

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

LUCAS EMANOEL SOARES GUEIROS

**OS JIRIPANKÓ E O RITUAL MENINO DO RANCHO: cosmologia, identidade e
memória indígena**

Palmeira dos Índios
2017

LUCAS EMANOEL SOARES GUEIROS

OS JIRIPANKÓ E O RITUAL MENINO DO RANCHO: cosmologia, identidade e memória indígena

Trabalho apresentado como requisito final para Conclusão do Curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, sob a orientação do Prof. Mestre José Adelson Lopes Peixoto.

Palmeira dos Índios
2017

LUCAS EMANOEL SOARES GUEIROS

OS JIRIPANKÓ E O RITUAL MENINO DO RANCHO: cosmologia, identidade e memória indígena

Trabalho apresentado como requisito final para Conclusão do Curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL.

Palmeira dos Índios, AL _____ de _____ 2017

Prof. Me. José Adelson Lopes Peixoto - UNEAL
Orientador

Prof^a. Francisca Maria Neta - UNEAL
1^o avaliador

Prof^a. Mary Hellen Lima das Neves - UFAL
2^o avaliador

Ao orientador José Adelson Lopes Peixoto e ao povo Jiripankó por me apresentarem um pouco da imensidão e Encantamento do universo indígena.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de agradecer a Deus e a Força Encantada que rege esse universo por permitirem que eu iniciasse e finalizasse o curso de Graduação de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Alagoas e por proporcionar o conhecimento sobre alguns dos povos indígenas do Estado de Alagoas, em especial, o grupo étnico Jiripankó.

Agradeço de toda alma e de todo coração a minha mãe, Maria Carmeliene Soares de França, mulher guerreira de enorme coragem e capacidade de ultrapassar os obstáculos. Muito obrigado, mãe, por me educar, proteger e me apoiar em meus estudos. Você sempre foi pai e mãe, um ser que supriu a falta de uma figura paterna durante toda a minha criação. Desejo que Deus te ilumine e abençoe todos os dias da sua vida. Sem sua participação eu não sei o que seria da minha existência e esse trabalho não seria concretizado.

Minha vó, que já partiu para outro plano existencial, você foi um anjo em minha vida, me mostrou o caminho da honestidade e do respeito mútuo, além disso, me incentivou a estudar e procurar vencer cada etapa difícil da vida. De onde você estiver, vovó, quero que saiba que o homem que eu me tornei hoje foi resultado do convívio e ensinamentos que a senhora me proporcionou, eternamente grato por tudo, Maria Emília Soares de França.

Agradeço ao meu orientador José Adelson Lopes Peixoto, que passei a ter como um pai. Você foi o responsável por transmitir saberes da vida e da academia para o meu ser. Seus conselhos e broncas foram fundamentais, mesmo nos momentos em que me encontrava desmotivado, para que eu continuasse trilhando o caminho da academia. Sem a sua participação, esse trabalho não seria realizado e nem teria a oportunidade aliás de conhecer um pouco sobre o vasto universo dos povos indígenas. Sou, de todo coração, eternamente grato a Deus e aos Encantados por terem colocado você no meio do caminho da minha jornada. Muito obrigado, Mestre Adelson.

Agradeço a professora Francisca Maria Neta, Juliana Christina de Lemos (Jú) e a Florival Lopes (Floro) por todo o apoio e puxões de orelhas dado durante os 4 anos de curso. Agradeço a cada membro do GPHIAL, pela contribuição em minhas pesquisas sobre os povos indígenas.

Obrigado a todos!!!

RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo realizar uma discussão sobre o ritual Menino do Rancho como elemento identitário do povo indígena Jiripankó que habita a zona rural do município de Pariconha, Sertão do estado de Alagoas. Esse evento religioso é um pagamento de promessa associado a cosmologia, tendo sua realização revestida de significados, simbologias e regras que apenas os índios conhecem totalmente seus significados. Essa discussão está ancorada em um estudo bibliográfico de autores como Arruti (1996), Almeida (2010), Bhabha (1998), Barth (2000), Barbosa (2014), Candau (2012), Canclini (2000), Gomes (2014), Hall (2006), Halbwachs (2003), Laraia (2001), Lindoso (2011), Mura (2013), Matta (2005), Mauss (1974), Nora (1993), Oliveira (2000), Oliveira Filho (1998), Silva (2011), Pollak (1992) e Prado Junior (2006), em consonância com pesquisa de campo a partir de observação participante durante a execução do ritual. A pesquisa bibliográfica deu suporte teórico e metodológico que guiou a pesquisa de campo, permitindo uma investigação empírica sobre esse evento religioso e como sua execução e os espaços sagrados manifestam a memória coletiva e fortalece a identidade do povo indígena.

Palavras-Chaves: Índio. Religião. Ritual.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Frente do cortejo durante a execução do Ritual.....	9
Imagem 2: Praiás durante a execução do ritual Menino do Rancho.	14
Imagem 3: mapa do contexto ecológico da Serra de Tacaratu.	21
Imagem 4: Rancho no Terreiro do ritual.....	31
Imagem 5: Poró do Ritual.	35
Imagem 6: Máscara ou Tunã.	37
Imagem 7: Saiote.....	37
Imagem 8: Rodela da vestimenta do Praiá.....	38
Imagem 9: túnica de pano da vestimenta do Praiá.	38
Imagem 10: Praiá com a maracá e a flauta-apito.....	38
Imagem 11: Vestimenta completa do Praiá.....	39
Imagem 12: Padrinhos do ritual Menino do Rancho.	40
Imagem 13: Madrinha e Noiva do ritual.....	41
Imagem 14: Grupo de Cantadores do ritual.	42
Imagem 15: Menino ritualizado ao lado do Praiá e das Madrinhas.....	45
Imagem 16: Disputa entre Praiás e Padrinhos.....	47
Imagem 17: Menino ritualizado do Rancho nos braços do Padrinho.....	49
Imagem 18: Terreiro utilizado para fins ritualísticos.....	51
Imagem 19: Crianças durante a execução do ritual.	54
Imagem 20: Turbante com símbolos da religião católica cristã.....	57
Imagem 21: Criança ritualizada do Menino do Rancho.	64
Imagem 22: Índios reunidos no centro do Terreiro.....	66

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I QUEM SÃO OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ DO SERTÃO DE ALAGOAS?	14
1.1 Partida de Brejo dos Padres: conquista, conflitos e a origem do povo Jiripankó.....	17
1.2 Dos silêncios à produção da visibilidade e reconhecimento étnico	24
1.3 Cosmologia Jiripankó: ritos e crenças religiosas.....	27
CAPÍTULO II ENCANTAMENTO, FÉ E RECIPROCIDADE: uma etnografia do Ritual Menino do Rancho	31
2.1 Os espaços sagrados do pagamento de promessa	34
2.2 As personagens do Terreiro	36
2.3 A festa do pagamento da promessa: júbilo e pertencimento.....	46
CAPÍTULO III O MENINO DO RANCHO: fronteira étnica, tradição, memória e identidade Jiripankó	49
3.1 Os espaços do ritual como lugares da memória	50
3.2 Fronteira étnica	55
3.3 O ritual como elemento identitário.....	59
CONCLUSÃO	66
REFERÊNCIAS	70

INTRODUÇÃO

Imagem 1: Frente do cortejo durante a execução do Ritual.



FOTO: (GUEIROS, 2015)

O Menino do Rancho é um evento religioso que está inserido a um dos circuitos ritualísticos de pagamento de promessa do povo indígena Jiripankó. Caracteriza-se em uma prática cultural associada a cosmologia, sendo sua realização revestida de significados, simbologias e regras que apenas os índios socializam durante a execução da performance religiosa.

Esse trabalho visa realizar uma breve discussão sobre o processo de formação do grupo étnico indígena Jiripankó, assim como fazer uma descrição do papel desse pagamento de promessa e os seus significados no processo de fortalecimento identitário no contexto da contemporaneidade, apresentando o ritual Menino do Rancho e seus espaços sagrados como momento de manifestação da memória coletiva numa relação de pertencimento ao grupo Jiripankó.

Na última década houve um aumento de produções de pesquisas antropológicas e historiográficas sobre os povos indígenas. Tais estudos contemporâneos têm contribuído para romper com a noção que por muito tempo predominou sobre a inexistência de índios no Nordeste. As pesquisas que eram realizadas sobre esses povos os colocava como indivíduos aculturados e passíveis do desaparecimento. Outras visões afirmavam que tais grupos eram remanescentes de índios, restos que ainda traziam um pouco de sua prática cultural, mas no futuro iriam desaparecer totalmente.

A historiografia oficial invisibilizou o protagonismo desses povos indígenas na construção da sociedade brasileira, muitas das vezes descrevendo os índios como indivíduos tolos que só apanharam e perderam, negando a sua existência no tempo presente, remetendo-os a um passado longínquo de silenciamento de suas memórias e identidades.

As pesquisas acadêmicas ou profissionais, devido a concepções de assimilação de índios pela sociedade envolvente, trouxeram, por muito tempo, uma conotação negativa para a identidade indígena; produções estereotipadas e repletas de preconceitos. Essa ideia assimilacionista foi mais forte na Região Nordeste, pois os índios, desde os primórdios da colonização, tiveram um forte diálogo com o não-índio.

Ver os índios do Nordeste como perdedores de sua cultura, grupos aculturados e como restos de índios é não atentar para a ressignificação identitária e cultural dessas populações. Por isso a importância de pesquisas mais atuais, a partir dos conceitos de silenciamento e ressurgência (ARRUTI, 1996), protagonismo e

adaptação (ALMEIDA, 2010) e territorialização e fluxos culturais (OLIVEIRA, 1998), para compreensão da reelaboração da identidade, atentando para as experiências sociais e históricas dos povos indígenas no Brasil e especificamente na região Nordeste.

Dessa maneira, essa pesquisa visa realizar um acréscimo nos estudos antropológicos e na nova historiografia indígena, desprendendo-se da visão tradicional sobre esses povos, desconstruindo a imagem estereotipada que se tem sobre os índios e visibilizando suas identidades e manifestações culturais no tempo presente.

Torna-se um estudo relevante pois tentaremos compreender os aspectos ou fatores históricos que levaram a formação e reconhecimento da etnia Jiripankó, de Pariconha, Alagoas e como o ritual Menino do Rancho é entendido como um dos elementos que define a identidade desse grupo e cria um sentimento de pertencimento nos membros da comunidade, contribuindo com as atuais discussões acadêmicas e pesquisas sobre os povos indígenas da região Nordeste.

A abordagem contida nesse estudo é fruto de estudos bibliográficos e pesquisas de campo desenvolvidos entre os anos de 2015 e 2017. A maioria das visitas a comunidade indígena Jiripankó localizada na zona rural do município de Pariconha, sertão do estado alagoano, aconteceram durante a execução dos rituais de pagamento de promessa, denominado Menino do Rancho, desse grupo indígena. Esse momento, a partir da observação participante, proporcionou a definição do objeto de pesquisa e elaboração dos objetivos a serem atingidos durante o decorrer das investigações sobre essa prática religiosa.

No primeiro momento desse estudo foi realizado uma série de pesquisas bibliográficas que serviram como suporte para realizar a definição dos conceitos de memória e de identidade e, também, para obtenção de um amparo teórico e metodológico em obras de antropólogos, historiadores e sociólogos que realizaram abordagens sobre os processos de diáspora dos povos indígenas, reconstrução de identidade, processos de aldeamentos e cristianização, resistência e adaptação, invisibilidade e visibilidade, fronteira étnica, manifestações culturais e rituais dos povos indígenas do Brasil, em especial da região Nordeste.

O segundo momento desse estudo consistiu em observações realizadas em campo, foi a produção de etnografia do evento religioso Menino do Rancho, para realizar descrições dos procedimentos de execução e performance desse ritual.

Ocasão essa, privilegiada para registrar (em fotografias, filmagens e diários de campo) os significados e as relações nos espaços sagrados, assim como as trocas simbólicas e a composição identitária desse ritual para o povo Jiripankó.

É necessário falar sobre a importância dos atos de “olhar, ouvir e escrever” no método de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) para a realização das pesquisas de campo. Olhando os espaços e participantes do ritual, perceberemos o quanto esse evento está repleto de significados, sentimentos e crenças partilhados na cosmologia dos Jiripankó. O ouvir acontecerá no momento da entrevista. E, finalmente, a escrita, fator que nos possibilitará produzir o material acadêmico com observações sobre a execução dos eventos religiosos, para assim, interpretar e descrever essa prática como um dos elementos identitário desse povo.

Sendo assim, a realização de entrevistas se configurou como uma etapa importante da pesquisa de campo. Nessa ocasião, devido às abordagens nesse estudo serem sobre uma prática ritualística indígena, o destaque foi dado para as lideranças religiosas do grupo e personagens essenciais para a execução do ritual. Durante os momentos da coleta de informações verbais, foi realizada uma série de entrevistas a partir de conversas abertas sobre o ritual Menino do Rancho.

A finalidade, das etapas descritas, constituiu em produzir, no campo, o material para o desenvolvimento do estudo. E, enfim, realizar a terceira e última etapa dessa pesquisa que consistiu no ato de descrever o papel do ritual e os seus significados no processo de fortalecimento identitário e afirmação étnica numa discussão com enfoque no pagamento de promessas no Ritual Menino do Rancho tomado como manifestação da memória coletiva numa relação de pertença ao grupo.

Esse estudo possui uma diversidade de fotografias que objetivam aproximar a compreensão do leitor sobre a prática ritualística de pagamento de promessa, fazendo alusão a performance religiosa e demonstrando os espaços sagrados do evento e quem são as personagens que atuam diretamente na execução do ritual. Por tais motivos, cada seção principal do trabalho, constará com capas com títulos seguidos de fotos que foram tiradas durante a pesquisa de campo.

No primeiro capítulo é apresentado quem são os índios Jiripankó que habitam o sertão do estado de Alagoas e suas crenças nas divindades de sua cosmologia. Em seguida, objetivou-se historicizar sobre o processo de formação e reconhecimento desse grupo. Para realização de tais abordagens, citamos, nesse capítulo, autores/pesquisadores da antropologia e da história que realizaram discussões sobre

o povo Pankararu, as diásporas indígenas e a ação e efeito da Lei de Terras de 1850 sobre os povos indígenas da região Nordeste do Brasil.

No segundo capítulo foi realizada uma etnografia sobre um dos rituais do Menino do Rancho, observado durante pesquisa de campo no mês de junho do ano de 2015. Procurou-se escrever sobre a performance ritualística, os espaços sagrados e as personagens desse evento religioso, tal descrição foi acompanhada por uma série de fotografias que estão em diálogo com o texto desse capítulo, para que o leitor possa melhor compreender esse ritual de pagamento de promessa e os seus significados.

No terceiro e último capítulo desse estudo, o Menino do Rancho é discutido como um dos elementos de uma identidade indígena calcada na cosmologia. Assim como, apresentar essa prática religiosa como fonte de transmissão e socialização dos saberes tradicionais pelos membros da comunidade indígena; dando um enfoque aos espaços sagrados do ritual como lugares que manifestam a memória coletiva Jiripankó e também ergue fronteiras e limites, realizando distinções culturais e identitárias no contexto da contemporaneidade.

Trata-se de uma pesquisa sobre um dos modos de ser índio Jiripankó que está plenamente associado a uma identidade indígena que é (re)construída a partir da religiosidade e dos aspectos cosmológicos desses indígenas, onde o ritual Menino do Rancho torna-se uma das partes fundamentais da organização do viver cotidiano, da sociedade, da política e da religião desse povo. Discutir o ritual como elemento identitário Jiripankó, nos levou a trabalhar com a ótica de que não existe identidade sem memória ou memória sem identidade como proposta por Candau. (2012) As discussões que se seguem nas linhas dos seguintes capítulos é sobre um povo com costumes diferentes da sociedade que conhecemos, isto é, uma outra cultura que, nesse estudo, é colocada como objeto de entendimento.

CAPÍTULO I

QUEM SÃO OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ DO SERTÃO DE ALAGOAS?

Imagem 2: Praiás durante a execução do ritual Menino do Rancho.



Foto: (GUEIROS, 2016)

A imagem presente na capa desse capítulo faz uma representatividade sobre o universo do povo indígena, sobretudo os seus aspectos cosmológicos e práticas religiosas, executadas por essa sociedade, consistindo em uma de suas singularidades, demonstrando um pequeno grupo de uma das personagens, mais importantes, que possui atuação significativa nos eventos sagrados dos índios do sertão.

O povo Jiripankó está localizado na zona rural do município de Pariconha, sertão do estado alagoano. A região em que vive é marcada por um clima semiárido e é castigada por períodos de secas, a qual limita a produção de agricultura desse povo. A aldeia é cercada por várias serras altas e vales que complementam a paisagem em seu entorno. É também marcada por uma vegetação de caatinga que se encontra seca durante o maior período do ano, ganhando uma cor esverdeada durante as chuvas de inverno.

Atualmente o aldeamento possui cerca de 2.400 membros que ocupam um território demarcado de 215 hectares de um total de 1.110 hectares delimitados. (BARBOSA, 2014). Esses membros criam animais como cabras, galinhas, ovelhas, perus, entre outros. A maioria dos homens trabalham no plantio da roça durante o inverno, quando o clima é favorável à agricultura. Em períodos de baixa pluviosidade, migram para outras regiões em busca de vender sua força de trabalho. Outros, possuem estabelecimentos comerciais como bares e lanchonetes em suas residências.

A aldeia indígena é um pouco distante da zona urbana do município de Pariconha e está dividida em várias comunidades próximas denominadas: Ouricuri – o centro da sociedade Jiripankó, Piancó, Campinhos, Figueiredo e Pedrinhas. Essa divisão está relacionada a motivos do espaço físico, devido às questões territoriais.

O território indígena é composto por várias casas construídas nos moldes da sociedade envolvente. Tal forma de construção foi adotada devido ao diálogo intercultural com o ‘branco’ ao longo da história de formação do país, pois foram os índios, em especial da região Nordeste, que tiveram um longo contato de mais de 500 anos e ainda mantem um intenso contato com o ‘homem civilizado’ que acarretou para os primeiros uma série de mudanças, reelaborações culturais e construção de uma identidade pós-contato.

Os indígenas dessa região aderiram totalmente a prática europeia para a realização da construção de suas habitações. A maiorias das casas dos Jiripankó são

construídas por tijolos, cobertas por telhas e cercadas por cercas de madeiras com arames farpados, a maioria não possuem grande proximidade umas com as outras, estão separadas entre si. “Tanto a forma das aldeias como a forma das casas, em algumas sociedades indígenas, sofreram a influência do contato com os homens civilizados, modificando-se.” (MELATTI, 2007, p. 121).

A sociedade Jiripankó adotou vários aspectos da sociedade não-indígena como as vestimentas, o uso de veículos automotivos, religiosidade católica cristã, na própria comunidade existe duas igrejas onde são realizadas missas do catolicismo, pois “[...] durante este período de quinhentos anos, as sociedades indígenas adotaram uma série de instrumentos, de hábitos e crenças dos civilizados: ferramentas, instrumentos agrícolas, dinheiro, vestuário, crenças cristãs etc.” (MELATTI, 2007, p. 32). A partir do longo contato cultural, social e político o índio se adaptou com a nova sociedade em construção, o Brasil.

O povo possui suas manifestações culturais mescladas com várias outras práticas de outros povos, a Festa do Umbu, Puxada do Cipó e o próprio Menino do Rancho são eventos religiosos que possuem elementos da religiosidade cristã, sendo assim, um grupo com aspectos plurais, pois na contemporaneidade são diversas as sociedades que se desenvolvem a partir do confronto de umas com as outras (CANCLINI, 1997), ou seja, os Jiripankó durante sua afirmação ou constituição como grupo indígena entraram em diálogos, trocas e aprendizados com vários outros indivíduos de outros povos.

Esse fator contribuiu para a sua formação étnica e identitária, pois a presença do outro no território de uma sociedade a coloca como receptora, fazendo com que a mesma sociedade tenha de repensar sua identidade (BARTH, 2000). Desde o período colonial até a contemporaneidade, durante os processos grupais, os índios ressignificaram suas identidades, participando e reivindicando direitos na sociedade envolvente, passando a adquirir costumes do não-índio.

Tais junções culturais não são prejudiciais nem afetam negativamente a identidade do grupo. Em relação as misturas de costumes, Oliveira afirma que:

Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, frequentemente tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembé e seus vizinhos, que possuem em comum um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural, que são no entanto, muito distintas daquelas da população rural do interior do Ceará. (VALLE 1993 *apud* OLIVEIRA, 2004, p.27 – 28).

Embora o grupo possua, no atual momento, uma cultura plural, composta por elementos culturais de povos distintos, são ainda singulares em vários outros aspectos, tidos como fronteirços, que fazem com que não sejam absorvidos ou assimilados pela sociedade brasileira, como por exemplo os seus rituais religiosos de Menino do Rancho, Festa do Umbu, crença em divindades não cristã e algumas regras pertinentes na aldeia.

A interação desses índios com outros grupos é uma forma de afirmar as diferenças, reelaborar sua cultura, construir sua identidade que é sempre algo mutável e delimitar as fronteiras entre os mundos do índio e do não-índio. Dessa forma, é assim que mesmo com práticas tão plurais, a etnia Jiripankó permanece um grupo singular, diferente, com suas regras e modos de manifestações êmicas.

A singularidade cultural os mantém enquanto povo diferenciado, pois o que realmente elabora a definição do indivíduo ou grupo são suas manifestações culturais, ainda que tais manifestações sofram múltiplas modelagens devido ao contato com outras práticas culturais de diversas sociedades.

1.1 Partida de Brejo dos Padres: conquista, conflitos e a origem do povo Jiripankó

A ocupação do interior da região Nordeste se intensificou a partir do século XVII, os territórios férteis eram almeçados pela frente da colonização que tinha como objetivo conquistar tais espaços para criar currais de boi e praticar a agricultura, fazendo assim com que houvesse uma ocupação e sedentarização dos colonizadores nessa região.

Nesse século, se energizou o conflito entre 'colonizadores e índios pela posse das terras. Os grupos de aldeias do sertão tinham o objetivo de combater a frente colonial, visando impedir que os currais de boi dos colonizadores continuassem avançando e conquistando o sertão.

Tal acontecimento se constituiu em “uma guerra de levante geral que se espalhou por mais da metade do século XVII. ” (LINDOSO, 2011, p. 54). Conforme os índios iam sendo derrotados, nas batalhas travadas, os colonizadores iam ocupando os campos que antes eram utilizados pelos grupos nativos para a realização da coleta e da caça.

Dessa maneira, com o fim desse episódio, conhecido como Guerra dos Bárbaros, os colonizadores passaram a ter ricas terras para o pastoreio e pecuária. Na região do sertão foi realizado de forma intensiva o pastoreio, já nas matas úmidas, as plantações açucareiras (LINDOSO, 2011).

Uma das bases econômicas, no processo de colonização do Nordeste, foi à criação de gado e agricultura, assim era necessário que os espaços fossem férteis, sendo favoráveis tanto para o plantio, quanto a presença de pasto para alimentação do gado. Sobre a economia dessa região, Prado afirma que:

Sua base econômica será sempre a pecuária, e os grandes focos da irradiação continuarão sendo Bahia e Pernambuco. Partindo do primeiro e alcançando em meados do séc. XVII o rio São Francisco, a disposição das fazendas de gado tomará daí por diante duas direções. Uma delas subirá pelo rio acompanhando seu curso. [...] A outra direção que toma a progressão das fazendas de gado depois de atingido o rio São Francisco, é para o Norte. (PRADO JUNIOR, 2006, p. 47)

Assim, percebemos que a ocupação do interior nordestino está associada ao progresso na instalação de fazendas em terras férteis e próximas ao rio São Francisco, desenvolvendo a agropecuária e a construção de currais de boi para sedentarização dos colonizadores.

Durante o século XVII foi realizada uma intensiva exploração e tentativas de ocupação desses territórios, desencadeando um grande conflito entre os grupos nativos e a frente de colonização europeia; posteriormente, nos locais conquistados, houve uma intensiva pecuária que foi base da economia do interior nordestino. Tal ação proporcionou que em meados do século XVIII o sertão do Nordeste alcançasse o seu apogeu do seu desenvolvimento. (PRADO JUNIOR, 2006).

É nesse contexto de ocupação do interior nordestino que surgiu a aldeia Brejo dos Padres, a partir da ação dos padres que faziam parte de uma missão da ordem de São Felipe Néry. Tal aldeamento foi fruto de uma junção de vários índios que foram “ou transferidos de aldeamentos recém-extintos, ou fugidos da perseguição bandeirante, ou simplesmente recolhidos de sua perambulação vagabunda.” (ARRUTI, 1996, p. 8) Com a aldeia formada entre Petrolândia, Jatobá e Tacaratu, municípios do sertão pernambucano, e com a reunião de vários índios foi criado, pelos mesmos, à etnia Pankararu.

Os indígenas, reunidos no aldeamento, passaram a adotar o silêncio perante os colonizadores, devido às normas e leis impostas por missionários católicos do estado vigente naquele período. Esses índios aldeados passaram a si unificar

enquanto um grupo indígena. Devido as leis e imposições, os indivíduos teriam que contribuir para a formação e construção da sociedade envolvente.

Desde o início, já no século XVI, as aldeias eram regidas por várias leis ou regras, uma delas afirmava para “não misturar etnias para evitar fugas causadas por desentendimentos entre os grupos.” (ALMEIDA, 2010, p. 89) Porém essa regra, ficou apenas na teoria, pois na realidade foi predominante, em especial no Nordeste do país, o contato e as misturas étnicas.

Entre os objetivos dos aldeamentos estava a conversão dos índios ao cristianismo católico e fazer com que se tornassem novos membros da sociedade em construção, ou seja, o objetivo seria aculturar ou assimilar os indígenas aldeados. Segundo Almeida:

Sem dúvida, as aldeias religiosas ou missões visavam não apenas a cristianizar os índios, mas ressocializá-los, tornando-os súditos cristãos do Rei de Portugal, que teriam vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía. A Coroa e a Igreja se associaram nesse empreendimento, no qual os aspectos religiosos, políticos e econômicos se misturavam. (ALMEIDA, 2010, p. 72)

Essa política e tentativa assimilacionista traria, posteriormente, uma conotação negativa quanto à identidade dos índios aldeados, tendo como consequência a disputa territorial que se estende até os dias atuais, sustentada por ideias tais como: “não existem mais índios”, “todos se converteram ao cristianismo”, “perderam” suas práticas culturais e foram “assimilados” pela sociedade envolvente. Essa política foi intensificada, mais tarde no século XVIII, com o Diretório Pombalino que tinha como objetivo transformar todas as aldeias em vilas e os índios aldeados em vassallos do Rei, com nenhuma distinção aos demais indivíduos. (ALMEIDA, 2010)

Assim, fica evidente, que com os aldeamentos e a nova sociedade sendo construída pela colonização e o contato interétnico, sobretudo no século XVIII, os índios passaram a ter novos interesses e reelaboraram sua cultura e identidade para se adaptar à nova situação colonial. Aprenderam a ler e escrever no idioma português, fator importante para que muitas lideranças indígenas lutassem e exigissem seus direitos a Corte ou Rei. Nem tudo que o índio aderiu foi fruto de imposições, mas também uma estratégia marcada por vários acordos e alianças que permitiram a sobrevivência dos grupos indígenas ao longo do contato com o europeu.

Esses acontecimentos, propostas e ressocialização, durante o período em que o Brasil já era um Império, sobretudo com Lei de Terras de 1850, foram utilizadas

como justificativa para a extinção dos aldeamentos e tomadas das terras pertencentes aos índios aldeados, pois alegavam que os mesmos ‘não eram mais índios’, foram ‘assimilados’. A respeito dessa Lei e suas consequências para os grupos indígenas, Silva afirma que:

No Nordeste, sobretudo após a Lei de Terras de 1850 que determinou os registros cartoriais das propriedades, definiu as terras devolutas oficiais que poderiam ser vendidas em leilões públicos, os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades defensoras que possuíam interesses comuns, sistematicamente afirmaram que os índios estavam “confundidos com a massa populacional” e por esse motivo não existiam razões para a continuidade dos aldeamentos. (SILVA, 2011, p. 314)

Com isso, passaram a existir conflitos entre os indígenas e a sociedade envolvente, pela posse da terra, acarretando a expulsão de vários índios de seus territórios e várias diásporas desses grupos aldeados. Essa disputa territorial, realizada e mais intensificada a partir da Lei de terras de 1850, se estende até os dias atuais, pois vários grupos indígenas reivindicam direito de terem as suas terras, como é o caso dos Jiripankó.

Posterior a Lei de Terras de 1850, o aldeamento Brejo dos Padres (localizado no Estado de Pernambuco), do povo Pankararu, foi alvo de investidas dos conquistadores que desejavam tomar suas terras. A respeito desse acontecimento, Arruti diz que:

Em 1878, um ato imperial extinguiu esse aldeamento, ocupado então por pouco mais de 350 índios. Ao extingui-lo, o governo imperial contou com a ajuda de alguns importantes membros das localidades vizinhas, Tacaratú e Jatobá, para organizar a redistribuição das terras daquele brejo entre os caboclos que permaneciam ali. Foram distribuídos, então, pouco menos de 100 lotes familiares suficientes para os caboclos do Brejo produzirem para suas famílias, crescerem e se misturarem definitiva e livremente à população local, prosperando em seu próprio interesse e de sua Comarca. (ARRUTI, 1996, p. 8)

As terras férteis do aldeamento, do povo Pankararu, passaram a ser cobiça dos colonizadores. Como já discutimos, as regiões que tinham proximidade ao rio São Francisco, foram almeçadas para ocupação dos conquistadores desde os primeiros séculos do processo de colonização.

O conquistador, visando tomar essas terras férteis da região Nordeste, sobretudo o território onde habitava o povo Pankararu no aldeamento de Brejo dos Padres, infligiu uma série de investidas com a principal finalidade de usurpar o

território dos grupos indígenas que já estavam há um bom tempo aldeados ou que habitavam essa região.

O mapa a seguir nos mostra a proximidade do município de Tacaratu com o rio São Francisco:

Imagem 3: mapa do contexto ecológico da Serra de Tacaratu.



Fonte: (ARRUTI, 1996)

Percebemos, a partir do mapa, o motivo para a região de Tacaratu constituir-se em um ponto estratégico. A proximidade desse município com o Rio São Francisco era atraente, para o colonizador, pois era interessante que ele se instalasse em determinados locais que seriam favoráveis a agricultura e domesticação de animais e acomodação dos seus currais de boi, sedentarizando-se.

Esses fatores geográficos (terras úmidas de Brejo dos Padres), políticos (Lei de Terras de 1850 e o ato imperial de 1878 que extinguiu o aldeamento dos Pankararu) e sociais (conflitos pela posse da terra) acabaram provocando diásporas; vários membros saíram do aldeamento e se espalharam por várias regiões em busca de novos espaços para sobreviver, com isso passaram a surgir vários outros grupos indígenas, os quais são conhecidos como pontas de ramas. A etnia Jiripankó é uma dessas pontas de ramas, sendo assim, o povo Pankararu é o seu tronco.

Segundo a memória coletiva do grupo Jiripankó e também conforme a escritura pública de compra e venda de terras, registrada no cartório de Água Branca, o índio Pankararu, José Carapina e sua esposa Izabel, fugindo dos conflitos no

aldeamento de Brejo dos Padres, chegam e se instalam em terras que atualmente pertencem ao atual município de Pariconha AL.

Importante frisar que o ano da chegada do casal possui variações segundo as narrativas de alguns indígenas e estudos de pesquisadores que afirmam que tal chegada ocorreu em 1850, 1852, 1878 ou outras datas que é o caso do cientista social José Ferreira que diz: “De acordo com a memória Jiripancó, baseada também em um documento de compra e venda de terras, chegou à região em 1893 o índio José Carapina, que não se identificou como índio e pediu amparo ao fazendeiro Firmino Marques; em seguida trouxe sua esposa Izabel.” (FERREIRA, 2015, p. 233)

O que se sabe, segundo as narrativas indígenas, é que inicialmente, ao chegar no território que hoje é zona rural do município de Pariconha, José Carapina e Izabel se refugiaram numa fazenda e depois migraram para as proximidades das serras do Pajeú e do Simão próximo a uma fonte de água salobra usada para dar de beber aos animais dos fazendeiros. (SANTOS, 2015).

Assim, Carapina passou a trabalhar no cultivo da terra e cuidando de animais, do fazendeiro, recebendo, como forma de pagamento, abrigo e também uma localidade para realizar o plantio para sua sobrevivência. Com isso, José Carapina construiu uma habitação de taipa e mais tarde o fazendeiro Marques desejou tomar as terras que foram concedidas e cultivadas por esse índio.

Segundo relato dos Jiripankó, esse fazendeiro acabou indo até o Barão de Água Branca chamado Joaquim Antônio de Siqueira Torres para reivindicar o espaço de terra administrado por José Carapina, porém esse Barão foi favorável que o indígena permanecesse nessas terras, completando a quantia de Carapina que comprou a terra e realizou o registro em 15 de novembro de 1894, indicado pela certidão do Cartório de Imóveis de Água Branca.

Após a conquista das terras, vários outros membros Pankararu chegaram à região, dando início ao processo de continuidade das práticas culturais do tronco Pankararu, construindo e ressignificando os espaços sagrados e também dando formação do que veio a ser, séculos mais tarde, a aldeia indígena e o território Jiripankó.

Os Jiripankó, assim como as demais pontas de ramos ou as novas etnias indígenas oriundas no tronco Pankararu passaram a reivindicar o reconhecimento étnico para lhes assegurar a continuidade de suas práticas culturais e a posse da nova terra em que habitaram; foi necessário abrir mão do silenciamento estratégico como

forma de sobrevivência e deixar eclodir as manifestações étnicas, principalmente as práticas ritualísticas religiosas desses grupos indígenas que emergiram após diásporas provocadas pela Lei de Terras de 1850 e pelas investidas dos conquistadores para tomarem suas terras.

Esses grupos passaram a disputar com a sociedade envolvente, novos espaços e direitos às suas terras, largando o silenciamento e a negação da identidade como estratégia para sobrevivência. Assumiram e deixaram eclodir as manifestações de suas práticas religiosas, para que assim, suas existências fossem visibilizadas e entrassem no espaço ou discussão pública.

As disputas travadas entre as memórias, nesse caso a memória das sociedades indígenas e a memória oficial representada pelos latifundiários, municípios e pelo Estado, trazia para os primeiros, o silêncio devido a proibição de suas afirmações identitárias, socializações de suas práticas culturais e também pela reivindicação de seus direitos, assim como a negação de uma identidade indígena que por um bom tempo ficou proibida e invisibilizada; para os segundos, cabia a prática de negar a memória e identidade do índio, usurpar suas terras e não permitirem direitos. A respeito das disputas entre memórias, Pollak afirma que:

Essa memória “proibida” e por tanto “clandestina” ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica. Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades. (POLLAK, 1989, p. 3)

Sendo assim, no século XX, a partir das manifestações da memória coletiva em busca de espaço e reconhecimento, as reivindicações do grupo e de outras etnias indígenas se converteram em discussão pública e os pesquisadores passam a realizar abordagens acadêmicas a partir da produção da visibilidade e afirmação étnica dos povos indígenas do Nordeste.

O principal fator para que isso tenha acontecido, foi a publicização das manifestações religiosas indígenas, seus circuitos rituais que mesmo possuindo forte presença de elementos do cristianismo católico, asseguram a diferença, principalmente para os indígenas da região, pois foram esses que mantiveram o maior

contato e aderiram muitas das práticas do europeu, passaram por uma catequese brutal na qual substituíram vários de suas práticas e hábitos autóctones.

Foi a religiosidade que assegurou a identidade e não assimilação dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, os mais de 500 anos de contato com o europeu e o decorrer dos vários e longos processos históricos realizaram várias alterações em seus costumes e hábitos que trouxeram, posteriormente, para eles uma noção de 'restos de índios ou aculturados'. Segundo Secundino:

Tais influências no decorrer dos acontecimentos históricos demonstraram uma forte conotação negativa para os grupos indígenas do Brasil contemporâneo quanto à afirmação de suas identidades, mais especificamente para os indígenas do nordeste, por terem sido submetidos ao intenso convívio com não-indígenas. Sendo o nordeste a mais antiga região de colonização do país. (SECUNDINO, 2014, p. 2 – 3)

Devido ao longo contato, os grupos adotaram o português como língua, esquecendo do seu idioma autóctone; que por vez ocasionou uma grande transformação na questão identitária das sociedades. Tal fato veio ocorrer em muitos dos povos indígenas que habitam o nordeste do país, em relação a isso, Melatti diz que: "Tais grupos adotaram a maior parte dos costumes da população brasileira, havendo a maioria esquecido a própria língua em favor do português." (MELATTI, 2007, p. 35) Assim, os índios perderam traços físicos, que de forma estereotipada, serviriam para identificar o sujeito como indígena.

Devido a tais influências, perdas e reelaborações culturais, os índios do Nordeste passaram a ser concebidos, por pesquisadores e pela sociedade, como meros remanescentes, restos de índios ou populações assimiladas pela sociedade e aculturadas durante o processo de colonização.

1.2 Dos silêncios à produção da visibilidade e reconhecimento étnico

Os Jiripankó e os demais grupos indígenas do sertão emergiram e assumiram seus etnômios ancorados nos seus circuitos rituais que os mantém ligados ao tronco Pankararu, mantém as diferenças e realizam a permanência e manutenção das fronteiras étnicas, fatores que foram e ainda são necessários para o reconhecimento de suas etnicidades.

A Constituição Federal de 1988 possibilitou a garantia de direitos e o reconhecimento étnico dos povos indígenas. A participação de órgãos que apoiaram e apoiam a questão indígena, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e também o Conselho Missionário Indígena (CIMI) tiveram uma relevante importância no processo de busca por esse reconhecimento. Segundo Barbosa:

A busca pelo reconhecimento étnico no Nordeste partiu de um movimento ocorrido durante a gestão de Serviço de Proteção ao Índio – SPI, por meio da intercessão do Padre Alfredo Dâmaso, que atuou na identificação e mediação dos povos indígenas com esse órgão oficial e do antropólogo Carlos Estevão, que a convite do Padre Dâmaso, produzia as primeiras descrições etnológicas, ocorrendo assim, os primeiros processos de reconhecimento e atos demarcatórios nas décadas de 1930 e 40 [...] Depois da extinção desse órgão, que ocorreu na década de 1960, até os dias atuais, a busca pelo reconhecimento encontra apoio da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, organizações como o Conselho Missionário Indígena – CIMI, grupos da sociedade civil, acadêmicos, entre outros. Partindo de um movimento de defesa dos direitos e garantias assegurados na Constituição Federal de nosso país [...]. (BARBOSA, 2014, p. 18)

Na região Nordeste a busca, dos povos indígenas, pelo reconhecimento étnico teve origem a partir de alguns movimentos que ocorreram durante o período de funcionamento/atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Esse órgão indigenista passou a identificar ou catalogar os grupos indígenas, acarretando nos primeiros processos de reconhecimento étnico que implicou em reivindicações e ações de demarcação das terras indígenas (TI).

Quando, na década de 1960, o SPI foi extinto, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passou a ser o órgão indigenista responsável por conceder algum tipo de apoio para as organizações e reivindicações dos índios em busca do reconhecimento e demarcação de suas TI. Assim como a FUNAI, o Conselho Missionário Indígena (CIMI), a própria academia e outras instituições foram peças fundamentais que apoiaram as reivindicações indígenas pelos seus direitos e demarcação de seu território.

Durante um longo período, os Jiripankó manifestavam suas práticas no silêncio, apesar das adversidades e longos períodos, nunca deixaram de manifestar sua memória coletiva subalternizada e invisibilizada pela sociedade envolvente, esperando pelo momento certo para deixar eclodir sua memória junto às reivindicações.

Isso ocorre, pois “Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e

difícilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória.” (POLLAK, 1989, p. 3) Antes do reconhecimento étnico e seguridade de seus direitos os índios não podiam externar suas manifestações religiosas tradicionais por medo e forma de evitar represálias.

O silêncio foi uma ação estratégica utilizada pelos povos indígenas da região Nordeste, tal feito deu possibilidade para que os índios mantivessem a continuidade de suas práticas tradicionais e consequentemente manter uma identidade calcada na cosmologia e religiosidade.

Por um longo período o povo manifestou, em silêncio, suas práticas culturais especialmente as religiosas como por exemplo seus rituais, cânticos e danças de Toré. Segundo o índio, liderança Jiripankó:

[...] Porque o povo estava aqui, todo o ritual estava sendo feito e lá e cá, mas era como se fosse uma coisa anônima. A própria constituição não garantia o direito de de de de prática de cultura dos povos. A folga só veio é em 88, mesmo com a existência do SPI em dois mil... é em 1910, que oxe o índio que cantasse um Toré ele cai no cassete como um macumbeiro no sentido pejorativo né!? Só pra você ter uma ideia, o reconhecimento étnico ele dá um poder ao povo mas a partir que esse poder ele tenha uma finalidade né!? (SANTOS, 2017)

Percebe-se com a narrativa que, antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, os índios desse grupo étnico não podiam realizar seus rituais e executar o Toré, pois sofriam perseguições e agressões; adotaram, então, um silêncio estratégico para dar continuidade às suas manifestações religiosas tradicionais sem sofrer ataques.

Apenas após a Constituição Federal de 1988 é que esse povo indígena, com apoio dos Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios e do Tronco Pankararu de Pernambuco, impulsionou a busca pelo reconhecimento, conquistado no ano de 1992¹, passando a externar suas práticas religiosas em seus espaços sagrados e em outros terrenos do não-índio como forma de reivindicação pelos seus direitos.

O reconhecimento oficial da etnia Jiripankó, foi o resultado de anseios e reivindicações em busca da legitimidade de sua origem e ligação com o Tronco Pankararu, passando a fazer parte dos grupos oriundos desse tronco, as chamadas pontas de ramas, “[...] o qual funciona como base histórica, consistente nas experiências, nas tradições e nos rituais [...]” (BARBOSA, 2014, p. 19). Trazendo

¹ Informação adquirida através de conversas verbais e entrevistas gravadas durante a pesquisa de campo.

assim, sustentação para reivindicação e afirmação identitária como um povo indígena perante os órgãos do Estado e a sociedade envolvente.

A memória do povo teve papel fundamental para que fosse mantida uma ligação e identificação com o Tronco Pankararu, pois, os índios, procuram sempre manter-se ligados com suas origens, reencenando o passado e trazendo, dessa maneira, um sentimento de pertença e de continuidade das práticas culturais que foram resguardadas pelos ancestrais, executadas e transmitidas pelos mais velhos e realizada, no presente, pelos mais novos.

O próprio nome étnico do grupo está relacionado a memória coletiva que buscou tal nomeação com base nas memórias de seus ancestrais e origens desse povo, fazendo com que houvesse uma busca por um nome que estivesse ligado aos grupos que formaram o povo Pankararu. (BARBOSA, 2014) “[...]entre outros grupos, os Pankararu, Geritacó, Calancó, Umã, Canabrava, tatuxi, Fulê” (VIEIRA *Apud* BARBOSA, 2014, p. 19) Dessa forma, os indígenas passaram a se identificar como Jiripankó, com base nos Geritacó. (BARBOSA, 2014)

Foi revivificando o passado, mantendo a tradição e procurando conexão com suas origens que o povo Jiripankó foi reconhecido como um dos grupos pontas de ramas, oriundos do Tronco Pankararu. Tendo assim, a possibilidade de formação de uma aldeia, realização dos seus rituais, o direito a terra, adoração às divindades Encantadas, nomeação das lideranças e o reconhecimento étnico oficial pelos órgãos indigenistas oficiais do Estado.

1.3 Cosmologia Jiripankó: ritos e crenças religiosas

Os Jiripankó e outros povos indígenas do sertão, originários do tronco velho Pankararu, possuem suas crenças em diversos seres divinos, alguns desses seres são conhecidos, no cotidiano dessas sociedades, como Encantados ou forças encantadas. Os Encantados, segundo a cosmologia dos Jiripankó, são aqueles antepassados que enquanto seres físicos fizeram boas ações, assim, devido a esses feitos, não conheceram a experiência da morte, mas se encantaram, passando de um estágio existencial físico ou material para assumir formas divinas, estando assim, além da explicação física.

Em outras palavras, os antepassados indígenas, enquanto no estágio de uma vida terrena, tinham a sua fé e dependiam dos seres divinos, passando logo após a

uma espécie de passagem - que irei chamar de ritual de passagem - do estado humano para um estado sobrenatural. Assim, tornaram-se seres divinos com o dom ou poder de realizar proteção para o índio e para a aldeia, além de conceber curas de doenças e vários outros milagres.

Na cosmologia do povo Jiripankó, as divindades não habitam um espaço ou dimensão longe da Terra, vivem e possuem um contato existencial e relacional com os indivíduos que se encontram no estágio de vida terrena, ou seja, que ainda não passaram pela experiência da morte. Mura, constatou que:

Malgrado portadores de uma qualidade substancialmente diferente dos humanos – a imortalidade – os encantados não habitam um lugar distante da Terra. Suas moradias são castelos ou palácios localizados nas serras e nas fontes de água que circundam a aldeia e cujo conjunto é chamado de reino encantado. A moradia depende da linha do encantado, que pode ser de água, terra ou fogo. Portanto, cada encantado domina e trabalha com uma dessas linhas, ou consegue dominar várias, sendo então considerado mais poderoso. (MURA, 2013, p.172)

Segundo o grupo e suas crenças religiosas, os Encantados interferem diretamente no cotidiano dos indivíduos da aldeia, podendo realizar castigos, curas, proteção ou outros milagres. Os Jiripankó devem cumprir com suas obrigações sagradas para com as forças encantadas, agradecendo pela proteção dada aos membros e da aldeia.

As crenças, os ritos e rituais propagam e evidenciam como o grupo e o indivíduo Jiripankó concebe os homens e o mundo, deixando evidente a singularidade cosmológica dessa sociedade étnica, partilhada pelos seus membros e praticadas em seu cotidiano a partir dos seus ritos e eventos ritualísticos. Manter tais ações e práticas, segundo os Jiripankó, é a maneira pela qual mantem a tradição ligada ao seu tronco Pankararu. Segundo Durkheim:

O que exprimem as tradições cuja lembrança ela perpetua é a maneira pela qual a sociedade concebe o homem e o mundo; trata-se de uma moral e de uma cosmologia, e ao mesmo tempo uma história. O rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. (DURKHEIM, 2016, p.50)

Assim, são as crenças e suas manifestações ou práticas que mantem a vitalidade da religiosidade Jiripankó e sua propagação de saberes tradicionais para os demais indivíduos, difundindo para a coletividade os elementos sagrados e religiosos para que dessa maneira, o grupo fortifique a sua autoafirmação sentimental e moral

fazendo com que seja consciente de que é uma unidade diferente, que possui seus próprios modos e aspectos culturais responsáveis pela permanência de sua fronteira étnica.

A religiosidade tradicional do grupo possui fortes elementos do cristianismo católico, resultado da ação empreendida pelos conquistadores que, desde o período colonial do Brasil, 'catequisavam' e 'convertiam' o índio com o intuito de transformá-lo em "índio catecúmeno" (LINDOSO, 2011). O intuito era aculturar esses grupos indígenas a partir de ensinamentos dogmáticos e padrões da religiosidade católica.

Desde os colégios de conversão até os aldeamentos religiosos e as ações dos missionários da Igreja, a prática da conversão, tinha como objetivo europeizar, negar a identidade ou o ser do indígena e assimilá-lo; a respeito de tal ação Lindoso diz que:

Diante do índio, a Igreja estava diante do selvagem. Diante do índio, a Igreja estava diante do gentio. Diante do índio, a Igreja estava diante do demoníaco. Diante do índio, a Igreja estava diante do seu maior desafio. Para a igreja missionária, nenhuma conversão é definitiva. A conversão tem sempre sua dialética oculta, a sua luta de contrários. E a conversão é uma luta de contrários dentro do que se crer e do que se deixa de crer. O converso é o crente que afirma e é, a um tempo, o incrêdo que nega. A conversão é uma dialética do que se crer e do que deixou de se crer. O mundo da conversão é o mundo da constante vigilância. E o Estado Colonial é um Estado de constante suspeição. E o índio do sertão vinha de seu mundo tribal, do mundo da diferença, para o mundo da conversão, onde ele tinha de abandonar seus mitos, suas crenças, seus costumes, sua não história primitiva. (LINDOSO, 2011, p. 37)

A prática da conversão se constituiu, por muito tempo, em uma forma de demonizar os indígenas e suas práticas culturais, realizando imposições, agressões que promoveram uma série de conflitos entre índios e cristãos. O objetivo dos missionários católicos era fazer com que os indígenas passassem a crer em Cristo e abandonassem as suas crenças em suas divindades. Já o índio, viveu em uma constante luta, travada contra os cristãos que desejavam europeizá-los, onde resistiram silenciando suas práticas religiosas e se adaptando as normas e crenças do 'branco'. Tais lutas, se constituíram em um conflito de memórias.

As disputas de memórias, de um lado a memória oficial e dominante representada pela Igreja e ação de catequese ou conversão que tentou negar ou proibir as memórias e práticas de vários grupos nativos e do outro a memória proibida dos grupos subalternos representada pela religiosidade indígena que se silenciou como forma de estratégia para sobrevivência. Embora as intensas práticas de

conversões e imposições adotadas pela Igreja e seus fiéis, não se caracterizou numa vitória dos primeiros sobre os segundos, ou seja, não houve uma aculturação, mas sim, representou um diálogo inter-religioso entre conquistadores e indígenas que promoveu uma série de trocas simbólicas entre esses povos e culturas.

Tal diálogo fez com que a maioria dos grupos indígenas da região Nordeste, na contemporaneidade possuam elementos religiosos do catolicismo. Além da crença nos Encantados, no culto indígena, existe a crença no Deus cristão e santos católicos. E em suas práticas religiosas tradicionais, os objetos sagrados trazem consigo simbologias que remetem ao cristianismo.

Principalmente as práticas dos circuitos rituais do grupo como a Festa do Umbu, Noite dos Passos, Puxada do Cipó, Menino do Rancho, que definem a identidade coletiva Jiripankó, realizando a propagação da visibilidade de uma identidade indígena, promovendo uma distinção étnica e permanência de sua fronteira. Fronteira essa, que não existe devido a um isolamento, e sim devido a execução das práticas religiosas da sua tradição.

CAPÍTULO II
ENCANTAMENTO, FÉ E RECIPROCIDADE:
uma etnografia do Ritual Menino do Rancho

Imagem 4: Rancho no Terreiro do ritual.



Foto: (GUEIROS, 2015)

A armação, que aparece na imagem de capa do capítulo, é formada de palhas verdes com pedaços de madeiras e bambus, sendo construída antes da execução da performance religiosa do Menino do Rancho. É comum que tal estrutura esteja localizada ao norte do Terreiro e, simbolicamente, representa um Rancho que, segundo os indígenas, serve de abrigo para algum membro da aldeia, nesse caso, o Menino ritualizado. Em uma das últimas etapas do ritual, o Rancho é destruído e marca o momento de iniciação da disputa entre Praiás e Padrinhos.

Numa noite fria e escura do dia 20 de junho do ano de 2015, um dos sábados desse ano, aconteceu a primeira etapa da performance religiosa do ritual Menino do Rancho do povo Jiripankó executada nesse ano. Inicialmente o centro do Terreiro², de chão batido, plano e com elações e poças d'água devido a ação da chuva, encontrava-se vazio, ao seu redor havia a presença de alguns membros da aldeia que aguardavam as personagens do ritual e o primeiro ato, para preparar tal espaço para o pagamento de promessa do dia seguinte, abertura do Terreiro como lugar sagrado repleto de significados e interdições.

Na noite do sábado, véspera do ato de concretização do pagamento de promessa, o espaço parecia deserto e não permitia imaginar o evento que viria a se desenvolver ali. Aquele terreno de chão batido, irregular e pouco iluminado não remetia a nenhum espaço sagrado que o imaginário pudesse projetar. A chuva fina e fria caía impiedosa e inibia qualquer incursão pelos espaços, apesar de haver uma tensão no ar, uma expectativa que foi cedendo lugar a tranquilidade à medida em que um homem se deslocou para o Terreiro e tentou acender uma fogueira que estava ao lado do Terreiro.

No Terreiro, havia uma pequena construção de palha verde, conhecida, pelos índios, como Rancho; local que simbolicamente representava um ponto de refúgio e defesa; tal construção, nesse momento inicial, parecia apenas servir de elemento decorativo daquele espaço.

Com passar do tempo, o Terreiro começou a ser ocupado por poucos sujeitos que possuíam quase todo o corpo coberto por fibras de caroá, tendo como exceção os olhos, mãos e pernas que ficavam visíveis para aqueles que os observavam. Esses, cobertos de fibras, entravam e saíam de uma habitação de alvenaria de cor

²Espaço entre as casas residenciais e a construção onde acontecem os preparativos do ritual. É uma área de terra, retangular, sem vegetação onde os indígenas executam o bailado do Toré. Durante o ritual, esse espaço se converte em campo sagrado e interdito ao trânsito de não-índios.

branca, na borda do Terreiro, era de lá que surgiam os primeiros cânticos e apitos. Essa casa de alvenaria parecia servir de lugar para preparo e concentração religiosa dos indivíduos cobertos de palhas.

De repente o Terreiro começou a ser preenchido pelos índios com vestimentas de fibras secas pintadas de cores azul, vermelha, verde e amarela, trazendo vida ao espaço que antes encontrava-se vazio e silencioso, dando lugar para um espaço dinâmico e sonoro. Nesse momento, o Terreiro revelava-se como lugar do sagrado e sobrenatural. Os indígenas emanavam gritos e balançavam os maracás e as vezes apitavam uma espécie de flauta apito.

Rapidamente, o Terreiro encontrava-se em frenético movimento de mais de 70 índios que dançavam pisando fortemente o chão com seus pés descalços, circulando todo o espaço e proferindo gritos que pareciam se encaixar perfeitamente com toda a sonoridade daquele espaço sagrado; essa performance é chamada de Toré. É comum e parece que se torna uma regra obrigatória que, nesse ritual, um índio com a vestimenta de caroá pintada de cor vermelha se encontre realizando a performance no sentido contrário dos demais índios.

O índio que girava no sentido contrário parecia exercer um controle maior do espaço; os demais, quando o percebiam à sua frente, paravam, interrompendo por alguns segundos o bailado circular, dando continuidade ao Toré apenas quando o que girava no sentido contrário, reiniciava seu movimento. Cada etapa/momento do ritual parecia ocorrer de forma sincronizada, porém aquilo que se refere a evento religioso está sujeito a ações imprevistas.

No Terreiro, um pouco ao lado do Rancho, encontravam-se alguns membros da aldeia vestidos com roupas de não-índios, com calças jeans e casacos, esses são os responsáveis por emanar as músicas religiosas (Toantes), da cosmologia indígena, para todo o espaço sagrado, além de parecer os regentes do bailado circular realizado pelas personagens do Terreiro. Os índios que cantam e balançam o maracá, transmitem a musicalidade para todos os momentos do desempenho dessa noite do ritual, onde conforme o seu cântico a performance pode ganhar mais intensidade e rapidez.

Durante quase toda a noite de sábado e madrugada de domingo, a execução foi realizada com o objetivo de abrir o Terreiro para a realização do ritual Menino do Rancho que aconteceu durante todo o dia de domingo, findando o pagamento de promessa com a concretização da entrega do menino ao Encantado que o curou.

Essa primeira etapa, descrita, transforma o Terreiro (simples espaço), em um lugar sagrado revestido de simbologias, crenças e regras compreendidas apenas pelos indígenas.

2.1 Os espaços sagrados do pagamento de promessa

No domingo, diferentemente da noite de chuva do sábado, o dia nasceu ensolarado, foi possível realizar uma melhor observação do espaço sagrado e das paisagens da TI. O Terreiro, local onde foi realizado o pagamento de promessa, é um terreno com algumas elevações, variando entre chão batido e areia fofa que começou a secar devido a ação do sol, fazendo com que durante a movimentação de pessoas acabasse produzindo poeira, situação comum aos rituais nos Terreiros sagrados dos povos indígenas do sertão.

As serras em volta a aldeia, emolduradas por uma vegetação de caatinga eram bem visíveis de qualquer ponto e completavam o conjunto daquela paisagem, porém no mundo ritualístico e cosmológico dos Jiripankó, o Terreiro é um espaço sagrado vinculado aos Encantados, é o lugar onde acontece a maior parte dos rituais desse grupo; situa-se ao lado do Poró³, apesar de não haver separação entre ambos, uma vez que os dois exercem importância fundamental e imprescindível para a existência do ritual, cada um é concebido de maneira diferente pelo espectador e possui regras e interdições próprias, que serão descritas posteriormente. A atividade do Poró é interdita ao olhar do não-índio enquanto que a atividade do Terreiro é pública.

Sobre como o índio concebe o Terreiro, Priscila Matta constatou em pesquisa de campo que

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

³ É também denominado de casa dos homens; é uma construção lateral ao Terreiro, onde os indígenas vestem as roupas de fibra de caroá, que caracterizam o Praiá (Encantado). É também nesse espaço que o Pajé realiza o ritual fechado ao público.

O espaço denominado de Poró, na ocasião do ritual, é uma simples casa de alvenaria, com apenas uma porta frontal, sem janelas, aparentando ser um pouco mais baixa e menos larga do que as demais construções das proximidades, possuindo, ao seu lado, uma cisterna também construída de alvenaria. Tal construção é a única que tem maior proximidade com o Terreiro, dando uma ideia de que ninguém mora nessa casa, sendo apenas utilizada para fins religiosos, o que constatamos depois..

O Poró é uma espécie de templo, habitação do sobrenatural, motivo pelo qual existe a proibição da entrada de não-índios, de índias e até mesmo de índios que não estejam com o corpo limpo, em conformidade com as obrigações e jejum necessários. Cria-se assim, pelos índios, um espaço que é mais espiritual do que material; todas as regras servem para dar uma definição de convívio entre índios e Encantados cultuados. Tal espaço pode ser visualizado na fotografia abaixo:

Imagem 5: Poró do Ritual.



Foto: (GUEIROS, 2015)

O Poró, enquanto espaço ritualístico, é regido por interdições e silêncios quanto à sua finalidade e obrigações necessárias, além de regras que definem quem pode entrar e como se comportar naquele espaço. Sobre tal espaço, Matta descreve que:

No momento em que os praiás estão se concentrando para entrar no terreiro e durante os intervalos dos rituais, e quando desejam descansar, utilizam o poró, local para realizarem suas obrigações com os encantados. Estão abertos aos homens mais “preparados”, conhecedores dos encantos e seus segredos, aos cantadores, tocadores e aos organizadores dos rituais, sendo interditados às mulheres, crianças e aos de fora. As coisas que acontecem no poró não devem ser reveladas por aqueles que o frequentam. Quem está de fora, no terreiro, escuta a movimentação, o som dos maracás e fica a espera do momento da saída dos praiás. (MATTA, 2005, p.74)

Na noite de sábado, durante os preparativos para o ritual, foi possível observar que era do Poró que emanavam os primeiros sons das gaitas e das maracás. Eram sons fortes e agudos que se sobrepunham ao som da chuva que continuava a cair sem cessar; além dos sons ecoavam gritos intensos que serviam para criar um clima de ansiedade e curiosidade.

Tanto na noite de sábado quanto no dia de domingo, existe um trânsito, no Poró, de entrada e saída de vários indígenas, é nessa habitação que há uma grande concentração de figuras vestidas de palhas de caroá, com um penacho no topo da cabeça. Tais figuras, no mundo ritualístico dos Jiripankó são denominadas de Praiás e ocupam papel central no ritual do Menino do Rancho, atividade de pagamento de promessa dos povos indígenas do Tronco Pankararu.

2.2 As personagens do Terreiro

Os espaços do ritual são preenchidos por vários membros da aldeia indígena que possuem diferentes papéis e objetivos a serem realizados e cumpridos durante a performance religiosa. Esses índios estão sujeitos a uma série de obrigações e conjuntos de regras para que a execução do ritual seja um sucesso e o pagamento de promessa seja concretizado. A seguir será realizada uma descrição sobre cada um desses sujeitos e suas funções no ritual.

No mundo religioso dos Jiripankó, os personagens, que estão com a vestimenta de palha de caroá, trazem representatividade dos Encantados que se assentam em uma ordem hierárquica composta de Comandante, Capitão, Dono de batalhão, Mestre e Caboclo. Essa ordem, é, segundo Mura

[...] uma classificação militar, os encantados formam batalhões cujo ápice da hierarquia é ocupado pelo general Mestre Guia, sendo ele considerado o chefe da nação, os outros lhe devendo obediência, aí incluídos aqueles de alta patente, capitães e mestres. Em ordem de importância seguem dois encantados, chamados de ordenança, encarregados diretos da máxima autoridade (o Mestre Guia) e seus protetores. As classificações militares relativas a alguns encantados não remetem às lógicas referentes a conflitos bélicos. Pode-se dizer que respondem mais a uma necessidade de aglutinar, disciplinar e encontrar consenso. (MURA, 2013, p.170 – 171)

O batalhão de Praiás se apresenta com o corpo coberto e essa cobertura ou máscara é composta por um conjunto de cinco peças, sendo a primeira delas a máscara, propriamente dita, feita de fibras de caroá ou ouricuri, cobre totalmente a

cabeça e se estende até abaixo da cintura, tendo a parte superior firmemente unida através de costuras, de modo que possuem apenas dois furos no lugar dos olhos e é pintada cada um com linhas coloridas que se cruzam até as bordas. Abaixo, os fios caem soltos pelos ombros e tem suas extremidades pintadas com a mesma cor das linhas da cabeça. A peça, que também é conhecida pelos mais tradicionais como tunã, está representada na imagem a baixo:

Imagem 6: Máscara ou Tunã.



Foto: (GUEIROS, 2015)

A segunda peça, chamada de saiote, é destinada a cobrir os quadris e as pernas. É fabricada com o mesmo material têxtil do tunã e traz a mesma pintura colorida nas bordas. No conjunto, apenas uma pequena parte dessa indumentária fica a mostra, conforme pode ser observado na fotografia abaixo:

Imagem 7: Saiote.



Foto: (GUEIROS, 2015)

O adorno que mais chama a atenção é colocado no topo da cabeça, denominado de rodela, tendo em vista o formato que assume. A rodela é feita de madeira, coberta por um tecido de cor berrante, sendo fixado no eixo superior do tunã e todo contornado por penas de peru ou de gavião. Sua forma geral lembra as rosetas usadas pelos tupinambás, - célebres enfeites de guerra construídos com penas de ema, que Lèry chamou de “arasóia” e Hans Staden de “endupe”. Preso à rodela existe um penacho enfeitado de plumas ou penas de peru, fixado ao eixo superior do tunã. Esse adorno pode ser visualizado na foto abaixo:

Imagem 8: Rodela da vestimenta do Praiá.



Foto: (GUEIROS, 2015)

A peça se completa com uma *túnica* de pano, que se põe nas costas do tunã. Os índios dão a esse adorno o nome de cinta. É feito de tecidos estampados ou bordados. Aparecem pinturas ou apliques de cruz, estrela de Davi ou imagem de santos. O figurino ritualístico se completa com a maracá (fabricado com cabaça de coité) e a flauta-apito. Tais peças estão representadas nas duas fotos a seguir:

Imagem 9: túnica de pano da vestimenta do Praiá.



Foto: (GUEIROS, 2015)

Imagem 10: Praiá com a maracá e a flauta-apito.



Foto: (GUEIROS, 2015)

O Praiá é um ser que em Pankararu é descrito como membro de um mundo cosmológico povoado por seres humanos e não humanos em uma relação de harmonia e de não harmonia entre si. Como seres que se encantaram vivos, habitam as serras da região e seus espíritos ancestrais, trazendo proteção as aldeias ou territórios indígenas, comunicando-se com os seres humanos através dos sonhos ou manifestando-se em algumas pessoas que possuem o dom e o preparo para essa ação que também pode se dar em momentos como o acender do campiô. (GILBERTI, 2013)

É uma das personagens mais importantes do ritual Menino do Rancho, sendo, juntamente com os Padrinhos, uma maioria que ocupa o Terreiro e executa o Toré, realizando cânticos e dança ou bailado circular durante a maior parte do tempo dessa festividade religiosa. Segundo os indígenas, os Praiás (moços vestidos com a roupa produzida de fibras de palhas de caroá) representam as divindades indígenas do universo cosmológico dessa etnia indígena.

A imagem a seguir apresenta as partes que formam a indumentária ritualística ou máscara do Praiá:

Imagem 11: Vestimenta completa do Praiá.

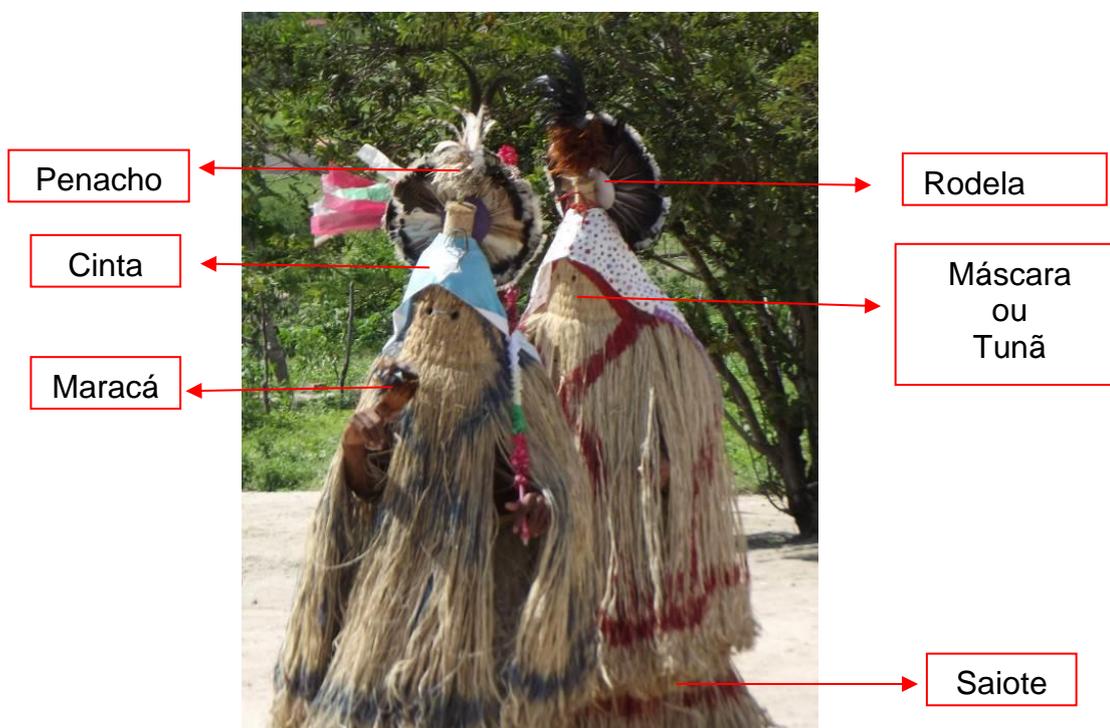


Foto: (GUEIROS, 2015)

Além dos Praiás, o ritual é composto de um conjunto de Padrinhos que também disputam pela posse do Menino, nas corridas do pagamento da promessa. São homens que passaram por um conjunto de obrigações e interdições (sexuais e alimentares) e recebem o direito de participar do Poró e do Terreiro.

Esses homens não precisam de roupa específica, mas têm o torso nu e pintado com um barro branco denominado de tauá, podem, ainda, usar uma espécie de chapéu feito de palha do ouricuri, mas não há obrigatoriedade. A fotografia abaixo retrata as pinturas corporais dos Padrinhos:

Imagem 12: Padrinhos do ritual Menino do Rancho.



Foto: (GUEIROS, 2015)

No Terreiro, os Padrinhos têm a função de disputar a posse do Menino com os Praiás, mas um deles, diferentemente dos demais, atua como protetor e orientador do Menino, chegando inclusive a ficar no Rancho com ele. O número de Padrinhos supera o número de Praiás, não havendo equilíbrio ou proporção entre eles e esses durante um momento do ritual entram em disputa pela posse do Menino. Segundo o relato de um Padrinho a respeito do papel do seu papel durante o ritual:

A Função do Padrinho é você proteger, você não deixar aqueles Folguedo alcançar o menino, tem que... O dono do menino grita e nisso os Praiá começa a correr. O padrinho tá na função de não deixar aquele Folguedo chegar perto do menino pra poder pegar um chapéu, uma cinta, uma fita daquela; essa que é a função do padrinho. [...] aqueles padrinhos tá na função de não querer deixar aquele, aqueles Folguedo pegar [...]” (BERNARDINO, 2017)

Além de realizar essas disputas e proteção do Menino, durante os Torés, os Padrinhos ocupam o Terreiro e participam de todo o cortejo que antecede o ritual; assim como os demais participantes, os Padrinhos dançam e correm com os pés

descalços, saem e entram no Terreiro constantemente e apenas eles são os autorizados a tocar nos Praiás.

As Madrinhas, por sua vez têm a função de acompanhar a Noiva. São escolhidas e convidadas duas mulheres, geralmente de casas diferentes, que se paramentam com uma espécie de coroa de tiras de papel colorido e pintam as pernas, os braços e o rosto com a tinta branca extraída do tauá (barro branco), conforme pode ser observado na fotografia a seguir:

Imagem 13: Madrinha e Noiva do ritual.



Foto: (GUEIROS, 2015)

A pintura, conforme representada na imagem, apresenta cruzes intercaladas com linhas e círculos. No Terreiro, elas dançam, junto com a Noiva, de mãos dadas. Aparentemente os envolvidos diretamente no ritual assumem um papel importante naquele momento, mas os relatos coletados entre lideranças da comunidade negam a existência de qualquer status social no cotidiano depois do evento religioso.

O cortejo composto por todos os atores do evento, Cantadores (serão descritos em seguida), Praiás, Padrinhos, Madrinhas, Noiva e Menino, ocupa o Terreiro, em um movimento circular. A partir desse momento, os expectadores não entram mais naquele espaço; parece que se ergue uma barreira invisível que impede a entrada naquele local que passa a ser considerado sagrado também para o não-índio.

A frente do cortejo, uma figura ocupa um papel importantíssimo, o cantor ou puxador de toantes. Esse, ladeado por outros indivíduos regem o ritual, embalado pelo som de maracás e envolvido pela fumaça dos campião (espécie de cachimbos). O som forte e ritmado das maracás e a sonoridade dos Torés conferem ao momento um caráter de profundo encantamento e pertença daquele povo com o espaço de terra batida que visualmente e simbolicamente é o Terreiro revestido de encantamentos.

À medida que a performance evolui, fica visível a importância que a ação do cantor exerce no ritual. Mais do que dá o ritmo a dança, ele parece comandar o batalhão que executa um bailado difícil de ser descrito, pois ao mesmo tempo em que é marcado pela força da pisada no chão, parece que aquelas pessoas flutuam sobre o solo. É um misto de força e leveza que só pode ser sentido a partir da observação de campo e não descrito nessas linhas desse estudo.

O cantor conduz o Toré e esse, por sua vez “é apenas uma parte dos rituais, mais especificamente aquela que fecha as sequências dos rituais e que abre a dança ao público que ficou assistindo.” (MURA, 2013, p. 321-2). A entrada da plateia se dá após as corridas, quando há uma passagem do momento sagrado para o festivo. A ação dos cantadores, à frente dos demais personagens do ritual, pode ser percebida na imagem abaixo:

Imagem 14: Grupo de Cantadores do ritual.



Foto: (GUEIROS, 2015)

Completando o elenco, em volta do Terreiro, encontravam-se os que faziam parte da comunidade Jiripankó, não-índios, pesquisadores e visitantes de outras etnias (como os Pankararu). Havia muita expectativa por parte da plateia de fora da aldeia, pelo fato de alguns não saberem a ordem dos acontecimentos nem tão pouco em que ponto do Terreiro ou momento da solenidade aconteceria o desfecho do ritual.

Foi observado que em alguns momentos, a menina (a Noiva) circulava entre o povo; ela tinha a cabeça enfeitada com tiras de papel colorido, sempre acompanhada da mãe ou das duas madrinhas. No seu semblante havia uma mistura de ansiedade e tranquilidade que deixava certa dúvida quanto a sua consciência sobre seu papel no evento. Algumas vezes parava e olhava atentamente para o Terreiro, a contemplar aquele espaço, mas na maior parte do tempo parecia alheia ao evento e se distraía com conversas com outras jovens e mulheres da aldeia.

O corpo da Noiva, assim como o das madrinhas era marcado por pintura com o tauá branco e, durante os Torés ela ocupava a parte frontal do cortejo, ladeada pelas madrinhas (que não soltavam seu braço), à direita do Praiá dono do Terreiro e um pouco atrás dos cantadores. Nesse momento, ela demonstrava total consciência do seu papel no ritual.

O Menino, aqui descrito por último, é o personagem que desencadeia todo o evento religioso, pois a 'festa ou brincadeira' só acontece porque há a necessidade de agradecer publicamente pela realização de uma ação que vai além do poder e do entendimento humano, ou seja, é o pagamento de uma promessa feita quando da existência de uma enfermidade não curada pela medicina moderna ou algum outro infortúnio que assola um membro, do sexo masculino, da aldeia.

No ritual, dessa etnografia, a performance religiosa se deu porque o Menino (um jovem de 18 anos) se dirigia, em uma motocicleta, da cidade de Pariconha para a aldeia quando sofreu um acidente e, ao cair, bateu com a cabeça, ficando gravemente ferido. Removido ao hospital, ali ficou por vários dias, não apresentando melhoras ou qualquer perspectiva de cura no mundo do não-índio.

Afirma-se, na crença indígena, que o Menino esperava a qualquer momento, o desfecho do Flechamento que o levaria dessa para outra vida. Na ocasião, o pai do jovem moribundo, consciente, crente e vivente da força que emana da tradicionalidade Jiripankó fez uma promessa com um Encantando, prometendo lhe entregar o seu filho, caso ele o livrasse da passagem para outra vida e o trouxesse de volta à aldeia.

Após a promessa e a constatação da cura, a família do menino entra nos preparativos para o pagamento dessa promessa. Tais preparativos vão desde os convites as Madrinhas, à Noiva, ao Cantador e aos Zeladores para que esses levem seus Praiás à performance do ritual. Antecedendo os convites a família já deve ter organizado os alimentos que serão servidos no ritual. Não há prazo definido para isso, devem-se levar em conta as condições financeiras da família que arcará com todas as despesas, pois devem oferecer um almoço composto de carne de carneiro, arroz, farofa ou pirão a todos os participantes seguindo a ordem hierárquica (Praiás, homens, mulheres). Sobre a ação de um Encantado, Mura afirma que:

Ao relatarem casos acontecidos em que a criança estava no fim da vida, vítima de um *flechamento*, os índios salientaram que a volta do menino para a vida se deveu à vitória do *encantado* na luta contra outra entidade, que tentou raptá-lo e levá-lo embora com ele. Essa vitória determina a pertença do menino ao encantado que lhe devolveu a vida, ou seja, que o livrou do *flechamento*. Os pais do menino o “entregam” àquele *praiá*, inaugurando-se uma relação perpétua de mútuos deveres: o menino deverá desempenhar suas obrigações para com o *encantado* e este também deverá cuidar dele e servi-lo para o resto da vida. (MURA, 2013, p.326)

Essa relação descrita por Cláudia Mura se materializou no caso acima, pois o pedido foi atendido pelo Encantado e o Menino, considerado desenganado pela medicina moderna, foi curado pela ação do Encantado associada à pajelança que o restituiu a vida. Após a cura, a família tem um tempo para se preparar financeiramente para realizar o pagamento da promessa e o ritual de entrega do Menino, no Rancho, ao Encantado.

O ritual aqui descrito foi realizado no período de 20 e 21/06/2015 devido à cura de um jovem vítima de acidente motociclístico. O pagamento da promessa acontece após um período de preparação, pois há a necessidade de convidar as Madrinhas, os Padrinhos, os Puxadores, preparar o Terreiro e organizar a estrutura para oferecer a garapa de rapadura aos Praiás e a alimentação aos convidados. Nesse caso, entre a promessa e a cura existe um espaço indeterminado de tempo.

É, de certo modo, um evento ancorado no princípio da reciprocidade, pois é possível observar a presença constante de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. Esse sistema, que se expande ou se retrai a partir de uma tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais, é conhecido como dom ou dádiva (MAUSS, 1974). O pedido ou promessa, a cura e o pagamento da promessa constituem o tripé definido por Mauss como dar, receber e retribuir.

Na ótica do pagamento da promessa como teoria da reciprocidade, o Menino é levado ao Rancho, acompanhado dos demais personagens do evento. Um dia antes ele é entregue ao Padrinho e é por este levado ao Terreiro no dia seguinte. Para essa cerimônia, o menino é vestido com uma bermuda vermelha, até os joelhos, sem camisa (substituída por uma espécie de colete comprido com alças encruzadas que se estende até perto do joelho).

Essa peça, também vermelha é ornada com várias cruzes e alguns adornos brancos pendurados na extremidade; o corpo é pintado com barro branco (tauá); colocam-lhe, na cabeça, um capacete artesanalmente confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri, e passam-lhe a tiracolo um rolo de fumo (o fumo tem imensa importância nos cerimoniais em geral, pois acreditam que tem o poder de afastar os maus espíritos, além de servir para rezas e benzeduras).

A foto a seguir traduz essa descrição, apresentando o Menino e os demais personagens do ritual, com destaque para o Praiá, responsável pela cura, posando ao lado do jovem ritualizado.

Imagem 15: Menino ritualizado ao lado do Praiá e das Madrinhas.



Foto: (GUEIROS, 2015)

A cerimônia teve início quando o Menino, prometido, foi colocado no Terreiro, cercado pelos protetores ou sacerdotes (Praiás), que os disputam com outros homens não paramentados, apenas pintados com o tauá-branco (os Padrinhos). Iniciou-se

uma série de disputas que terminaram com a destruição total do Rancho e a vitória de uma das partes, após três corridas. Caso os Praiás não consigam capturar o menino, este é entregue ao Praiá responsável pela cura ao final da terceira corrida. Esse dançando e cantando junto com os demais membros do cortejo conduzem o neófito ao centro do Terreiro.

Com esse rito de iniciação a criança poderá tornar-se membro da sociedade dos Praiás e ao mesmo tempo fica imune aos males dos espíritos contrários. Essa é também uma forma de manifestação religiosa da etnia e conseqüentemente dos rituais e da cultura indígena específica dos povos do sertão alagoano, que por sua vez receberam tal elemento do seu Tronco originário, os Pankararu de Brejo do Padre, em Pernambuco.

2.3 A festa do pagamento da promessa: júbilo e pertencimento

Na aldeia, apesar das chuvas da véspera, o dia amanheceu com um movimento intenso, pois logo cedo o batalhão de Praiás e Padrinhos saiu em cortejo para buscar as madrinhas e o menino que seria colocado no rancho. Enquanto o grupo percorria a vizinhança, em busca dos atores do ritual, as mulheres se ocupavam em volta dos grandes caldeirões para preparar o almoço que seria oferecido logo mais aos membros do ritual e aos convidados.

O cortejo chegou ao Terreiro na metade da manhã, composto por três pessoas que vinham à frente, cantando as toantes, seguidos do Menino, das Madrinhas, dos Padrinhos e do batalhão de Praiás, além de uma boa quantidade de pessoas da aldeia e da região que acompanhavam esse grupo principal.

A partir da chegada, os Cantadores se posicionaram à direita do Rancho enquanto os demais se distribuíram pelo Terreiro e passaram a executar um bailado circular ao som dos maracás, das flautas e dos cantos. O bailado denominado de Toré consiste em uma dança circular com passos firmes que ecoam no solo mas, observando os pés dos moços, dá a impressão que flutuam. O bailado é, grosso modo, um misto de força e leveza difícil de ser explicado.

Os semblantes são marcados pela emoção que contagia os observadores. Índios e visitantes se inebriam com o momento, observa-se uma linguagem gestual marcada por grande carga de respeito e de pertencimento. Cada membro do ritual

demonstra muita intimidade com o evento, executando, de forma sincrônica, a performance do Menino do Rancho.

Ao longo do ritual, observou-se uma movimentação de homens entrando e saindo do Poró, da mesma forma que os Praiás iam e vinham de uma grande árvore localizada há uns 200 metros do Terreiro, local que também funcionava como Poró naquele momento e que era, assim como o Poró do Terreiro, interditado a visitantes e às mulheres.

Na execução do ritual o cortejo circula o Terreiro três vezes, até que o Praiá, dono do Menino, que não participa da disputa, determina os momentos de trégua ou de corrida. Um dos Padrinhos, por sua vez orienta o Menino durante a fuga, auxilia-o a se esconder, a subir em árvores ou fica com ele no Rancho, enquanto os demais Padrinhos tentam impedir que os Praiás alcancem o Menino.

Nesse momento, o ritual é marcado por ânimos de apreensão e até mesmo desespero por parte dos índios e visitantes, pois a disputa, entre Praiás e Padrinhos, é árdua e pode acabar causando sérios machucados nos participantes que estão envolvidos em disputar a posse do Menino. A foto a baixo traduz um dos momentos dessa disputa:

Imagem 16: Disputa entre Praiás e Padrinhos.



Foto: (PEIXOTO, 2015)

A disputa é composta de até três corridas e encerra quando um dos Praiás consegue capturar o menino ou pegar qualquer paramento seu. O Praiá que conseguir tal feito é bastante festejado pelos seus pares e pelos seus zeladores, porém, muitas

das vezes, a validade da conquista é questionada pelos Padrinhos. Entretanto, se em três corridas o Menino não for capturado, os padrinhos o entregam no Terreiro ao seu dono.

O encerramento da cerimônia é marcado pela entrega da Noiva e das Madrinhas aos seus familiares e, em seguida, o Toré é aberto aos participantes que queiram cantar e dançar. Geralmente esse encerramento coincide com o pôr do sol. Todo o ritual, de concretização do pagamento da promessa, é executado durante o dia de domingo não se estendendo até a noite.

O ritual acontece em três etapas: a primeira é quando a criança adocece e a família procura o pajé para tratá-la na religião tradicional; a segunda etapa é marcada por sessões ou trabalhos de cura e a terceira etapa é a festa ou ritual, momento em que a cura é externada para a comunidade, depois que a criança curada foi oferecida para um Encantado (entidade espiritual). A festa, também chamada por alguns Jiripankó de brincadeira, acontece na noite do sábado e no dia de domingo, ocasião em que a comunidade e convidados se reúnem para assistir a entrega do Menino para o Encantado.

Findada a execução do ritual Menino do Rancho, o curado é entregue, com sucesso, ao Encantado que o curou, tornando-se em um momento de festividade e de alegria para os familiares e demais membros da comunidade indígena por conta da graça alcançada e da realização do pagamento da promessa. Prevalecendo assim, o sentimento de que os Jiripankó estão sendo protegidos pelas divindades Encantadas.

CAPÍTULO III
O MENINO DO RANCHO:
fronteira étnica, tradição, memória e identidade Jiripankó

Imagem 17: Menino ritualizado do Rancho nos braços do Padrinho.



Foto: (GUEIROS, 2016)

A fotografia, presente na capa desse capítulo, nos mostra três personagens que são componentes fundamentais para a realização do ritual, sendo eles: Menino, Praiás e Padrinhos. A criança indígena da imagem, na época em que foi ritualizada, tinha apenas 9 meses de idade; sem a sua presença não existiria a execução do evento religioso. Já o Padrinho que segura o garoto em seus braços, durante a etapa das disputas, tem a função de defendê-lo. Os grupos de Praiás, na maioria das vezes, ficam bem próximos da criança no momento da performance ritualística.

O povo indígena Jiripankó, do sertão de Alagoas, possui costumes que são de extrema importância para sua identidade, seja através da reelaboração da sua cultura milenar e tradicional, a partir da manifestação da memória coletiva presente na execução e nos espaços sagrados dos rituais, seja pela presença de elementos religiosos do cristianismo católico devido ao diálogo inter-religioso que acarretou uma série de trocas simbólicas.

O ritual indígena Menino do Rancho é um dos eventos religiosos de pagamento de promessa do povo indígena Jiripankó; sendo realizado em períodos distintos pois não possui uma data fixa para sua celebração ou execução, devido a sua existência, segundo informações obtida em uma entrevista com uma liderança religiosa Jiripankó, está condicionada a uma necessidade de saúde ou presença de infortúnios que afetam ou colocam em risco a vida de um dos membros do sexo masculino do grupo, não sendo praticado como uma mera forma de manter ou assegurar a tradição.

Esse pagamento da promessa acontece após um período de preparação, pois há a necessidade de convidar as personagens para execução dessa prática ritualística como por exemplo: as Madrinhas, os Padrinhos, os Cantadores, etc. E também para preparar o Terreiro e organizar a estrutura para oferecer a garapa de rapadura aos Praiás e a alimentação aos visitantes e convidados que se fazem presente no dia da execução.

3.1 Os espaços do ritual como lugares da memória

O Menino do Rancho possui espaços que são concebidos, pelos índios, como espaços sagrados. O Poró e o Terreiro são dois lugares que possuem papéis fundamentais para a realização desse ritual. O Terreiro é o local onde acontece a

execução dessa festividade que é externada ou visível ao público, tendo um chão batido e delimitado por uma linha imaginária que circula todo esse espaço.

O Poró é uma casa de alvenaria e se localiza em um dos lados na proximidade do Terreiro, o acesso a essa habitação é reservado apenas aos indígenas, o público não pode entrar, visualizar e nem saber as práticas que são realizadas nesse âmbito. Cada um dos espaços possui regras e interdições diferentes (GUEIROS; PEIXOTO, 2016). As regras são fundamentais para a realização do ritual Menino do Rancho, pois são responsáveis por reger o convívio entre os índios que participam direta ou indiretamente na execução de toda a festividade religiosa; desde o momento de abertura até o encerramento os dois espaços passam a ser concebidos por interdições e revestidos de encantamento.

Na cosmologia do grupo, o Terreiro e o Poró são espaços vinculados às forças encantadas. Assim, tais espaços tornam-se em lugares de compartilhamento das crenças entre os membros. E é onde os indígenas socializam a sua cosmologia e seus saberes tradicionais. Tais espaços servem como mecanismo para a continuação de uma tradição indígena e execução das práticas religiosas em especial para a realização do Menino do Rancho. A foto a seguir apresenta o Terreiro utilizado para a realização de rituais:

Imagem 18: Terreiro utilizado para fins ritualísticos.



Foto: (GUEIROS, 2016)

Assim, é nesses locais, como o Terreiro representado na fotografia, onde é manifestada a memória coletiva do povo, pois é em tais espaços que os indivíduos se unem para realizar seus circuitos rituais que tem como consequência a propagação de sua religião que foi e é partilhada desde o tronco Pankararu.

Os lugares propiciam a interação dos saberes seculares dos Jiripankó, é onde se manifesta o compartilhamento de ensinamentos que foram apreendidos durante o passar dos séculos; o modo de conceber o Terreiro e o Poró como espaços sagrados foi se propagando de geração em geração, fazendo com que os novos índios adentrem ao universo cosmológico do grupo.

Tais lugares são revestidos de materialidade, imaterialidade, simbologias e sentidos que apenas os indígenas conhecem. A partir de uma definição de Pierre Nora, (1993) os lugares de memória:

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

Os lugares que parecem possuir uma simples aparência material podem ser lugares de memória pelo fato de se caracterizarem como espaço material, simbólico e funcional. Assim, a partir dessa definição, o Terreiro e o Poró se caracterizam em lugares onde se manifesta a memória do grupo, pois ambos os espaços são revestidos de simbologias e representatividades imateriais e cosmológicas.

Tanto o Terreiro quanto o Poró são ambientes em que os indígenas praticam os seus rituais sagrados, proporcionando que os elementos culturais se propaguem na coletividade da comunidade. Assim, com o conjunto de indivíduos partilhando e executando os saberes tradicionais torna-se possível que tais experiências de outrora sejam recomeçadas não apenas por uma mesma pessoa, mas por muitas. E a tradição passa a ser um fator fundamental para a socialização, entre as gerações, dessas práticas culturais.

Segundo Bhabha (1998) o reconhecimento que a tradição concede é uma forma parcial de identificação, pois “Ao reencenar o passado, este introduz outras

temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição.” (BHABHA, 1998, p. 21) A memória Jiripankó está associada ao passado, sobretudo ligada ao povo Pankararu, que faz com que os indígenas possuam um sentimento de pertencimento e sintam-se ligados a suas origens e ancestrais, dando continuidade as práticas tradicionais.

Ao evocar em conjunto uma diversidade de circunstâncias que cada um lembra e coloca em prática, torna-se possível recordar e praticar tal elemento em comum, fazendo com que os fatos do passado assumam maior importância e sejam revividos com maior intensidade no tempo presente (HALBWACHS, 2003). É como se os fatos passados e representatividades de outrora fossem propagados no momento presente entre a coletividade do grupo. Sobre a partilha de lembranças e práticas do passado na coletividade, Halbwachs diz que:

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

Se pensarmos como Halbwachs (2003) de que os fatos do passado contêm maior importância quando recordados em uma coletividade, então os ensinamentos religiosos das lideranças Jiripankó são compartilhamentos dos saberes tradicionais seculares para os mais novos membros, tal ação possibilita que esses saberes sejam revividos e partilhados com maior intensidade. Assim, são, o Terreiro e o Poró, lugares onde se manifestam as memórias, constituindo-se em espaços onde os membros dessa comunidade passam a socializar as crenças cosmológicas que são originárias do seu Tronco velho Pankararu.

Pois é nesses espaços que as gerações do grupo passam a interagir juntas, fazendo com que os mais velhos, detentores do conhecimento e saberes tradicionais, realizem transmissões e ensinamentos para os mais novos membros da aldeia, o que, por sua vez, contribui significativamente para que as crianças sejam inseridas no universo religioso da comunidade e sejam influenciadas pela memória do grupo. A imagem a seguir apresenta algumas crianças participando da performance religiosa no Terreiro sagrado:

Imagem 19: Crianças durante a execução do ritual.



Foto: (GUEIROS, 2016)

A imagem nos mostra alguns garotos indígenas com os seus corpos pintados com o barro tauá. Essas crianças passam a ser inseridos nos ritos da comunidade, construindo os seus sentimentos de pertencimento e identidades vinculados a cosmologia Jiripankó. Os garotos, da fotografia, passaram a exercerem, desde cedo, a função de Padrinhos durante a realização do pagamento de promessa.

Com a socialização de saberes, os índios executam seus rituais no Terreiro e externam suas práticas culturais ao outro (não-índios e demais grupos étnicos). Com isso, o Terreiro enquanto espaço ritualizado se torna sagrado ao indivíduo Jiripankó, fazendo com que apenas o índio tenha acesso a tal espaço, ou seja, apenas os índios, que partilham da manifestação da memória da comunidade indígena, executam e participam ativamente do ritual dentro do Terreiro. Assim passamos a perceber a presença da fronteira étnica que separa o universo do indígena e do não-índio.

Em relação ao Poró, para os indígenas, esse lugar é fundamental para fortalecer a fé e crença nas divindades da cosmologia, por isso existe um conjunto de obrigações a serem obedecidas e cumpridas; não é permitida a entrada de não-índios e nem a presença feminina.

As regras e concepções de ambos os espaços (Terreiro e Poró) são socializadas a partir da manifestação da memória, que traz consigo as regras, a história vivida e os saberes tradicionais do povo. Com isso, os novos membros

crecem, aprendem e são socializados ao modelo cultural Jiripankó. Assim, os homens são resultados do meio cultural em que foram socializados, se tornam herdeiros de um longo processo acumulativo, que reflete no conhecimento e a experiência que foram adquiridas e transmitidas pelas várias gerações que os antecederam. (LARAIA, 2001)

O longo processo acumulativo (LARAIA, 2001) é armazenado na memória coletiva do povo para em seguida ser transmitido e socializado com os demais membros da comunidade indígena. Essa ação é realizada desde outrora, quando as numerosas gerações de nativos elaboraram, reelaboraram e socializaram as regras e saberes culturais e práticas religiosas.

3.2 Fronteira étnica

O choque cultural ocorrido durante o período colonial, sobretudo pelas longas e intensas influências, diálogos interétnicos de índios e europeus e processos de territorialização, fez com que os grupos indígenas do Nordeste, por sua proximidade ao foco da colonização, perdessem línguas e traços físicos. Essa condição, de misturados (OLIVEIRA FILHO, 1998), foi o trampolim para a reelaboração de sua identidade e cultura ao aceitarem certos hábitos do 'branco' (roupas, formas de trabalho e religião).

Por tais questões, os índios do Nordeste, inclusive os Jiripankó não se encaixam nos moldes de precolonização, pois, fisicamente e por questões de hábitos, esses indígenas são semelhantes a qualquer outro indivíduo, não havendo um contraste marcante e que ofereça, à primeira vista, uma distinção étnica e cultural fácil.

Compreendemos que tais grupos não estão isolados e fazem parte das amplas relações sociais de um mundo (pós) moderno e globalizado, fazendo com que esses índios assumam mais de uma identidade. Do mesmo modo, existem mudanças estruturais que transformaram as sociedades da modernidade, no fim do século XX. Tais mudanças estão fragmentando as paisagens culturais como, por exemplo, a classe, o gênero, a sexualidade, a etnia e a nacionalidade. (HALL, 2006) Todas essas transformações, possibilitam mudanças nas identidades pessoais, que vem a ser designado por deslocamento ou descentramento do sujeito. (HALL, 2006)

Assim, os indígenas também fazem parte e passam por transformações, pois entram constantemente em contato com a sociedade envolvente, fazendo parte do mundo globalizado, em que precisam assumir uma diversidade de posicionamentos, reelaborações culturais e ressignificações identitárias para reivindicar seus direitos e realizarem a manutenção de suas fronteiras étnicas.

No caso dos Jiripankó, conforme as regras dos rituais e seus espaços sagrados, assim como os segredos e interdições das práticas religiosas são mantidos, ao longo dos tempos, a fronteira é construída e reelaborada, mantendo a distinção étnica perante outros grupos étnicos. Desde a origem do grupo com criação de normas, ressignificações identitárias e crenças cosmológicas, a fronteira étnica passou por manutenções. A reelaboração da fronteira tem assegurado à continuidade das práticas culturais da sociedade indígena. Sobre a manutenção da fronteira, Barth diz que:

Quando as unidades étnicas são definidas como um grupo atributivo e exclusivo, a sua continuidade é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. As características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo. (BARTH, 2000, p. 33)

Dessa maneira, mesmo que todas as características culturais, de uma determinada sociedade, que assinalam a fronteira passem por mudanças assim como também as características culturais dos indivíduos de tal sociedade podem ser transformadas e até mesmo ser alterada a forma de organização do grupo, (BARTH, 2000) a fronteira permanecerá, não irá desaparecer e apenas passará por uma manutenção.

As práticas culturais do povo indígena, sobretudo no campo religioso passou por algumas transformações devido ao contato e diálogo com a sociedade envolvente e sua religião cristã católica. Várias simbologias e crenças cristãs passaram a fazer parte do sagrado indígena, assim como vários outros costumes do não-índio foram adotados pelos indígenas ao longo das relações interétnicas, pois “[...] o contato entre povos produz um contato entre culturas que se relacionam, emprestando e incorporando novos hábitos, novas instituições, novos modos de ser.” (GOMES, 2014, p. 42)

Assim, a cultura foi reelaborada e a fronteira étnica atualizada aos novos processos que se desenrolaram durante os séculos. E hoje, mesmo possuindo

elementos culturais da sociedade envolvente, o grupo não perdeu sua identidade e não foi aculturado, pelo contrário, reelaborou sua cultura após entrar em contato com novas práticas e hábitos.

Isso nos faz pensar que, desde a origem do grupo, criação de normas e crenças cosmológicas, a manutenção da fronteira étnica foi realizada conforme o desenrolar dos processos grupais e dos contatos com a sociedade envolvente e outros grupos. A reelaboração da fronteira tem assegurado à continuidade das práticas étnicas do povo indígena.

Embora os vários aspectos culturais, que realizam ou enaltecem a presença ou criação de uma fronteira, passem por mudanças, a fronteira permanecerá, não irá desaparecer e apenas passará por uma manutenção. É o caso das práticas culturais dos índios da região Nordeste, sobretudo no campo religioso que passou por mudanças devido ao contato e diálogo com a 'branca sociedade' e sua religião cristã católica. Tal diálogo inter-religioso ocasionou mudanças nos elementos ou objetos dos rituais nativos; simbologias e crenças cristãs, na atualidade, são encontradas no sagrado e cotidiano indígena.

Elementos ou símbolos do cristianismo passaram a fazer parte das vestimentas ritualizadas de Praiás e também nas pinturas corporais de Padrinhos, Madrinhas, Noiva, roupa do Menino do Rancho. Esse fator pode ser observado na imagem a seguir:

Imagem 20: Turbante com símbolos da religião católica cristã.



Foto: (GUEIROS, 2016)

Percebemos, na imagem, que o turbante, da indumentária sagrada do Praiá, possui desenhos que simbolizam elementos do cristianismo (cruz e cruzeiro). É comum a presença de tais símbolos no cotidiano e rituais sagrados dos Jiripankó. Tal situação, é resultado do hibridismo cultural e, sobretudo, do diálogo inter-religioso entre índios e não-índios, pois as sociedades se desenvolvem a partir de um confronto de umas com as outras. (CANCLINI, 2000)

Mesmo com mudanças perceptíveis, devido as trocas simbólicas ocasionadas ao longo dos processos grupais, é a religião um dos principais elementos identitários do índio da região Nordeste. A religião indígena torna-se, na contemporaneidade, em um fator fundamental para estabelecer a fronteira étnica e tornar possível as distinções culturais que propiciam a divisão entre os mundos do ser índio e do ser não-índio.

Tanto a fronteira quanto a presença do outro são dois fatores que fazem com que determinado grupo construa sua identidade cultural e aceite, de uma outra cultura, apenas os costumes que forem de seu interesse, reelaborando sua cultura e ressignificando sua identidade. Segundo Pollak:

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

A fronteira e o sentimento de pertencer a um grupo são fundamentais para a constituição de um sentimento de identidade seja ela individual ou coletiva, fazendo com que um indivíduo ou grupo se sinta coerente em suas reconstruções identitárias e culturais. Pois a presença do outro em determinada sociedade a coloca como receptora, fazendo com que essa mesma sociedade tenha de repensar sua identidade. (Barth, 2000)

A fronteira étnica Jiripankó é um fator que promove interações e trocas simbólicas e culturais assim como realizando distinções com os demais povos e

sociedades que por sua vez se tornam fundantes de sua identidade, pois a identidade social é uma imagem feita de si mesma, para si e para os outros. (POLLAK, 1992) Dessa forma, afirmamos que a presença de elementos religiosos católicos no ritual Menino do Rancho se deu devido a construção identitária desse povo indígena e não está isenta de mudanças, de negociações e de uma transformação em relação aos outros. Os sujeitos e os fluxos culturais podem ultrapassar as fronteiras e realizar influência e mudanças de costumes, acarretando nos empréstimos culturais.

A fronteira, existente nos espaços sagrados do ritual, não é ultrapassada pelo não-índio, pois o conjunto de regras e interdições servem de limites. Assim, os lugares de memórias, que erguem uma linha imaginária divisória entre o mundo do índio e não-indígena, são fatores que mantem os segredos do sagrado da sociedade indígena e fortalece o sentimento de pertencimento já que a identidade é plenamente relacionada às práticas religiosas da comunidade.

3. 3 O ritual como elemento identitário

O ritual Menino do Rancho não é realizado simplesmente como uma forma de manter a tradição ou com a finalidade de não deixar a cultura indígena morrer, os índios afirmam que sua execução só pode ser realizada devido à necessidade ou presença de algum problema que coloca em risco a vida de alguém do sexo masculino da comunidade. Sobre a execução, do ritual, está condicionada a uma necessidade de uma cura, o índio Jiripankó afirma que:

O Menino do Rancho ele não acontece por manutenção, nem deve! [...] Porque ele, nós chamamos a festa do divisível. Festa do divisível nós temos duas é a puxada do cipó, divide o tempo e a festa de Menino de Rancho também, aquela festa que você está vendo aquele embate, aquela luta dos padrinhos que você sabe que não é moleza, é cruel, é a representação visível de um (...) digamos de dia e noite [...] eu não vou dizer a luta do bem contra o mal, essas coisas macabras [...] mas assim é uma festa que não se pode invocar simplesmente por manutenção, é um ato que só deve ser feito quando a vida está em risco. E outra, não é todo dia, os nosso protetores não pedem [...] Ele não pede se não for uma coisa (...) não pede simplesmente por diversão porque ali [...] é muito complexo, não é uma tradição que acontece simplesmente porque ah, vamos fazer porque se não a cultura morre! Não, deixar de dançar o toré a cultura morre, Menino do Rancho, não! É algo que tem que acontecer, mas que não é bom que aconteça. Eu fico muito feliz quando não tem Menino de Rancho porque é sinal que meu povo está em paz, muito bem né!? (SANTOS, 2017)

Percebemos então que esse evento religioso é constituído por uma diversidade de complexidades. O motivo de sua execução está plenamente condicionado a cosmologia indígena, onde a materialidade e imaterialidade se interligam; momento em que é realizada uma linguagem comunicacional entre o mundo humano e o mundo Encantado; constituindo-se em uma ocasião em que os índios se comunicam e estreitam os laços com suas divindades Encantadas.

O Menino do Rancho é uma das festividades religiosas que faz parte dos circuitos rituais⁴ em que são acentuadas uma das formas de ser Jiripankó e como a identidade indígena é construída e reelaborada na contemporaneidade. Identidade essa, que não é percebida fora dos lugares, especialmente dos espaços sagrados da aldeia ou da terra indígena.

É uma festividade sagrada que possui uma composição identitária e social para o povo Jiripankó; tornando-se um dos momentos onde há a possibilidade do indígena entrar em contato com o mundo que não é visto, sendo caracterizado, não apenas como um momento de concretização da cura ou pagamento de uma promessa, mas como um momento de socialização e aprendizados de práticas religiosas e o manifestar de um dos modos de ser e pertencer Jiripankó.

Assim, afirmamos que a identidade da etnia ou um dos modos de ser Jiripankó é calcada na cosmologia e práticas religiosas⁵, onde os indivíduos inseridos nesse universo participam ativamente das práticas ritualísticas da comunidade. No caso da execução do ritual Menino do Rancho, os membros do grupo possuem diferentes papéis para realizarem durante o desempenho do evento.

Cada regra e funcionalidade caracterizam a performance religiosa que está repleta de musicalidade, sintonia, sentidos, significados e simbologias que constituem e dão continuidade aos ritos sagrados do povo que por sua vez dão prosseguimento a tradição cultural indígena no contexto da contemporaneidade.

Os ritos, presente no ritual indígena, vitalizam e asseguram a fé, a cosmologia e continuidade da tradição do grupo, perpetuando, sobretudo, ao longo das gerações, os saberes religiosos e práticas ritualísticas. Segundo Durkheim:

⁴ Festa e Flechada do Umbu, Queima do Cansação, Puxada do Cipó, Noite dos Passos, etc. são outras práticas religiosas que fazem parte ou formam os circuitos ritualísticos desse povo indígena.

⁵ Por tais motivos e questões associamos o ritual como elemento identitário Jiripankó.

O rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais. (DURKHEIM, 2016, p. 50)

Podemos pensar que as regras, interdições e crenças manifestadas, durante a performance do ritual, asseguram as manifestações das memórias Jiripankó e vitalizam as crenças e rituais no tempo presente e, também, introduzem nos membros o sentimento de pertencimento a essa sociedade indígena, conectando-os a uma cosmologia, fazendo com que se sintam detentores ou praticantes de uma cultura singular, distinta das manifestações êmicas de outros povos e principalmente da sociedade do não-índio.

As especificidades do ritual, suas regras e interdições presentes em seus espaços sagrados permitem que apenas o indígena pratique e protagonize a execução do evento religioso. Então todos os membros que são inicializados ou ensinados sobre a cosmologia, as regras e os saberes da religião tradicional passam a participar e se inteirar enquanto indivíduo membro de uma identidade Jiripankó, fazendo com que se sintam pertencentes a essa sociedade e não a outra. Segundo Fredrik Barth:

Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento. [...] Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. (BARTH, 2000, p. 33)

O sentimento de pertencimento é responsável por fazer com que o conjunto de membros se sinta ligado ao grupo e, como consequência, promove o fortalecimento da identidade coletiva ou cultural desse povo. O Menino do Rancho é uma das manifestações religiosas presentes na cultura dos Jiripankó, sendo assim, é uma das práticas que constitui o universo cultural que é partilhado pelos indígenas.

Essa partilha faz com que cada indivíduo pertencente a comunidade interaja e faça parte direta ou indiretamente do ritual, tal aspecto faz com que os próprios indígenas se identifiquem aos comportamentos de seu povo e não aos comportamentos da sociedade envolvente ou de qualquer outra.

Se pensarmos que o ritual Menino do Rancho é um dos “fatores socialmente relevante” (BARTH, 2000) dessa sociedade indígena, que caracteriza ou realiza um contraste social em relação a outros grupos, afirmaremos que sua execução é de extrema importância para continuidade e transmissão da cultura e religiosidade tradicional, pois é a partir da realização da cerimônia religiosa que os novos membros vão apreendendo as regras, interdições e conhecimentos religiosos. E farão parte da construção da memória coletiva. Memória essa, responsável por transmitir os saberes da tradição aos demais indivíduos da comunidade.

A transmissão de cada etapa e funcionalidade do evento religioso é uma ação da memória coletiva que fortalece a identidade cultural, pois sem a mobilização da memória que é a transmissão, não haverá mais socialização e nem mesmo educação, fazendo com que toda identidade cultural se torne impossível. (CANDAU, 2012).

Assim, o ritual é repleto de saberes seculares que foram partilhados ao longo do tempo, antes mesmo da formação do próprio grupo Jiripankó, tornando-se um mecanismo que traz aspectos ou resquícios de outrora para serem transmitidos e postos em práticas no presente pelo índio que participa do processo de aprendizagem da educação tradicional e adere aos elementos culturais da sociedade indígena, construindo sua identidade pessoal calcada na cosmologia. Sendo a memória o principal elemento por resguardar, transmitir e manifestar essa prática na atualidade. Segundo Candau:

[...] a transmissão contínua de conhecimentos entre gerações, sexo, grupos etc. lhe permite aprender tudo ao longo de sua vida e, ao mesmo tempo, vem satisfazer seu instinto epistêmico. A partir dessa aprendizagem – adaptação do presente ao futuro organizada a partir de uma reiteração do passado -, esse homem vai construir sua identidade, em particular em sua dimensão protomemorial. Em um mesmo grupo, essa transmissão repetida várias vezes em direção a um grande número de indivíduos estará no princípio da reprodução de uma dada sociedade. (CANDAU, 2012, p. 106)

A transmissão contínua de vários conhecimentos de geração em geração permite que o homem aprenda tudo ao longo de sua vida e construa sua identidade a partir de uma aprendizagem e adaptação do presente ao futuro que é organizada a partir de uma reiteração do passado (CANDAU, 2012). Assim, a transmissão, ao longo das gerações, dos saberes tradicionais religiosos é uma reprodução do povo Jiripankó e conseqüentemente a execução da festividade do Menino do Rancho é um dos

elementos que introduz nos seus membros o sentimento de pertencer e socializar as práticas culturais da comunidade.

Dessa maneira, podemos pensar o ritual como uma fonte que traz uma transmissão contínua da religião e crenças cosmológicas entre as várias gerações indígenas. Com isso, passa a existir uma reiteração de um aspecto tradicional que foi elaborado no passado e adaptado no presente ao ser executado pelos membros da geração atual.

Assim, a propagação de conhecimentos e práticas tradicionais, mesmo com a diáspora no povo Pankararu, resistiu ao longo do tempo devido a uma das funções da memória que é apreender e realizar a transmissão. Isso fez com que o povo desse a continuidade as práticas culturais. Em entrevista, a liderança religiosa Jiripankó afirma que:

Claro com essas vinda (...) fufuga, é essa expulsão, eles trouxeram também aí os seus, se chama os seus tês, a sua origem, a sua memória, isso tudo mais. Nós acreditamos que é através dessa capacidade de guardar a cultura, de guardar é a importância do pertencimento indígena que possibilitou que tanto, eu acho que talvez, talvez não!! Quase dois séculos depois né!? Os povos indígenas tivesse novamente a condição de tá rebuscando o quem é estava espalhado se reorganizar de novo, isso nós devemos a tradição, devemos a religiosidade; o que é? Que é que o meu parente tem é (...) que está no passado distante que também me pertence hoje, o que é que nós temos em comum? Né?. (SANTOS, 2017)

A partir do relato percebemos que a tradição sobretudo as manifestações religiosas permitiram que, mesmo séculos após a saída da aldeia de Brejo dos Padres, os índios espalhados voltassem a se organizar e compartilhar de um elemento em comum, que existe desde um “passado distante”, o sagrado indígena, que conecta os membros da comunidade fazendo com que estejam inseridos em uma identidade calcada na cosmologia desse povo.

As diversas práticas religiosas e, especialmente, o ritual Menino do Rancho, realizadas pelo grupo étnico Jiripankó, proporcionam interações e socializações de membros da comunidade indígena. Vários índios de diversas idades se reúnem, nos espaços sagrados, para manifestar os eventos ritualísticos, fator que pode ser observado na fotografia a seguir:

Imagem 21: Criança ritualizada do Menino do Rancho.



Foto: (GUEIROS, 2016)

A imagem nos mostra uma avó com o seu neto ritualizado no pagamento de promessa denominado Menino do Rancho. Essa senhora, que segura o Menino em seus braços, é uma das lideranças religiosas, sendo uma índia detentora dos saberes tradicionais e religiosos, tendo vários anos de atuação nos rituais indígenas. Já o garoto é o novo membro da comunidade que passa, desde cedo, a viver experiências nos rituais sagrados e, ao longo do tempo, irá se inserir numa identidade calcada na cosmologia do grupo.

Cada um dos membros, de diferentes gerações, que fazem parte das práticas rituais, vai socializar e se inteirar com a religiosidade e outros costumes da tradição cultural da comunidade, passando a ter um sentimento de pertencimento ligado ao grupo. Todo o processo realizado pela manifestação da memória enaltece a identidade coletiva Jiripankó. Pois não existe identidade sem memória e vice-versa, uma depende da outra. (CANDAU, 2012)

O ritual é tido como um símbolo de grande importância para o povo Jiripankó que o atribui um significado especial por representar um momento de transição cultural entre as diferentes gerações. É uma linguagem própria que ultrapassa a existência da geração, uma vez que “a existência humana também está assentada em símbolos que, por meio da linguagem, atribuem diferentes significados simbólicos à vida

humana, o que confere diversidade às formas pelas quais a representamos” (DEBERT; GOLDSTEIN, 2000, p. 227).

E esse povo do sertão alagoano usa o ritual como um marco, uma linguagem comunicacional do humano com o sagrado que vem sendo transmitida ao longo de gerações, passando por mudanças, assumindo novos contextos, porém resistindo ao contato com o não-índio, sem abrir mão das suas especificidades enquanto grupo étnico.

O evento religioso do Menino do Rancho é uma das formas de preservação da etnia e conseqüentemente dos rituais e da cultura indígena específica dos povos do sertão alagoano, que por sua vez receberam tal elemento do seu tronco originário, os Pankararu. Constitui-se em uma das práticas culturais que condiciona e intensifica os laços que os índios formam com o povo e a aldeia. Sendo também responsável por insuflar, nos membros da comunidade, o sentimento de pertencimento que acaba funcionando como adesivo social na construção da identidade do povo Jiripankó.

CONCLUSÃO

Imagem 22: Índios reunidos no centro do Terreiro



Foto: (GUEIROS, 2016)

Podemos perceber a partir da fotografia, que foi colocada como foto de capa da conclusão, a presença de um aglomerado de índios no centro do Terreiro para finalizar o ritual no fim de tarde de domingo. Tal momento acontece quando o Menino é entregue ou capturado pelos Praiás. Tal etapa do ritual, passa a ser revestido por um momento festivo e os índios no entorno do espaço sagrado observam atentamente para o momento de concretização do milagre alcançado.

O povo indígena Jiripankó que habita o sertão de Alagoas, tem sua origem ligada aos processos de diásporas nos Pankararu de Brejo dos Padres do estado de Pernambuco. Desde a formação da aldeia, na zona rural do atual município de Pariconha, esses índios passaram por uma série de adversidades e silenciamentos, mas nunca deixaram de executar as práticas culturais originárias do seu Tronco Velho.

Práticas essas, que fizeram com que os índios se mantivessem conectados a tradição Pankararu, mesmo que séculos após da saída do aldeamento de Brejo dos Padres, realizando seus rituais sagrados antes da obtenção do reconhecimento étnico no século XX, período em que os indígenas adotaram o silêncio estratégico e realizaram suas práticas as escondidas como forma de se protegerem de discriminações e agressões físicas. As várias gerações desse povo, durante os processos grupais, foram guardiões de elementos religiosos, crenças e rituais que foram fundamentais para a criação de uma nova terra, formação de uma aldeia e assinalando a resignificação de uma identidade indígena.

Na década de 1990, após obtenção do reconhecimento como um grupo indígena, o ritual Menino do Rancho passou a fazer parte dos circuitos ritualísticos realizados na comunidade Jiripankó, não havendo mais a necessidade dos indígenas se dirigirem até o aldeamento de Brejo dos Padres em Tacaratu para realizarem o evento de pagamento de promessa.

A prática ritualística se constitui em um dos fatores fundamentais para realizar uma compreensão do universo religioso e, sobretudo, da compreensão de uma identidade calcada na cosmologia do grupo. O ritual, além dos seus significados e simbologias discutidos durante a etnografia presente no segundo capítulo desse trabalho, está além de ser apenas um pagamento de promessa para a concretização de uma cura.

No terceiro capítulo desse estudo, o evento religioso não foi compreendido apenas como uma das formas dos indígenas assimilarem e tratarem as doenças e

outros infortúnios, mas sim como uma atuação religiosa responsável por manifestar, em seus espaços sagrados, em seus ritos e em suas regras a memória desse povo.

Os espaços sagrados são âmbitos onde os indígenas de diferentes idades interagem e socializam suas manifestações êmicas que passam a insuflar, em cada um dos membros da comunidade, o sentimento de pertencimento a um grupo étnico, além disso, também é responsável por promover a transmissão de saberes tradicionais aos novos membros da sociedade. Fazendo assim, com que esses membros cresçam e se inseriram na cosmologia da sociedade, passando a se auto afirmarem índios Jiripankó.

As regras e interdições presentes no Terreiro e Poró condicionam o convívio e o relacionamento entre os índios durante a execução da performance religiosa do Menino do Rancho. Tais regras e interdições são responsáveis por erguer uma fronteira étnica, importante para a realização de distinções entre os mundos do índio e do não-índio. Fazendo com que a sociedade, embora possua aspectos plurais, possua uma identidade singular e não seja assimilada pela sociedade envolvente.

O ritual Menino do Rancho possui grande importância para a etnia Jiripankó que o concebe como um evento de grande significado especial, pois a etapa de sua execução representa um momento em que os índios estreitam os laços com suas divindades, realizam trocas simbólicas e reciprocidades e, o mais importante, concretizam uma cura realizada por uma divindade de sua cosmologia.

O ritual é uma das formas, realizadas pelos índios, de preservar sua etnia e conseqüentemente dar continuidade as práticas religiosas e a cultura indígena específica dos povos que habitam o sertão do estado de Alagoas. Constitui-se em uma das práticas ritualísticas que condiciona e intensifica a socialização da tradição entre os índios dessa comunidade.

Assim, a execução do Menino do Rancho, juntamente com as regras e interdições presentes no evento e nos seus espaços sagrados, são aspectos de grande importância no processo de aprendizagem e transmissão de saberes tradicional dos indígenas; fazendo com que os laços sejam elaborados e, por sua vez, realizem a vinculação de cada índio a um elemento em comum, o sagrado indígena, fortalecendo a coletividade da comunidade e enaltecendo o sentimento de pertença, importante para a identidade Jiripankó no contexto da contemporaneidade.

Finalizamos afirmando que o Menino do Rancho é um dos rituais que demonstra como os índios socializam suas práticas religiosas, caracterizando-se em

um dos momentos em que o mundo humano se comunica com o sobrenatural. Apenas os indígenas, praticantes da religiosidade do grupo, participam e se revestem de um elemento diferencial, que não é notado fora da comunidade, um sentimento de pertença ligado a tradição, fator que os índios possuem em comum e os conectam as suas raízes indígenas. Dessa maneira, o evento ritualístico acaba evidenciando um dos modos de ser Jiripankó e, principalmente, se caracteriza em uma prática cultural distinta dos costumes realizados pelo não-índio, revelando, no Terreiro, uma identidade que é invisível fora dos espaços da aldeia, sendo assim, um elemento definidor e fortalecedor de uma identidade Jiripankó.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José. **O Reencantamento do mundo trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 168.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARBOSA, Anderson. **“O ENCANTADO É QUEM PEDE”**: um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no sertão de Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2014. (Monografia de especialização em Antropologia).
- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. – 1. Ed; 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2012.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 3 ed. São Paulo: EDUSP, 2000. (Ensaio Latino-americanos, I).
- DEBERT, Guita Grin; GOLDSTEIN, Donna M. (orgs). **Políticas do corpo e o curso da vida**. São Paulo: Editora Sumaré, 2000.
- DURKHEIM, Émile. Os ritos representativos ou comemorativos. IN **Textos básicos de antropologia**: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e Outros. Organizador Celso Castro. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- FERREIRA, José. Educação escolar e trabalho: um dilema do cotidiano Jiripancó. IN **Educação e Diversidades**: um diálogo necessário na Educação Básica. Organizadores: Gilberto Geraldo Ferreira, Edson Hely Silva, José Ivanilson Silva barbalho. Maceió: EDUFAL, 2015.
- GUEIROS, Lucas; PEIXOTO, Adelson. Religiosidade e Encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. IN **Mnemosine Revista** / Programa de Pós-Graduação em História. Volume 7, n.1. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande UFCG, 2016.
- GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**. 2. Ed; 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003. p. 224.
- HALL, Stuart. **Identidade Cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. Ed. Rio de Janeiro: Jorge “Zahar Ed, 2001.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Lamberto Puccinelli. Volume I. Editora: EDUSP. São Paulo, 1974.

MONTEIRO, John Manoel. Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. IN: NOVAES, Adauto. (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia da Letras, 1999).

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

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente:** uma etnografia da corrida do imbu e da penitência entre os Pankararu. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005 (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

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

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. IN **Mana**, vol. 4, nº 1, p. 47-77, Abr. 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed. São Paulo: editora da Unesp/Paralelo 15. 2000.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. IN **Estudos Históricos**. Volume 5, n. 10. Rio de Janeiro: 1992. p. 200 – 212.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. IN **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, v. 2, n. 3, 1989, p. 3 – 15.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade:** processo de formação do povo indígena Jiripancó, Palmeira dos Índios: UNEAL, 2015. (Trabalho de conclusão do curso de Licenciatura Intercultural Indígena em História).

SILVA, Edson Hely. A afirmação dos índios no Nordeste! IN **Revista Crítica Histórica** / Centro de Pesquisa e Documentação Histórica. Ano II, n. 4. Maceió: Universidade Federal de Alagoas UFAL, 2011.

SECUNDINO, Marcondes Araújo. Dialética da redemocratização e etnogênese: emergências das identidades indígenas no Nordeste contemporâneo. IN **Revista ANTHROPOLÓGICAS** /Programa de Pós-Graduação em Antropologia. V. 14, n. 1+2. Recife: Universidade Federal de Pernambuco UFPE, 2003.

