relativos ao levantamento do Praiá, que não são revelados a todos os indígenas, estão no ápice do entendimento do universo

⁴⁸ Durante a pesquisa de campo, verificamos que alguns indígenas utilizaram Mãe ou Pai de Praiás, para os indivíduos detentores da semente, essa expressão empregada, conforme constatamos, tem o mesmo sentido/simbologia que Zelador.

religioso, que também conta com a participação feminina, assim o Encantado ao conceber a semente a uma mulher horizontaliza as relações entre os indivíduos.

Ao ser levantado um Praiá ele se torna patrimônio do povo, especialmente da família responsável por ele (MURA, 2013; GREINER, 2016). Nas imersões em campo, verificamos a construção do sentimento de valorização e preservação dos Praiás, os Jiripankó percebem sua importância para a religião e pensam suas identidades a partir deles.

Dessa maneira, o levantamento do Praiá, constitui-se como aquisição, de modo simplista, de um bem cultural. Assim, podemos pensar na roupa do Praiá como categoria de análise de um Patrimônio Cultural do povo, que transita entre o material e o imaterial, estando intimamente conectado com suas identidades. Destarte, “Se a apreensão dos bens culturais imateriais como expressões máximas da “alma dos povos” conjuga memórias e sentidos de pertencimento de indivíduos e grupos, evidentemente fortalecem os seus vínculos identitários [...]” (PELIGRINI; FUNARI, 2008, p. 9).

Então, ao investigarmos os bens culturais (materiais e imateriais) dos Jiripankó, verificamos a existência de uma composição patrimonial que está intimamente ligada com a religião e, conseqüentemente, com suas identidades (PELIGRINI; FUNARI, 2008). Além disso, utilizando-se da proposta metodológica do historiador Carlo Ginzburg, a partir de determinados “sintomas”, que às vezes são irrelevantes para quem observa/analisa determinados fatos, constatamos uma Política da Tradição, denominada de modo elementar por nós, que caracteriza um conjunto de regras, interdições, punições e controles pertencentes ao campo religioso, cultural e étnico (GINZBURG, 1989).

Esse formato que podemos denominar de organizacional da Tradição, determina as funções dos indivíduos e os sistemas de bens culturais que devem ser “preservados”, como: os Encantados, os Praiás, o complexo ritualístico (Terreiro, Poró e Tapera), os valores e os modos de fazer (o alimento oferecido nos rituais, nas atividades nos Terreiros e dos eventos privados, entre outros). Sendo assim, conseguimos compreender como a Política da Tradição encontra permeada pela religião, identidade e cotidiano.

Ainda sobre o levantamento do Praiá, os caminhos de produção da farda são guiados pelas vontades do seu Encantado, ele determina as cores utilizadas, os tipos de ilustrações e, o mais importante, como será sua Toante⁴⁹. Tal procedimento pode durar meses, é permeado

⁴⁹ A Toante é uma música, específica de cada Encantado, que pode ser transmitida através de sonhos e/ou em rituais domésticos, acontecem no Terreiro das casas dos especialistas da religião. Entre os povos que compartilham memórias comuns dos Pankararu, existe uma intensa rede de partilha de Toantes, pelo menos nas etnias do Sertão alagoano (Jiripankó, Karuazu, Katókin, Koiupanká, Pankararu e Kalankó), sendo um elemento

por uma extensa trama de segredos e mistérios, com o guardião da semente sendo o intermediador entre os mundos, espiritual e material. Após ser levantada a veste, o Encantado começa a ser cultuado em rituais domésticos, convidado, posteriormente, para os eventos ritualísticos públicos, assim a partir de sua desenvoltura, adquire prestígio e começa a receber promessas⁵⁰. A seguir, apresentamos uma prancha fotográfica que irá nos ajudar a visualizar o conjunto de elementos que compõe a roupa do Praiá.

Prancha fotográfica 01– Conjunto de peças da roupa do Praiá



Fonte: acervo do autor, 2020.

Na prancha fotográfica acima, podemos observar a composição da roupa de um Praiá, elaborada artesanalmente por indivíduos conhecedores da Tradição indígena, na parte superior da farda (lado esquerdo, primeiro grupo de miniaturas) destacamos o Penacho, fixado em um pequeno círculo, sendo removido quando necessário, produzido com penas de pavão,

importante para o processo de autoafirmação étnica e identitária (MURA, 2013; PEIXOTO, 2018a; AMORIM, 2017; HERBETTA, 2013).

⁵⁰ A realização de promessas para os Encantados se atualiza constantemente, visto que a vida cotidiana dos membros da etnia, ciclicamente, surge com problemas, incertezas e enfermidades. As promessas, no contexto religioso e identitário dos Jiripankó, se caracterizam como a principal forma de manutenção da Tradição, pois, a partir delas são construídas/fortificadas alianças entre grupos e indivíduos distintos (PEIXOTO, 2018a; PEIXOTO, GUEIROS, 2016).

guiné e/ou peru; a Rodela é composta com os mesmos materiais do item anterior, mas sua estrutura é diferente, pois as penas são aplicadas em um disco de madeira que fica amarrado no suporte circular do Penacho; na Cinta, observamos uma espécie de tecido triangular no começo e quadrangular no final, com alguns desenhos de cruz na lateral e no meio um cruzeiro⁵¹, as figuras variam, podendo ter imagens de santos, pássaros, árvores, nomes e símbolos, sua elaboração está condicionada as vontades do Encantado; cada Praiá é reconhecido na aldeia por sua Cinta, ela é um elemento diferenciador, particular; a Máscara e/ou Tunã (conjunto de imagens do lado direito) impede o público de identificar o indivíduo que utiliza a veste, deixando apenas expostas suas mãos entre o trançado do Caroá; a Flauta e o Maracá são instrumentos sonoros, o primeiro pode ser comprado ou manufaturado com canos de plásticos ou bambu, ao emitir um som específico percebemos a movimentação de outros Praiás em alguns lugares, o Maracá determina o ritmo das Toantes, sendo de extrema importância nos eventos religiosos, é um elemento que tem a função de intermediar o diálogo, através da sonoridade, entre os universos, material e imaterial; por último, o Saiote, que é amarrado na altura da cintura, permitindo apenas expor os pés do participante; podemos observar que os pés dos Praiás flutuam junto com a poeira produzida pelos movimentos, saindo, metaforicamente, do plano terrestre, é um momento singular nos eventos impossível decifrá-lo, esse item é apenas um que contorna a mística dos segredos que envolvem a farda do Praiá.

A personagem que veste essa indumentária é conhecida como Moço, necessariamente do sexo masculino, sendo indicado pelo dono da semente para o Encantando. A sua função está vinculada a ter determinadas obrigações com a veste, além de uma postura moral exemplar, sendo aconselhado pelo Zelador de Praiá quando necessário; ser Moço de Praiá significa ter dedicação à Tradição e fazer escolhas, respeitando as restrições sob pena de perder a condição (PEIXOTO, 2018a).

Nos Terreiros os Moços gozam da liberdade necessária para executar as atividades ritualísticas com suas vestes, que se configuram naquele espaço como Praiá e através das Toantes e do ritmo do Maracá potencializam a Força Encantada. O ambiente é compreendido pelos Jiripankó como um templo religioso, fortificador identitário e estimulador do compartilhamento de memórias coletivas e individuais (PEIXOTO, 2018a; GUEIROS, 2017).

O Terreiro é concebido como lugar religioso, étnico e memorial para os indígenas que frequentam os rituais, tem formato retangular e, em poucos casos, circular, no seu entorno

⁵¹ Cruz posicionada no alto de uma elevação, geralmente, em serras e/ou grandes pedras.

observamos outras construções como o Poró e a Tapera que se configuram como sua extensão, compondo o que denominamos de complexo ritualístico. No primeiro, observamos um intenso fluxo de Zeladoras/es de Praiá, mas os Moços têm a presença predominante, pois naquele espaço eles trocam de roupa, descansam, comem e cuidam das vestes sagradas; nos eventos religiosos estudados não conseguimos observar os procedimentos que aconteceram antes dos Praiás entrarem no Terreiro, por ser um ambiente restrito ao olhar do público (AMORIM, 2017). A Tapera tem determinada distinção nos rituais, por ser o local onde é preparada a comida oferecida nos eventos, essa área está no comando de algumas mulheres, que passam dias nessa tarefa, tendo que renunciar a outros afazeres domésticos.

Com isso, novamente denotamos a presença feminina bem definida nas esferas dos rituais, seguimos assim como a compreensão de uma unidade grupal para realização e concretização dos eventos, em nossas notas de campo conseguimos perceber a importância dada às mulheres que ocupam a Tapera, lugar que também carrega consigo elementos identitários e cargas de pertencimento étnico.

Nos rituais, a participação das mulheres está associada a outros espaços, ocupando cargos relevantes para o desenvolvimento dos eventos, seja nas bordas do Terreiro, na Tapera ou no público o sexo feminino está participando das atividades, permitindo a conexão com o sagrado e com suas identidades.

2.2 PELAS BORDAS DO TERREIRO: AS MULHERES NO RITUAL MENINO DO RANCHO

O Menino do Rancho está inserido no circuito ritualístico do pagamento de promessas, é permeado por múltiplos significados e simbologias, permitindo aos participantes se comunicarem com o sagrado, administrarem suas fronteiras étnicas e partilharem memórias (GUEIROS, 2017; PEIXOTO, GUEIROS, 2016). Nossa intenção aqui foi de descrever e analisar o ritual tendo as mulheres como lente de observação, com isso, traçamos um panorama de suas atribuições através dos espaços ocupados por elas no evento⁵².

Nesse contexto, ousamos compreender a participação feminina no ritual a partir da análise das bordas do Terreiro, espaço escasso de observações, pois não concentra os fatos compreendidos como singulares dos eventos. Desse modo, pretendemos descolar o olhar e,

⁵² Para ter uma descrição mais detalhada das outras personagens que participam do ritual nos Jiripankó, ver Gueiros (2017), Silva (2013; 2014), Peixoto (2018a).

consequentemente, evidenciar os diversos acontecimentos ligados a determinado lugar; observamos os diversos níveis das atribuições associadas as mulheres, como: nos cargos rituais de Madrinhas e Noiva, na Tapera (apesar de compor parte do complexo ritualístico e se configurar como uma extensão do Terreiro, está, a nosso ver, nas bordas), nas vendedoras de lanches que ficam ao redor do Terreiro, nas que executam a dança denominada de Pareia e nas Zeladoras de Praiás que observam os rituais, na maioria das vezes nas bordas, orientando, quando necessário, os Praiás.

O ritual Menino do Rancho se desenrola, não de forma geral, quando uma criança do sexo masculino é acometida por alguma enfermidade⁵³, sem perspectiva de melhora pela biomedicina sua família procura o Pajé e/ou os Especialistas da Tradição para explorarem as causas do mal-estar. Constatando a necessidade da interferência dos Encantados o menino é oferecido e um protetor coordena a cura; em retribuição os familiares subsidiam uma festa para comemorar o restabelecimento físico do menino.

Verificamos que não é uma exclusividade a criança ir para o Rancho por alguma doença, diversos podem ser os motivos, a partir do recolhimento desse dado procuramos analisá-lo e sistematizá-lo. Assim, percebemos que mesmo não existindo nenhuma enfermidade de ordem física ou espiritual, os pais ou avós utilizam o ritual para inserir o menino “na cultura” e/ou buscar a proteção para ele junto aos Encantados. Corroborando com essa ideia vejamos o relato de Maria Trindade Machado⁵⁴,

⁵³ Geralmente são casos de doenças, porém na pesquisa de campo verificamos casos diversos para um menino ir ao Rancho, como: mulheres que não podiam engravidar e pediram determinada graça a algum Encantado, complicações no decorrer da gestação (descreveremos esse caso no próximo capítulo) e por vontade própria, espécie de ritual de passagem.

⁵⁴ Conhecida na região como Dona Negra, tem 76 anos, é uma das especialistas da Tradição Indígena, sendo Zeladora de Praiá. Chegou à região, vinda de Pankararu, a cerca de 30 anos, desse então vem participando ativamente dos rituais em Jiripankó e quando pode em Brejo dos Padres, tornou-se uma das principais interlocutoras, em nossas inúmeras entrevistas mostrou ser conhecedora dos segredos e mistérios da religião, apesar de não discutir determinados assuntos.

Yuri: Todos os netos da senhora, os meninos, participaram do Menino do Rancho? foram para o Rancho?

Maria Trindade: Foram, os quatro filhos dela (+) ela teve oito, quatro muié e quatro homem, todos quatro foram.

Yuri: Da Biana⁵⁵ né? E por que colocar no Rancho todos os meninos?

Maria Trindade: Porque quando a mãe tá com o menino guardado ((no ventre da mãe)), aí as mães já pedem uma boa sorte ((pausa na conversa, um neto se aproxima dela e estende a mão, pedindo a benção)). Aí as mães pedem uma boa sorte, pra aquela criança, ela, descansar em paz né?! Aí Deus ajuda que a criança nasça, aí nós vamo botar no Terreiro, aí bota. Aí sendo uma menina femi, aquele homem que pede ((cita o nome de alguns Encantados, mas preferimos não mencioná-los)) para qualquer um folguedo⁵⁶ né?! Se for uma muié prá dançar três rodas⁵⁷, aí pronto, é isso. Os meus, tive quatro filhos homens, todos os quatros foram para o Terreiro. [...] (MACHADO, 2019).

Nesse contexto, a partir da narrativa acima, podemos conceber que a ida ao Rancho não ocorre exclusivamente por uma doença, os meninos podem ir por diversos motivos. No caso apresentado, conseguimos ver que as crianças do sexo masculino foram para o Terreiro, tendo a mãe pedido a algum Encantado (e a Deus) a proteção necessária para o nascimento seguro do menino. O universo das promessas, como conseguimos analisar é complexo e multifacetado, está em constante renovação e manutenção, permitindo a conexão dos indígenas com seus seres Encantados.

O ritual Menino do Rancho pode delongar meses e até anos para ser realizado, pois é uma festividade que demanda de recursos financeiros, por isso, não tem calendário fixo. O Menino do Rancho, transcorre, publicamente, em um final de semana (sábado e domingo), nesse momento a aldeia encontra-se revestida de ansiedade para o desenrolar do evento, na praça, na escola, nas rodas de conversas e nas frentes das residências o assunto é o ritual.

Na noite do sábado, no Terreiro, por volta das 21h00, o público começa a surgir com redes, cobertores e esteiras para melhor se acomodar e observar o ritual, alguns chegam a pernoitar no local, a movimentação de homens com vestes do Praiá aumenta no Poró, a inquietação das pessoas é evidente, querem contemplar a saída dos “Pais véios”. A cada momento, por meio do som emitido por suas flautas, os Praiás anunciam que estão próximos a sair, o misto de impaciência e euforia se faz presente no ambiente; perto das 22h00, em uma

⁵⁵ Maria Biana Barboza, filha de Dona Negra, nos rituais, executa distintas atribuições, como Cantadora, Madrinha, “Botadeira” de cesto, Dançadora no Cansação, entre outras. Nos eventos religiosos observados, ela esteve presente desempenhando alguma função; outro fato interessante é a presença de seus filhos, como espectadores, passam às madrugadas inteiras no Terreiro, admirando as atividades ritualísticas e aprendendo sobre a Tradição, desenvolvendo o sentimento de pertencimento étnico e territorial.

⁵⁶ Apesar de no contexto da fala está fazendo referência a algum Encantado, o termo Folguedo, refere-se ao Praiá, ele é pouco utilizado entre os Jiripankó, às vezes que ouvimos foi pronunciado por Dona Negra.

⁵⁷ Caracteriza-se, de maneira geral, como o oferecimento de um Prato para algum Encantado, em um determinado Terreiro. Apesar de não ter observado nenhum ritual dessa espécie, nos foi relato que é um evento de curta duração, sendo aberto ao público.

fila indiana e balançando os Maracás, eles saem de uma casa em direção ao templo religioso dos Jiripankó, o Terreiro, dando início as atividades ritualísticas.

Na compreensão do povo, o ritual inicia quando os Praiás entram no Terreiro e o abrem, ato de encruzar⁵⁸, caracterizando uma transformação do espaço, produzindo uma imaterialidade espiritual e religiosa. Para tentar entender as atribuições femininas no evento, buscamos imergir nos preparativos, ou seja, nos momentos que antecedem a abertura, concebida como oficial.

De acordo com as nossas observações e relatos recolhidos, algumas mulheres saem de suas casas na madrugada do sábado, ou ainda na sexta à noite, para o Terreiro onde ocorrerá o ritual, necessariamente elas precisam estar com o “corpo limpo”, processo comum aos participantes. Consiste em realizar estabelecidas obrigações como abstinência sexual, alimentar e alcoólica. Com a chegada a Tapera começam a preparar as panelas, a separar os pratos, a organizar dos temperos e arranjar a lenha para cozinhar os alimentos. Em uma conversa com Dona Silene Maria⁵⁹, cozinheira, sobre a ida para o ritual, ela nos disse que saí no

Sábado, na base das quatro horas, nós já estamos descendo pra lá [...] quatro horas da manhã [...] a gente já desce uma quatro horas que é para tomar de conta das coisas, lavar os pratos, bem lavadinhos, para fazer a buchada, os marchantes cortam as carnes, a gente vai lavar tudo direitinho, salgar para no outro dia o cara lavar de novo e preparar para botar no fogo [...] aí ali nós passa o dia todinho que Deus deu, no domingo e a noite do Sábado [...] (SANTOS, 2019).

A partir dessa descrição do processo de saída e dos passos executados pelas mulheres, cozinheiras, quando chegam a Tapera, verificamos o comprometimento e o sistema organizacional do ambiente, ligados, respectivamente, a identidade indígena, ao pertencimento e aos modos de fazer característicos daquele lugar. Nessa discussão, evidenciamos outro ponto importante, a composição de troca de valores, ideias e memórias.

No sábado à tarde, os homens da família ou convidados, começam a abater os animais que serão oferecidos como prato para os Praiás, às outras personagens do ritual e ao público; as cozinheiras iniciam o trabalho de limpar as carnes de boi, carneiro e, às vezes, porco (interditado ao consumo dos Praiás, sendo servido exclusivamente para o público);

⁵⁸ Representado por uma atividade ritualística em forma cruz, conferindo a sacralizando do espaço e permitindo o desenvolvimento do ritual (PEIXOTO, 2018a).

⁵⁹ Silene Maria Jesus dos Santos, de 59 anos, é indígena Jiripankó, uma das principais cozinheiras do povo. Nos múltiplos eventos ritualísticos analisados, observamos sua presença na Tapera, dessa maneira, ressaltamos a importância de sua narrativa neste trabalho. Nossas conversas, foram intermediadas por seu filho Cícero Pereira dos Santos, liderança religiosa.

pelos que observamos existe uma aparente divisão das tarefas, apesar dos afazeres considerados mais complexos ficarem a cargo das cozinheiras mais experientes.

O evento tem continuidade no domingo com o oferecimento de um café da manhã para os participantes. O cardápio, cujo preparo é iniciado no dia anterior, na Tapera, é constituído de guisado de carne de boi, carneiro ou porco, farofa ou pirão e arroz. Após o café o ritual continua nas casas da noiva e das madrinhas, que seguem o cortejo até chegar ao Terreiro onde ocorrerá a grande festa. Em cada parada desenrolam-se rodas de Toré e é servida uma garapa de rapadura ou de açúcar. O ápice do ritual ocorre após o almoço, com o mesmo cardápio do café, normalmente após as 14h, a um público de aproximadamente 400 pessoas, segundo as cozinheiras. É um evento marcado por profunda simbologia, doação, partilha e reciprocidade. Dona Silene Maria nos disse que,

[...] É meu filho, é muita gente. Pra dá mesmo, pra sobrar [...] tem que ter muita carne, mas também [...] o cara vai ajeitando, ajeitando, ajeitando, ajeitando até quando dá pra todo mundo provar [...] eles dizendo ((o público)) bote o pirão que tô satisfeito, bote muita carne não [...] querem é o pirão [...] Aí nós faz assim (+) nos faz logo assim, faz quatro bacia de pirão, logo (inaudível) e quando termina que não dá pros povo, o cabra vai e (inaudível) outra bacia de farofa das carnes [...] aí faz aquela farofa de novo, aí coloca, aí dá (SANTOS, 2019).

A narrativa acima e a discussão anterior, sobre a abundância, tem alguns pontos em comuns e interessantes; o ritual, segundo alguns entrevistados, precisa ser lembrado pela fartura na alimentação e pela quantidade de Praiás, Padrinhos e público (PEIXOTO, 2018a). No relato de Dona Silene, ela enfatiza a necessidade de ter muitos alimentos, “é muita gente, pra dá mesmo, pra sobrar [...] tem que ter muita carne”, em outro momento, a interlocutora nos fala dos recursos, a grosso modo, utilizados na falta de alimentos, “o cara vai ajeitando, ajeitando, ajeitando, ajeitando até quando dá pra todo mundo provar”, assim evidenciamos o uso de estratégias associadas ao ambiente culinário, sendo executadas, às vezes, de modo inconsciente. Qual a importância da comida prepara no ritual para os indígenas Jiripankó? Essa questão aparece quando fragmentamos a entrevista e a analisamos em seções, inseridas no devido contexto; “eles dizendo ((o público)) bote o pirão que tô satisfeito, bote muita carne não [...] querem é o pirão”, esse relato nos faz compreender o quanto são importantes e singulares os rituais para os indígenas, o fato de comer no Terreiro em um momento de comunhão com o seu sagrado é de fundamental importância para a construção e reafirmação das identidades.

Como veremos nas próximas fotografias, a Tapera é um espaço construído exclusivamente para os rituais, que pode ser considerado, aparentemente, simples, mas é um ambiente que agrega valores, pertencimento e identidade. A base estrutural é improvisada,

sendo utilizada a criatividade para substituir os fogões e bancadas; nos rituais esse lugar se torna uma extensão do Terreiro, adquire uma áurea de sacralidade, pois ali a comida é preparada/oferecida para os Encantados, concretizando a festa e retribuindo as graças alcançadas (PEIXOTO, 2018a).

Fotografia 04 – Parte interna da Tapera



Fonte: acervo do autor, 2017.

Fotografia 05 – Mulheres com baldes de água



Fonte: acervo do autor, 2019.

Fotografia 06 - Mulheres com baldes de água



Fonte: acervo do autor, 2019.

Nas fotos anteriores, podemos observar a parte interna da Tapera (fotografia 04), espaço modesto, sem revestimento nas paredes e/ou utensílios domésticos, à comida é cozinhada a partir de um fogareiro, montado com três pedras que servem de base para colocar as panelas e entre as quais se coloca a lenha. Tal estrutura é denominada de trempe sendo comum na zona rural da região Nordeste e bastante usada pelas populações indígenas dessa localidade (RODRIGUES, 2019). Nos registros fotográficos 05 e 06, identificamos duas

mulheres transportando água, na cabeça, em um recipiente de plástico, de uma cisterna que fica ao lado do Poró, desse modo, enfatizamos o argumento de divisões de tarefas na Tapera, necessária para a realização dos eventos ritualísticos.

Com essa descrição, sublinhamos a importância da Tapera para o desenvolvimento dos rituais, além de apresentar seu sistema organizacional, que serve para aglutinar os indivíduos e harmonizar o ambiente. Continuando a descrição dos espaços ocupados pelas mulheres no Menino do Rancho, após ser dada uma pausa no ritual na madrugada domingo, o evento reinicia pela manhã, agora com os Praiás visitando a casa das Madrinhas, da Noiva e do Menino ritualizado (SILVA, 2014).

As Madrinhas que compõem o complexo sistema ritualístico, são duas mulheres, geralmente de residência diferentes que foram convidadas pela família do menino para exercer determinada função. Com isso, participar do ritual com a atribuição de Madrinha é visto como uma honra, sinal de respeito e admiração. Em uma entrevista realizada com professora indígena Valdenice de Jesus⁶⁰, buscamos discutir algumas atribuições das Madrinhas, vejamos

Yuri: Como acontece o convite para ser Madrinha?

Valdenice: No momento que ela ((acreditamos que esteja fazendo referência a mãe da criança)) chama em consideração também e pelo respeito a pessoa, e também os rituais que (inaudível) a partir daí que ela chama a gente já, pode passar dois anos, três anos, a gente é madrinha daquele menino.

Yuri: No caso, ela chama muito tempo antes?

Valdenice: É, porque é uma festa que gasta muito aí, dois anos, três anos, de acordo (inaudível) sabendo que é madrinha daquele menino.

Yuri: Quando termina o ritual, você tem alguma conexão com o menino, alguma obrigação?

Valdenice: Assim, tem deles que é (+) considerado quase que nem da Igreja, é madrinha quase que nem da Igreja, aqueles consideram, chamando a gente de madrinha, dá a bença e tudo mais.

Yuri: E os pais?

Valdenice: Os pais, também, comadre, às vezes né, mas não é todos também (+) não sei se é consideração ou é vergonha também chamar, mas deveria chamar.

Yuri: Para ser madrinha, durante o ritual, é preciso fazer alguma interdição, alguma coisa para ser Madrinha, para estar no Terreiro?

Valdenice: [...] Só não pode fazer coisas que, como eu posso te explicar ((fala com um leve tom de riso)) é (+) não pode, como é que eu posso explicar, porque durante a semana a gente não pode fazer nada que num (inaudível) namorar, por exemplo, não pode, durante a semana [é preciso] fazer banhos.

Yuri: E os banhos tem que ser todos os dias?

Valdenice: Todos os dias tem que tomar banho [...] (SILVA, 2019).

⁶⁰ É professora na Escola Estadual Indígena José Carapina, no povoado Ouricuri, tem 31 anos, participa ativamente dos rituais, desempenhado múltiplas funções como as de Madrinha e Dançadora nas Corridas do Umbu.

Conseguimos compreender, através desse fragmento, como as Madrinhas são escolhidas e convidadas para participar do ritual, tendo os pais das crianças a função de realizar o convite. Nessa situação, ressaltamos, mais uma vez, a importância da mulher, agora na construção de alianças religiosas e políticas, pois entendemos o ritual Menino do Rancho no contexto de estruturação e/ou fortificação de coalizões (RODRIGUES; MENDONÇA, 2019). No trecho, “[...] porque durante a semana a gente não pode fazer nada que num (inaudível) namorar, por exemplo, não pode [...]”, verificamos de que maneira as Madrinhas se preparam para o evento, sendo necessário o preparo de banhos, diariamente, para estar com o corpo limpo. As fotografias abaixo apresentam essas mulheres na execução de suas atividades no ritual.

Fotografia 07 - Madrinha à frente do cortejo Ritualístico



Fonte: acervo do autor, 2019.

Fotografia 08 - Madrinha guiando o batalhão de Praiá



Fotografia 09 – Madrinhas e Noiva no Terreiro



Fonte: acervo do autor, 2019.

As fotografias acima, evidenciam, novamente, a presença feminina no Menino do Rancho, nas foto 07 e 08, observamos as duas Madrinhas paramentadas com adereços coloridos na parte superior da cabeça; vestindo uma blusa discreta e saias longas, percebemos

a utilização dessas peças em todas as mulheres que participam efetivamente dos rituais; na pesquisa de campo procuramos recolher informações sobre essa questão, fomos informados que está vinculada a respeito e comportamento moral; nos seus braços e pernas apresentam



pinturas corporais, com formatos circulares, pontilhadas e de cruz, tais símbolos adentram o campo de múltiplos significados e especificidades para os Jiripankó⁶¹; no registro imagético 08, percebemos a presença de jovens⁶², do sexo masculino, que atuam como Padrinhos, que têm a função de proteger o Menino; na foto 09, reparamos

as duas madrinhas, nas laterais, e Noiva, no centro, de braços dados, representando uma comunhão entre as personagens do ritual, construção simbólica de alianças (RODRIGUES; MENDONÇA, 2019).

Para desempenhar o papel ritual de Madrinha é necessário que as mulheres realizem interdições vinculadas a abstinências sexuais e alcoólicas, além de banhos de ervas, antes e depois do evento; ser convidada, simboliza que essa mulher é admirada pelo povo por seu caráter, valor e humildade. Da mesma forma a Noiva é definida, mas acrescentamos outros dois fatores: o primeiro de ser uma jovem virgem e o segundo está associado às relações de parentesco e/ou compadrio, o convite estabelece ou fortifica novas alianças políticas e religiosas. Abaixo exibimos duas fotografias da Noiva no ritual.

Fotografia 10 - Madrinhas e Noiva na frente do cortejo



Fonte: acervo do autor, 2019.

Fotografia 11 – Noiva no Terreiro durante o ritual Menino do Rancho



Fonte: acervo do autor, 2019.

⁶¹ Para saber mais sobre o assunto, ver Mendonça (2019).

⁶² Sobre a presença de crianças e jovens na participação dos rituais, principalmente, no Menino do Rancho, ver Mendonça e Rodrigues (2019).

Nas fotos 10 e 11, exteriorizamos a imagem da Noiva no ritual, exercendo um papel de suavidade, equilíbrio e harmonia, ao seu lado, as duas Madrinhas, mulheres experientes que a orientam, lhe servindo de apoio; nas suas cabeças, adornos coloridos que as diferenciam, tornando-as singulares; na compreensão dos Jiripankó as três personagens oferecem ao Menino ritualizado, um misto de força, vitalidade e esperança desenvolvidos no contexto do ritual e externados sutilmente.

Voltando a descrição do ritual; durante a manhã do domingo, os Praiás se deslocam até a casa das Madrinhas e da Noiva para buscá-las; passam a parte da manhã e início da tarde executando algumas atividades ritualísticas no Terreiro; por volta das 14h é oferecido, um prato aos Praiás, ao se alimentarem adquirem energia suficiente para a fase final do ritual, a “pega” do menino, nessa etapa as mulheres não participam, pois os Padrinhos e Praiás se digladiam pela posse da criança.

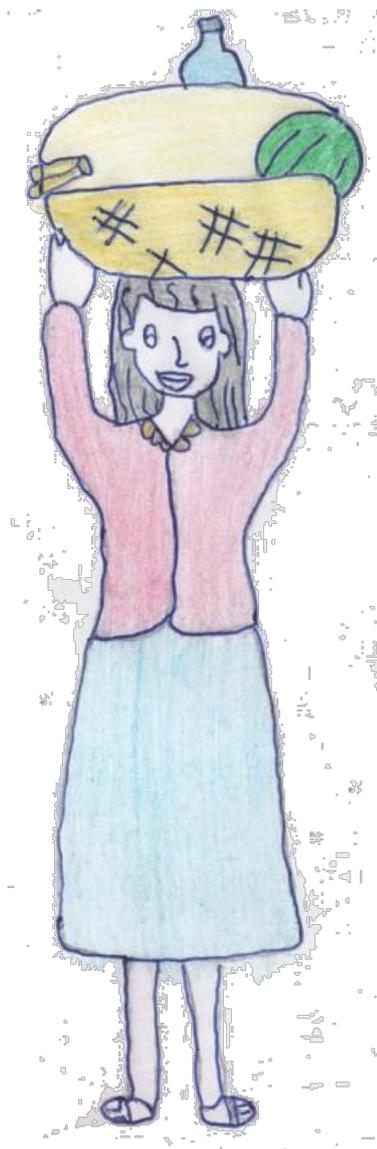
Esse é o momento mais esperado pelo público, as expressões de ansiedade e aflição se misturam e criam uma atmosfera de tensão no Terreiro, quando o sinal é dado pelo “dono do menino” (Praiá que o curou) o público procura se proteger em um ambiente seguro, perto de árvores, pedras e casas; o objetivo dos Padrinhos é proteger a criança, isso requer organização e destreza, do outro lado, os Praiás saem para tentar capturá-la e/ou tocar em qualquer peça de sua roupa; ambos os grupos tem três tentativas, caso não aconteça, pode ser determinada outra tentativa ou a entrega voluntária (PEIXOTO, 2018a).

Essa última parte do ritual no Terreiro, além de ser rodeada por tensão, no caso da disputa pelo menino, é permeada de emoção, principalmente por parte dos Zeladores quando o Praiá sob seu cuidado conseguiu fazer a captura. O funcionamento do ritual perpassa por diversificados lugares e personagens, alguns ocupados exclusivamente por mulheres, outros por homens, mas que suas participações não se sobressaem, o evento ritualístico é compreendido como unidade, ambiente de múltiplos atores tornando-se necessário que os indivíduos cumpram suas atribuições para o desenvolvimento e desfecho do ritual. As atividades finalizam no Terreiro ao escurecer, tem sua continuação no Poró não sendo permitida a observação pública, é o final de um clico, de uma promessa e a manutenção das fronteiras étnicas.

CAPÍTULO III

REALIDADES, INTERPRETAÇÕES E SIGNIFICADOS: AS MULHERES NO UNIVERSO RITUALÍSTICO JIRIPANKÓ

Imagem 01 – Desenho de uma “Botadeira” de cesto



Fonte: Acervo particular do autor, 2019. Autor: Criança indígena, 11 anos.

Na imagem 01 temos um desenho produzido por uma criança indígena, do sexo feminino, de 11 anos, representando uma mulher no contexto do ritual Festa do Cansação com um cesto na cabeça; nesse recipiente, percebemos a ilustração de frutas (banana e melancia) e um refrigerante, uns dos diversos gêneros alimentícios oferecidos no evento ritualístico; seu corpo está vestido com uma saia e uma blusa, ambas longas, conforme a prática do ritual.

Durante a pesquisa de campo, tivemos a oportunidade de conversar com algumas crianças e adolescentes da Escola Estadual Indígena José Carapina⁶³, na busca de tentar compreender como a educação é utilizada na transmissão de memórias, valores e aprendizados sobre a religião dos Jiripankó. Dessa forma, propomos a uma turma de alunos de 6º ano, do Ensino Fundamental, a produção de desenhos sobre aquilo que mais seduzia a atenção deles nos rituais. Cada imagem deveria ser acompanhada de uma breve descrição.

Após as produções dos desenhos ficamos surpresos com o resultado, como este estudo está direcionado a procurar entender o papel das mulheres nos rituais, tivemos uma atenção maior para os desenhos que estivessem em consonância com nossas pretensões, apesar de não desconsideramos os outros. Assim, nos deparamos com a representação de uma “Botadeira” de cesto (imagem 01), como são conhecidas, no grupo, as mulheres que oferecem alguns alimentos, denominado de oferendas, para os Encantados no ritual Queima do Cansação.

Essa produção gráfica representa a realidade sociocultural daquela criança e, conseqüentemente, é dotada de múltiplos significados. De acordo com GRUBITS *et al.*:

Entende-se que as representações [...] são expressões das relações estabelecidas entre o homem e o ambiente que o envolve. Essas relações são dotadas de valores e sentimentos, sendo que toda representação é um processo criativo no qual o indivíduo precisa [...] [reconstruir] informações que foram armazenadas por meio das experiências vividas. (GRUBITS *et al.*, p. 462, 2012).

Nesse cenário, as representações partem de um processo de reelaboração, com base nas memórias, no nosso caso, construídas no ritual, acessando informações dotadas de experiências coletivas e individuais (GRUBITS *et al.*, 2012). Sendo assim, a partir da análise do fato observado percebemos como as personagens femininas, presentes nas Corridas do Umbu, são vistas. O desenho foi produzido por uma menina, apesar de não sabemos alguns aspectos da sua vida (seus familiares, frequência nos rituais, etc.), verificamos que as

⁶³ Este trabalho foi desenvolvido em parceria com o pesquisador Vinícius Alves de Mendonça, no dia 24 de julho de 2019, com a supervisão do Prof. Cícero Pereira dos Santos.

mulheres, as “Botadeiras” de Cesto, no contexto do ritual, ficaram gravadas em suas lembranças, talvez por se identificar com elas.

Portanto, essa representação, ou identificação, para a criança, servirá de base para a discussão desse último capítulo, apesar dos nossos objetivos terem sido pensados e discutidos em um momento anterior a pesquisa de campo em que obtivemos os desenhos. Então, discutimos e evidenciamos a participação feminina no Universo Ritualístico dos Jiripankó, observando realidades, interpretações e significados em diferentes contextos, no momento dos eventos e fora deles.

Com isso, abordarmos as atribuições desempenhadas pelas mulheres nas Corridas do Umbu, complexo sistema ritualístico que envolve múltiplos sentidos e mensagens, e em outras situações, apesar de se correlacionarem em uma urdidura religiosa, identitária, de pertencimento étnico.

Nesta escrita, procuramos traçar uma linha compreensiva dos rituais, de suas personagens, espaços e objetos como uma Unidade Ritualística eficaz, com a capacidade de executar e finalizar os eventos com equilíbrio e harmonia. Com explica o Certeau:

Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, é necessário saber como funciona dentro dela. Esta instituição se inscreve num complexo que lhe permite apenas um tipo de produção e lhe proíbe outros. Tal é a dupla função do lugar. Ele torna possíveis certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras impossíveis; exclui do discurso aquilo que é sua condição num momento dado; representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise. Sem dúvida, esta combinação entre permissão e interdição é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual ela não é compatível com qualquer coisa (CERTEAU, 1982, p. 68).

Remetendo-nos a conjuntura da nossa pesquisa, com seus problemas, objetivos e análises, a explicação anterior elucida os caminhos que trilhamos, “antes de saber o que a história diz de uma sociedade, é necessário saber como funciona dentro dela” (Id., *ibid.*), ao observamos os rituais percebemos a composição da Unidade Ritualística, fato que se confirmou nas entrevistas e conversas informais; se os rituais servem para os indígenas se conectarem com os Encantados e reafirmarem suas identidades, precisam de uma aglutinação dos indivíduos.

Continuado a discussão, o lugar, descrito por Certeau, compreendido como o ambiente da pesquisa, sendo também o lugar das práticas científicas é permeado por permissões e proibições. Nesse sentido, tivemos a autorização de estudar as mulheres no contexto dos rituais, compreendidos pelos indígenas e, posteriormente, por nós, como ambiente particular que concentra um sistema de coesão.

Por isso, a pesquisa não buscou compreender as divisões entre homens e mulheres na aldeia, mais especificamente nos rituais. Apesar de cobrados para discutirmos questões relativas a gênero, a hierarquias e desigualdades dos sexos nos cenários dos eventos ritualísticos. Enfatizamos assim que nos guiamos na perspectiva de Certeau, sobre o lugar e suas autorizações e impedimentos.

3.1 MEMÓRIAS, IDENTIDADES E PERTENCIMENTO: MULHERES JIRIPANKÓ

Ao pesquisar sobre as atuações/atribuições femininas nos rituais, mais especificamente, Menino do Rancho e nas Corridas do Umbu buscamos observá-las e, posteriormente, ouvi-las na tentativa de compreender as conexões entre memórias, identidades e pertencimento.

Nesse sentido, realizamos uma imersão nas memórias, construídas dentro e fora dos rituais, que nos permitiram entender as suas ligações com a religião e os Encantados. Destarte, a utilização da história oral tornou-se necessária para construir um campo de interpretações e representações, de cunho documental, sobre o passado, através das memórias, analisando fenômenos individuais e coletivos. Segundo Alberti,

[...] acreditamos que a principal característica do documento na história oral não consiste no ineditismo de algumas informações, nem tampouco no preenchimento de lacunas de que se ressentem os arquivos de documentos escritos ou iconográficos, por exemplo. Sua peculiaridade – e a da história oral como um todo – decorre de toda uma *postura* com relação à história e às configurações sócio-culturais, que privilegia a *recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu* (ALBERTI, 1990, p. 5, grifo da autora).

Com o documento da história oral tivemos a oportunidade de apreender as experiências dos indivíduos em diferentes situações e contextos. Na realização das entrevistas e na rigorosa análise, procuramos traçar um paralelo entre o vivido e o concebido, pois nos interessou compreender de que forma os eventos ritualísticos são expressados nas falas das mulheres, então percebemos como as memórias, dessas indígenas, estão situadas no complexo de experiências históricas (SILVA, 2018; ALBERTI, 1990).

Estávamos instigados a “recuperar o vivido” (ALBERTI, 2004, p. 17) dos rituais, por aquelas mulheres que exerceram atribuições nos Terreiros, Tapera ou realizando promessas. O resultado da nossa ação foi o concebido, inevitável, segundo Verena Alberti (ALBERTI, 1990; 2004). Nessa situação, a partir das memórias das entrevistadas, tivemos, o expressado, elemento essencial para entender “as redes de relações, formas de socialização e as maneiras

como as pessoas ou grupos vivenciaram suas experiências, situações de aprendizados e decisões estratégicas” (BEZERRA, 2018, p. 12).

Assim, enfatizamos como as memórias foram importantes na construção deste trabalho. Operamos, observando e analisando os ditos e não ditos, o dizível e o indizível e a produção do silêncio referente as questões dos segredos da Tradição Jiripankó, estabelecidos como fronteira étnica. Sobre a memória, Pollak nos explica que,

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis.” (POLLAK, 1989, p. 9).

Então, conseguimos verificar como a operacionalização das memórias ocorre através de acontecimentos e interpretações, além de representações, sobre o passado. Com isso, nossa pesquisa se utilizou delas para compreender as identidades e os processos de pertencimento étnico e territorial vinculados as mulheres indígenas Jiripankó.

As entrevistas ocorreram em múltiplos lugares (escola, Terreiro, residências) e em diversas situações, pois buscamos realizar as conversas no lugar de confronto para as entrevistadas. Como discutido anteriormente, nossos roteiros foram semiestruturados com perguntas abertas e poucas interferências, geralmente para buscar aprofundamento no assunto e/ou sanar alguma dúvida.

Nosso interesse esteve concentrado no campo de atribuição das mulheres nos rituais, desse modo, evidenciamos as dinâmicas, além das relações de pertencimento e identidade construídas nos eventos. Começaremos com a narrativa de dona Josefa Maria⁶⁴,

[...] Nasci aqui, me criei aqui (+) aí fiquei moça, me fiz moça (inaudível) essa mulher que (inaudível) fazer entrevista com ela, ela tá de cama, ela é minha madrastra, ela cuidava dessas coisas também, aí foi tempo que ela ficou de cama, eu também me casei, fui ficando mais veia né?! Aí foi começando a laborar na cozinha também, começamo mais a mãe dele mesmo e outra colega que tem ali pra cima, aí nessa brincadeira fumo laborar na cozinha, começamo a fazer os pirão, começamo a achar bom e agora a gente não pode nem perder mais, tem que, parece que no dia que tem um pirão se a gente não fazer, *a gente fica doente se não for* [...] (ARAÚJO, 2019, grifo nosso).

Essa entrevista foi realizada na frente de casa de dona Josefa Maria, na aldeia Ouricuri, alguns filhos e netos estavam na sala da residência, ouvindo nossa conversa, atentos.

⁶⁴ Josefa Maria da Silva, tem 54 anos, é uma das principais cozinheiras nos Jiripankó.

Estávamos diante de uma das principais cozinheiras do povo, detentora de determinada autoridade na Tapera. Sua narrativa aponta para o compartilhamento de memórias, valores e ideias, “começamos a achar bom e agora a gente não pode nem perder mais”, que tornou aquele lugar carregado do sentimento de pertencimento e identidade; no fragmento, “parece que no dia que tem um pirão se a gente não fazer, a gente fica doente se não for⁶⁵”, reconhecemos a função da memória em organizar, selecionar, representar e interpretar determinadas situações, entre o concebido e o expressado (ALBERTI, 2004; SILVA, 2018).

O pertencimento se configura de forma particular nos Jiripankó, passando pela Tradição, pelos Encantados e os espaços ritualísticos sagrados (PEIXOTO, 2018). Com isso, ele exerce nos indígenas a conexão com suas identidades, podendo ser específico de determinado ambiente, vejamos

[...] Eu já cozinhei até em casamento e tudo, mas o negócio de casamento, batizado, essas coisas, eu desisti, só que isso dali ((cozinhar no ritual)) eu não desisto não, só quando eu não puder mesmo [...] porque casamento pra mim, num (+) num dava, num dava pra mim ir não, agora ali, parece que se eu não for, parece que eu fico é doente se eu não for [...] peço força a eles ((Encantados)), pra mim dá força que é pra mim laborar ali naquele serviço, pra eu não ter nada, e parece que naquela fé que eu vou, parece que (inaudível) e quando eu ia pra casamento assim que eu ia cozinhar, fazer essas coisas, quando chegava em casa era toda duida, toda doente mesmo, toda machucada e lá ((ritual)) não sinto nada (+) o dia todinho, não sinto nada. Agora se eu disser, se disserem, óia tem um carneiro na cozinha, parece que se eu não for, parece que, sei lá, aquele negócio, parece que é pior pra mim, eu tenho que ir (ARAÚJO, 2019).

Para dona Josefa cozinhar em casamentos, batizados e em outras festas não foi interessante, pois sentia muitas dores quando chegava em casa; na entrevista quando falou sobre o assunto pareceu um pouco incomodada, principalmente, no momento em que disse, “num dava, num dava pra mim ir não”, aparentando ser um ambiente estranho e alheio a ela. Ao narrar sobre os rituais ocorreu uma mudança no tom de sua voz, “só que ali ((cozinhar no ritual)) eu não desisto não, só quando eu não puder mesmo”, “e lá ((ritual)) não sinto nada”, “parece que se eu não for, parece que, sei lá, aquele negócio, parece que é pior pra mim, eu tenho que ir”. Evidenciarmos o quanto ela se sente pertencente a Tapera, ao contexto dos rituais, apesar de seguir determinadas obrigações, de deixar sua casa por alguns dias, de dormir poucas horas e trabalhar sem qualquer perspectiva de ganho financeiro.

⁶⁵ Utilizamos parte desse fragmento, “a gente fica doente se não for”, para intitular esta monografia, assim buscamos evidenciando as relações das mulheres com suas identidades e pertencimento étnico, a partir dos rituais.

Ao ouvir dona Josefa, começamos a perceber como se constrói o florescimento e/ou reforço do pertencimento, além de podemos entender que a Tapera é um lugar, também, de transmissão de aprendizado, valores e memórias. Assim, ela nos narrou,

Bom, ali se ela tiver com condições de chegar ali ((acreditamos que ela esteja se referindo as interdições necessárias para participar do ritual)), eu posso chega ali e bota ela pra eu ensinar ela como é que faz, mas se não puder (+) não posso colocar ela ali [...] É um querer dela, se ela dizer, mãe, eu quero fazer isso, eu vou fazer (inaudível), que eu sei que ela quer, é a vontade dela né, mas se ela dizer que não quer (+) não vou obrigar ela fazer ((baixou o tom da voz)) (ARAÚJO, 2019).

Um ponto importante no fragmento acima é o fato de ser necessário o interesse do indivíduo para aprender, sendo permitida a transmissão de conhecimentos relativos ao universo culinário dos rituais, mas se “ela tiver com condições de chegar ali”, ou seja, se realizou as interdições e abstinências. Com isso, conseguimos compreender como determinados espaços do Complexo Ritualístico são permeados por regras e impedimentos aos indígenas, além das relações tecidas para a continuidade da Tradição.

O decurso da transmissão dos saberes dos indígenas Jiripankó, ocorre a partir de multifários processos, principalmente com as promessas, quando o sistema religioso é acionado reafirmando assim os laços de reciprocidade entre indígenas e os Encantados (GUEIROS, PEIXOTO, 2016). Uma das formas de pagar a graça alcançada desenrola-se em um complexo ritual necessitando a união de vários indivíduos.

As mulheres, nesse ambiente, compõem uma parte importante na manutenção e continuidade da Tradição. Como nos foi possível verificar, realizam de modo mais contínuo o vínculo com o sagrado através da complexa rede de promessas para a cura de seus filhos, proteção no parto, no oferecimento das oferendas, entre outras. Um desses casos, é o de Jocelia Pereira⁶⁶, ela nos relatou que,

[...] Não, ele ((marido dela)) ficou sabendo depois que eu fiz a promessa [...] depois que eu cheguei do hospital, do carneiro eu prometi depois que eu cheguei do hospital [...] E (+) eu disse: oh Rai, nós ter que pagar um carneiro, porque eu prometi a ((nome do Encantado)) um carneiro [...] quando eu cheguei do hospital, ele ((seu filho)) sentia muita dor no umbigo [...] ele chorava bastante, ai já tava certo quando eu cheguei aqui ((nesse momento, tivemos um pequena pausa, pois, seu filho mais novo, o da promessa, começou a chorar)) ai quando eu cheguei aqui, eu disse: Rai, Gabriel vai para o rancho, ele disse: vai pro rancho? Vai, porque prometer uma coisa, prometer ele é algo muito sério, não é uma brincadeira, todo mundo sabe que isso não é uma brincadeira, pra nós não é uma brincadeira, ele disse: prometeu ele? Ai eu disse: foi. Ai eu fui contar porque foi a causa, ai ele disse: se prometeu vamos cumprir né (PEREIRA, 2019).

⁶⁶ Jocelia Lima da Silva Pereira é uma indígena Jiripankó, mãe de dois filhos, e tem 23 anos de idade. Seu marido é um dos diversos homens que viajam para outras regiões em busca de trabalho, situação relatada no decorrer da nossa conversa.

Nossa entrevistada teve alguns problemas no decorrer da gestação do seu segundo filho, por isso, fez uma promessa a um Encantado; depois do nascimento o menino voltou a ter problemas, recorrendo novamente ao protetor. Seu marido, não sabia sobre o compromisso firmado, quando foi informado concordou em pagar a promessa e levar seu filho ao “rancho”. Até o momento da entrevista, eles estavam se organizando financeiramente para o desenvolvimento do ritual.

No trecho: “Vai, porque prometer uma coisa, prometer ele é algo muito sério, não é uma brincadeira”, podemos compreender como o sistema de promessa e de reciprocidade funciona: o Encantado ajudou a mãe e ao menino no decorrer e depois da gravidez, então, a família, em troca, colocará a criança no rancho, oferecendo-lhe uma festa permeada de abundância, fé, devoção, identidade, pertencimento, manutenção da tradição e das fronteiras étnicas. Para um pensamento mais profundo podemos utilizar das perspectivas de Marcel Mauss sobre o fenômeno da dádiva, pensada a partir da tríade, dar, receber e retribuir, entre os indígenas das Ilhas Trobriand e da América do Norte (MAUSS, 2017).

Nessa discussão, conseguimos ampliar a compreensão da noção de pertencimento e identidade entre os Jiripankó, tendo a memória como fio condutor da análise. Segundo Candau,

A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética de memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa. Ao final, resta apenas o esquecimento (CANDAU, 2016, p. 16).

Por isso, acreditamos que foi fundamental a reflexão em torno da construção das identidades e do pertencimento étnico e territorial, principalmente, em alguns espaços ritualísticos. Reconhecemos ainda a necessidade de expansão dessa discussão, limitada neste trabalho. Seguiremos, apresentando, discutindo e analisando os papéis e atribuições femininas nas Corridas do Umbu, buscando evidenciar suas participações em contextos reais, repletos de representações e interpretações.

3.2 ENTRE MULHERES, ENCANTADOS E OFERENDAS: A PARTICIPAÇÃO FEMININA NAS CORRIDAS DO UMBU

As Corridas do Umbu e/ou Festa do Umbu é um circuito ritualístico executado, publicamente, em duas fases; a primeira acontece, geralmente no mês de dezembro, quando algum indígena encontra um fruto de umbu maduro, assim, organizam seu flechamento e,

posteriormente, a Puxada do Cipó, ritual de previsão da safra do ano; o segundo ocorre durante a quaresma, entre os meses de fevereiro e março, sendo desdobrado em quatro finais de semana, o evento é denominado de Festa do Cansação (MATTA, 2005; PEIXOTO, 2018a).

O umbu para os Jiripankó está vinculado às noções de abundância e fartura, nesse período as aldeias se revestem de júbilo, de esperança. O ciclo festivo contorna valores étnico e identitários, além de proporcionar o envolvimento de diferentes públicos, visto que é um evento aberto (MATTA, 2005).

A participação das mulheres nesse ritual é essencial para o fortalecimento do diálogo identitário e da pertença étnica e territorial, estreitando as relações com o mundo dos Encantados; elas estão presentes na Tapera, no Terreiro, na Puxada do Cipó, na Festa do Cansação e, mais especialmente, na dádiva das oferendas. Nossa intenção não foi de descrever detalhadamente o evento⁶⁷, e sim apresentar e discutir as atribuições femininas. Ressaltamos que apesar de reconhecer as cerimônias realizadas no Terreiro como singulares e distintas, preferimos reservar a descrição e análise das mulheres na Tapera ao capítulo anterior, pela limitação imposta a extensão deste trabalho.

Após ser encontrado o primeiro fruto amadurecido de umbu as autoridades religiosas começam as atividades para a execução do Flechamento do Umbu e Puxada do Cipó. Com isso, no final de semana seguinte, após organizar algumas demandas, acontece a realização do ritual, que é cercado de segredos, quanto ao significado das atividades, mas paralelamente, possibilita o florescimento e reforço do sentimento de pertencimento ao território material (Terreiro) e imaterial (Encantado) dos Jiripankó.

O ritual tem sua abertura, oficialmente, na noite do sábado, por volta das 21h00, no entanto, lembramos que as obrigações da Tapera iniciam no sábado pela manhã com o preparado das carnes e a organização do espaço. Na noite do sábado, geralmente, começam a chegar caminhonetes vindas de outras localidades, transportando membros de grupos étnicos que mantém alianças políticas e religiosas com os Jiripankó, assim o fluxo de carros e pessoas na aldeia Ouricuri, intensifica-se nesse período. Ao chegar ao Terreiro observamos um notável número de indivíduos com redes de descansos amarradas nas poucas árvores do ambiente e esteiras e cobertores estendidos no chão; são idosos, crianças e adolescentes que suportam baixas temperaturas para experimentarem a força Encantada, cuja presença parece se

⁶⁷ Para saber mais sobre o ritual, ver (MATTA, 2005) e (PEIXOTO, 2018a).

espalhar através da poeira produzida pelos Praiás em seus desempenhos no Terreiro e nas fortes batidas de seus pés direitos no chão.

Ao Encruzar o Terreiro, os Praiás iniciam, oficialmente, as Corridas do Umbu; passam a noite e atravessam a madrugada, dançando e animando os espectadores com suas energias e vitalidades. No domingo, por volta das 9h, voltam ao Terreiro, agora para receberem o café da manhã (arroz, pirão e carne de bode); no retorno do intervalo e antes do almoço, às 14h, executam diferentes tipos de atividades, entre elas uma que as mulheres podem participar, a Pareia, movimento em que o Praiá dança de braço dados com umas delas; consiste em uma circulação cadenciada e rápida, gerando uma mobilidade no espaço. A seguir apresentamos fotografias dessa execução.

Fotografia 12– Mulher ao lado do Praiá na dança da Pareia



Fonte: acervo do autor, 2017.

Fotografia 13 – Mulher ao lado do Praiá na dança da Pareia



Fonte: acervo do autor, 2018.

Nas fotos acima as mulheres assumem outra atribuição no ritual, dessa vez, como Pareia dos Praiás; com pés descalços, saias longas, braços e pernas pintadas (fotografia 12) e blusas discretas, elas unem seus braços com os do Praiá, simbolicamente, estabelecendo um vínculo com o Encantado; nas duas fotografias, destacamos que elas estão apoiadas no lado direito do Praiá, estando assim nas bordas do Terreiro, acreditamos que seja por uma questão de hierarquia; no fundo do registro fotográfico 12, observamos uma grande quantidade de pessoas, embaixo de uma árvore, admirando a prática religiosa dos Jiripankó.

Durante a pesquisa de campo procuramos examinar os sentidos e significados desse momento performático, a Pareia, mas não conseguimos obter respostas. Entretanto, nos foi evidenciado que para participar é necessário realizar interdições alimentares, alcoólicas e sexuais, além de não poder estar menstruada, indicando a concepção de “corpo aberto”,

vulnerável às forças opostas, que podem fazer mal para ela e desequilibrar o evento ritualístico, por isso, as mulheres não frequentam o Terreiro quando estão nesse período.

De acordo com conversas informais conseguimos adquirir a informação que desde muito cedo as mães orientaram suas filhas sobre as interdições e consequências, caso quebrem os tabus. Com isso, verificamos a existência de uma Política da Tradição⁶⁸ que controla, orienta e, se houver casos, pune mantendo o equilíbrio e a harmonia cosmológica. A ideia de pureza corporal e espiritual se estende às mulheres que têm atribuições nos rituais.

Seguindo a descrição do ritual, no domingo, observamos um revezamento no Terreiro entre os Cantadores, por se tratar de um evento de extensa duração. Tais especialistas desempenham uma função notável nos rituais, eles são responsáveis por definir o ritmo dos Torés⁶⁹ com seus Maracás; nossa atenção recai na participação da mulher nessa função. Abaixo seguem duas fotografias que apresentam o momento.

Fotografia 14 – Cantadora nas Corridas do Umbu



Fonte: acervo do autor, 2018

Fotografia 15 – Cantadora no ritual Menino do Rancho



Fonte: acervo do autor, 2018

Nas fotografias acima destacamos as mulheres participando do ritual, com a atribuição de Cantadoras, condição que é ocupada essencialmente por homens. Em ambas as fotos, tiradas de ângulos, locais e eventos diferentes, é visível a presença feminina em um dos lados do Terreiro, a função de Cantadora; pelo observado, a função predetermina que elas fiquem na direção nascente do sol, segurando seu Maracá e guiando o ritmo dos Praiás. No registro fotográfico 14, podemos ainda contemplar a participação de duas mulheres no

⁶⁸ Caracterizamos como um conjunto de regras, interdições, punições e controles que pertencem ao campo religioso e cultural, mas que necessariamente estão presentes na vida cotidiana dos indivíduos.

⁶⁹ Sistema ritualístico complexo que envolve aspectos religiosos, políticos e identitário. No contexto dos rituais, ele é compreendido por um bailado desenvolvido pelos Praiás nos Terreiro (PEIXOTO, 2018a). Destacamos ainda a importância do Toré como elemento memorial, político e identitário para os povos indígenas no Nordeste, para saber mais ver (AMORIM, 2017; ARRUTI, 1996).

Terreiro ao mesmo momento, a da extremidade esquerda executando a dança da Pareia e a do lado direito como Cantadora. Essa última especialista determina a vitalidade do evento ritualístico por ligar o mundo material ao imaterial, definindo as puxadas dos Torés e o bailado dos Praiás, por isso, se configura como primordial para o desenvolvimento do ritual (PEIXOTO, 2018a).

Seguindo a descrição do evento, na tarde do domingo, por volta das 15h, os Praiás se organizam para flechar o umbu; próximo ao Terreiro é posicionado um suporte com dois galhos de árvore na vertical e um, amarrado nos anteriores, na horizontal, no centro é fixado um invólucro de folha de mamona com alguns frutos de umbu. Os Praiás tomam uma certa distância e com apenas uma tentativa, cada, tentam acertar o embrulho, ao alcançarem esse propósito, eles garantem, simbolicamente, a proteção da safra (PEIXOTO, 2018).

Ao finalizar esse momento, alguns homens e os Praiás adentram o Terreiro com um cipó⁷⁰, para executarem a Puxado do Cipó. Em uma das extremidades do cipó, uma mulher, representando a essência humana, o segura firme, alternando por um homem e os outros Praiás. Para finalizar o primeiro momento das Corridas do Umbu, o cortejo segue (Cantadores; Zeladores de Praiás, Pajé e outros especialistas) para o Terreiro do Pedrão; dois grupos se dividem, um do lado poente e outro do nascente, e começam a disputa, semelhante ao cabo de guerra; a força exercida pelos indivíduos concebe a uma das equipes a vitória, quando algum dos lados consegue remover o outro grupo para seu espaço. De acordo com a Tradição Jiripankó, esse momento do ritual prevê a safra dos alimentos, se os vencedores forem os do lado oeste, a colheita será boa, caso contrário, a falta de chuva castigará o Sertão, tendo os indígenas que estarem preparados para as adversidades (SILVA, 2015). A seguir, apresentamos três fotografias de distintas fases do evento, tem como foco destacar a presença feminina.

⁷⁰ Nome científico *Doliocarpus Pubens*.

Fotografia 16 - Dançadores e Praiá segurando o Cipó



Fonte: acervo do autor, 2018.

Fotografia 17 – Disputada da Puxada do Cipó



Fonte: acervo do autor, 2018.

Fotografia 18 – Mulher na Puxada do Cipó



Fonte: acervo do autor, 2018.

Na foto 16, chamamos a atenção para a presença de um homem, sem camisa e com o torso pintado e uma mulher, também pintada e com alguns adereços no cabelo, eles estão guiando, com o auxílio de um Praiá, as atividades no Terreiro com o cipó, representando, simbolicamente, um momento de união; na fotografia 17 podemos compreender a forma como acontece a disputa, no Terreiro do Pedrão, vemos um grupo de Praiás, sem seus Penachos na parte superior da farda, instituindo uma determinada força para conseguir movimentar a outra equipe para o seu lado; a última foto, 18 (a mesma apresentada nas considerações iniciais), caracteriza a finalização do ritual, quando os participantes já estão dispersos, no centro, destacamos a figura de um mulher, sorridente, com os braços e rosto pintados, que acabou de colaborar para a concretização de mais um ritual sagrado do seu povo, sua expressão facial atrai nossa atenção e nos inquieta, fazendo-nos refletir que apesar do clima de rivalidade e competição eles estavam no Terreiro para que juntos com os

Encantados pudessem proteger e prever a safra do ano vindouro, esse fato internaliza diversos sentidos e significações.

Ao final da tarde, no pôr do sol, a primeira etapa das Corridas do Umbu finaliza, apesar de continuar em outros espaços que são interditados aos olhares públicos. Assim, após a concretização do ritual o povo Jiripankó organiza suas atividades agrícolas e, paralelamente, começa o planejamento para a segunda fase, a Festa do Cansação.

No mês de fevereiro ou março, nos quatro finais de semana após a quarta-feira de cinzas, os Jiripankó encontram-se envolvidos com a Festa do Cansação (que também pode ser denominada de Queima do Cansação e até de Corridas do Umbu). É um ritual que guarda alguns dos mistérios da Tradição, por isso, seus significados não são exteriorizados para o não-indígena, apesar de parte do evento ser pública, no Terreiro.

O cansação é um tipo de herbácea comum na região Nordeste, mais especificamente na Caatinga. A planta entre os grupos étnicos pertencentes ao tronco Pankararu⁷¹, tem sentidos místicos, sendo utilizado em processos fitoterápicos, para curar gripe e intoxicação, e nos rituais. A utilização do cansação nos eventos, no momento do ritual, representa a autoflagelação dos indivíduos proporcionando sua purificação espiritual e corporal, constatado em entrevistas e conversas informais.

Da mesma forma que os outros rituais a Queima do Cansação acontece no sábado e domingo; na pesquisa de campo, não conseguimos obter informações do motivo da divisão do evento em quatro fins de semana, acreditamos que essa segmentação está vinculada a determinados trabalhos ritualísticos não visíveis ao público, em espaços afastados do Terreiro ou restritos ao Poró.

Na noite do sábado, por volta das 21h o público começa a chegar; nas bordas do Terreiro observamos crianças, idosos, adolescentes e adultos conversando sobre assuntos cotidianos e triviais, percebemos que esse ambiente se torna um lugar de sociabilidades e espaço para se informar dos acontecimentos semanais. Em transportes coletivos, geralmente as caminhonetes D20, indígenas de diversos grupos étnicos, Katókinn, Koiupanká, Kalankó, Karuazu e Pankararu, começam a vir para o Terreiro. Esse momento é marcado pelo entusiasmo dos indígenas Jiripankó, pois essa presença marca a renovação de alianças políticas, religiosas e étnica. Os contornos do Terreiro tornam-se zonas de compartilhamento de memórias, ideias, ensinamentos e convicções, possibilitando trocas interétnicas.

⁷¹ Ver mais em: https://www.indiosonline.net/o_cansacao_e_outras_ervas_medicinais/

Como esse evento é de grande porte, com média de público de 500 pessoas a cada semana, algumas mulheres deixam suas casas, temporariamente, na sexta-feira, para organizar e preparar a Tapera; atentamo-nos que no desenvolvimento desse ritual, aumenta o número de ajudantes, possibilitando o revezamento entre elas, com a supervisão de alguma mulher que compõe o quadro das efetivas⁷² dos eventos ritualísticos, isso também proporciona a transmissão dos conhecimentos exclusivo daquele ambiente, como os modos de fazer e o sistema organizacional.

Na noite do sábado, na abertura do ritual, o público encontra-se ansioso com o início de mais uma Festa do Cansação, as mulheres na Tapera prepararam os alimentos que serão servidos aos convidados e aos moços, naquela noite, e organizam os materiais para o próximo dia. No domingo pela manhã, no Poró, os Praiás tocam suas flautas, avisando que brevemente entrarão no Terreiro; em fila indiana, saem daquele espaço sagrado e adentram outro, o Terreiro, com seus bailados emanam entusiasmo e encantamento para as pessoas que observam.

Durante a manhã e, mais especialmente, na parte da tarde, pés de cansação começam a aparecer; indivíduos em motos, carros e, até, em bicicletas transportam os galhos que serão usados no ritual. Após o almoço, observamos algumas mulheres adultas, e às vezes adolescentes, com um cesto na cabeça em direção ao Terreiro, esse fluxo é constante naquele ambiente; ao tirarem seus cestos, conhecidos na região como balaios⁷³, da cabeça elas os colocam na sua frente, neles contém alguns alimentos, como frutas, refrigerantes e açúcar; esses cestos serão oferecidos, cada um, a um determinado Encantado. Pelo observado nos rituais e confirmado pelos indígenas Jiripankó, as “Botadeiras” de cesto são convidadas, geralmente são da família, pelas mulheres que dançam com o cansação na última fase do ritual, personagem que será apresenta a seguir.

Durante a pesquisa, mais especificamente na realização das entrevistas, questionamos qual o sentido dessa oferenda: agradecer? Pedir? Ou firmar/construir alianças? Apesar de diversas respostas, consideramos que parte do princípio de manutenção da religião, de estabelecer vínculos com os Encantados, isso é extremamente necessário para a identidade Jiripankó. A seguir, apresentamos algumas fotografias dos cestos e das mulheres que os oferecem.

⁷² Grupo de mulheres que estão presentes na maioria dos rituais realizados nos Terreiros.

⁷³ Espécie de cesto, confeccionado artesanalmente com o cipó.

Fotografia 19 – Mulheres com cesto no cortejo ritualístico



Fonte: Acervo do autor, 2017.

Fotografia 20 – Praiá recebendo o cesto oferecido



Fonte: acervo do autor, 2017.

Fotografia 21– Mulheres com o cesto na cabeça



Fonte: acervo do autor, 2019.

Nas fotografias acima, apresentamos as “Botadeiras” de cestos do ritual da Festa do Cansação, mulheres que levam em suas cabeças os cestos oferecidos aos protetores da aldeia, os Encantados. Na foto 19, um grupo de mulheres segue com suas oferendas, as transportando na cabeça, em cortejo com os outros participantes do evento para o Terreiro do Pedrão; os rituais das Corridas do Umbu, se estendem em dois Terreiros, o da Laranjeira e o do Pedrão; ainda na fotografia, podemos observar que as mulheres são de variadas idades. Ao chegarem ao Terreiro do Pedrão as participantes espalham os cestos em uma das suas bordas, então os Praiás começam a abençoar as ofertas; conseguimos representar esse momento a partir do registro fotográfico 20, no qual um Praiá que aparentemente recebeu a oferenda, realiza seu encruzamento, o abençoando; observamos a sua composição, basicamente de frutas (bananas, melancia, maçã, laranja e melão) e alguns biscoitos, iguarias que podem ser compradas com facilidade. A fotografia 21 foi capturada após ser finalizado o ritual; nela

aparecem as mulheres recolocando os cestos na cabeça, eles podem ser oferecidos, antes do evento, para que outras pessoas os comprem; com os pedidos renovados ou agradecendo pelas graças alcançadas, tais personagens saem do ritual entusiasmadas; assim, destacamos a presença feminina, específica nessa atribuição, pelas relações construídas no interior do ritual com os Encantados, ferramenta importante para a manutenção da Tradição.

Na troca dos Terreiros, exclusivamente para as Corridas do Umbu, os dançadores entram em cena, são homens e mulheres com partes do corpo pintados pelo barro sagrado Tauá. Os galhos de cansanção são usados nesse momento, ao tocarem a pele, seus pequenos espinhos, localizados nas folhas e no caule, provocam, instantaneamente, uma irritação, seguindo por excessiva coceira na região afetada. Buscando compreender a utilização do cansanção no ritual e como ele é pensando, Valdenice Silva, indígena que participa ativamente dos rituais, nos explicou que:

até a gente não entende, porque fora dos rituais a gente dá uma queimadinha ali e já arde e dentro NÃO QUEIMA ((ênfase)) (+) só quando sai fica só pinicando um pouco ((fala rápida)) mas daqui a pouco já passa. [...] eles protegem ((Encantados)), quem nem chama os encantos né!? protegem a gente (+) e a gente sente não, nada não (SILVA, 2019).

No dia dessa entrevista, estávamos no anexo da Escola Estadual José Carapina no momento de intervalo entre as aulas, a professora da Educação Infantil, Valdenice Silva, narrou sua participação na Festa do Cansanção com entusiasmo e empolgação. Durante nossas observações em campo constatamos, a partir de entrevistas e conversas informais, que dentro do Terreiro os participantes não sentem o efeito da planta ao tocar a pele, como eles narram: “os encantos nos protegem”. Nas fotografias a seguir, exibiremos algumas representações da utilização do cansanção no ritual.

Fotografia 22 – Mulheres na Festa do Cansanção



Fonte: acervo do autor, 2018.

Fotografia 23 – Dançadores no Terreiro



Fonte: Acervo do autor, 2018.

Fotografia 24 – Mulheres na dança do Cansanção



Fonte: acervo do autor, 2019.



Estas fotografias têm o intuito de exibir a participação das mulheres na atribuição de Dançadora, que juntos com homens, convidados por elas, dançam no Terreiro do Pedrão e se autoflagelam. Os registros 22 e 23 apresentam as mulheres e os homens, dançadores, nas bordas do Terreiro executando alguns movimentos ritualísticos com os Praiás, o grupo se alterna no espaço (homem, Praiá e mulher), apesar de não seguir obrigatoriamente essa ordem; chamamos atenção para as pinturas corporais dos participantes que necessariamente precisam dessa espécie de cobertura espiritual, imaterializada através de uma projeção plural dos grafismos, para atuarem no ritual (MENDONÇA, 2019); na mão esquerda da mulher, na foto 22,

acentuamos a presença de um objeto significativo para os rituais Jiripankó, o Campiô⁷⁴, utilizado na defumação de diversos materiais, além de afastar energias negativas e atuar como portal, entre a terra e o Mundo Encantado (PEIXOTO, 2018a).

⁷⁴ Confeccionado artesanalmente com madeira, geralmente tem formato de um cone, na aldeia sua utilização é difundida entre indivíduos de variadas idades, percebemos que seu uso permeia o universo da Tradição indígena.



A fotografia 24 expõe diversas mulheres, as Dançadeiras, que seguem atrás do cortejo com seus galhos de cansação na mão, em seus braços podemos ver as pinturas em formatos circulares e pontilhados; o deslocamento pelos Terreiros é acompanhado pelo público do evento, que demonstra empolgação para o desfecho do ritual ao pôr do sol; após chegarem ao Pedrão, os Dançadores começam a ocupar a parte central do

Terreiro, se unido em casais, os Praiás iniciam uma atividade ritualística circular que é acelerada constantemente, os espectadores eufóricos observam os giros deslumbrantes dos Dançadores no centro, apesar do movimento dos Praiás dificultar a visão. A circulação intensa dos participantes ocasiona a aproximação do cansação com a pele dos indivíduos, provocando o processo de purificação; no final desse momento os galhos são despejados no chão, formando um monte e alguns Praiás o pisoteiam; o cansação utilizado nos rituais é manipulado e usado em procedimentos de cura pelos especialistas da religião Jiripankó.

O ritual é permeado de valores como lealdade, partilha, ressignificação e transmissão dos conhecimentos da Tradição, além de possibilitar o fortalecimento e a reafirmação da identidade e do pertencimento entre os indígenas Jiripankó (PEIXOTO, 2018a). As Corridas do Umbu marcam o final de um ano religioso, assim ao terminar a quarta semana do evento ritualístico o território físico e imaterial da aldeia Ouricuri se reveste de esperança, expectativa e fé.

Ao analisar os rituais, principalmente o último descrito, podemos verificar os campos da participação feminina nesse complexo universo religioso. Ao observar a presença das mulheres nos rituais percebemos a riqueza cultural e religiosa do povo, ao se atentar a espaços frequentados majoritariamente por mulheres. Na pesquisa de campo, buscamos identificar as principais atribuições femininas e as formas como elas executam os eventos, além de tentar compreender como são vistas pelos espectadores e pela própria Tradição.

Sem as “Botadeiras” de cesto, como seria a relação com os Encantados? De que forma os indígenas iriam estabelecer laços mais íntimos com os seus protetores? Com média de público de 500 pessoas por evento, além dos Praiás, cerca de 60 e dos outros participantes, em média de 30, como seria se não existissem as mulheres na Tapera com seus rígidos cuidados e organização?

Essas perguntas são difíceis de responder por estarem no campo “suposição”, sendo impossível emitir uma resposta satisfatória. Com base na pesquisa realizada, entre entrevistas, observações, leituras e anotações no campo, buscamos desenvolver um canal de compreensão dos eventos e de seus participantes, especialmente as mulheres. Percebemos a influência de uma Unidade Ritualística capaz de aglutinar, disciplinar e organizar indivíduos em um complexo, Terreiro, Poró e Tapera, com atribuições específicas para as personagens, possibilitando o desenvolvimento e concretização dos rituais e, paralelamente, a reafirmação das identidades e do reforço ao pertencimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fotografia 25 – Mulher na Festa do Cansação



Fonte: acervo do autor, 2018.



reforço do pertencimento.

Com isso, acentuamos que nosso trabalho buscou compreender os múltiplos espaços ocupados pelas mulheres nos rituais Jiripankó. A fala, “se a gente não for fica doente”⁷⁵, utilizada como título da monografia nos apresentou a concepção de uma entrevistada sobre a sua participação nos eventos ritualísticos, afirmação que, de certo modo, guiou, orientou e instigou a realização da pesquisa e a escrita dos seus resultados.

Assim, apresentamos, discutimos e analisamos os diversos ambientes permeados pelas presenças, atribuições e responsabilidades femininas nos rituais, em diferentes contextos e situações. Não anulamos ou deixamos de elencar a participação dos homens, os descrevendo junto com as mulheres, na composição de uma Unidade Ritualística capaz de aglutinar indivíduos e objetos para a execução e concretização dos eventos.

Como a antropóloga Luitgarde Barros disse, sobre suas pesquisas acerca das mulheres em contextos sociais no Nordeste, distante espacial e temporalmente da nossa, “[...] me aventurei a produzir um trabalho que dê conta do significado da ação feminina [...]” (BARROS, 2015, p. 233), de modo semelhante, ousamos produzir uma descrição, histórico-antropológica, que contemplou os sentidos da ação feminina nos rituais, reconhecendo as nossas personagens como sujeitos históricos.

No decorrer do texto, reconstituímos os rituais a partir de uma exposição elaborada com a utilização de documentos visuais e com o auxílio de narrativas orais. Assim,

⁷⁵ Entrevista concedida por dona Josefa Maria da Silva Araújo.

produzimos um modelo analítico para dar conta de compreender a composição do universo ritualístico, identitário e étnico dos Jiripankó, tendo as mulheres como foco.

Como vimos, a saída de dois indígenas de Pernambuco, na segunda metade do século XIX, para o Sertão de Alagoas, fugidos por perseguições territoriais, não determinou, no primeiro momento, o surgimento de um novo grupo indígena. Zé Carapina e Izabel com o passar do tempo estabeleceram moradia na região, onde atualmente é o município de Pariconha, à época, Água Branca.

De acordo com as entrevistas e levantamento bibliográfico, percebemos que a distância do território ancestral, Pankararu, não os afastou das práticas ritualísticas; esses indígenas necessitavam se conectar com seu sagrado. Por meio de uma organização, executaram as chamadas “viagens rituais”, transferência temporária de indivíduos para eventos religiosos em outras comunidades indígena e/ou para o Tronco étnico formador (ARRUTI, 1996).

O que essas “viagens rituais” possibilitaram? No primeiro momento, a conexão com seus rituais sagrados, com seres Encantados e o reforço do pertencimento étnico e territorial; no segundo, a construção de alianças políticas e religiosas. A exemplo, do último caso, podemos citar a atuação das irmãs Gonçalves, Chica e Vitalina, duas mulheres conhecedoras da Tradição Pankararu, entre os indígenas que estavam em terras alagoanas, hoje os Jiripankó.

Evidenciamos as funções desempenhadas por essas personagens femininas, enfatizando a construção do campo religioso no território posteriormente reconhecido como pertencente a um grupo étnico, os Jiripankó, que compartilha memórias e histórias comuns com os Pankararu.

As irmãs fazem parte das narrativas dos indígenas estudados, compondo uma memória coletiva que é externada em diversos espaços, situações e contextos, principalmente nos momentos de execuções dos rituais no Terreiro que, segundo o Sr. Genésio Miranda, foi o delas, o do Pedrão. Discutimos a presença dessas mulheres e suas influências na construção de um novo grupo, apesar de não ter sido a intenção delas, aparentemente.

As Gonçalves e Izabel, prima e esposa de Zé Carapina, estão guardadas nas memórias dos Jiripankó, ainda que as informações sobre a última personagem sejam escassas, estando ligadas as histórias de resistências, estratégias (políticas e religiosas) e disputas territoriais. Desse modo, a pesquisa realizada buscou reconhecer tais mulheres como parte importante da trama histórica, política, religiosa e territorial do grupo estudado.

Com o campo religioso formado, graças a Chica e Vitalina Gonçalves, os indígenas começaram a praticar seus rituais, repletos de sentidos e significados, fato que também foi

fundamental para a busca pelo reconhecimento étnico a partir da década de 1980. Então, percebemos o quanto o universo religioso é importante para os Jiripankó, fazendo parte de suas identidades (PEIXOTO, 2018a).

Com a análise dos rituais Menino do Rancho, Flechada do Umbu, Puxada do Cipó e Queima do Cansanção, pudemos ver as participações e atribuições femininas no complexo ritualístico (Terreiro, Poró, Tapera) compreendendo os reforços do pertencimento, a reafirmação das identidades e construção/fortificação de alianças. Sistematizando as discussões com as entrevistas recolhidas na pesquisa de campo, enfatizando os elementos identitários e étnicos.

No Terreiro, conseguimos observar a presença feminina em múltiplos espaços, ocupando diversas funções e com várias atribuições, como as Madrinhas, Noiva, “Botadeiras” de Cesto, Mães de Praiás, Dançadeiras, Pareias, Cantadoras, Cozinheiras, entre outras. Nossa análise não privilegiou uns indivíduos e desprivilegiou outros, investigamos o conjunto, pois na nossa compreensão e na dos indígenas, os rituais só são desenvolvidos pela capacidade de uma Unidade Ritualística que concentra e congrega em torno de um elemento comum, a concretização de um evento, a conexão com o sagrado.

Na Tapera, nos atentamos à composição daquele ambiente, coberto de uma área de significados, na preparação dos alimentos, organização do espaço e dos utensílios, na transmissão de valores, mensagens, aprendizagens, memórias e modos de fazer, além de seu caráter identitário. Discutimos também como a comida é dotada de identidade e pertencimento, estando correlacionada a um regime alimentar específico de determinado povo, construído nos rituais para se relacionarem com seus seres protetores. Assim, sublinhamos a importância da Tapera para o desenvolvimento dos eventos, apresentando seu sistema organizacional que serve para aglutinar os indivíduos e harmonizar o ambiente.

A partir do uso das memórias, traçamos um paralelo entre o vivido e o concebido, pois nos interessou compreender com os eventos ritualísticos eram expressados nas falas das mulheres; então percebemos como as memórias dessas indígenas estão situadas no complexo de experiências históricas, permeadas de estratégias, às vezes inconsciente (SILVA, 2018; ALBERTI, 1990).

Por fim, nosso trabalho evidenciou as multifárias atribuições, presenças e modos de fazer das mulheres indígenas Jiripankó, analisando o Universo Ritualístico, que está em extrema conexão com a reafirmação de suas identidades e o reforço do pertencimento. De modo arriscado, ou talvez ousado, nossa investigação propôs uma mudança no foco de análise

dos rituais daquele povo, percebendo outras personagens e espaços, possibilitando novos estudos e categorias analíticas.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **História Oral: A Experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Maceió: IPHAN/AL, 2017.

ARAÚJO, Josefa Maria da Silva. **A Tapera e o universo ritualístico**. Aldeia Ouricuri – Pariconha (AL), 2019. Entrevistador: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues. Entrevista gravada em formato MP3.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararú**. 1996. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio do Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jul. 1995, p. 57-94.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, P; STREIFF FENART, J. (orgs.). **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011. p. 185 – 227.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, 2. sem. 2005, p.15-30.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. Euclides não entendeu as mulheres dos sertões. *In*: BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Pelos sertões do Nordeste: coletânea**. Maceió: Eduneal, 2015. p. 229-248.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A atuação do padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo**. 2018. 127 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2018.

BEZERRA, Deisiane da Silva. As emergências étnicas indígenas no Nordeste no Cenário político e social brasileiro. *In*: Simpósio Nacional de História, 29., 2017, Brasília. **Anais [...]**. Brasília: UNB, 2017. p. 1-12

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRASIL. **Constituição de 1988**. Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. *In*: BRASIL. (org.). **Coleção das leis do Brasil. 1850**. v. 1. Brasília: Câmara dos Deputados, [20--?]. p. 307. Disponível em: encurtador.com.br/arLPX. Acesso em: 13 mar. 2019.

BRITO, Maria de Fátima. **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio/FUNAI, 1992.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016.

CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. *In*: CERTEAU, Michel. **A Escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 56 – 108.

CERTEAU, Michel. Introdução geral. *In*: CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes e fazer**. Tradução de Ephraim F. Alves. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 35 – 53.

FARIAS, Ivan Soares. **Doenças, dramas e narrativas entre os índios Jeripankó no Sertão de Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2011.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas**. 2009. 171 f. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Centro de Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

GEERTZ, Clifford. Os dilemas do antropólogo: entre “estar lá” e “estar aqui”. Tradução de Fraya Frehse. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 7, n. 7, 1998. p. 205-235.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

GREINER, Camila Martins. **Os Pankararu do Brejo dos Padres: uma análise sobre o levantamento de praiás**. 2016. 95 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

GRUBITS, Sonia et al. Semelhanças e diferenças nos desenhos de crianças indígenas brasileiras. **Aval. psicol.**, Itatiba, v. 11, n. 3, dez. 2012, p. 461-474.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **Os Jiripankó e o ritual menino do rancho: cosmologia, identidade e memória indígena**. 2017. 74 f. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2017.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Religiosidade e Encantamento: O pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. **Mnemosine**, Campina Grande, V. 7, n.1, Jan/mar 2016, p. 111 – 126.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **Peles braiadas**: modos de ser Kalankó. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013.

HERBETTA, A. Ferraz. Escassez, abundância e devir: uma questão para refletir sobre a etnologia indígena no sertão nordestino. **Equatorial**, Rio Grande do Norte, v. 5, n. 9, 31 dez. 2018. p. 118-154.

IBGE. **Características dos municípios Alagoanos**. 2017. Disponível em: <http://dados.al.gov.br/dataset/caracteristicas-municipais/resource/3eb75242-023a-487c-808a-9cf1b342e030>. Acesso em: 06 fev. 2019.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e história**. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Eliete Ventura. **Tradições e pertencimento**: relação do povo Jiripancó com os elementos sagrados. 2015. 12 f. Monografia (Graduação Intercultural indígena em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

MACHADO, Maria Trindade. **Tradição, ritual e promessas**. Aldeia Ouricuri – Pariconha (AL), 2019. Entrevistadores: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues; Vinícius Alves de Mendonça. Entrevista gravada em formato MP3.

MANZINI, E. J. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, São Paulo: Marília, v. 26/27, 1991. p. 146 – 158.

MANZINI, E. J. Considerações sobre a transcrição de entrevistas. *In*: MARQUEZINI, M. C.; MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M (orgs.). **Técnicas de Pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas. Amostras e técnicas de pesquisa. Elaboração, análise e interpretação de dados. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2010. p. ?

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente**: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. 2005. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Tradução de António Felipe Marques. Lisboa: Edições, 70, 2017.

MENDONÇA, Caroline Leal; SCHILLACI, Manuela (orgs.). **Mulheres indígenas da Tradição**. Recife: Conselho Indigenista Missionário; Centro de Cultura Luiz Freire, 2019.

MENDONÇA, Vinícius Alves de; RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. Pertencimento e resistência entre as novas gerações: a atuação das crianças Jiripankó no ritual menino do Rancho. *In*: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes. (org.). **Dinâmicas da resistência: fronteiras, estratégias e mobilizações**. Goiânia: Editora Phillos, 2019. p. 161 – 175.

MENDONÇA, Vinícius Alves de. Imagens e interpretação: a imaterialidade das pinturas corporais Jiripankó. **Sobre Ontens**, ?, v. 1, jan/jun 2019. p. 130-141.

MENDONÇA, João Martinho de. **Os movimentos da imagem da etnografia à reflexão antropológica**: experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira. 2000. 225 f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

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

NEVES, Mary Hellen Lima das Neves. **Os índios Xukuru-Kariri na mata da cafurna em Palmeira dos Índios**: relações socioambientais no semiárido alagoano (1979 a 2016). 2019. 123 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. Tradução de Yara Aun Khoury. **Revista Proj. História**. São Paulo: PUC, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Paralelo 15, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A viagem de volta: etnicidade, políticas e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Conta Capa: Livraria/LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes. **Tempo Presença**, Rio de Janeiro, v. 270, n.?, 1993, p. 31-35.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Apresentação. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. p. 7 – 10.

OLIVEIRA, Maria das Dores de. Da invisibilidade para a visibilidade: estratégias Pankararu. *In*: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Christiano Barros Marinho da. (orgs.). **Índios do Nordeste: temas e problemas 4**. Maceió: EDUFAL, 2004b. p. 5 – 24.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: Os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. 2013. 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas**. 2018. 204 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018a.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Índios Jiripankó entre as serras, a caatinga e os terreiros: rituais religiosos no semiárido alagoano. *In*: SANTOS, Carlos A. B; SILVA, Edson Hely; OLIVEIRA, Edivania Granja da S. (orgs.). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido Brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018b. p. 106- 119.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. O silêncio, a estratégia e as marcas que definem o Jiripankó. *In*: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes. (org.). **Dinâmicas da resistência: fronteiras, estratégias e mobilizações**. Goiânia: Editora Phillos, 2019. p. 15 – 32.

PELEGRINE, Sandra C. A.; FUNARI, Pedro Paulo. **O que patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PEREIRA, Jocelia Lima da Silva. **Doença e promessa**. Aldeia Ouricuri – Pariconha (AL), 2019. Entrevistador: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues. Entrevista gravada em formato MP3.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 1989. p. 3-15.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. Identidade e cultura: a participação feminina no ritual indígena Menino do Rancho. *In*: NUNES, Francivaldo Alves; GUIMARÃES, Athos Matheus da Silva. (orgs.) **I Simpósio Online de História dos Ananins: ensino, pesquisa, extensão**. Ananindeua – PA: Editora Cordovil E-books, 2019. p. 257 – 269.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos; MENDONÇA, Vinícius Alves de. Menino do Rancho entre os índios Jiripankó, Pariconha, Al: Ritual, atores e alianças. *In*: Encontro Nacional de História do Sertão: A Interdisciplinaridade na História: diálogos entre política, economia, sociedade e cultura, 5, 2019. Delmiro Gouveia, AL, 2019. **Anais [...]**. Delmiro Gouveia: Universidade Federal de Alagoas, 2019. p. 1-16. Disponível em: <<https://www.doity.com.br/anais/v-enhs/trabalho/107874>>. Acesso em: 13 jun 2019.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. *In*: SAMAIN, Etienne. (org.). **Como pensam as imagens**. São Paulo. Editora da Unicamp, 2012. p. 21-36.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripankó**. 2015. 67 f. Monografia (Graduação Intercultural indígena em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

SANTOS, Luan Moraes dos. **Alteridade em conflito: a questão de terras em Palmeira dos Índios – AL**. 2016. 56 f. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2016.

SANTOS, Luan Moraes dos. Os índios e a mídia online: relatos e notícias sobre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. *In*: MAIRA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes

Peixoto. (orgs). **Ecos do silêncio: o saber e o fazer da pesquisa**. Recife: Libertas, 2018. p. 79 – 106.

SANTOS, Silene Maria Jesus dos. **Tapera, modos de fazer e identidade**. Aldeia Ouricuri – Pariconha (AL), 2019. Entrevistador: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó: história ritual e cultura**. 2015. 34 f. Monografia (Graduação Intercultural indígena em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

SILVA, Ânderson Barbosa da. **“O encantado é quem pede” um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no sertão de Alagoas**. 2014. 79 f. Monografia (Especialização em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

SILVA, Ânderson Barbosa da. **Rituais Jiripankó: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de alagoas**. 2013. 67 f. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2013.

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e História dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Recife: Editora UFPE, 2017.

SILVA, Edson. Índios: desafios das pesquisas e as reflexões históricas. *In*: NETA, Francisca Maria; PEIXOTO, José Adelson Lopes. (Org.). **Ecos do silêncio: o saber e o fazer da pesquisa**. Recife: Libertas, 2018. p. 29-46.

SILVA, Genésio Miranda da. **Reconhecimento étnico e estratégias políticas**. Aldeia Ouricuri, Pariconha (AL), 2018. Entrevistador: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Valdenice de Jesus da. **Obrigações, interdições e ritual**. Aldeia Ouricuri – Pariconha (AL), 2019. Entrevistador: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues. Entrevista gravada em formato MP3.