

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
MUSEU THÉO BRANDÃO DE ANTROPOLOGIA E FOLCLORE  
ESPECIALIZAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ANDERSON BARBOSA DA SILVA

**“O ENCANTADO É QUEM PEDE”  
UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE MENINOS RITUALIZADOS NO  
SERTÃO DE ALAGOAS**

MACEIÓ

2014

ANDERSON BARBOSA DA SILVA

**"O ENCANTADO É QUEM PEDE"  
UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE MENINOS RITUALIZADOS NO  
SERTÃO DE ALAGOAS**

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Antropologia, da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Antropologia.

Orientador: Dr. Siloé Soares de Amorim

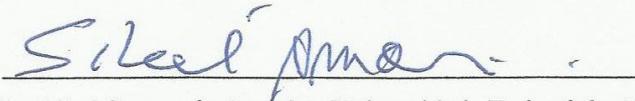
MACEIÓ  
2014

Folha de Aprovação

ANDERSON BARBOSA DA SILVA

"O ENCANTADO É QUEM PEDE" UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE MENINOS  
RITUALIZADOS NO SERTÃO DE ALAGOAS

Monografia submetida ao corpo docente do  
Curso de Especialização em Antropologia, da  
Universidade Federal de Alagoas, aprovado  
em 14 de SETEMBRO de 2014.

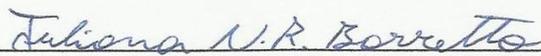


Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim, Universidade Federal de Alagoas  
(Orientador)

**Banca Examinadora:**



Prof. M.e José Adelson Lopes Peixoto, Universidade Estadual de Alagoas  
(Examinador Externo)



Prof.ª M.ª Juliana Nicolle Rebelo Barretto, Universidade Federal de Alagoas  
(Examinador Interno)

Ao povo indígena Jiripankó.

# AGRADECIMENTO

Agradeço primeiramente a Deus.

A minha família, meus irmãos Almir e Adielson, principalmente meus pais, Silvino e Rosilene, pelo imenso incentivo e esforço em me ver formado.

A minha namorada Laize pelo imenso amor, carinho, atenção, aconchego e ajuda em todos os momentos, inclusive na elaboração desse trabalho.

Ao meu orientador Professor Siloé Amorim pelos ensinamentos, dedicação e empenho, você é referência nesse trabalho, aprendi muito com você e tenho certeza que sem sua ajuda esse, não estaria sendo finalizado. Muito obrigado por tudo.

Aos professores Adelson e Juliana por aceitarem fazer parte da banca examinadora.

Ao meu grande amigo Adelson pelo apoio incondicional nesse trabalho, por me apresentar a cultura indígena, pelas orientações, esclarecimentos de dúvidas, apoio e dedicação sabia que sempre podia contar com você.

Ao povo Jiripankó que me confiou sua sabedoria, essencial para a realização deste trabalho. Especialmente nas pessoas de Genésio Miranda, Elias Bernardo, Manuel Francisco, professor Cristiano e sem esquecer as famílias dos meninos do rancho, que contribuíram imensamente com esse trabalho.

A Cicinho (Cicero Pereira) que não mediu esforços em contribuir, foi a pessoa que abriu as portas da aldeia, principal entrevistado e amigo durante minhas viagens da pesquisa, inclusive, me acolhendo generosamente em sua casa, nas viagens. Tenho a certeza que sem sua ajuda esse não seria possível.

A família de Cicinho, nas pessoas de seu Juvino, Mariana, Sílvio e principalmente sua mãe Silene, que me tratou como um filho.

A todos meus colegas da especialização, companheiros de discussões, aprendizado e descontração. Um pequeno historiador, em meio a grandes especialistas! Aprendi muito com vocês!

Aos professores da especialização, grandes mestres, são referências neste trabalho.

Aos diretores das escolas José Vicente e Egídio Barbosa, nas pessoas de Regiane, Weudja, Erivelton, Madja e Cicera pela compreensão das minhas limitações de horários durante a realização do curso.

Aos companheiros universitários do PROLIND, em especial da aldeia Jiripankó, que compartilharam seu transporte entre a aldeia e a cidade Palmeira dos Índios. Sem esquecer o motorista, o inesquecível Seu Miague (José Soares).

A todos que não citei o nome, mas contribuíram com esse trabalho. Muito obrigado!

## RESUMO

Esta monografia propõe uma análise do ritual *Menino do Rancho*, praticado pelos índios Jiripankó do sertão de Alagoas, a partir do suporte teórico de Clarice Cunha, Aracy Lopes, Geertz, Mauss, Helman, Laplantine, Gennep, Turner, entre outros. Ritual que se insere nos rituais de pagamento de promessas, geralmente quando se trata de doenças em crianças do sexo masculino. Para ver a saúde de um menino, a família pede a intercessão dos encantados – seres protetores da aldeia – e quando algum desses aceita, pede simbolicamente essa criança. Nesse momento, o encantado e a família firmam uma aliança, um pacto simbólico entorno da cura daquela criança, se o encantado trabalhar e devolver a saúde, os pais tem de firmar a promessa, realizar uma grande festa para retribuir e comemorar a graça alcançada que ocorre por meio do ritual *Menino do Rancho*, uma grande festa em que a família entrega simbolicamente esse menino ao encantado que o curou. Este trabalho foi pautado em diário de campo, fotos, vídeos e entrevistas orais gravadas com lideranças da aldeia nas pessoas do Cacique Genésio Miranda e Pajé Elias Bernardo, o índio Cicero Pereira e participantes dos rituais como meninos ritualizados, madrinhas, padrinhos e familiares que fizeram a promessa do ritual. Nesse sentido, apresento uma etnografia desse ritual, partindo do pressuposto que esse é um importante elemento para se compreender o mundo social, religioso e cultural desse povo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índio. Crença. Ritual. Iniciação.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Praiás executando coreografia durante ritual.....	18
Imagem 2: Praiá que forma o batalhão da aldeia.....	22
Imagem 3: Poró em um dos terreiros Jiripankó.....	22
Imagem 4: Fotografia tirada por crianças Jiripankó.....	25
Imagem 5: Menino do Rancho ritualizado na aldeia Jiripankó.....	40
Imagem 6 e 7: Ademir durante seu ritual.....	46
Imagem 8 e 9: Gabriel durante o ritual.....	47
Imagem 10 e 11: Joelson durante seu ritual.....	47
Imagem 12: Após entrar no terreiro, os praiás começam a executar a abertura do ritual.....	49
Imagem 13: Crianças em volta da fogueira.....	49
Imagem 14: Crianças dormindo durante o ritual.....	49
Imagem 15: Movimentos dos praiás no terreiro.....	50
Imagem 16: Movimento dos praiás e das madrinhas, marcando o fim de cada toante.....	51
Imagem 17: Praiás dançando no terreiro da casa do menino Ademir.....	52
Imagem 18: Praiás dançando no terreiro da casa do menino Gabriel.....	52
Imagem 19: Recepção do prato do encantado maior da aldeia.....	53
Imagem 20: Senhor Luiz, Puxador, tomando a dianteira da tropa.....	53
Imagem 21: Praiás com o prato na mão e balançando o maracá.....	53
Imagem 22: Executando a performance.....	54
Imagem 23: Convidados pegando o prato.....	55
Imagem 24: Praiás se encaminhando para o Poró.....	55
Imagem 25: Pequeno praiá, iniciante na tradição.....	55
Imagem 26: Garoto ajudando a entregar o prato aos praiás.....	55
Imagem 27: Menino do Rancho seguido pelos pequenos padrinhos.....	56
Imagem 28: Momento em que todos se encaminham para a casa da noiva.....	56
Imagem 29: Noiva sendo apresentada, dançando junto com os praiás.....	57
Imagem 30: Após apresentação da noiva.....	57
Imagem 31: Madrinha com noiva e o menino do rancho no terreiro da residência.....	57
Imagem 32: Apresentação da madrinha.....	57
Imagem 33: Última madrinha sendo apresentada pelos praiás em sua residência.....	58
Imagem 34: Praiás executando performance no terreiro da casa da madrinha.....	58
Imagem 35: Após a busca e apresentação dos personagens.....	58
Imagem 36: Público segue os participantes em direção ao terreiro.....	58
Imagem 37: Cozimento da comida em fogos à lenha.....	59
Imagem 38: Encenação da disputa entre o bem e o mau.....	59
Imagem 39: Disputa em meio a performance da madrinha e dos praiás no terreiro.....	59
Imagem 40: Padrinhos entrando no terreiro, após terem saído da casa.....	61
Imagem 41: Menino com o seu “dono”.....	61
Imagem 42: No centro da imagem, padrinho afastando os praiás do menino.....	61
Imagem 43: Padrinhos marcando, afastando os praiás, preparando para a corrida.....	61

Imagem 44: Pai e padrinhos protegendo e carregado menino, durante o ritual. ....	62
Imagem 45: Momento das corridas, público assistindo, enquanto acontece a disputa.....	62
Imagem 46: Quando o menino corre, os padrinhos formam barreiras .....	63
Imagem 47: Padrinhos derrubando e segurando os praiás .....	63
Imagem 48: Menino com seu dono e padrinhos voltando ao terreiro.....	63
Imagem 49: Rancho de palha na borda do terreiro. ....	63
Imagem 50: Menino Ademir .....	63
Imagem 51: Após as três tentativas e a entrega no terreiro.....	63
Imagem 52: Todos os participantes e o público se reúnem no terreiro para as queixas .....	64
Imagem 53: Puxador balançando o maracá canta a toante do encantado .....	64
Imagem 54: Menino do rancho sendo e purificado e protegido com fumaça .....	65
Imagem 55: Todos os participantes, chegando ao centro do terreiro iniciar o Toré.....	65
Imagem 56: Meninos Jiripankó .....	67

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLIND-AL	Curso de Licenciatura Indígena de Alagoas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
ISA	Instituto Sócio Ambiental
MEC	Ministério da Educação
PROLIND	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, alfabetização e Diversidade
UNEAL	Universidade Estadual de Alagoas

## SUMÁRIO

<b>Considerações iniciais .....</b>	<b>11</b>
<b>1º capítulo: Breves considerações sobre o processo de reconhecimento Jiripankó .....</b>	<b>18</b>
<b>2º capítulo: Os meninos antes do ritual.....</b>	<b>25</b>
2.1 Concepções de aprendizado .....	26
2.2 Concepções de doenças em crianças .....	28
2.3 O trabalho de mesa e a indicação de crianças para o Rancho .....	36
<b>3º Capítulo: O menino no ritual do rancho.....</b>	<b>40</b>
3.1 Os preparativos para a festa .....	41
3.2 Os três meninos – os personagens .....	46
3.2.1 Ritual do Ademir .....	46
3.2.2 Ritual do menino Gabriel .....	47
3.2.3 Ritual do menino Joelson .....	47
3.3 O grande dia do ritual .....	48
<b>4º Capítulo: O menino após ritual do rancho.....</b>	<b>67</b>
4.1 A festa como ritual de Passagem.....	68
4.2 O segredo.....	71
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>73</b>
<b>Referências .....</b>	<b>75</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os índios Jiripankó<sup>1</sup> estão localizados no município de Pariconha, Alto Sertão de Alagoas, ocupam um território demarcado de 215 hectares, dos 1.110 hectares delimitadas,<sup>2</sup> composto de quatro comunidades denominadas Ouricuri, Figueiredo, Serra do Perigoso e Volta do Moxotó, residentes um total de 400 famílias, com população de 2.270 habitantes.<sup>3</sup> O povo Jiripankó faz parte, junto aos Kalankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Pankararu de Delmiro Gouveia - grupos que vivem no sertão de alagoas - de um movimento de diáspora e resistência de povos da etnia Pankararu de Brejo dos Padres, Estado de Pernambuco. Povo que passou por um processo de diáspora ocorrido na segunda metade do século XIX, período marcado pela transição das relações de trabalho para o capitalismo, além da decorrência de más condições de sobrevivência e pela promulgação de leis públicas como exemplo, a *Lei de Terras de 1850*, criadas para “organizar” a questão fundiária no território brasileiro. (ARRUTI, 1995).

De 1850 a 1877, sucederam-se várias leis e decretos que, em nome dessa organização do território, causou a expulsão de vários grupos indígenas, culminados com o Decreto Régio de 1877, que promulga a extinção dos aldeamentos indígenas nesse período, obrigando esses povos a fugirem e procurarem um novo local para viver. É nesse contexto que alguns índios partem de Brejo dos Padres e se estabelecem em terras alagoanas, passando a conviverem entre a população local, como *caboclo*, servindo de mão de obra em fazendas locais e lutando pela sobrevivência e contra a tirania dos coronéis locais. (ARRUTI, 1995).

A formação desse território sempre foi marcada pela luta em busca da terra, do reconhecimento étnico e da tradição. Esses indivíduos sempre se reconheceram como indígenas, apesar de, Delmiro Gouveia em certos casos haver a negação dessa identificação, por receio da sociedade que reprimia o ser “diferente”, esses, através dos mais velhos, se autoidentificavam e cultuavam o sentimento de pertença, porém sem uma especificidade

---

<sup>1</sup> Encontram-se várias denominações em referência ao nome dessa comunidade indígena, entre eles: Geripancó, Jiripankó e Jeripankó, opto por Jiripankó, com base na oralidade da aldeia e o processo de adequação da língua portuguesa que indica o uso do “J” em palavras de origem indígena. Diz Amorim (2010, p.196) ao relatar sobre o processo de troca do “C” por “K”, faz parte de um aspecto técnico, introduzido com a incorporação das letras Y, K e W em nosso alfabeto, utilizados em termos científicos. Daí algumas aldeias optam por essa mudança.

<sup>2</sup> Dados citados por Brito *apud* Farias (2011).

<sup>3</sup> Dados colhidos em entrevista com o índio Cícero Pereira dos Santos, em 2012. Segundo o Instituto Sócio Ambiental (ISA, 2014), em referência à dados da FUNASA, colhidos no ano de 2010, aponta para uma população de 2.074 índios.

étnica, ou seja, sem um etnônimo historicamente reconhecido. Quando essas comunidades veem condições política e histórica, além da experiência de algumas outras comunidades que conseguiram o reconhecimento oficial ao buscarem a afirmação de etnônimo indígena – uma legitimação pelas heranças culturais, atestado de pertença étnica – também partem para essa busca.

É nesse contexto que os índios do alto sertão alagoano vão em busca da tradição, das origens, do “tronco velho” Pankararu, que funcionou como base formadora, histórica, consistente nas experiências, nas tradições e nos rituais, elementos que deram sustentação e afirmação desse povo perante os órgãos oficiais de proteção e tutela, principalmente a FUNAI, assim como também, para a sociedade envolvente. Essa busca pelo reconhecimento faz parte de um movimento dos povos indígenas ocorrido em todo o Brasil, em busca dos direitos e garantias promulgadas na Constituição Federal de 1988, que no artigo 231, garante entre outras coisas, o reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições, direito sobre as terras que tradicionalmente ocupam e respeito pelos seus bens. Direitos e garantias fundamentais para a preservação e perpetuação cultural, mediar conflitos, e reparar os direitos, que foram e que ainda são espoliados, desses povos tradicionais.

É nesse contexto que nasce o território indígena Jiripankó, que com o reconhecimento étnico-territorial, pôde lutar pela demarcação de seu território, espaço necessário para perpetuação de sua cultura, de sua crença e de seus rituais. Como frisou Luciano (2006) território para os povos indígenas não é somente um bem material, é o ambiente que se desenvolve todas as formas de vida, conjunto de seres, bens, valores, conhecimentos, tradições e formação cósmica, fatores que possibilitam o sentido da vida individual e coletiva. É fator de resistência, de mobilização coletiva, de referência à ancestralidade e local onde se encontram os heróis indígenas, vivos e mortos.

São vários os rituais e festas praticados por essa etnia, como: *rituais de cura, pagamento de promessa, rituais funerários, noite dos passos, festa do mestre guia, flechada do umbu, puxamento do cipó, menino do rancho* e muitos outros. No entanto, devido à complexidade contida em cada um desses rituais, este trabalho focará o ritual “*Menino do rancho*” que, em sua tradição é praticado com crianças que sofrem algum tipo de doença muito grave, correndo sério risco de morte. Seus pais, para tentar salvá-las, prometem “entregá-las” aos deuses protetores da aldeia, ou seja, entidades encantadas da natureza, que regem a cosmologia desse povo. Esse ato de “entregar” a criança é a forma de agradecimento da família, ocorrendo durante um ritual, conhecido como: *Menino do rancho*. A partir desse ritual, pretendo apresentar noções de doenças tradicionais e culturais a partir da oralidade dos

Jiripankó numa perspectiva teórica da Antropologia, descrevendo as fases desse processo ritualístico, percebendo a interação social, as relações, os sentidos e significados em torno do menino ritualizado desde os preparativos até a vida cotidiana após esse ritual.

Meu interesse por pesquisar a cultura indígena surge desde a graduação em licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, Campus III, no ano de 2007, período de minha trajetória em que me foi apresentada a cultura indígena, por meio de uma disciplina intitulada *História dos Povos Indígenas*, ministrada pelo professor e antropólogo Adelson Lopes. Nessa disciplina pude conhecer a diversidade desses povos, sua cultura e sua luta diária por seus direitos legais e pela sobrevivência, em meio a uma constante negação de identidade, espoliação de seus territórios tradicionais e até mesmo, constantes ameaças de extermínio física. Por meio das discussões da disciplina algumas inquietações começaram a serem problematizadas, como exemplo, ter familiaridade com uma cidade que carrega o nome índios – Palmeira dos Índios – mas que a todo o momento era negada a existência de índios da etnia Xucuru-Kariri, tido como grupo “aportuguesado”, “sem características dos índios encontrados no século XVI”, ideias mediadas erroneamente e exclusivamente por aspectos fisionômicos e linguísticos. Nesse contexto de instigação e discussões acadêmicas, em contato com vários estudos históricos e antropológicos sobre esses povos, principalmente os Nordestinos, estimulou-me a estudar essa cultura, conhecer cada vez mais, sua luta constante frente a um longo processo de espoliação, negação étnica e cultural.

Na graduação, fui estagiário do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas – PROLIND, financiado pelo MEC/SECAD, mantido pela Universidade Estadual de Alagoas, curso que reuniu, diversas aldeias e comunidades indígenas do estado de Alagoas. O qual proporciona uma graduação específica a professores indígenas. Tal programa proporcionou-me contato com as diversas etnias indígenas do estado, conhecendo assim, sua história, sua luta, suas crenças e cultura. Durante os *Estudos cooperados*, ou seja, uma das etapas desse curso, em que a sala de aula se transfere para as aldeias, pude conhecer o dia a dia dessas comunidades, compartilhar conhecimentos, conhecer o cotidiano e suas histórias de vida.

O primeiro contato com o povo Jiripankó se deu em fevereiro de 2010, convidado pelo professor Adelson para assistir e registrar em vídeo, um dos dias de comemoração da *Festa do Umbu*, principal festa dos índios descendentes dos Pankararu, que acontece simultaneamente em cada aldeia pertencente a este grande tronco étnico, conforme explico mais adiante.

Nesse dia foram realizados os primeiros levantamentos históricos, culturais e sociais desse povo, dados colhidos e registrados em diário de campo a partir de entrevista com o

Cacique Genésio Miranda, que mesmo afastado deste cargo por causa da idade, representa a memória vida de seu povo, neto de José Carapina um dos primeiros índios que se deslocou do estado de Pernambuco para as terras alagoanas, além de ser conhecedor e protagonista de todo o processo de luta pelo reconhecimento desse povo.

Dominado pelo fascínio por este grupo étnico, que dançava *toré* no terreiro sagrado da aldeia, grupo de homens vestidos com palhas da fibra de caroá<sup>4</sup>. Com um tom de mistério, encantamento e seriedade, que em suas performances de dança chegava a vibrar o chão, através do canto e dança de *torés*, ritmados e organizados por personagens denominados *praiás*, deslumbraram em mim um interesse imenso de cada vez mais, conhecer e vislumbrar essa cultura.

A partir daí, sucedeu-se várias idas a essa aldeia objetivando fotografar e gravar rituais, entrevistar lideranças, participantes e convidados. Sempre convidado pelo índio Jiripankó Cícero Pereira, estudante do curso de História do PROLIND, grande aprendiz e iniciado no mundo dos *juncáias*<sup>5</sup>, liderança jovem, iniciado nos grandes segredos do grupo, que pela imensa presteza, prontidão e amizade, se tornou o principal entrevistado e informante, pessoa que me abriu as portas de sua aldeia e de sua casa, me apresentou as lideranças e os elementos de sua cultura. Na prática das entrevistas, utilizei a entrevista *focalizada ou aberta* (CORTEZ, 1998), para que os entrevistados pudessem discorrer livremente sobre o tema, a partir de um enfoque, cheguei a utilizar um vídeo do ritual Menino do rancho colhido em visita anterior, para tentar invocar o tema da entrevista.

A segunda viagem para a aldeia foi em julho de 2010, durante os Estudos Cooperados do PROLIND, citado anteriormente, oportunidade que tive de dormir na aldeia, conhecer outra liderança, o pajé Elias Bernardo, indicado para entrevista pelo senhor Genésio Miranda, por ser um dos maiores conhecedores da religiosidade da aldeia. Momento também, que tive um contato com as crianças, conhecendo seu dia a dia, observar seu aprendizado cotidiano, interagindo com elas durante as oficinas de leitura, ciências, mosaico e fotografia promovida pelo evento. Segundo Oliveira (2006), no trabalho de campo, o pesquisador deve atentar para

---

<sup>4</sup> (*Neoglaziovia variegata*), planta também conhecida com Croá, é da família das bromélias, frequente em quase todo o bioma caatinga, bastante apreciada para vários tipos de artesanatos. (CNIP, 2014).

<sup>5</sup> *Juncáia* é uma denominação entre os índios de descendência Pankararu que designa uma espécie de *clã*, formados geralmente por homens, e são divididos em dois grupos, *jucáias menores* e *juncáias maiores*, os primeiros são os índios donos de *praiás*, abrem a mesa de trabalho, atuam nas práticas de cura. Os *juncáias maiores* são o grupo do mais alto escalão, grandes líderes espirituais e políticos, conhecedores da “ciência indígena” que passaram por um longo período de preparação e iniciação secreta, que se concretiza aos 60 anos de idade.

três etapas constituidoras de apreensão de fenômenos sociais: o olhar, o ouvir e o escrever. É por meio desses que o pesquisador busca interpretar ou compreender a sociedade e a cultura do outro em sua interioridade (OLIVEIRA, 2006).

Outra viagem de Campo ocorreu em dezembro de 2012 sob o convite de Cicero Pereira, oportunidade de realizar uma série de relatos de campo do ritual *Menino do Rancho* de Jailson, por meio de conversa com familiares do menino, fotografar os momentos da entrega do menino. Partindo do pressuposto de que a fotografia não é apenas ilustração, mais um recurso narrativo, que contribui e agrega complexidade aos esforços de interpretação de universos sociais, os quais enriquecem nossos diálogos, nossa maneira de formular conceitos, de perceber e narrar experiências que não estejam disponíveis nas palavras. (ACHUTTI, 1997).

Essa pesquisa de campo materializou-se no trabalho de conclusão da graduação em História no ano de 2013, monografia intitulada: *Rituais Jiripankó, um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão alagoano*, sob a orientação do Professor Adelson Lopes Peixoto, trabalho que buscou estudar as práticas religiosas entre o povo Jiripankó como meio de resistência e preservação da identidade, da cultura, da história e da crença desse povo.

Após o trabalho supracitado, surge a seleção para uma especialização em Antropologia pela Universidade Federal de Alagoas, oportunidade de aperfeiçoar estas pesquisas materializadas nesse trabalho de conclusão de curso, a partir de um novo olhar, agora antropológico, sobre o ritual que mais me chamou atenção por apresentar os elementos “diacríticos da identidade étnica” (BART, 2000), a cultura e crenças religiosas, ritual que, além de ser o mais agraciado, é o mais esperado e comentado de todos os rituais praticados pelos Jiripankó.

Outros dois trabalhos de campo ocorreram em 2013, objetivando entrevistar personagens que participaram de rituais *Menino do Ranho* e etnografar o ritual do menino Ademir. O critério para escolha dos entrevistados foi a partir da indicação de Cicero Pereira, que indicou as pessoas com mais experiência no ritual, padrinhos e madrinhas mais solicitados pelas famílias. Com os nomes dessas pessoas em mão, parti a procurá-las, sempre pedindo informações de suas localizações. O registro das entrevistas foi através do diário de campo e quando permitido pela pessoa utilizava o gravador digital. Partindo do pressuposto de Cortez (1998) em que a entrevista deve tender a uma forma de conversa sociável e a comunicação entre pesquisador e pesquisado deve se aproximar como de iguais.

Sobre a etnografia de rituais Mura (2012) frisou que “alguns dos quais sem economia de detalhes, tem como objetivo mostrar as modalidades das performances não verbais que

remetem à especificidade da tradição de conhecimento” (MURA, 2012, p.32). Sem que a personalidade do investigador, sua experiência pessoal, seu sistema de valores sejam eliminadas (PEIRANO, 2008). Partindo dessa mesma concepção Magnani (2009) complementa, que o pesquisador em campo, não apenas entra em contato com o significado nativo, mas que entre esses ocorre “uma relação de troca”, o pesquisador compara “suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.” (2009, p. 135).

A escolha do título deste trabalho “*O encantado é quem pede*” partiu da fala do pajé Jiripankó Elias Bernardo. Em todas as entrevistas, quando falava sobre o processo de indicação de crianças para este ritual, sempre deixava claro que não é o pajé, nem rezador, que indica o menino para o rancho, é “o encantado quem pede a criança” (Elias Bernardo, Diário de campo, 2012), ou seja, quando esta é levada aos encantados, algum deles trabalha nessa criança e se for de seu agrado, pede em troca da cura, que a família realize o ritual *Menino do Rancho*, como forma de agradecimento, fechando assim, um círculo de ritual de cura e de promessa aos encantados. Tais promessas, entre os povos descendentes dos índios Pankararu, estão fortemente relacionadas as promessas católicas, comuns na região e denominadas sob a égide do catolicismo popular (QUEIROZ, 1977).

O primeiro capítulo “*Breves considerações sobre o processo de reconhecimento Jiripankó*” traz como o próprio título sugere, algumas considerações sobre o processo de busca pelo reconhecimento étnico, situando o movimento de diáspora – que originou o Território Indígena Jiripankó –, o processo de luta pelo reconhecimento e busca pelos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, através de um processo de busca pela etnogênese (ARRUTI, 2004b), busca pelas raízes, para poder “levantar a aldeia” manifestar suas tradições, suas crenças e rituais.

O segundo capítulo “*O menino antes do ritual*”, apresenta os meninos em seu contexto cotidiano e antes do ritual, partindo de noções do campo da Antropologia da criança (CUNH, 2000; SILVA, 2002), em criticar a passividade e a desmistificação da ideia de criança como fragilidade e dependência, percebendo elas como agentes sociais que não apenas são interagidas pela sociedade e pelos adultos, mas que interagem, ensinam ao mesmo tempo em que aprendem e são agentes do seu próprio processo de crescimento. Neste sentido, apresento a criança Jiripankó a partir das concepções de aprendizado e das noções culturais de doenças que atingem essa sociedade, um constante lócus de aprendizado e é o principal motivo de indicação de crianças para o ritual *Menino do Rancho*. Finalizo este, com o processo de indicação dessas crianças para esse ritual.

O terceiro capítulo “*O menino no ritual do rancho*”, apresenta a criança participante do ritual, partindo dos preparativos da família e da comunidade até o grande momento da entrega simbólica do menino, descrevendo os passos que se sucedem, por meio de uma sequência de imagens de três rituais ocorridos entre os Jiripankó.

No quarto e último capítulo intitulado “*O menino após ritual do rancho*” complementando os capítulos anteriores, que apresentam o menino antes e durante o ritual, apresenta um rápido panorama de discussão sobre as crianças que foram ritualizadas, abrindo uma discussão, quem sabe concretizada em outro momento, correlação se esse ritual *Menino do Rancho* representa, além de um ritual de pagamento de promessa, um ritual de iniciação ou de passagem para alguma outra fase da vida ou para a sociedade secreta denominada de Praiás.

Para esclarecimento final, informo que, nas legendas de imagens só será identificado o autor das fotografias que não são de minha autoria, assim, se não estiver explícito, subentende-se ser desse autor.

## 1º CAPÍTULO:

### BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE RECONHECIMENTO JIRIPANKÓ



**Imagem 1:** Praiás executando coreografia durante ritual, momento que em pares ou como os próprios Jiripankó denominam, “pareias”, dançam unidos pelo braço, símbolo da união em torno de uma crença, entorno da busca pelos direitos legais e pelo reconhecimento. (Comunidade Ouricuri, julho de 2010).

A busca pelo reconhecimento étnico no Nordeste partiu de um movimento ocorrido durante a gestão do 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 (ARRUTI, 1995, 2004b). 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. (BRASIL, 1988).

Antes de iniciar esse processo de luta pela terra foi necessário aos índios a busca pelas raízes, buscando a etnogênese indígena, ou seja, um processo de autoatribuição do rótulo de índios por grupos que eram denominados de sertanejos ou caboclos e em um determinado tempo partem pelo reconhecimento como pertencentes a uma etnia (ARRUTI, 2004b). Processo que necessita segundo Amorim (2010) de “busca por um etnônimo”, ou seja, uma identidade que vem de seus ancestrais, chamada de identidade coletiva, que os reconhecem como pertencentes a um “tronco étnico”.

Sendo assim, essa identidade funciona como o “atestado de pertença” a qual é a principal característica de “comprovação étnica”, fundamental para qualquer processo de reconhecimento dos povos indígenas perante a FUNAI, órgão gerenciador das políticas indigenistas nacionais. Esse processo, de busca pelo reconhecimento não é isolado dos índios do sertão alagoano é um fato que ocorre em todo o Brasil, inclusive com comunidades quilombolas, também lutando pelos seus direitos, defendendo sua cultura e sua gente.

Esses indivíduos sempre se reconheceram como indígenas, apesar de, em certos casos haver a negação dessa identificação por receio da sociedade que reprimia o ser “diferente”. Através dos mais velhos, esses indígenas se autoidentificavam e cultuavam esse sentimento de pertencimento, porém, sem uma especificidade de um etnônimo, ou seja, sem uma etnicidade historicamente reconhecida. Quando essas comunidades veem condições políticas e históricas, além da experiência de algumas outras comunidades que conseguiram o reconhecimento oficial ao buscar por esse etnônimo, também partem para essa busca. É o que ocorre no sertão de Alagoas, o povo Jiripankó foi apoiado pelo povo Xucuru-Kariri de Palmeira dos índios, e depois de reconhecido apoiou outras comunidades circunvizinhas partilhadoras do mesmo

tronco Pankararu, ocorrendo entre os anos de 1998 a 2002 com os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn<sup>6</sup>.

O processo de reconhecimento oficial, no caso dos Jiripankó, foi a busca da legitimação de suas origens e parentesco com o tronco velho Pankararu, para que este, pudesse legitimar sua identidade, já que se consideravam “rama” ou “ponta de rama” desse “tronco velho” (ARRUTI, 2004a), o qual funciona como base histórica, consistente nas experiências, nas tradições e nos rituais é isso que vai dar a sustentação e afirmação desse povo perante os órgãos oficiais de proteção e tutela como também para a sociedade envolvente. Neste sentido, a memória coletiva destes povos é o que dá fundamento, aparentemente histórico, à sua existência e a das etnias ou das famílias que guardam seus mitos, suas origens. (LE GOLFF, 1990).

O próprio nome dado a aldeia Jiripankó foi constituído por meio dessa memória coletiva, buscou-se uma nomeação com base na memória de seus ancestrais, dos “parentes”<sup>7</sup>, das origens desse povo, assim, buscaram um nome que se ligasse aos grupos que formaram o povo Pankararu, “*entre outros grupos, os Pankaru, Geritacó, Calancó, Umã, Canabrava, Tatuxi, Fulê*” (VIEIRA, 2010, p.06). Assim, puderam alto nomear-se “Jiripankó”, com base nos “Geritacó”, conforme afirma o Cacique Genésio Miranda: “*como nós somos da descendência Pankararu tivemos direito a um desses nomes, aí registramos Jiripankó [...]*”<sup>8</sup>. Essa similaridade, junto com o atestado dos Pankararu, propiciou a base histórica e formadora aos Jiripankó, como também os Kalankó, Koiupanká e Katókinn e outros de descendência Pankararu. Cada “rama” ou “ponta de tronco” permite o levantamento de uma aldeia, o que só pode acontecer com o apoio e permissão do “tronco”, que oferece a legitimação e ensina como “levantar a aldeia”, ou seja, índios Pankararu ajudam no processo de organização e busca de proteção dos seres encantados, que organizam e movem a cosmologia destes novos territórios.

Os grupos étnicos possuem padrões valorativos, que os definem em quanto tal, e a forma como cada grupo ou cada um irá se portar em contato com outros grupos, na interação interétnica, com o intuito de adquirir visibilidade e dialogar com outro. No entanto, esses padrões não são fixos podem mudar e ressignificar-se em outros momentos, conforme o contexto social (BART, 2000).

---

<sup>6</sup> Sobre esse processo de ressurgimento no sertão alagoano, ver Amorim (2010).

<sup>7</sup> Denominação utilizada pelos indígenas aos se referirem aos demais índios do mesmo tronco étnico ou não necessariamente.

<sup>8</sup> Genésio Miranda, cacique tradicional dos Jiripankó. Diário de campo, fevereiro de 2010.

Bart (2000) não chega a um conceito do que seria grupo étnico, mas chega à conclusão de que é através do conflito que se formam esses grupos sociais. Para se compreender a formação de grupos étnicos e a delimitação de suas fronteiras devemos olhar para as experiências, a formação das identidades, as interações interpessoais, o conflito, os empreendimentos, a retórica da etnicidade, lideranças, a construção de estereótipos, as políticas estatais e as leis.

É nesse contexto, com a experiência de quem buscou o reconhecimento, interações com demais grupos, conflitos de diversas ordens, afloração de uma retórica da etnicidade e políticas estatais que garantem o reconhecimento, que grupos sociais como os Jiripankó, tentam serem reconhecidos oficialmente como indígenas, podendo assim, por exemplo, lutarem pela demarcação de seu território, espaço imprescindível para perpetuação de sua cultura, de sua crença e de seus rituais, em suma, de sua alteridade.

O movimento de busca pelas origens junto ao tronco Pankararu, além da legitimação, serviu também para partilhar os elementos diacríticos da etnicidade (BARTH, 2000), uma “viagem da volta” (OLIVEIRA FILHO, 2004) as origens, buscando um reordenamento dos elementos necessários para o reconhecimento étnico. Ao serem reconhecidos como descendentes de Pankararu, os Jiripankó puderam “levantar a aldeia”, ou seja, construir o terreiro, eleger as lideranças, os agentes de saúde, de educação e levantar os *praiás*, isto é, entidades encantadas – espirituais que organiza o universo cósmico de origem Pankararu (AMORIM, 2010).

Arruti (1995) chama esse movimento Jiripankó de “enxame”, reporta a ideia vinculada ao movimento das abelhas que saem da colmeia em busca do néctar necessário a sobrevivência. Coletam e retornam ao seu lugar de origem. Tal evento é análogo à situação vivida pelo povo Pankararu que foi levado a se fracionar, mas retorna às suas origens em busca dos elementos ritualísticos e culturais necessários ao seu reconhecimento enquanto nova comunidade oriunda daquele grupo, nesse caso, os Jiripankó.

Segundo a oralidade dos Jiripankó, o fluxo cultural entre esses dois territórios nunca se rompeu, sempre, mantiveram laços com os Pankararu, mesmo depois das diásporas, seja para visitar parentes, participar das festas e/ou buscar práticas de cura. Um exemplo disso é o relato do índio Manuel Francisco dos Santos (Diário de Campo, março de 2014), que quando criança, foi indicado a ser colocado no ritual do Rancho e como os Jiripankó ainda não praticavam esse ritual, teve seu ritual lá no Brejo, nos Pankararu<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Este evento será retomado no 3º Capítulo.

A construção dos espaços sagrados denominado *terreiro* e *poró* demarcam suas identidades contemporâneas e reverências espirituais, concentram seus movimentos ou fluxos de organização como etnia, caracterizando como povos resistentes e com práticas diferenciadas (AMORIM, 2010).

O culto aos *encantados* é a peça fundamental da crença desse povo. Acredita-se que alguns antepassados passaram por um processo de encantamento em vez da morte, vivem na natureza em um plano espiritual, representam uma ligação de Deus com o plano terreno, habitam um local tido como sagrado, que é a Cachoeira de Itaparica no Estado da Bahia (ARRUTI, 2006; AMORIM, 2010).

Hoje, essas entidades *encantadas* atuam nas aldeias como protetores dos seus descendentes. Cada encantado autoriza *levantar* um *praiá*, ato que acontece quando o encantado pede para o *pai de praiá* – denominação das pessoas que cuidam dos paramentos e cuidados espirituais do *praiá* – procurar um moço de sua estima, de seriedade e boa índole para compor o “batalhão da aldeia”, isto é, grupo de homens que com a vestimenta de palha e sendo cada um, representante de um encantado, formam um grupo de dançadores, executores dos rituais. Por meio da “*mesa de trabalho*”, prática explicada mais adiante, o *encantado* manifesta interesse em proteger a aldeia e em troca ser cultuado por meio de um moço que vestirá a roupa de palha e será o representante deste *encantado* na vida terrena.



**Imagem 2:** Praiá que forma o batalhão da aldeia. (Ouricuri, julho de 2010).

**Imagem 3:** Poró em um dos terreiros Jiripankó. (Foto: Adelson Lopes, Ouricuri, março de 2010).

Estes firmam um pacto, compromisso de proteger e guiar o moço. Já esse moço, tem o compromisso de zelar pelo *encantado*, zelar pela vestimenta e pelo *poró* – local onde ficam guardadas as vestimentas e durante os rituais é usado pelos *praiás* para se vestirem e se prepararem para entrar no *terreiro* – defumar a roupa todas as noites de terça, quinta e sábado, além de participar das festas e dos rituais no *terreiro* sempre que solicitado.

Todos esses elementos, desde o sentimento de pertença, busca pelo reconhecimento, busca pelas origens, “levantamento da aldeia”, construção do *terreiro*, construção do *poró* e o “levantamento de *praiá*” são elementos que se materializam através dos rituais. É nesse momento de socialização e materialização que a etnicidade acontece, sinalizando os elementos diacríticos, ou seja, os sinais que o grupo escolhe para se diferenciar de outros grupos e que em contraste com os sinais desses outros delimitam suas fronteiras étnicas (BARTH, 2000), e conseqüentemente, o campo semântico da identidade social dos Jiripankó. Neste sentido, o ritual como elemento visível tornou-se o artifício mais importante na busca pelo reconhecimento, a dança denominada de *Toré* – momento dos rituais em que a população pode participar com os *praiás* no *terreiro* – tornou-se durante o processo de reconhecimento étnico, símbolo desse processo no Nordeste. (SILVA, 2013; GRUNEVALD, 2005; ALBUQUERQUE, 2011; ARRUTI, 2004b).

Os índios Jiripankó, como todos os demais povos descendentes de Pankararu, mesmo partindo de seu território originário em Brejo dos Padres<sup>10</sup>, conservam a tradição e os laços em um constante movimento de visitas nos dias de rituais, festas ou para rever parentes. Com o processo de etnogênese, essas visitas se intensificam, partem em um movimento a procura de elementos para “levantarem” sua própria aldeia, elementos ritualísticos e cosmológicos para poderem realizar seus rituais e festas, que acontecem em paralelo nessas novas aldeias e no tronco Pankararu, simbolizando esse elo mediado pela etnicidade.

É através dos rituais, das músicas, mitos, ornamentos e outros elementos, que a cosmologia de uma população se expressa<sup>11</sup>. O ritual é o momento privilegiado de interação entre o sobrenatural, a natureza e o homem. Momento de interação interna, socialização, superação das divergências, onde todos se unem e se solidarizam para realizá-los. São momentos de redistribuição da colheita, de reflexão de um povo sobre sua própria vida, sua sociedade e sua história (VIEIRA, 2008).

---

<sup>10</sup> Brejo dos Padres é a localidade entre as cidades pernambucanas de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia onde os índios Pankararu foram aldeados pelos missionários, e continua sendo território Pankararu na atualidade.

<sup>11</sup> Sobre outros rituais praticados por esse grupo étnico, ver Silva (2013), Matta (2005), Barreto (2009), Amorim (2010), Albuquerque (2011).

Os rituais além de demarcarem o campo da etnicidade são espaços de fortalecimento da identidade, da organização social, tornaram-se símbolos principais da tradição, são momentos de sociabilização, diversão e principalmente partilha de bens simbólicos. A cada festa, ritual e rito de cura, a tradição fica mais forte, está sendo reavivada, fortalecendo os laços internos e as fronteiras dessa tradição.

## 2º CAPÍTULO:

### OS MENINOS ANTES DO RITUAL



**Imagem 4:** Fotografia tirada por crianças Jiripankó, durante oficina de fotografia, promovida pelo PROLIND-AL em parceria com o projeto *Autorretrato*. Demonstra a própria percepção de criança, já que elas próprias saiam com a câmera na mão para registrar cenas de seu cotidiano. (Comunidade Ouricuri, Estudos cooperados do PROLIND-AL, julho de 2010).

## 2.1 Concepções de aprendizado

Acordar na aldeia é acordar no silêncio, muitas pessoas já tem saído para trabalhar, outras estão acordando, tomando café da manhã ou já estão no campo, todas realizando suas tarefas diárias. Aos poucos vão aparecendo crianças, que circulam de um lado para outro, ouve-se um som de maracá dentro de uma residência é uma criança brincando de dançar *toré*. Algumas passeiam pela aldeia ainda com as feições de sono, algumas brincam de bola na quadra que fica no centro da aldeia, outras andam em direção a uma venda, pequeno mercadinho da comunidade, saem com compras, mantimentos para alimentação familiar. A maioria ajuda nos afazerem diários de suas famílias, como por exemplo, ajudar a carregar água para sua residência, em vista às dificuldades de abastecimento. Saem de casa com carroças manuais e baldes em direção ao prédio da associação comunitária, local onde os carros-pipas descarregam água para ser distribuída na comunidade. Como ainda estavam de férias escolares, brincavam pela comunidade e seus arredores. (Diário de campo. Aldeia Jiripankó, março de 2014).

C. Cunh (2000) a partir do estudo sobre as concepções de criança indígena pelos índios Xikrin, demonstra que elas são excluídas de pouquíssimos acontecimentos do cotidiano e dos rituais “por serem livres de restrições sociais são importantes na comunicação entre as casas”, estão sempre bem informadas, trocam informações, impressões entre si, participam ativamente da vida social, cultural e religiosa da comunidade. Não há a intenção de privá-las da experiência com o sobrenatural, salvo em momentos que possam trazer perigo para elas. Isso faz parte do aprendizado Xikrin, elas sentem-se livres para reproduzir atitudes e comportamentos que para os adultos são rituais, elas vão sendo inseridas na vida ritual, são momentos privilegiados de aprendizado.

O povo Jiripankó partilha dessas mesmas ideias de aprendizado das crianças, desde que nascem, são interagidas e interagem no meio social, há uma preocupação desde cedo, que essas crianças partilhem da cultura, dos rituais e das festas. Quando adoecem seus pais já levam para o pajé ou rezador, que benze, reza e “passa o ramo” – reza que utiliza manejo de folhas verdes – indica cuidados, banhos de ervas medicinais, dá conselhos, o que depende de cada caso. Assim, desde cedo as crianças aprendem os costumes tradicionais, as práticas medicinais e a procurar o pajé ou rezador para obter conselhos e cura de doenças, atitudes que perpetuam por toda a vida desses futuros guardiões da tradição.

Os mais velhos são os responsáveis por promover a educação passada de geração a geração, trazem consigo a experiência, a memória do grupo e os ensinamentos, representam

para os mais jovens a afirmação, a etnicidade e a expressão cultural, necessários para a sobrevivência e existência. É comum observar que entre os grupos indígenas a educação promove uma forma de aprender, posta num processo dinâmico em que os mais velhos assumem um papel importante, construindo com os mais novos os valores de toda uma expressão cultural necessária à sobrevivência e existência de todos. Nas sociedades indígenas sempre os mais velhos tiveram um papel muito importante na transmissão dos conhecimentos aos mais jovens, são os responsáveis pelo relato das histórias antigas, da memória, das restrições de comportamento, das concepções de mundo (FERREIRA, 2009).

Observando o dia a dia da aldeia, percebe-se a importância dos mais velhos para os mais novos, os valores que essa sociedade conserva, entre eles, o respeito, a admiração, o ato de pedir a benção, muitos sendo parentes distantes. Desde pequenas as crianças são ensinadas e vivenciam no dia a dia que esses mais velhos representam uma longa vivência, um conjunto de experiências acumuladas, sendo os detentores e disseminadores das crenças, dos rituais, das raízes e da etnicidade. A conduta, a moral e a efetividade dessas pessoas fazem delas conselheiras, líderes familiares, cada família tem um desses líderes, geralmente pessoas ligadas aos primeiros que chegaram nesse território.

Na escola, há uma preocupação dos professores de interdisciplinar no currículo, a cultura, as origens, a memória dos mais velhos e as festas tradicionais, segundo relatos do Cristiano da Silva, professor da Escola estadual José Carapina (Diário de campo, março de 2014), durante as aulas nos períodos próximos às festas e rituais, as crianças não negam a ansiedade por esses momentos, são muitos os comentários entre elas, brincam imitando os participantes desses rituais divertem-se nos intervalos de aula, um processo de aprendizado que acontece no cotidiano. Segundo relatos de Cícero Pereira, também professor e principal informante deste trabalho, em outros tempos, os adultos reprimiam essa prática, alegando que não se podia brincar com rituais sérios, ou seja, brincar com os encantados protetores da aldeia. Mas isso parou de ocorrer, perceberam que essas brincadeiras representam uma interação desses pequenos com o mundo religioso, aprendem brincando.

Durante a festa do Umbu, um dos principais festejos do tronco Pankararu, tem presença certa de crianças que chegam a dormir com as mães embaixo de árvores que ficam em volta do terreiro, enquanto o ritual acontecia. Durante essa festa elas tinham acesso ao *poró*<sup>12</sup>, assistiam toda a festa, acompanhavam o cortejo com oferendas, cesta com alimentos arrecadados na comunidade e oferecidos aos encantados. Algumas crianças guardavam essas

---

<sup>12</sup> Local sagrado, de entrada restrita, já citado anteriormente.

oferendas na beirada do terreiro e no final, foi a maior alegria para elas, pois puderam entrar no terreiro e dançar com os adultos o *toré*, momento em que toda a comunidade participa. Essas crianças formam pareias, algumas colocam as sandálias nas mãos e entram no terreiro, acompanham os participantes, encenam os primeiros passos de sua cultura, reavivada a cada festa.

“As crianças são sempre bem informadas do que se passa na aldeia, inclusive trocando informações (e impressões) entre si” (CUHN, 2000, p. 70). Quando chega alguma visita na aldeia, os pequenos são os primeiros a saber. Durante a pesquisa de campo, assim que cheguei, um grupo de crianças já me observava, em pouco tempo, boa parte da vizinhança já sabia meu nome e o que vinha fazer, elas cochichavam entre si, contavam para os adultos esses dados, elas não apenas são interagidas pela sociedade, elas interagem, formam pequenas redes de comunicação, trocam informações, impressões entre si. Elas estão sempre bem informadas dos acontecimentos da aldeia, fazem perguntas, ficam curiosas, segundo Cuhn, “atuam como mensageiras entre as casas, aprendendo assim as complexas redes de relações sociais [...]” (2000, p. 71).

Partimos do pressuposto de Bergo (2009) que a partir da proposição analítica de Lave e Wenger (1991), compreende a aprendizagem como um fenômeno, que se dá no âmbito social. Abre novas possibilidades de pensar o estudo com crianças. A partir do conceito de “comunidade de prática” o aprender deixa de ser vinculado especificamente ao saber promulgado na escola, para um saber construído socialmente que advém amplamente da experiência cotidiana, do saber disseminado na vivência enquanto comunidade. Toda situação cotidiana em que a criança esta inserida torna-se um constante lócus de aprendizado.

## **2.2 Concepções de doenças em crianças**

Desde o nascimento, as crianças Jiripankó vão sendo apresentadas às concepções de mundo vivenciadas em seu dia a dia, aprendem restrições de comportamento sobre doenças e sobre como curá-las, concepções que levam para toda a vida, são práticas milenares que se perpetuam de geração a geração.

As práticas, representações e estratégias dos indivíduos são frutos de seus valores culturais e da forma como a cultura orienta a percepção das realidades externas à pessoa (GEERTZ, 1989). A doença para a antropologia é um fenômeno que ultrapassa a causa biológica é fruto de fenômenos sócias e culturais. Segundo Helman (1994) “a doença é um fenômeno social, pois representa abalos no tecido social; seu tratamento vai além do

tratamento do doente, serve de exemplo para toda sociedade, que interpreta a causa e procura meios de prevenir-se; e quando se trata de “trabalho feito”, denominação utilizada para designar práticas e desejo de levar o mal a alguém por força sobrenatural, percebe-se que isso ameaça a coesão e continuidade do grupo, o qual tem interesse em descobrir a causa e restabelecer a saúde do indivíduo e sua.

Silva (2004) em estudo com os índios Kariri-Xocó classifica a noção de doença em dois tipos, doenças “de cima para baixo” e doenças de “baixo para cima”, as primeiras são doenças naturais, de causas normais como gripes, resfriados, etc. doenças consentidas por Deus, que agem sobre a matéria e que podem ser tratadas por especialistas indígenas, por biomedicina ou por médicos. A segunda é relacionada por causas místicas e sobrenaturais, podendo ser relacionadas às forças negativas, atingem principalmente o espírito da pessoa, havendo a necessidade da prática ritualística, através do pajé, para ser combatida. São exemplos, a feitiçaria, possessões, etc.

Laplantine (1986) verifica a doença a partir de alguns modelos: o modelo racional, a doença vista como uma desordem orgânica; o modelo endógeno, a doença como produção do próprio corpo; o modelo exógeno, que vê a doença como algo externo e “invasor” ao corpo; e o modelo benéfico/maléfico, a doença como reação de forças malélicas/benéficas que agem sobre o corpo.

Quando as pessoas adoecem é comum procurarem dentro da aldeia especialistas pedindo ajuda melhora e cura de seus problemas. Esses especialistas denominados de pajé, curandeiro ou rezador são constantemente solicitados para realização de diagnósticos de doenças, realizar curas, dar conselhos e resolver conflitos de diversas ordens, inclusive econômico.

O pajé é o depositário autorizado pela ciência indígena tradicional é o médico, padre, conselheiro, feitiçeiro, realiza expulsão de espíritos causadores da moléstia, como todos os curandeiros do mundo, mediante canto, batida rítmica dos maracás e dança. Sabedor dos mistérios divinos, mediador e intérprete solidário entre o grupo e os encantados (CASCUDO, 2002).

Na Antropologia Americana esse é denominado *Xamã*, termo que também começou a ser usado pela etnologia brasileira a partir do século XX, designado por Eliade (2002) como feitiçeiro e mago, certos indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso encontrados em todas as sociedades primitivas<sup>13</sup>. Os termos *xamã* e *feiticeiro* são rejeitados pelos grupos

---

<sup>13</sup> Além de Eliade (2002), outros trabalhos com o de Langdon (1996), Martins (2000), entre outros.

indígenas do Nordeste, por serem palavras utilizadas em outros contextos, que chegam a diferir em suas práticas. Assim, opto usar a denominação *pajé*, *curandeiro* ou *rezador*, por serem as denominações utilizadas entre os índios Jiripankó, como também pelos outros grupos indígenas do Nordeste.

O pajé tido como figura central, designada junto do cacique, tem ainda importante função política no processo de busca pelo reconhecimento étnico. Os índios do Nordeste foram orientados pela FUNAI a designar esses indivíduos, são os líderes, representantes da aldeia, elementos essenciais nesse processo de reconhecimento e busca dos direitos promulgados para com os povos indígenas. Através dos rituais, “[...] entram em contato com o sobrenatural, a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, sejam por viagens a mundos do além, seja pela possessão por espíritos.” (BALDUS, 1977, p.16). É o líder religioso, conhecedor profundo da “ciência Indígena”, de todo o complexo ritualístico, que também realiza curas, benzimentos com ramos e reza. Entre os Jiripankó é a figura de Elias Bernardo, que além de pajé é curandeiro e rezador. Além dele existem vários curandeiros e rezadores espalhados nas comunidades que formam o território Jiripankó.

O curandeiro é a pessoa que realiza curas e geralmente as realizam através da prática da *mesa de trabalho*<sup>14</sup>, descobrindo a doença por intermédio dos seres encantados, protetores da aldeia. O rezador, segundo Silva (2004), utiliza como instrumento a oração, acompanhado de balanço de galhos ou folhas sobre o corpo do paciente. O rezador tornou-se uma figura extremamente popular no nordeste brasileiro, encontrado em grande parte dos municípios e cidades, não só na cultura indígena, mas na cultura popular de modo geral são procurados geralmente para curar “mau olhar” e praticar benzeduras.

Segundo Silva (2004), esse tipo de infortúnio, denominado *mau olhar*, é motivado por maldade, inveja e admiração, é o desejo excessivo de ter algo que pertence a outrem. É causado de forma intencional e de forma não intencional, por indivíduos ou espíritos, sobre adultos e crianças, podendo até atingir animais, plantas e objetos.

Segundo Lévi-Strauss (1985), não há razão para duvidar da eficácia simbólica, ou seja, de práticas de cura através de magia, pois é uma construção social que conferem inteligibilidade à vida em sociedade. Demonstra que o sucesso de um *curandeiro ou pajé* se faz pelo conjunto de três aspectos: crença do próprio curandeiro em seus poderes, a crença do doente nesse curandeiro e por último, a confiança e opinião coletiva, que colocam este

---

<sup>14</sup> Prática explicada mais a frente.

especialista em um campo de gravitação, que situa a relação desse com os que procuram essas técnicas. Em um sistema que existe o profano, existe um lugar para o curandeiro, lugar este que deve estar ocupado, pois sua presença traz conforto, assegura e reforça a construção lógica de mundo, na qual leis e efeitos de magia conferem inteligibilidade ao caos.

Durante a pesquisa de campo, cheguei a presenciar uma cura através de reza e balanço de ramo de planta. Estando em uma roda de conversa, em frente à residência de seu Juvino, morador da comunidade Ouricuri, um dos especialistas, portador desse dom de curar, chega uma jovem perguntando se ele poderia rezar em seu filho, uma criança de aparentemente um ano de vida que carregava no braço. Seu Juvino em um rápido diagnóstico, pergunta qual é o problema e desde quando ela percebeu o mal. A mãe respondeu que a criança estava “sem querer comer, tristinha”. Sem demora ele procura em volta de sua residência um ramo da planta “vassourinha” (*Scoparia dulcis L.*), planta nativa brasileira, bastante conhecida por seus poderes medicinais e de afastar malefícios, a seguir se dirigiram para o interior da residência para efetuar a reza no paciente. A prática de procurar esses especialistas é muito recorrente na sociedade desde os tempos primitivos, muitas vezes é a opção de mais fácil alcance, principalmente durante emergências noturnas.

Segundo seu Juvino, as pessoas o procuram até durante a madrugada, e conclui afirmando que “um rezador não pode se negar a ajudar quem precisa” (Diário de campo, comunidade Ouricuri, março de 2014). Outro consenso entre os rezadores é o de não cobrar por seus serviços, creem que esse é um dom divino, para ajudar as pessoas. Se algum desses rezadores cobrar por esse serviço corre o risco de perder esse dom, apenas podem aceitar presentes. Pessoas que o procuram ao se sentirem curadas, satisfeitas, tendo resolvido o problema e em agradecimento resolvem presentear o rezador, que aceita muito feliz a retribuição pela eficácia de seu trabalho.

Durante a pesquisa de campo, percebi que os Jiripankó não gostam de falar sobre doenças, evitam falar, ficam pensativos, mudam de assunto, não é fácil relembrar momentos de sofrimento individuais ou de parentes, principalmente doenças que envolvem práticas de cura, talvez pelo longo processo de intolerância sofrido, até mesmo por relembrarem momentos difíceis de sua vida ou por prevenção cultural, medo de revelar tabus ou preceitos culturais. Na perspectiva da Antropologia da Saúde, segundo Laplantini (1986), teria como tema a tarefa de perceber as concepções de doença e saúde em suas dimensões socioculturais, verificando suas representações e práticas, analisando como dado grupo social as concebe. Segundo ele, a forma de perceber a doença explica as técnicas e rituais terapêuticos que cada sociedade vai criar e considerar adequadas para tratá-la (LAPLANTINI, 1986).

Farias (2011) aponta que a doença é percebida por meios de sinais, a partir do momento que esses, interrompem as atividades normais, cotidianas, como perda da vontade de comer, fraqueza, não dormir ou dormir demais, sinais que se tornam empecilhos para o corpo, para as atividades cotidianas, principalmente para o trabalho, ou seja, que interrompa a vida social e cotidiana dos indivíduos.

A doença se apresenta e é percebida a partir do corpo, mesmo em doenças que atingem o espírito, é no corpo que apresenta os sinais de doença, impossibilitando o indivíduo de exercer suas atividades normais. Segundo Mauss (1974), o corpo é repleto de símbolos, instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico do homem, onde estão inscritas as tradições da sociedade. Assim uma pequena ação, um gesto, um estado corporal, pode traduzir elementos culturais aprendidos pelo indivíduo dentro da comunidade. As técnicas corporais seriam “a maneira como esses homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”, percebendo isso, Mauss (1974) afirma que técnicas corporais podem traduzir com clareza certos elementos culturais.

Essas doenças apresentam uma série de causas, desde causas naturais, como vimos nas doenças “de cima para baixo”; as próprias ações humanas, como “pegar friagem, problemas com bebida, desejar mal para alguma pessoa, quebras de tabus (social, alimentar ou religioso)” ou doenças associadas a fatores sobrenaturais.

Quando aparece um doente, o diagnóstico é essencial para as fases seguintes de ações. Os próprios indivíduos já trazem consigo noções de doenças construídas nas relações sociais, passadas às gerações, pela própria experiência de vida, que de alguma forma, orientam a busca pela melhor forma de cura. Desde chás e lambedores caseiros, ou seja, chá de ervas medicinais, adicionado de açúcar até formar um mel, que melhora a degustação; procura por orientação médica no posto de saúde da comunidade ou busca por rezador ou especialista.

É o tipo da doença, dos sintomas ou a gravidade – mediados pelas experiências – que determina a escolha do método de cura. (FARIAS, 2011). Abaixo, descrevo dois relatos trazidos por Farias (2011, p. 124 e 125), de índios Jiripankó, entre eles do pajé Elias, sobre a classificação de doença e o método de cura a ser empregado.

Quando é coisa simples, uma diarreia, uma gripe... eu trato em casa. A gente sabe o que tem que fazer, né. Quando é diarreia tem umas folhas aí só para isso. Pra gripe não tem coisa melhor que um chá de alho. Eu não posso ficar perdendo tempo de trabalho só pra levar as crianças no médico por essas coisas simples. (S. 40 anos).

As doenças de médico tratar são assim, tipo derrame câncer, essa febre amarela, aquilo que não é para mim, doença perigosa. Agora, as doença que é pra mim são assim, tipo quebranto do mato, um vento caído, um feitiço perigoso, uma coisa ruim. (Elias).

Quando as doenças não são resolvidas em casa, a partir de terapias “caseiras” nem tratadas pelos médicos ou quando são identificadas de causas sobrenaturais, procuram-se as pessoas que detém os conhecimentos para obtenção de melhora e/ou cura. Essas doenças, tratadas por especialistas, são apontadas geralmente como causa, a “quebra de preceitos morais, comportamentais, alimentares, mau-olhado, menstruação, sangue quente, sangue perturbado, bebida [...]”. (FARIAS, 2011, p. 100). São doenças originadas do meio social de um contexto popular, que independe da fase de vida, desde crianças, adultos, mulheres ou idosos podem ser atingidos.

O conjunto de preceitos morais, comportamentais e alimentares é regido pelo mundo sagrado. O ser humano depende de um sistema cultural para controlar seus estímulos e permitir então a convivência em grupo. “Não dirigido por padrões culturais [...] o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais” (GEERTZ, 1989, p.35).

Os preceitos e as proibições regem as condições de relação entre o sagrado e o profano, ou seja, entre as maneiras das coisas serem, nada mais é senão uma forma de estabelecer uma organização do mundo. É de extrema importância que o sagrado e o profano não entrem em contato e nem mesmo as diferentes espécies de sagrado: “O ser sagrado é o ser proibido que não pode ser violado, na qual não ousamos nos aproximar, porque ele não pode ser tocado. Está permanentemente protegido desse contato pelas interdições que isolam e protegem do profano” (RODRIGUES, 1975, p. 25). A ideia de sagrado e profano parte da mesma ideia de polaridade, isto é, “O universo inteiro está dividido em duas esferas contrastantes” (HERTZ, 1980, p. 9), esquerda/direita, aberto/fechado, bom/ruim, esferas diferentes, opositivas, mas complementares, esferas fronteiriças pelos preceitos culturais, que demarcam, avisam o perigo de cruzá-las, buscam evitar o contato indevido com o profano.

Na oralidade dos Jiripankó, a quebra de preceitos morais, comportamentais e alimentares na vida cotidiana ou nos rituais, a não preparação do corpo para os rituais, causam cruzamento dessa fronteira, deixando o corpo susceptível ao contato com o profano, causador de doenças. A mesma questão de polaridade “Corpo aberto” e “corpo fechado” ocorrem entre os Jiripankó, para participar de um ritual ou prática de cura, é exigida uma série de regras e preparativos nos dias que antecedem o ritual. Essa preparação consiste em banhos de ervas, jejum por vários dias, abstinência sexual e do álcool, essas medidas servem para limpar o corpo e para evitar seu enfraquecimento, “corpo aberto”, susceptíveis a doenças, males ou incorporações.

Essa susceptibilidade fica mais forte em determinadas fases da vida, por exemplo, a fase infantil. Desde que nasce a criança precisa de cuidados especiais - isso é recorrente em todas as sociedades - desde o cuidado físico, alimentar, como cuidados espirituais. Nos primeiros dias de vida evita-se que a criança tenha contato com pessoas que não sejam da família, para evitar possível *mau olhado*; a mãe se preserva no chamado “resguardo”, período que é proibido ter relações sexuais e tem de evitar alguns tipos de alimentos ditos “carregados”, ou seja, que contenham substâncias que possam piorar o quadro em que se encontra; e tem de enterrar o pedaço do umbigo do recém-nascido quando cair<sup>15</sup>; amarrar uma fita ou usar roupas de cor vermelha. Esses cuidados servem para proteger a criança de doenças como, por exemplo, “mau-olhado” e “quebranto”.

O “mau-olhado” é o olhar que por sua superstição, pode causar mal. (AURETE, 2011). É recorrente na cultura popular, que o olhar de uma pessoa motivado de inveja ou admiração pode vir a ocasionar a degradação do alvo, causando problemas. “O mau-olhado [...] tem o poder de penetrar dentro do corpo de uma pessoa e trazer maus fluídos, e com isto causar-lhe doença e a morte.” (QUEIROZ, 1980). Causado por pessoas, como também por espíritos, de forma intencional e não intencional esse infortúnio pode atingir animais, plantas e objetos, apresentam como sintomas, vomito, diarreia, fraqueza e perda do apetite nas crianças e desestruturação financeira, enfraquecimento físico e dor de cabeça nos adultos (SILVA, 2004). Nos animais, deixam tristes, provocam alterações no comportamento, nas plantas perdem suas características e propriedades normais, “murcham”, caem frutos e folhas. Tanto pessoas, animais ou plantas, correm sério risco de morrer se não for acionado ajuda de especialistas espirituais. Até as residências podem ser acometidas pelo olhar de alguma pessoa, por isso é comum terem em suas residências, plantas como “Arruda” (*Ruta graveolens*), “Espada de são Jorge” (*Sansevieria trifasciata*) e mais comum o “Pinhão roxo” (*Prunus spinosa*), plantas conhecidas por seus poderes de repelir o *mau olhado*, proteger a casa e seus moradores desse infortúnio.

O “quebranto” é um tipo de mal olhado, ocasionadas por um olhar “carinhoso” e ao mesmo tempo de inveja, atinge, segundo Queiroz (1980), principalmente as crianças pequenas, desde os primeiros meses até os sete anos de idade. O principal sintoma é a diarreia constante, tendo-se em vista que o mal se aloja nas “tripas” da criança. Farias (2011) descreve um ocorrido com seu Genésio cacique da aldeia, que quando criança, uma mulher recém-chegada de viagem, em um estado que designa “sangue quente” teria “se admirado dos olhos

---

<sup>15</sup>Entre os Xicrin, quando o umbigo cai, representa o momento dos pais retomarem à sua vida normal. (CUHN, 2002, p. 124).

dele”. Esse fato casou-lhe um grave problema, um “quebranto” que o fez perder a visão. Buscando a cura, sua mãe comprou fumo e cachaça para fazer uma “meizinha”<sup>16</sup> e recorre a uma curadora da aldeia, que indicou o “trabalho” de cura. Percebe-se que a causa dessa doença, envolve um fato social (encontro de Genésio com uma mulher, amiga de sua mãe) acompanhado de “características específicas”, relatado que a mulher estava de “sangue quente”.

Outro infortúnio relatado pelos Jiripankó é a “mãe-d’água”, um ser do sexo feminino habitante dos rios, se apresenta na forma de uma jovem bonita, acomete espécie de feitiço em crianças, mulheres e homens, geralmente pessoas que vão pescar ou nadar nos rios. É comum escutar relatos como: “a mãe-d’água se agradou dela” (SILVA, 2004) ou “mãe-d’água se engraçou e queria me carregar” (Manuel Francisco, índio Jiripankó, diário de Campo, março de 2014). Manuel Francisco era muito pequeno quando foi acometido por esse infortúnio, não lembra os sintomas, só relata que, estando doente foi colocado numa “mesa de trabalho” para tentar descobrir por meio dos encantados, sua doença. Nesse processo, foi diagnosticado o infortúnio da “mãe-d’água”. Silva (2004) relata que, ao se agradar de uma criança, ou seja, interessar-se em prejudicar essa criança, a “mãe d’água” lança uma flecha invisível que deixa a pessoa fraca, “sem espírito” e apresenta como sintomas: febre, frio, vômito, dor de cabeça, dores no corpo, dores nos ossos, e morbidez.

Tanto essas doenças conhecidas por ter causas espirituais, quanto às de causas naturais, são descritas como doenças acometidas por quebra de preceitos, por exemplo, ingerir laranja com leite ou manga com leite, é um preceito alimentar, que se descumprido pode causar uma doença, pois ao ingerir essas frutas com leite, pode deixar o corpo suscetível a doenças.

A sociedade é uma construção do pensamento provida de sentido e significação que através de normas que estimulam, instituem e convencionam valores e significação possibilitando a interação dos indivíduos com a sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1985). Dentre essas normais, estão os tabus corporais, que além de possibilitar a interação com a sociedade, regem toda uma cosmologia entre saúde e doença, sagrado e profano, corpo aberto e corpo fechado. A quebra de tabus, além de causar doenças, mexe com a própria ordem social, desestrutura a vida em sociedade.

---

<sup>16</sup> “Meizinha” é uma designação da medicina popular ao referir-se ao preparo de algum tipo de remédio com ervas, geralmente indicado por especialista, que pode ser administrado através de banhos ou ingerido.

### 2.3 O trabalho de mesa e a indicação de crianças para o Rancho

O pajé ou curandeiro quando recebe alguma pessoa em busca de atendimento terapêutico, inicialmente, realiza um diagnóstico prévio, tentando identificar a possível doença por meio dos sintomas, se houve quebra de tabu, o histórico de doenças do indivíduo e o tempo que ele vem sentindo esses sintomas, promovendo uma investigação minuciosa da vida do paciente. Esse diagnóstico é essencial para que o especialista dê seguimento aos passos posteriores, que consistem em uma série de ações secretas, restritas, pertencentes ao mundo ritualístico que não são revelados os detalhes.

Por meio desse diagnóstico e da experiência acumulada, o especialista avalia o tipo de doença, a gravidade e o método a ser aplicado. Em doença de baixa gravidade, ou seja, que não indique risco à vida do indivíduo é indicado rezas, benzeduras, dietas alimentares, e tratamento com ervas, banhos, consumo de chás, estes últimos, conhecido popularmente como *meizinha*<sup>17</sup>. Quando é avaliada como alta gravidade, esse especialista abre a mesa de trabalho, Segundo pajé Elias, “a gente tem que abrir a mesa primeiro! Só assim vai saber qual a meizinha certa para aquela doença e para aquela pessoa”[...] (Elias apud. FARIAS, 2011, p.121).

Sobre essa prática, Silva (2004) em estudo com os índios Kariri-Xocó, cita que a “mesa” é o principal rito de cura, acontece de forma secreta e é realizada tanto para índios e não índios. Utilizada “em situações que merecem atenção especial”, frente à ineficácia de tratamento da biomedicina, apontada como “causa última”, no combate da doença. A seguir, descreve características desse processo ritualístico:

A “mesa” composta por uma esteira e alguns objetos: um crucifixo e dois recipientes, um contendo um preparo à base de jurema e uma cruz feita com fumo e alho pisado e embebido em cachaça. Este último recipiente é colocado geralmente para “mesa-de-branco”, pois ele tem a função de atrair os espíritos que esta causando problema. A “mesa” não tem tempo determinado. Dependendo do problema, pode se estender por várias horas, até que o que esteja ocasionando o infortúnio no paciente seja extirpado. O “mestre de mesa” é a pessoa de grande habilidade. Quando o problema esta sendo ocasionado por algum espirito, ele tem que saber negociar para afastá-lo. (SILVA, 2004, p.101).

Esses objetos presentes na mesa tem um sentido simbólico e são essenciais nessa prática, representam armas contra as doenças de “baixo para cima”. O crucifixo, o fumo, o

---

<sup>17</sup>Os Kariri Xocó usam essa mesma denominação.

alho, a cachaça e a jurema<sup>18</sup> (acesso ao mundo sagrado) são elementos que atraem os espíritos que causam infortúnios e geralmente espíritos maus que segundo Farias (2011), invocado pelo apelo e mal uso de poderes sobrenaturais, como *feitiços* e *trabalhos*. “Feitiço” é o termo utilizado para designar práticas de magia popular e tradicional, descritos por Cascudo (2002) como “Despacho”, “coisa feita”, “que transmite os males pelo contato”, ou seja, são práticas de quem apela para alguma força espiritual ou maligna para essa realização. “Trabalho” é um termo utilizado entre os Jiripankó para designar o método e os usos de feitiçaria, a prática que causou o tipo de doença. O especialista Jiripankó quando diagnóstica um paciente assim, abre a mesa, se utiliza dos objetos citados e busca a intercessão dos encantados para reverter o trabalho e devolver a saúde da pessoa.

A “mesa”, para os descendentes dos Pankararu é o espaço de evocação dos encantados, que se manifestam no pajé, no mestre, ou em outras pessoas. Concebida num espaço metafísico, possuem múltiplas finalidades, como cura espiritual, cura física e também reordenamento social dos indivíduos e de suas famílias. É “aberta” geralmente num quarto onde ficam guardadas as vestimentas dos homens encantados, os *praiás*, forrando um pano com uma cruz bordada, nesse são dispostas sementes, representando fisicamente os encantados protetores da aldeia; maracás; velas; estátua de santo; fósforo; fumo e cachimbos, utilizados para defumar o ambiente. O mestre é quem incorpora os encantados enquanto os participantes sentam em volta e seguram o ritual com cantos e som de maracá (AMORIM, 2010).

Esse espaço onde se abre a “mesa”, conhecido também como *poró* é um quarto anexo à casa dos *pais dos praiás*, ou quarto próximo ao terreiro, local onde ficam guardadas as vestimentas e durante os rituais é usado pelos “moços” para se vestirem e se preparem para entrar no terreiro na figura de um *praiá*, que neste momento passa a ser referido como mestre.

---

<sup>18</sup> A jurema é uma planta utilizada no nordeste desde tempos imemoriais, “representa um elemento ritual ligado à própria resistência dos povos indígenas”. (SILVA, 2000, p. 235). Vários autores citam o uso dessa planta pelos índios do nordeste. (SILVA, 2000; MOTA, 1996; GRUNEWALD, 2008). Vista como uma planta sagrada, necessária em curas e em atividades xamânicas, proporciona o contato com o sagrado, além de ser utilizada em remédios por alguns grupos. O tema jurema envolve o segredo, dessa forma, pouco se fala, pouco se é permitido divulgar sobre esse assunto. De forma geral, percebe-se que a jurema tem um sentido muito mais amplo, segundo os Jiripankó, a grande “ciência” dos índios do nordeste se divide em cinco grandes reinos, que só foi me foi dito somente dois, *reino da jurema* e *reino do croá*, os cinco tem relação com os “troncos” étnicos dos índios do nordeste. Nascimento (2005) chega a afirmar que o vinho da jurema é o principal elemento comum às formas de rituais pelas populações indígenas do Nordeste (NASCIMENTO, 2005, p. 46). No entanto, grupos “adeptos” do reino da jurema apontam um uso mais intensificado dessa planta, como os Kariri – Xocó, referidos por Silva (2000) por usarem essa planta em quase todos os tipos de remédios. Outros grupos são: Tumbalalá, Xocó, Trunká, entre outros (AMORIM, 2010). Os Jiripankó seguem outra linha, “adeptos” do *reino do croá*, ou seja, grupo que segue a linha dos *encantados*, que utiliza a fibra da planta *croá* para confeccionar a vestimenta dos *praiás*, elemento que, com os *encantados*, tornam-se tema central de toda simbologia e etnicidade. Relatam o uso da jurema em situações restritas e secretas, não reveladas.

A expressão “*pai de praiá*” se refere a pessoas entendidas, que alcançaram um grau alto de entendimento da ciência indígena, curador, rezador, cantador dos rituais e mestre de mesa, que toma conta dos moços que usam a vestimenta que forma o *praiá*. Dentro do *poró*, além das vestimentas utilizadas nos rituais, que ficam predispostas em espécie de manequins, ficam estendidas outras vestimentas em processo de secagem; possui um pequeno altar com imagens de *praiá* em madeira e palha, santos católicos em gesso e velas; um pote de barro com água; tigelas com ervas utilizadas para fumar, um pequeno tablado de madeira predisposto no chão com alguns campióis de diferentes tamanhos.

A prática da “*mesa*” ocorre geralmente pela noite, quando uma sessão não é suficiente, o mestre marca outras, podendo se estender até o clarear do dia, dependendo do tipo de uso, tipo de infortúnio do paciente. Através da incorporação, o encantado invocado, trabalha no paciente, identifica a causa ou agente causador, indica remédios do mato, banhos, jejuns, realiza a cura e/ou indica pertinências. Esse ritual não é um ritual público poucos tem acesso ao mesmo, por envolver um alto grau da cosmologia, que envolve o segredo, forma encontrada para preservar essa ciência, que por muito tempo teve de ser praticada às escondidas, frente à intolerância do processo de colonização.

Como vimos anteriormente em algumas fases da vida, o corpo fica mais propício a doenças. A fase infantil em todas as sociedades é tida com muita preocupação, já que a criança, por não ter seu corpo, nem suas defesas orgânicas completamente formadas, muitas doenças aproveitam-se para infiltrar-se. Quando isso ocorre, os pais a partir de um conhecimento prévio, da experiência do grupo ou da ajuda de pessoas entendidas, procuram algum rezador, para obter ajuda. Esse realiza um diagnóstico e tenta identificar a doença. Quando não consegue ou não obtêm a cura com seus tratamentos, abre a “*mesa*” para que os encantados trabalhem naquela criança e devolva a saúde da mesma.

É um pagamento de promessa, promessa dos país. Aquele menino, às vezes fica meio doente, dor, o menino sai doente, aí, bota ele na mesa de trabalho, aí aquele encantado vai trabalhar para aquele menino, aí ele vai e pede aquele menino pro rancho, o encantado é quem pede pro rancho, aí a mãe do menino pra ver a saúde do menino, vai e dar o menino, entrega o menino lá, aí ele [o encantado] sustenta o menino, sustenta o menino, o menino fica bem, vai ficar bom, entendeu? O que ele faz? Medico não faz nada, ninguém faz nada, ninguém da região e ele [o encantado] é quem fica sustentando o menino, se tá passando mal agora, [...] aí o menino tá passando mal, aí bota o menino de novo, vamos botar na mesa de trabalho, aí chama o Juvino, chama eu, chama alguém que faz trabalho de mesa, bota na mesa pra trabalhar. O encanto chega, baixa, reza no menino, aí ele vai e pede, se a mãe der! o menino levanta! se não der! o menino fica na mesma coisa, aí a mãe não quer a saúde do menino. (Elias Bernado, pajé Jiripankó, relato gravado, 2012).

Não são todas as crianças que chegam doentes, que vão para a *mesa de trabalho* e os encantados pedem a realização do ritual *Menino do Rancho*, depende da doença e da vontade do encantado. Esse ritual forma-se em uma trilogia de “dar, receber e retribuir” (MAUSS, 2003). A família leva o menino doente para os encantados, pede que esse cure, devolva a saúde desse menino. O encantado trabalha na cura, combate o mau que aflige a criança, indica recomendações, chás, banhos com ervas, interdições alimentares e recomenda que a família realize uma festa para concretizar a cura, entregando simbolicamente o menino ao mundo desses encantados. Festa que acontece no terreiro da aldeia, conhecida como *Menino do Rancho*.

As crianças Jiripankó desde que nascem vão sendo preparadas para interagir no meio social em que vivem. Aprendem muito cedo o valor da vida em grupo, à medida que vão sendo apresentados ao mundo do ritual e passam a partilhar do universo das festas, dos rituais e da luta por direitos. O convívio com os mais velhos dá início a um ciclo de construção social de saberes que advém da experiência cotidiana partilhada, da vivência enquanto membro da comunidade e do sentimento de pertença que se forja diariamente.

Toda e qualquer situação cotidiana em que a criança esteja inserida, torna-se um constante lócus de aprendizado. À medida que vai construindo sua identidade, aprende e apreende elementos culturais como a crença nos encantados, os tabus, a convivência em sociedade, vai sendo inserida na vida ritual e dele passa a fazer parte. Essa construção representa a estabilidade de uma ordem cosmológica, espiritual e de perpetuação social que vai desde a participação em rituais até os casos de pagamento de promessa ou de entrega da criança aos encantados no terreiro, passando por fases que vão do aprendizado ao contato com as divindades encantadas no poró, no terreiro ou na mesa, sendo que a “mesa” é o mecanismo de intermediação entre os dois mundos.

### 3º CAPÍTULO:

## O MENINO NO RITUAL DO RANCHO



**Imagem 5:** Menino do Rancho ritualizado na aldeia Jiripankó. (Comunidade Ouricuri, maio de 2014).

### 3.1 Os preparativos para a festa

Quando se faz uma oferenda ou se oferece “um prato” a um *praiá* se estabelece um pacto entre aquele que oferece a dádiva e o *praiá* ou encantado.

Faz-se necessário esclarecer que, o fato de colocar um menino no rancho, faz parte de um grande evento que envolve o encantado e o “dono ou dona da festa”. Visto esse último como o pagante da dádiva ou aquele que faz a oferenda, o padrinho, ou patrono da festa e a comunidade, que também pode ser o encantado, o dono, ou o patrono da festa. Segundo Amorim (2010) aqui se unifica um e outro, ou seja, aquele que faz a oferenda (ao) e o encantado: ambos em uma só posição, a de “pagante”. O *praiá*, ao receber a oferenda, tem também responsabilidade de cumprir com seus deveres para com a comunidade ou o indivíduo, já que neste processo, habitualmente, é feito consultas prévias através do pajé e o *praiá* ou as entidades encantadas. Uma vez estabelecido o “pacto” a dádiva deve ser concretizada mediante dois aspectos: a fé no encantado através de suas habilidades ou seu poder. É uma relação de reciprocidade, a de dar e a de receber que coloca o *praiá* e aquele que faz a oferenda em uma situação de troca, de harmonia sobrenatural, o que significa um ato de veneração, de respeito, de fé ao encantado, que cosmologicamente responde por suas qualidades. Isto é, cada entidade possui um poder, responde por um arquétipo de fé, de bondade, de justiça e de poder (AMORIM, 2010).

Este evento que envolve um pedido de cura ou a solução para certo tipo de problema de ordem diversa (cura, dissolução de algum problema que está travando a vida do indivíduo, de um ente querido ou da própria comunidade). Um pedido ou uma graça é feito a um encantado ou é ofertado em “um prato”<sup>19</sup> a ele ou ao batalhão de *praiás* que protege de forma sobrenatural o indivíduo e a comunidade (AMORIM, 2010).

Não existe uma ordem propriamente dita para a entrega do prato ao *praiá*, todo o batalhão de *praiá* é contemplado, ou seja, do dono do terreiro, chamado também de capitão aos demais que fazem parte da confraria na qual uma hierarquia determina a posição ou mesmo o poder sobrenatural de cada *praiá* na comunidade, já que, cada etnia, ou mesmo cada comunidade ou grupo, no caso de descendência Pankararu, tem seu próprio terreiro, o qual tem seu próprio encantado, dono do terreiro. No entanto, existe uma entidade superior entre a confraria e os encantados, que é o “mestre guia”, entidade maior do tronco Pankararu que só aparece nos demais territórios descendentes, em raros momentos altamente secreto, mais a

---

<sup>19</sup> Geralmente, ao encantado ou ao *praiá* se oferece “um prato”, ou seja, um carneiro, um boi. O alimento faz parte do almoço servido aos moços que vestem o *praiá*, junto, é ofertado a garapa (água açucarada ou caldo de cana), o fumo para a defumação entre outros elementos que compõem a oferenda (AMORIM, 2010).

este, em todos esses territórios sempre se oferece o primeiro prato, sendo que, cada etnia cuja origem seja Pankararu, forma seu próprio batalhão de *praiá* que de forma autônoma, realiza seus próprios rituais. (AMORIM, 2010)

Neste sentido, quando um menino é colocado no rancho à procura de uma cura, os pais, ou aquele que fez a promessa, estabelece com o encantado um tipo de compromisso, consolidado simbolicamente entre a pessoa (pai, mãe, tia ou um parente próximo) que faz a “promessa” ou “entrega” o menino ao encantado – a quem foi ofertado ou feito a promessa.

A prática de fazer promessa ou prometer algo em nome de uma realização pessoal ao encantado, seja de forma individual ou coletiva, faz parte de uma prática voltada para as promessas aos santos católicos, que no Nordeste, está intimamente ligada às promessas feitas ao Beato Padre Cícero Romão, assim como a outros Beatos e Beatas santificados ainda em vida por romeiros sertanejos (AMORIM, 2010) e seguem e obedecem particularidades próprias do catolicismo popular, tradicional, sobretudo, no Sertão Nordestino.

Esta prática, em que as pessoas frente às dificuldades, doenças, viagens, problemas financeiros, pedem a intercessão de entidades espirituais encantadas, santificadas, de beatos, padres católicos,<sup>20</sup> comprometendo-se que ao ser atendido, realiza um sacrifício, uma penitência, um agradecimento, como forma de retribuição, recompensa, ou seja, o pagamento da promessa obedece a aspectos culturais, religiosos entre o catolicismo popular e as práticas espirituais de matrizes afro-indígenas desenvolvidos na região sertaneja, aqui observadas no Alto Sertão Alagoano e regiões nordestinas adjacentes pela qual transitam os Jiripankó e outras etnias indígenas da região.

Entre os índios do sertão, essa prática é bastante recorrente, vão desde as romarias em forma de penitência, para cidades de Juazeiro-BA e Santa Brígida-BA, para pedir ou agradecer graças, promessas feitas a Padre Cícero em Juazeiro do Norte ou a outros beatos como Madrinha Dodô e ao beato Pedro Batista em Santa Brígida<sup>21</sup>. Segundo Amorim (2010) essa prática de penitências, tornaram-se bastante recorrente a partir da grande seca de 1870, que assolou o nordeste brasileiro, a fome, a seca e as doenças, junto com o caótico cenário político e social brasileiro na transição entre a república e o império, o medo tornou-se presente no cotidiano sofrido dessa população desprovida de qualquer apoio público. Processo

---

<sup>20</sup> Entre esses personagens da cultura popular e religiosa do Nordeste, está Antônio conselheiro, famoso por formar o Arraial de Canudos, narrado por Euclides da Cunha, em *Os sertões* (CUNHA, 1985). Padre Cícero de Juazeiro-BA, o mais venerado até hoje, por todos os cantos do Nordeste, tido como o padrinho dos pobres e oprimidos.

<sup>21</sup> Sobre essa prática, sobre as romarias e sobre esses personagens do catolicismo popular, ver Amorim (2010).

amenizado pela afirmação da fé, da ajuda e crença. São nesses personagens que essas pessoas encontram uma saída para suportar tal situação. Aspecto extensivo a maioria da população sertaneja através de romarias e promessas feitas a santos católicos, com o apoio de beatos como o padre Cícero Romão, Padre Ibiapina no Ceará, entre outros, que, com a fundação de casas de apoio, chamadas de “casa dos romeiros” abrigavam os retirantes da seca, instituindo assim, uma cultura de devoção direcionada a beatos santificados por suas ações de benevolência e as entidades encantadas de matrizes religiosas indígenas e africanas, geralmente venerada através de promessas, romarias e penitências pela população sertaneja.

Entre os Jiripankó, como todos os descendentes dos índios Pankararu, além dessas práticas, há a de realizar promessa aos *encantados*, essa realiza-se mediante a promessa de retribuição a uma graça, oferecer geralmente um almoço ou uma garapa para os *praiás* que representam esses encantados. Geralmente a promessa aos encantados acontece em uma festa no terreiro da aldeia ou na casa de quem faz a oferenda. Outra prática observada é a autoflagelação, que ocorre durante a Festa do Umbu, principal festa dos descendentes Pankararu, o pagador de promessa participa do momento chamado de *queima do cansanção* (urtiga), ritual que os participantes se autoflagelam com essa planta que causam muita dor e ulcerações na pele<sup>22</sup>.

O ritual *Menino do Rancho* se encaixa nesse mesmo sentido, um pagamento de promessa especificamente a que se trata de doenças acometidas em crianças do sexo masculino, que foram prometidas aos encantados pelos pais, caso esses curassem seu filho, que sofria algum tipo de doença muito grave. Quando o encantado pede a criança e a família promete entregar no ritual, estes firmam uma aliança, um pacto firmado simbolicamente entorno da cura daquela criança, se o encantado trabalhar e devolver a saúde, os pais tem de firmar o pacto da promessa e realizar uma grande festa para retribuir, pagar a promessa e comemorar a graça alcançada. Não há calendário fixo para realização, pode ocorrer o ano todo, salvo, o período entre os meses de dezembro e abril, período da *Festa do Umbu*, principal festa, e na quaresma. Geralmente esse ritual ocorre em algum fim de semana, iniciando-se na noite do sábado até o domingo ao sol se pondo, não há data marcada, nem idade do menino para que isso aconteça, mas a partir da promessa ou indicação a família começa a organizar, se preparar financeiramente para a realização dessa grande festa.

A vida sertaneja é marcada por muitas dificuldades são recorrentes na historiografia, os grandes períodos de estiagens e grandes secas, como exemplo, a seca da década de 1870,

---

<sup>22</sup> Sobre essa festa, ver Silva (2013), Barreto (2010) e Matta (2005).

que causou mortes, grandes diásporas e dizimou grande parte dos rebanhos sertanejos. Dificuldades de conviver com a prática do coronelismo, marcada por grandes proprietários de terra, sugadores da força de trabalho, que dominam a política, a lei e a sociedade. A maior parte da população sertaneja tira o sustento dos programas sociais do governo federal e da prática da agricultura familiar, plantam principalmente feijão e milho, quem tem um pedaço de terra cria alguns animais como gado, cabras e bodes, quem não tem, busca o “trabalho de meia” ou vai cortar cana de açúcar em outros Estados. Essas dificuldades de sobrevivência, sempre obrigaram a população a migrarem em busca da sobrevivência, inclusive para outros Estados do país.

Os índios Jiripankó, como sertanejos, não diferem economicamente dessa realidade sertaneja. Em contraste a isso, durante o *Ritual do Menino do Rancho*, há uma fartura imensa, a família do menino ritualizado, oferece comida para centenas de pessoas presentes, matam garrotes, bodes e suínos, segundo relatos, cada festa não sai por menos de dois mil reais. Em nome da fé, da crença, da ordem espiritual e social, do agradecimento pela cura de um ente familiar, entre muitos outros elementos, trabalham, economizam dinheiro e planejam realizar esse ritual, em contraste com uma situação econômica e social desfavorável, essa festa apresenta uma fartura imensa. Em meio às dificuldades, muitas famílias só realizam o ritual quando os meninos já estão adultos, como foi relatado pelo senhor Manuel Francisco (Diário de campo, março de 2014), que foi para o rancho quando já era casado, tinha 20 anos de idade, hoje com 72 anos, relata que ficou doente quando ainda menino, com cerca de 3 a 4 anos, mas pelas dificuldades financeiras sua família só pôde pagar a promessa, quando ele já estava adulto, em ritual que aconteceu no terreiro de brejo dos Padres, em Pernambuco, pois nas terras alagoanas ainda não realizavam esse ritual, só pôde acontecer, quando nesse território foi “levantado a aldeia”, o terreiro e batalhão de *praiás*. Assim antes do processo de reconhecimento do território Indígena Jiripankó como nos demais territórios do sertão de Alagoas, seus habitantes deslocavam-se até o território Pankararu em busca dessas práticas.

Todos os gastos com a festa são de responsabilidade exclusiva da família mais especificamente do pedinte que prometeu a entrega no ritual, as madrinhas contribuem com o que podem, sua responsabilidade é comprar os ingredientes e oferecer uma garapa quando os participantes chegam em sua casa<sup>23</sup>. Segundo Maria Sônia, mãe do menino do rancho Ademir, (Diário de campo, maio de 2014), algumas madrinhas, familiares do menino, amigos da família ou até pessoas que já colocaram filhos no rancho, que sabem o gasto de realização, se

---

<sup>23</sup> Veremos mais a frente sobre isso.

sensibilizam e contribuem, ajudando a família. Dos rituais que pude assistir, não ocorreu, mas é uma prática durante a festa os praiás passarem entre o público pedindo contribuições em dinheiro, geralmente quando a família não pode cobrir todos os gastos. Entre os Pankararu, existia o hábito e ainda existe de os participantes passarem nas casas da aldeia pedindo prêmios, oferendas para esse dia.

A preparação da festa começa desde a indicação da criança para o ritual, mediante o início do planejamento da família, economizando ou buscando meios de obter o dinheiro necessário para poderem realizar o pagamento de sua promessa. Algumas já reservam animais que possuem ou compram ainda pequenos e vão criando para abaterem no dia da festa. Outras economizam o dinheiro e compram os animais já na idade certa de abate, próximo da data de realização. Não há quantidade certa, nem tipo de animal a ser abatido, depende da condição financeira da família e da estima da quantidade de refeições vão preparar.

As semanas que antecedem a festa são de grande mobilização para preparar o ritual, preparar o *terreiro*, construir o rancho, fazer uma fogueira, convidar a população para assistir e preparar os alimentos. O *terreiro* é espaço de chão de terra, formato irregular, medindo cerca de 20 a 40 m<sup>2</sup>, (MATTA, 2005), que varia de comunidade para comunidade e depende do terreno disponível. Local em que se materializa toda a crença, pelo contato com o sagrado, pelas práticas de cura e a socialização do grupo. Antes dos rituais é necessário limpar, aparar o mato (quando for o caso) e abrir esse terreiro – encruzando e defumando, para trazer boas energias e prepará-lo para execução do ritual. O *rancho* é uma pequena cabana, construído na beira do terreiro sagrado com pedaços de madeira fincados no chão, arrodados de palha de coqueiro ouricuri<sup>24</sup>, local de amparo e descanso do menino ritualizado, representa o local de reclusão que nos rituais ancestrais, o menino ficava por vários dias, seguindo o tratamento de cura e à espera do ritual. A fogueira nos rituais ancestrais tinha uma importância muito grande, por exemplo, para afastar os animais, quanto para iluminar o terreiro. Superado hoje pela energia elétrica, serve para esquentar do frio, principalmente das crianças, que sentam em volta, já para os adultos, usam seus tições para acender os *campiós*, como também os ancestrais faziam. Esses preparativos provocam uma movimentação incomum na aldeia, as pessoas ficam eufóricas, planejam assistir, planejam quem vão ser os padrinhos, os pais começam a convidar a população, cada um vai ajudando, vão-se constituindo as redes de relações.

---

<sup>24</sup> Ouricuri (*Syagrus coronata*) é uma planta da espécie das palmeiras, nativa do bioma Caatinga, bastante apreciada no nordeste brasileiro, nas comunidades indígenas é tida como uma planta simbólica e suas fibras das folhas são utilizadas como matéria-prima para artesanato e os frutos para consumo humano e de animais.

É período para efetuar as compras, os pais vão à feira do município ou das cidades vizinhas para comprar o rolo de fumo, pano para confeccionar a roupa do menino, papel colorido, tipo crepom, para enfeitar a lança e comprar os alimentos: a rapadura ou açúcar para fazer a garapa, o arroz, os temperos e a farinha de mandioca. Na semana do ritual precisamente na terça-feira à noite, quinta-feira também à noite e no sábado de tarde, são realizadas sessões de “mesa” para receber dos encantados, as obrigações iniciais a serem cumpridas, as recomendações e encomendas, fazem “correções” (ver espiritualmente se o ritual está em acordo com o pedido do encantado que vai receber o menino). No sábado acontece a preparação dos alimentos. O nascer do sol é o momento de abater os animais, pessoas convidadas pela família, ou que se ofereceram para ajudar, abatem e limpam a carne, enquanto as mulheres começam os preparativos para o processo de cozimento, que se estende por todo o dia e noite do sábado.

### 3.2 Os três meninos – os personagens

A seguir, apresento os três rituais *Menino do Rancho* utilizados para construção desse trabalho, ocorridos na aldeia Jiripankó com meninos de diferentes idades.

#### 3.2.1 Ritual do Ademir



**Imagem 6 e 7:** Ademir durante seu ritual. (Comunidade Ouricuri, maio de 2014).

“Foi para o rancho” – denominação própria dos Jiripankó para designar o momento que ocorreu o ritual – em 25 de maio de 2014, filho de Maria Sônia e Valdemir, mora na comunidade Ouricuri foi entregue no terreiro das laranjeiras, que fica nessa mesma comunidade. Segundo sua mãe, foi indicado para ritual quando tinha entre três e quatro anos de idade, esteve muito doente, relatou que tinha febre e dores intestinais, foi levado para a avó

paterna, pessoa que fez a promessa de entregá-lo. Esta faleceu antes de cumprir sua promessa, assim, os demais familiares assumiram a entrega desse menino, estando com 17 anos de idade.

### 3.2.2 Ritual do menino Gabriel<sup>25</sup>



**Imagem 8 e 9:** Gabriel durante o ritual. (Foto: Adelson Lopes, Comunidade Ouricuri, abril de 2012).

Menino Gabriel foi para o rancho em 22 de abril de 2012, ritual ocorrido no terreiro das laranjeiras, na comunidade Ouricuri, menino com três anos de idade. Não presenciei esta festa, a descrição tomou como base o material de campo do antropólogo Adelson Lopes, que cedeu fotografias e vídeos. Pela pouca idade, este pequeno menino do rancho, foi entregue nos braços do pai e padrinhos.

### 3.2.3 Ritual do menino Joelson



**Imagem 10 e 11:** Joelson durante seu ritual. (Piancó, dezembro de 2012).

<sup>25</sup> Devido à família não ter autorizado divulgar o nome dessa criança, decidi criar um nome fictício, Gabriel.

Ritual ocorrido no dia 02 de dezembro de 2012, na localidade denominada Piancó, Joelson foi entregue no ritual com 13 anos de idade, filho de Jailson e Carmelita. Mora no povoado Serra do Engenho, por não ter terreiro nessa localidade e a promessa ter sido feita ao praiá do terreiro do Piancó, essa entrega aconteceu nesse terreiro.

### 3. 3 O grande dia do ritual

No sábado à noite, por volta das dezoito horas, cada *pai de praiá* se desloca de seu *poró* com sua tropa até o terreiro que vai acontecer o ritual, todos os *praiás* que vão chegando, vão para o *poró* e começa a preparação secreta, característica de todos os rituais, observando de longe percebe-se o alto consumo de fumo, som de maracá, da gaita e dança.

*Praiá* é a denominação utilizada pelos índios de descendência Pankararu, referindo-se ao conjunto formado por um moço com vestimenta de palha que representa um *encantado* determinado, vários desses formam o batalhão da aldeia, responsáveis pela execução dos rituais e por todas as manifestações desses *encantados* na sociedade. Para vestir a vestimenta, ser um *praiá*, é necessário haver uma determinação dos *encantados*, eles são quem determinam o escolhido, ordenam a confecção da vestimenta e é esse encantado que incorporará nesse praiá, em caso de necessidades, como a prática da *mesa de trabalho*.

É composta por várias partes como: *Tunã*, máscara que encobre toda a cabeça, e que recai sobre os ombros; *saiote*, parte presa na cintura – esses dois, confeccionados da palha de caroá; *rodela de plumas*, em cima da cabeça fixado no tunã; *penacho*, enfeite de plumas de peru; *túnica ou cinta*, pano enfeitado que recai sobre as costas; e os instrumentos musicais: *maracá*, o *bordão de compasso* e a *gaita de marcação* (PINTO, 1938).

Os praiás são um tipo de sociedade masculina, religiosa e secreta, onde sua vestimenta esconde a identidade de quem a usa. Apenas os homens detêm os segredos ritualísticos, salvo as denominadas “zeladoras de praiá”, também denominadas “mãe de praiá”, mulheres geralmente esposa de *pai de praiá*, com mais de cinquenta anos que não menstruando mais, têm a função de zelar pelas vestimentas dos praiás<sup>26</sup>. Os moços são iniciados geralmente aos doze anos, dependendo da vontade do encantado, que determina o “levantar de praiá” que consiste na reunião de um grupo para fabricar a roupa e iniciar o garoto nos segredos ritualísticos.

---

<sup>26</sup> A menstruação deixa o corpo susceptível as doenças, males e incorporações, portanto é proibido que mulheres entrem no *poró* ao menos que já tenham passado dessa fase da vida.

Começa o ritual no momento em que os praiás em fila entram no *terreiro* e o *tocador*, homem predisposto na borda norte, começa a balançar o maracá e a cantar, puxando uma *toante*, conjunto musical formado por esses dois elementos, executado pelo *puxador*. Estes são revelados pelos encantados, através de sonhos, cada parte dos rituais, como a abertura ou a finalização, tem um *toante* diferente, geralmente herdada dos índios Pankararu. Cada encantado tem uma específica, que ao ser cantado e dançado, convoca esse para o terreiro. É um código de comunicação que estabelece um canal de entre o mundo terreno e o sobrenatural (MATTA, 2005).



**Imagem 12:** Após entrar no terreiro, os praiás começam a executar a abertura do ritual, nota-se, à esquerda, pessoas assistindo ao ritual e à direita, o rancho de palha, elemento citado anteriormente. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



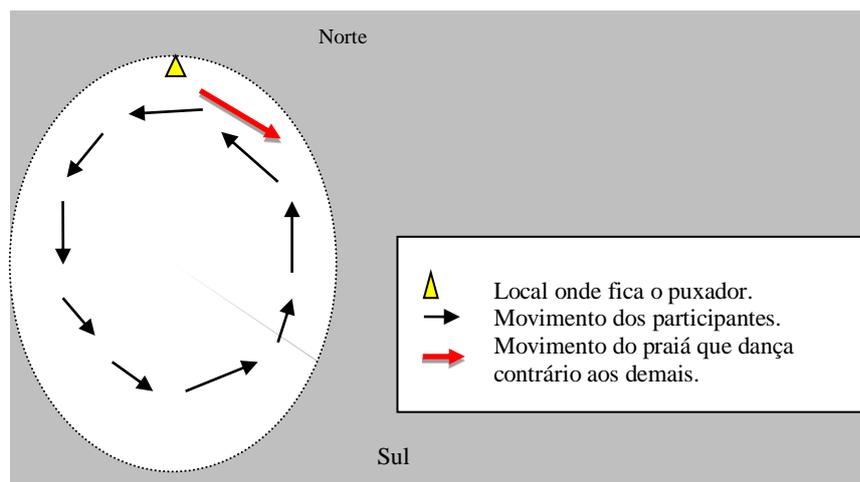
**Imagem 13:** Crianças em volta da fogueira. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 14:** Crianças dormindo durante o ritual. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

Várias pessoas vão acomodando-se em volta do *terreiro*, são moradores da aldeia, crianças, parentes do menino e convidados, inclusive pesquisadores. Algumas pessoas trazem cadeiras, outras sentam em pedras ou no chão; as crianças trazem lençóis, forram no chão para

deitar ou se enrolar, apesar do sertão ser caracterizado pelo calor, durante as noites o frio é intenso. Os *praiás* dançam no *terreiro* em fila indiana e em círculo, a passos marcados, em sintonia e vibrantes, chegando a vibrar o chão em volta do terreiro, onde fica o público. Acompanham o *puxador*, todos balançando maracás. Dois desses *praiás* tem funções diferenciadas, o *cabeceira*, *praiá* que indo na frente do batalhão, guia os demais, geralmente representa o encantado *dono do terreiro* ou o encantado que curou a criança; e o *trazeiro*, *praiá* último do batalhão, responsável de fechar o círculo ritualístico, organizar e compactar esse batalhão, em alguns momentos, esse *praiá*, executa a mesma coreografia, mas em sentido contrário e em volta dos demais, sentido horário. Sua função é proteger o terreiro e o batalhão de possíveis males e incorporações, ou seja, invasões de espíritos malignos, pois quando os *praiás* entram no terreiro e executam a coreografia e a *toante* de abertura de um terreiro, este fica “aberto”, susceptível à visita de “encantos malignos” que habitam o plano terreno.

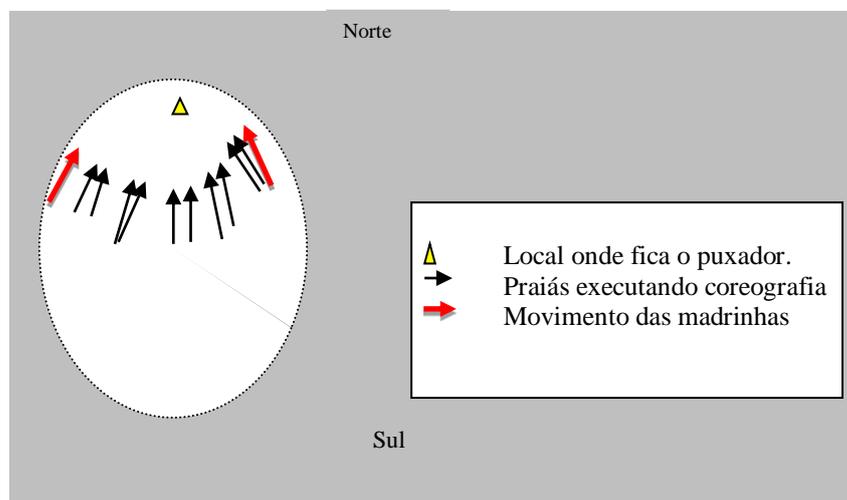


**Imagem 15:** Movimentos dos *praiás* no terreiro.

Em todos os rituais, o *puxador* sempre se posiciona para a direção da Cachoeira de Paulo Afonso, é uma reverência para o local tido como sagrado para a tradição dos Pankararu, era nessa antiga cachoeira – que na atualidade encontra-se concretada para construção da hidrelétrica de Paulo Afonso, local onde acontecia o encantamento dos seus ancestrais – local onde esses habitam. Quando seu *praiá* dança e um *puxador* toca sua *toante*, predisposto em direção a esse local sagrado, estes elementos funcionam como um chamamento, uma reverência a este ser.

No ritual, cada *toante* é repetido por três vezes, seu fim, marca uma mudança na coreografia dos *praiás*, que procuram o centro do terreiro, formando duplas e se deslocando em direção ao *puxador*, aproximando-se e recuando por três vezes, bailado marcado pela

participação das duas madrinhas que seguram no braço de duplas diferentes e executam o mesmo movimento. Este momento mais frenético, acompanhado por “urros” dos praiás, deslocamento com pouca iluminação e a vestimenta de palha cobrindo os pés dá a impressão que flutuam em direção ao puxador.



**Imagem 16:** Movimento dos praiás e das madrinhas, marcando o fim de cada toante.

Executam esses passos durante toda a noite, salvo, momentos que se recolhem no *poró* para descanso, permanecendo lá até o momento em que o *cabeceira* volta ao *terreiro* e em direção ao *poró* toca a *gaita* presa em sua veste que, como o som da corneta utilizada nos batalhões dos exércitos, convoca a tropa para acompanhá-lo. O *puxador*, que nesse momento, alterna com outros presentes, procura sua posição e retoma uma *toante*, seguido pelos *praiás*, que balançando o maracá, continuam a performance. Durante a madrugada encruzam o terreiro – performance que continuando em fila formam uma cruz no terreiro – fechando as atividades momentaneamente, recolhem-se ao *poró*, descansando até o amanhecer do dia para continuar. Muitas pessoas permanecem no terreiro, acomodam-se embaixo de árvores e fruteiras, formando rodas de conversas, dormindo lá mesmo, muitas com crianças, enroladas em lençóis que trazem de casa.

O domingo é o grande dia do ritual, dia da entrega do menino no terreiro, dia de maior fluxo de público, de euforismo e alegria para ver as corridas no ritual. O ritual é retomado logo cedo pela manhã, com um café da manhã na casa da família do menino, é o momento em que os praiás vão buscar os personagens do ritual, primeiro o *menino*, depois a *noiva* e as *madrinhas*.



**Imagem 17:** Praiás dançando no terreiro da casa do menino Ademir. (Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 18:** Praiás dançando no terreiro da casa do menino Gabriel (Ouricuri, abril de 2012).

Antes de servir a comida, o *puxador* se predispõe na frente da residência, no terreiro<sup>27</sup> da casa e o *cabeceira* tocando a flauta, convoca a tropa de praiás, que começam a executar a performance. O *cabeceira* ou *dono do menino*, por ser o praiá que realiza<sup>28</sup> a cura, porta na mão uma pequena lança de madeira enrolada com papel colorido, esse objeto o identifica entre os demais. Outro que usa esse tipo de lança é geralmente o *praiá trazeiro*, sobre a simbologia desse objeto, descrevo mais a frente.

No momento em que um senhor aparece na porta da casa com um prato com alimento, anuncia o momento da distribuição da comida e oferecimento para os encantados. Não há *toante* nesse momento, apenas balançando maracá e o movimento do batalhão, circulando no terreiro enquanto os dois portadores da lança recebem esse prato e acompanham o senhor, que entra no círculo e começa a entregar a comida para os *praiás* do batalhão, sem que esses percam a posição circular. Esse prato, característico pelo tamanho maior, aos servidos para o batalhão e para a população presente é preparado em todos os rituais e festas do tronco Pankararu que envolve comida é o primeiro a ser servido, o que tem maior quantidade de alimento.

<sup>27</sup> *Terreiro* é uma palavra designada no Nordeste, como também em outras regiões, para designar a faixa de terra em frente ou envolta de uma residência, local utilizado para os afazeres domésticos, festas e comemorações, daí a denominação também utilizada para o local de realização de festas indígenas e afro-brasileiras.

<sup>28</sup> Existem casos em que o menino é entregue no rancho antes mesmo que haja a efetivação da cura. Geralmente o que determina a entrega, nesses casos, é o fato do menino apresentar um estágio avançado da enfermidade ou mesmo a condição financeira da família. O praiá que assume a *dianiteira* no ritual é sempre aquele a quem se atribui a ação da cura.



**Imagem 19:** Recepção do prato do encantado maior da aldeia, o *mestre guia*. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 20:** Senhor Luiz, Puxador, tomando a dianteira da tropa, para realizar a entrega simbólica do prato para os encantados, enquanto a tropa recebe cada um, seu prato. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 21:** Praiás com o prato na mão e balançando o maracá, entregando a refeição, cada um para seu encantado. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 22:** Executando a performance, momento em que o puxador corta o terreiro, e seguido pela tropa em fila, dirigem-se para o *Poró*. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

Esse momento de consagração da comida é sem entoação de toante, se locomovem no terreiro apenas balançando o maracá, em ritmo bastante lento, compassado, diferente dos outros momentos do ritual. O prato maior é oferecido para o *mestre guia*, encantado maior, líder espiritual, responsável pelo “levantamento” da aldeia, que só é invocado em raros momentos, como em sua festa – guardada em segredo –, ou quando lhe é oferecido uma refeição. Após uma volta completa no terreiro, o *puxador* corta esse terreiro, seguido pelos demais do batalhão, e segue para o *poró*, onde o prato do *mestre guia* é deixado e os moços podem retirar a vestimenta e se alimentar.

No momento em que todos os *praiás* pegam o prato, os convidados e a plateia são convidados a se aproximar da porta da residência e pegarem o prato também. A refeição, em prato de barro, consiste em pirão (mistura feita a base de caldo de carne cozido com farinha de mandioca) arroz branco e carne. É uma obrigação da família, da noiva e das madrinhas oferecer a *garapa* para os participantes – consiste na mistura de rapadura pisada em pilão, diluída em água, mistura utilizada em todos os rituais – que por conter alta taxa de glicose, oferece uma dose extra de energia para os participantes, que passam longos períodos dançando no terreiro.

Em todos os momentos do ritual, há presença de muitas crianças, umas observam atentas, outras já ajudam a entregar a alimentação e intermediam recados. Algumas já são até *praiás*, dançam, tocam maracá igual aos adultos e representam encantados. Percebe-se ser criança pela baixa estatura e pelas pequenas mãos agarradas com o maracá.



**Imagem 23:** Convidados pegando o prato. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 24:** Praiás se encaminhando para o Poró. (Ritual do Gabriel, Ouricuri, abril de 2012).



**Imagem 25:** Pequeno praiá, iniciante na tradição, com o prato na mão, entregando a comida ao seu encantado. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 26:** Garoto ajudando a entregar o prato aos praiás, o aprendizado nos rituais. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

Quando o *menino do rancho* sai de sua residência e se prepara para dançar com os praiás o acompanham pequenos *padrinhos* – pintados iguais aos *padrinhos* adultos que irão participar da entrega do menino durante a tarde. Segundo relatos dos participantes, é um momento em que essas crianças encenam serem padrinhos é um aprendizado, não precisam de ensaio ou orientação, constantes na tradição, todos já sabem os passos de sua participação. Como os padrinhos adultos, vão protegendo o *menino do rancho* no decorrer da performance e no deslocamento até a casa da *noiva* desse menino.

O *menino* é recepcionado pelo *praiá dono*, esses tomam a dianteira do grupo seguidos pelos pequenos padrinhos, meninos vestidos da cintura para baixo e pintados com uma argila na cor branca, *tauá* na língua nativa. Os *praiás* completam o círculo, todos dançam ao som de maracá e logo se encaminham para a casa da noiva e das madrinhas.



**Imagem 27:** Menino do Rancho seguido pelos pequenos padrinhos durante o ritual. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 28:** Momento em que todos se encaminham para a casa da noiva. Nota-se os detalhes da vestimenta do menino. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

Ser *menino do rancho* é característica usar uma vestimenta vermelha com detalhes em branco, que consistem em uma bermuda mais duas espécies de bernal, que cruzam o peito do garoto. As outras partes do corpo apresentam pinturas com argila branca. Em volta do corpo carrega um rolo de fumo *in natura*. Na cabeça uma espécie de chapéu confeccionado com palha. 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. Na mão carrega uma pequena lança, enfeitada com papel crepom, igual a que o *praiá dono* carrega.

Na casa da *noiva*, esta já se encontra a espera, o *menino* entra na casa e fica recluso enquanto os *praiás* recebem a noiva, momento em que o puxador canta uma toante e ela, tomando a dianteira dos *praiás*, segue performance circulando no terreiro da residência. Ao fim da *toante* é disponibilizado, para todos os presentes, a garapa oferecida pela *noiva*, enquanto o *puxador* e o *praiá dono* entram na residência. Permanecem por um tempo e saem com o menino, retomam mais uma toante e finaliza com um *toré*, momento em que o público pode dançar junto dos *praiás* e do *menino*.

A *noiva*, moça com o cabelo enfeitado com fitas coloridas de papel crepom, braços e pernas pintados com *tauá*, é uma das personagens centrais do ritual, consiste em uma moça escolhida pela família do menino ou pelo próprio menino, escolhida com base na boa índole familiar e própria. Apesar da denominação “noiva”, relatam que esta não tem compromisso de casamento com o menino, apesar de não negarem já terem acontecido casamentos entre esses personagens, apenas uma prometida de infância, no momento da cura do menino, podendo ou não acontecer na fase adulta.



**Imagem 29:** Noiva sendo apresentada, dançando junto com os praiás. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 30:** Após apresentação da noiva, todos se encaminham para casa da primeira madrinha. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

Após o toré, os participantes e o público se encaminham para as casas das *madrinhas*, também escolhidas pela família, duas mulheres de boa índole, respeitadas na comunidade e que tem um bom relacionamento com a família do *menino*. Nas referidas casas ocorrem os mesmos passos ocorridos na casa da *noiva*, sendo que agora a *madrinha*<sup>29</sup> dona da casa é quem recepciona os participantes, enquanto o *menino* com a *noiva* fica recluso na casa dessa madrinha. Os *praiás* apresentam a *madrinha*, que vai à frente do batalhão, executando os mesmos passos em círculo. Logo após, a *madrinha* e os *praiás* recolhem-se na residência e saem, retomando a performance com o *menino*, o *praiá dono* e a *noiva* unidas pelas mãos, na dianteira do batalhão.



**Imagem 31:** Madrinha com noiva e o menino do rancho no terreiro da residência. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

**Imagem 32:** Apresentação da madrinha. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

<sup>29</sup> No ritual do menino Jailson, ocorrido em dezembro de 2012, ele, a *noiva* e as duas *madrinhas* foram apresentados em um único momento, na residência de uma dessas madrinhas, o motivo foi a distância entre de suas residências até o terreiro, em comunidades distintas.

Após o *toré*, todos se encaminham para a casa da outra *madrinha*, realizam os mesmos passos, bebem a garapa oferecida por ela e depois do *toré* seguem, agora, com todos participantes, *menino*, *a noiva*, *as duas madrinhas*, *os pequenos padrinhos*, *os praiás* e o público encaminham-se ao terreiro sagrado da aldeia, para o almoço e o grande momento da entrega no menino, concretizando a promessa da família.



**Imagem 33:** Última madrinha sendo apresentada pelos praiás em sua residência. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 34:** Praiás executando performance no terreiro da casa da madrinha. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 35:** Após a busca e apresentação dos personagens, continuando coreografia do *toré*, todos se encaminham para o terreiro sagrado. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 36:** Público segue os participantes em direção ao terreiro. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

O almoço está sendo preparado em uma residência próximo ao terreiro, como citado anteriormente, mulheres desde o dia anterior, preparam os alimentos para serem servidos ao grande número de participantes e convidados. Os alimentos são cozidos em grandes panelas, em fogos à lenha, montados sobre pedras no quintal da residência, costume que afirmam a tradição e a cultura, igual aos antigos ancestrais. Esses rituais são momentos de reviver a

tradição, de aprendizado constante, onde muitas crianças acompanham, pois serão os futuros guardiões e conservadores da etnicidade.

Quando chegam ao *terreiro sagrado*, o menino fica recluso numa residência próxima, enquanto os *praiás* reabrem o *terreiro*, fechado durante a noite e permanecem executando performance. Em um momento, a noiva toma a frente do batalhão na performance, enquanto um outro personagem, um rapaz, com vestes parecidas com a do *menino do rancho*, chapéu de palha, bermuda vermelha e pinturas corporais, entra com um *praiá* no terreiro e encenam uma luta, cada um portando uma lança, sendo a do *praiá*, com um gancho na ponta. A disputa seguindo o ritmo da performance dos *praiás* e da *noiva*, que circulam em volta desses, ao momento em que o *praiá* engancha o pé do rapaz e o derruba. Esse momento simboliza uma dualidade, a disputa entre o mal e o bem, o mau que insistia em apoderar-se da criança ritualizada e o bem, através do *praiá* que, trabalhando no menino, insistindo na cura, consegue vencer o mau e devolver a saúde da criança.



**Imagem 37:** Cozimento da comida em fogos à lenha, montados sobre pedras, no quintal da residência. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 38:** Encenação da disputa entre o bem e o mau, travada pelo encantado na cura do menino. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 39:** Disputa em meio a performance da madrinha e dos *praiás* no terreiro. (Ritual de Ademir, Ouricuri, março de 2014).

Em meio ao sol e ao calor, os *praiás* em algumas vezes se recolhem ao *poró* para um descanso, tomar água, garapa e fumar, lá eles podem retirar parte da vestimenta para refrescar o corpo. Na hora do almoço o *praiá dono* entra no *terreiro* e com a gaita de compasso (flauta) convoca o batalhão, dançam, e quando o *puxador* toma à frente todos seguem em fila, balançando o maracá e alguns tocando a *gaita*, até a casa que está o almoço. Da mesma forma que no café da manhã, cada um vai recebendo seu prato, o primeiro de maior tamanho, levado por um senhor, vai para o *mestre guia*. No *terreiro*, com o prato em uma mão e o maracá na outra, os *praiás* em círculo, oferecem a refeição aos *encantados* e seguem para o *poró* fazer a refeição. Os *pequenos padrinhos*, *os padrinhos adultos* e convidados são convocados a pegar o prato logo em seguida. Todos almoçam procurando sombras de árvores próximas, sentando em pedras ou no chão. Pela grande quantidade de pessoas, almoçam grupos de convidados de cada vez, quem termina, passa o prato para outra pessoa, até que todos estejam saciados.

À tarde do domingo é o momento mais esperado, pois ocorrerá o ritual da entrega do menino, algo lúdico, de expectativa do público e participantes. É nesse momento que o fluxo de expectadores aumenta, vão chegando em camionetes, motos ou andando a pé, para prestigiar. Esse dia marca um momento de lazer para a população, que além de partilhar da cultura, se divertem assistindo o ritual.

Quando os *praiás* voltam para o *terreiro* e o *puxador* entoia uma *toante* é sinal que a entrega irá começar. Os *praiás* realizam a coreografia característica, enquanto os *padrinhos* já com o corpo pintado, se reúnem na residência próxima, junto com o *menino* e o *praiá dono*, para combinarem estratégias de melhor proteger o menino. *Padrinhos* são homens que vestem bermuda e tem o corpo pintado com *tauá*, alguns são convidados pela família do menino, mas a maioria são convidados pelos próprios *padrinhos* ou pessoas que se oferecem para participar, sua função é proteger o menino, para que seja entregue aos *praiás* no momento certo. São guias que orientam o *menino* na desenvoltura do ritual. O número de *padrinhos* influencia muito a desenvoltura do ritual, segundo relatos, para ter um bom equilíbrio do ritual é necessário ter o dobro do número de *praiás*, para que consigam proteger a criança.

O menino acompanhado da *noiva*, *madrinhas*, *praiá dono* e *padrinhos* entram no *terreiro*, tomam a dianteira do batalhão. Juntos com os *praiás* começam a executar a performance ritualística (toré e toantes), sendo o *menino*, o seu “dono”, a *noiva*, as *madrinhas* e um *padrinho* unidos, um segurando o braço do outro, puxando o ritual. Os *padrinhos* e os *praiás* acompanham-os, encenando uma disputa pela criança, onde os *padrinhos* protegendo e os *praiás*, tentando raptá-lo. Inicia-se uma espécie de disputa pela posse da criança, onde os *padrinhos* tentam segurar os *praiás* – como se fosse uma partida de

futebol, onde os zagueiros marcam os atacantes que buscam a bola para fazer o gol –. Em um momento súbito, o praiá “dono” do menino e os padrinhos correm para proteger a criança, e os praiás para tentar raptá-la, na redondeza do terreiro, em meio a pedras e tocos, que dificultam a locomoção (SILVA, 2013).



**Imagem 40:** Padrinhos entrando no terreiro, após terem saído da casa. (Ritual de Joelson, Piancó, dezembro de 2012).

**Imagem 41:** Menino com o seu “dono”, um dos padrinhos e as madrinhas unidos, um segurando o braço do outro, puxando o ritual. (Ritual de Ademar, Ouricuri, março de 2014).



**Imagem 42:** No centro da imagem, padrinho afastando os praiás do menino. (Ritual de Joelson, Piancó, dezembro de 2012).

**Imagem 43:** Padrinhos marcando, afastando os praiás, preparando para a corrida. (Ritual de Joelson, Piancó, dezembro de 2012).

Os *praiás* têm três tentativas para tentar pegar o *menino*, que acontece no simples ato de tocá-lo em qualquer parte do seu corpo. Esse momento é referido como as corridas, quando os *padrinhos* encontram um espaço entre os *praiás* e correm com o *menino*. Quando a criança é muito pequena ou se encontra debilitada pela doença, um *praiá* ou o pai a carrega nos braços e saem em disparada do *terreiro*, protegidos pelos *padrinhos*.

O público vibra e ao mesmo tempo tenta se proteger, para não ser atropelado pelos participantes, que partem correndo em grande velocidade para tentar alcançar o menino.

Antes de iniciar as corridas, há uma grande preocupação dos presentes, principalmente com as crianças, para que não sofram acidentes no momento dessas corridas.



**Imagem 44:** Pai e padrinhos protegendo e carregado menino, durante o ritual. (Foto: Adelson Lopes, Ouricuri, abril de 2012).

**Imagem 45:** Momento das corridas, público assistindo, enquanto acontece a disputa. (Foto: Ritual de Ademir, março de 2014).

Pela grande velocidade que o *menino* e os *padrinhos* saem do *terreiro*, a pouca visibilidade dos *praiás* (por causa da vestimenta) e os perigos envolta (cercas de arame farpado, tocos, pedras e espinhos) tornam o risco de acidente muito grande, alguns chegam a se machucar, o risco é eminente, mais em nome da tradição e acostumados com essas características comuns ao redor dos terreiros, chegam a se embrenhar em mata fechada, sobem em árvores e postes durante essas corridas. Quando o *menino* corre, o *praiá-dono*, tem de tentar driblar os outros *praiás* e tocar no *menino*. Esse gesto de tocar no menino indica que a corrida terminou e que o *menino* pode voltar para o *terreiro* para uma nova corrida e os *praiás* têm de tentar outra vez. Os padrinhos formam um paredão embaixo e esperam a chegada do *praiá-dono* salvar o *menino*, quando chega e toca na criança, todos voltam para o *terreiro*, para uma nova tentativa, num total de três. Caso os *praiás* não consigam há outra corrida no *terreiro* mesmo, sem as corridas distantes.

Se algum *praiá* que não seja o *praiá dono*, tocar no menino em qualquer momento, mesmo dentro do *terreiro*, concretiza a entrega do *menino* aos *praiás*, finalizando o ritual e a promessa dos pais. O rancho de palha tem função de proteger o menino no terreiro, quando esse entra no rancho, os *praiás* não podem tocar nele é uma espécie de fortaleza do menino, daí a denominação de *Ritual Menino do Rancho*.



**Imagem 46:** Quando o menino corre, os padrinhos formam barreiras para impedir a passagem dos praiás, chegam a segurar eles. (Foto: Adelson Lopes, Ouricuri, abril de 2012).



**Imagem 47:** Padrinhos derrubando e segurando os praiás, evitando que corram em direção ao menino. (Foto: Adelson Lopes, Ouricuri, abril de 2012).



**Imagem 48:** Menino com seu dono e padrinhos voltando ao terreiro para uma nova corrida, após o insucesso dos praiás em sua captura. (Ritual de Joelson, Piancó, dezembro de 2012).



**Imagem 49:** Rancho de palha na borda do terreiro. (Ritual de Joelson, Piancó, dezembro de 2012).



**Imagem 50:** Menino Ademir, encima de uma caixa de água evitando ser tocado pelos praiás, enquanto os padrinhos formam uma barreira de proteção e esperam a chegada do *praiá dono*. (Foto: Ritual de Ademir, março de 2014).



**Imagem 51:** Após as três tentativas e a entrega no terreiro, os praiás comemorando, levam o menino ao centro do terreiro. (Ritual de Joelson, Piancó, dezembro de 2012).

Quando, mesmo com as três corridas, os *praiás* não conseguem capturar o menino, todos voltam para o terreiro e a disputa acontece nesse espaço. Os padrinhos facilitam a entrega e os *praiás* conseguem tocar no *menino*. Quando isso ocorre, os *praiás* dançando, vibrando e cantando, conduzem o *menino* ao centro do *terreiro* e, acompanhado dos *pais*, dos *padrinhos*, *da noiva* e *do público* que envolve o *menino*, assistem este ser benzido pelos *praiás* e pelo “dono” dela.

Na cabeça do *praiá* que o capturou é colocado um *penacho* maior, que o identifica aos demais, símbolo de distinção social. Este ainda recebe o chapéu usado pelo menino, objeto que se torna simbólico, representa para o *praiá*, a sua destreza e agilidade, objeto levado para seu *poró* e pendurado, simbolizando esse feito.

Esse momento final do ritual é marcado pela grande comoção da família, notam-se as lágrimas escorrendo pelos olhos é o momento de dever cumprido, de lembrar todo o sofrimento, medo de perder um filho, das dificuldades enfrentadas para realizar a festa. Isso se percebe na fala comovida de Jailson, pai do menino Joelson, que se emociona, no final da festa.

Para os *praiás* é momento das queixas, cada um relata sua visão das corridas, contam como se machucaram ou se sujaram é um momento também do público saber como foram essas corridas distantes do terreiro, já que a grande maioria desse público permanece nesse local.



**Imagem 52:** Todos os participantes e o público se reúnem no terreiro para as queixas e benzer o menino. (Ritual de Ademir, março de 2014).

**Imagem 53:** Puxador balançando o maracá canta a toante do encantado que tocou “capturou” o menino, enquanto esse dança com o menino, acompanhado dos padrinhos e demais *praiás*, detalhe, com o prêmio na mão, o chapéu utilizado pelo menino, símbolo desse feito. (Ritual de Ademir, março de 2014).



**Imagem 54:** Menino do rancho sendo e purificado e protegido com fumaça produzida com o sopro de chanduca. (Ritual de Ademir, março de 2014).

**Imagem 55:** Todos os participantes, chegando ao centro do terreiro iniciar o Toré. (Ritual de Ademir, março de 2014).

Em seguida, todos se organizam no *terreiro* para dançar a *toante* do *encantado* que pegou o *menino* e em seguida entregar os personagens do ritual, primeiro a *noiva*, depois as *madrinhas* e por último os *padrinhos*. Como esses personagens foram trazidos de suas residências, acontece a entrega, ocorrendo no terreiro, momento em que cada um desses, dançam uma roda junto com os *praiás* e o *menino* e se desloca para que continue a entrega dos outros participantes.

Quando o *puxador* toma a frente da tropa dá uma volta e vai até o centro do *terreiro*, o público acompanha-os cantando e dançando, alguns formando pareias. Isso é o *toré*, momento de sociabilização, de diversão, que se tornou símbolo da alteridade Jiripankó. Por último, os *praiás* fecham o terreiro, sem toante, ao som dos maracás, um seguido do outro e com o puxador à frente encruzam o terreiro. Como no início houve a abertura, no final tem de haver o fechamento, pois este espaço funciona como um portal de ligação entre o mundo físico e espiritual, que deve ser lacrado para que não haja transgressões, ou seja, uma medida de segurança espiritual. O *fechamento do terreiro* marca o encerramento do ritual. Restando apenas a confirmação de aceite do pagamento da promessa pelo *encantado dono*, momento de grande importância, restrito ao *rezador*, ao *menino*, ao *praiá dono* e alguns parentes como o pai. Esses vão diretamente para o *poró* onde foi realizada a promessa abrem “a mesa de trabalho” para saber do encantado se ele aceitou ou indica correções a serem efetuadas do seu agrado.

O ritual do menino do rancho além de ser a festa mais falada, admirada pela população chega a provocar brilho nos olhos dos entrevistados quando perguntados sobre ela, pela

grande diversão, demonstração de fé e gratidão que congrega. No ritual há uma mistura de vibração e ao mesmo tempo preocupação frente aos perigos das corridas.

No ritual dos meninos Gabriel e Joelson a vibração predominava claramente mais do que a preocupação com a disputa; por se tratar de crianças, as corridas eram mais brandas e engraçadas, praticamente não se percebia riscos de quedas ou pancadas, enquanto que no ritual do Ademir, não havia vibração do público, a apreensão tomava conta da fisionomia das pessoas. Havia um número maior de participantes do que nos rituais anteriores, algo em torno de 40 praiás e o dobro de padrinhos. Tal quantidade se justifica por haver necessidade de maior velocidade durante a corrida, já que se tratava da entrega de um menino quase adulto. Era perceptível certo temor pela integridade física dos participantes. Apreensão que só aumentava pela grande demora de retorno do menino para o terreiro durante as corridas.

Enquanto nos dois primeiros rituais o calor e a poeira eram minimizados pelos gritos, apitos, aplausos e torcida da plateia que dava um ar de festa ao evento, no último ritual o silêncio imperava. Havia um misto de apreensão, principalmente em alguns momentos em que a corrida provocava quedas e machucados. A plateia procurava se proteger como podia, atrás das árvores ou formando grupos onde um servia de escudo para o outro.

Ao final dos rituais, um fato torna-os comuns, o ar festivo que toma conta da comunidade após a última corrida. No centro do terreiro há um *toré* marcado pela participação de todos os presentes que assim desejarem. A criança é tocada, abraçada e defumada no terreiro. Após esse ato, enquanto a festa continua, a criança é levada ao *poró* na companhia do dono do terreiro, do dono da festa, dos pais e praiás. Esta parte é reservada e íntima, não sendo permitida a entrada de estranhos ao mundo dos encantados e da promessa que rege o ritual.

## 4º CAPÍTULO:

### O MENINO APÓS RITUAL DO RANCHO



**Imagem 56:** Meninos Jiripankó. (Foto: CLIND-AL, Comunidade Ouricuri, 2012)

#### 4.1 A festa como ritual de Passagem

Somam-se muitos estudos desenvolvidos sobre o tronco Pankararu e suas ramificações de contribuição imensurável para esses povos – vários desses estudos mencionados no decorrer deste trabalho – citam o ritual *Menino do Rancho*, trazem breves descrições desse processo ritualístico, geralmente, como efetivação de processo de pagamento de Promessa e alguns, como rito de iniciação de garotos. Outro trabalho, anterior a esses, um dos mais antigos que descreve esse ritual, do antropólogo Estevão Pinto de 1938, cita que vários elementos mágico-religiosos do *Menino do Rancho* assemelham-se aos antigos costumes peculiares das tribos do tronco “Gê” brasileiras, inclusive por o ritual *Menino do Rancho* trazer traços dos casamentos infantis praticados por esse grande tronco étnico brasileiro (PINTO, 1938).

Genep (2013) para explicar esses casos de apresentação social e casamentos infantis, se utiliza dos termos *puberdade fisiológica* e *puberdade social*, sendo esse primeiro para designar a fase em que tanto moças e rapazes começam a aparecer os sinais da maturidade, sendo nos casos das moças<sup>30</sup> o endurecimento dos seios o alargamento da bacia, os pelos pubianos e a menstruação, já a *puberdade social*, diferente dessa anterior, ocorre em momentos diferentes, em algumas sociedades ocorrem antes e em outras depois é caracterizada por um conjunto de ritos, cerimônias e práticas de toda espécie, que marcam nos diversos povos a passagem da infância para a adolescência.

Descrevendo algumas dessas cerimônias sobre meninas apresentadas socialmente antes e outras depois, descreve o exemplo das cerimônias dos *Toda*<sup>31</sup>, grupo australiano, em que as meninas passam por processo ritualístico de noivado antes de chegar a puberdade fisiológica, e só anos depois desta é que começam os preparativos para o casamento. (GENNEP, 2013).

O ritual *Menino do Rancho* é também uma apresentação de uma moça à sociedade, mesmo quando o menino é uma criança pequena, observa-se que a noiva já é uma moça, de idade variada, que segundo relatos dessas noivas, elas não têm nenhuma obrigação de casar-se com esses meninos, o que não menospreza a possibilidade da ocorrência disso nas gerações passadas, como foi descrito por Pinto (1938). Relatam que receber o convite para ser noiva de *menino do rancho* é um motivo de orgulho, tanto para a moça, quanto para sua família,

---

<sup>30</sup> Cito o exemplo de puberdade de moças, mas, o autor descreve também exemplos da masculina.

<sup>31</sup> Descrição feita a partir de RIVIERS, H. *The Todas*. Londres. 1905.

simboliza que tanto um como o outro, são respeitados e admirados, pela família do menino e principalmente pela sociedade.

O *Menino do Rancho* destina-se a iniciar crianças nos segredos da sociedade dos praiás, estas depois de iniciadas, tem acesso livre ao *poró*, encarregam-se de fornecer água, fogo, fumo, etc. Tornam-se auxiliares, pequenos aprendizes, tendo acesso aos segredos dessa sociedade secreta, os quais não devem ser revelados sob pena de sofrerem castigos, como, dormirem sobre urtigas (PINTO, 1938).

Athias (2002) descreve o ritual como um momento de intensa interação entre identidade, ecossistema, saúde e doença do ciclo reprodutivo, associada a uma cura específica, mas podendo ser ainda vista como um ato de iniciação dos meninos.

Genep (2013) abre caminho para pensar que durante a vida em sociedade, somos cercados por ritos de passagem, momentos marcados por estágios, situações, graus e status. Passamos por estes estágios desde que nascemos, perpassando pela infância, adolescência, casamento e morte, em algumas sociedades, toda alteração na vida individual implica ações e reações entre o profano e o sagrado, todos esses momentos são marcados por cerimônias com o objetivo geral de assegurar a transformação do estado ou a passagem de um estágio para outro. Mas, como ele próprio atenua, cada cerimônia tem sua própria intenção, enfatizando assim, a ideia que cada cerimônia pode ter seu objetivo explícito e ser de passagem ao mesmo tempo.

Um dos componentes fundamentais das sociedades humanas é o processo ritual. Os ritos e as cerimônias permeiam todo o seu cotidiano, desenvolveram formas de socialização de seus membros, reforçadas em grande parte, pelos ritos que permeiam esse cotidiano. Entre esses ritos, Genep (2013) define ritos de Passagem, como aqueles momentos relativos à mudança e a transição de pessoas e grupos sociais para novas etapas de vida ou status, período intermediário e temporário, que possibilita o indivíduo a refletir sobre sua existência na sociedade. A partir dos vários rituais de passagem abordados, Van Genep percebeu certa ordem comum nesses rituais: primeiro, uma separação das condições sociais anteriores, como por exemplo, abandono dos hábitos infantis, depois um estágio limiar de transição e por último, a incorporação de sua nova condição.

O ritual *Menino do Rancho* possui características dessa linearidade proposta para os rituais de passagem, por ser um ritual de iniciação, o rancho de palha construído no terreiro representa a morada simbólica do menino<sup>32</sup> ritualizado. Nas gerações passadas, essa

---

<sup>32</sup> Genep (2013) chama esses iniciados de *noviço*, já Turner (1974) usa a denominação *neófito*.

construção representava uma separação das condições sociais prévias, mesmo que momentaneamente, com a comunidade, com a família, com os vínculos domésticos e infantis. Permanecer recluso no rancho, ter acesso ao *poró*, ser o protagonista de um ritual de entrega ao mundo dos praiás, ser recebido e agraciado pelo batalhão de praiás – representante da mais alta cosmologia da sociedade – dá a ideia de uma iniciação dessas crianças.

Os meninos após o ritual de entrega voltam para sua vida cotidiana na comunidade, entram em um “estágio de *liminaridade*” (TURNER, 1974) que só se concretiza rito de passagem se ele for escolhido para ser um praiá. Turner (1974) sobre a influência de Genep (2013), também definiu esse estágio, como o momento em que os indivíduos que participam do ritual se encontram, fora das estruturas da sociedade, passa por um domínio que tem poucos ou quase nenhum dos atributos do passado ou do futuro. Turner (1974) define de *Communitas* o estado em que se encontra o indivíduo no interior da *liminaridade* do processo ritual. Período que o neófito perde noções individuais e é apresentado a noções grupais que chama de “*comitatus*”.

Não é todo menino iniciado no ritual do rancho que se torna praiá, membro da “fraternidade mágico-religiosa” (Genep, 2013, p. 69). Apesar do ritual *Menino do Rancho* ter várias similaridades com os rituais de passagem<sup>33</sup> possui um demarcador que distingue em tipologias diferentes, o momento da entrega do menino no terreiro representa um ritual de *pagamento de promessa* referente à cura desse indivíduo. Voltando ao que foi relatado anteriormente, “levantar” um *praiá*, é determinação dos *encantados* protetores da aldeia, que durante a prática da “*mesa*”, manifesta sua vontade e autoriza que o *pai de praiá* confeccione uma vestimenta e procure um moço de sua estima, para representá-lo. Geralmente esse escolhido é um ente familiar desse *pai de praiá*, que pode ou não ter sido iniciado no ritual do rancho, muito menos ter sofrido doença grave.

Muitos pais, mesmo sem ter filho doente, prometem aos *encantados* entregar seu filho no ritual do rancho, fazem promessas em busca de alguma realização pessoal ou familiar ou até mesmo como sinal diacrítico de crença nos protetores da comunidade. Dos três rituais

---

<sup>33</sup> Van Genep descreve várias cerimônias de iniciação. A partir de (HOHL, 1859), descreve uma entre os *Ojibwé*, de admissão à “*ordem dos midés*”, bem característica em detalhes com a cerimônia do *Menino do Rancho* e a admissão à ordem sagrada dos praiás. Entre esses detalhes: A construção de uma cabana sagrada, os participantes usam roupas, são pintados, etc.; procissão geral dentro da cabana; os chefes-padres-magos matam todos os assistentes e em seguida são ressuscitados; a procissão, o massacre e a ressurreição realizam-se depois de cada cena importante da cerimônia; o pai, acompanhado dos padrinhos e madrinhas, apresenta o filho ao chefe, depois dança juntamente com aqueles que o acompanham. Depois do meio-dia, de tarde, [...] em seguida, cada assistente vem bater no tambor sagrado e cantar uma espécie de prece, os homens fumando (ato ritual). À noite, os chefes e padres recebem presentes oferecidos pelo pai, retribuídos com remédios e amuletos; dão a benção e por último, serve-se a refeição a base de milho cozido (2013, p. 80).

descritos nesse trabalho, as três famílias relataram que o motivo foi a cura de doença, mas há relatos, mesmo entre os Jiripankó, desse não ser, o único motivo. Em vídeo com o título *Menino do Rancho* de autoria de Renato Athias (2006), traz o relato do padrinho de menino Pankararu, João de oliveira, denota que além de casos de doenças, muitas vezes, quando nasce um filho homem, o pai em meio à alegria de ter nascido vivo promete entregá-lo no ritual.

A entrega do menino simboliza um fechamento do corpo, a passagem de um mundo profano para um sagrado. Ser entregue aos seres encantados simboliza que forças do bem irão proteger esse indivíduo, para que forças profanas não venham a causar nenhum tipo de mal e quando alguma criança já esteja acometida por este, a função dos encantados é livrar e devolvê-la para sua família curada. Mesmo que a criança ritualizada não se torne um praiá – pela sua índole no período de *liminaridade* ou pela falta de convite de um *pai de praiá* – esta passou por um *Ritual de Passagem*, passagem para outra fase da vida, de uma fase profana para uma sagrada, passagem de um estado de morbidez para a cura definitiva, um batismo, uma apresentação deste indivíduo para a sociedade. O próprio Van Gennep (2013) apresenta uma série de ritos que mesmo tendo seu sentido norteador, marca a passagem de uma etapa para outra.

#### 4.2 O segredo

Ter como objeto de estudo a sociedade indígena, principalmente estudo com enfoque nos rituais é trabalhar com “indícios” (GINZBURG, 1990), pistas, já que, frente ao longo processo colonizador e exploratório que dizimou grande parte dessa população, o segredo tornou-se uma ferramenta de preservação cultural e da crença. A própria sociedade dos praiás, como exemplo, envolve muitos segredos é um grupo que se preserva culturalmente, não se comunica com estranhos, preza pela preservação da identidade e pela privacidade, principalmente, quando estão no *poró*. Talvez uma entrevista com alguns deles tivesse muito a contribuir nesse trabalho, mas isso seria ultrapassar o limite dessa privacidade. Em um dos rituais, tive a oportunidade de fotografar um praiá que levantou a vestimenta, deixando o rosto à mostra, em outro momento, fotografar um local que, previamente, o informante não autorizou, isso seria revelar fatos que me foram negados. Etnografar é uma negociação constante, diz Silva (2006), e deve ter o intuito de preservar, “contribuir para que prossiga” acrescenta Carvalho (1958, p. 221).

Segundo Silva (2006), observar rituais ou obter informações através de entrevistas, inevitavelmente o pesquisador esbarra em parcela do conhecimento, que em algum nível

possa ser secreto. Explica que o segredo nas religiões é menos uma questão de conteúdo, de informações específicas e mais de controle de acesso. As culturas afro-brasileiras e indígenas, frente ao processo colonizatório, perceberam que tudo de sagrado que ia sendo revelado, era subjugado, por isso, preservar o segredo representa a preservação cultural de um povo.

Silva (2006) questiona o papel do antropólogo frente a esse segredo, indica que é necessário uma negociação entre pesquisador e pesquisado, para não correr o risco de revelar coisas que venham a prejudicar a cultura estudada. Carvalho (1985) complementa dizendo que o interesse da antropologia é compreender a importância do segredo para a história do povo estudado “e não a mera espionagem de seu código cultural mais secreto” (p. 218).

Muitos questionamentos sobre esse ritual possam está em aberto, sobre a vida desses meninos do rancho principalmente, na vida depois do ritual, percebi que após esse acontecimento, estágio que Gennep (2013) e Turner (1979) chamam de “liminaridade”, há uma preservação desses meninos, daí o papel da antropologia em perceber que esse mecanismo de proteção, de “segredo”, teve uma importância muito grande para a história desse povo, e não correr o risco de ajudar a subjugar-los.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo, apresentar o ritual *Menino do Rancho*, praticado pelos índios Jiripankó, partindo do movimento de busca pelo reconhecimento étnico e de um reordenamento dos elementos diacríticos efetivados numa “viagem de volta” ao tronco étnico que faziam parte, o povo Pankararu, território tradicional e originário. Elementos que se faziam necessários para esses índios poderem “levantar” sua aldeia, “abrir” um terreiro, buscar proteção dos encantados, executar suas crenças, rituais e buscar os direitos e deveres garantidos em lei aos povos tradicionais. Entre esses elementos diacríticos, buscam autorização para executarem seus rituais, nesse novo território que se formara. Entre eles, o ritual *Menino do Rancho*.

Esse ritual se mostrou um importante elemento para se compreender um pouco o mundo religioso, cultural e social, as noções de doença, a crença nos encantados, noções de cura, de promessa e a interação social e cotidiana desse povo, inclusive das crianças, personagem central desse ritual, que desde bem pequenas aprendem, convivem e interagem socialmente, e não somente são interagidas por esse meio social.

Por meio de certa “ordem cronológica” dos capítulos, este trabalho apresentou as crianças antes do ritual, em seu contexto social e em meio a situações de aprendizado, mostrando que elas crescem em meio a concepções de doenças, força dos encantados, práticas de cura e procura pelos especialistas tradicionais em busca de cura de doenças, ações que aprendem no cotidiano e perpetuam por toda a vida. Seguido pelo outro capítulo apresentei o menino no ritual, os passos que se sucedem desde os preparativos, execução e o pós-ritual, com as discursões que surgem entorno desse ritual, o segredo e a classificação desse ritual como um Rito de Passagem.

A criança que passa pelo ritual *Menino do Rancho*, volta para sua vida cotidiana, aparentemente não apresenta sinais de distinção, nem é tida como diferente na comunidade, mas na realidade, mesmo sem se tornar um *praiá*, essa carrega uma carga de elementos simbólicos que regem a própria linearidade da vida de sua sociedade.

A fé nos encantados, a prática da promessa e a realização do ritual do rancho, como também os demais rituais, tem um sentido muito maior de que um agradecimento, graça individual ou familiar é um elemento ligado à coletividade é a apresentação do ritualizado à sociedade, apresentação do poder, da fé e crença nesses encantados. Elementos que regem a

própria ordem social e cronológica da vida em sociedade, momentos de afirmação da identidade, do pertencimento étnico, sinônimo de união, de luta por direitos. Toda a comunidade se mobiliza para efetivar o ritual de uma promessa, uma união em torno de uma crença e cultura em comum, que unifica cada vez mais o grupo.

## REFERÊNCIAS

ACHUTTI, Luiz Eduardo. **Fotoetnografia: um estudo sobre antropologia visual, sobre cotidiano, lixo e trabalho**. Porto Alegre: Tomo Editorial, Palmarinca, 1997.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O Regime Imagético Pankararu**. (Tradução Intercultural na Cidade de São Paulo). Apresentada como tese de Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. 2011.

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: Resistência e Ressurgência indígena no alto sertão Alagoano**. Apresentada como Tese de Doutorado em Antropologia Social, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

ATHIAS, Renato. **Menino do Rancho** (2006). Vídeio. Disponível em; <http://www.youtube.com/watch?v=AXNB3FcB1uA>. Acesso em: 08/07/2014.

ATHIAS, Renato. Os encantados, a saúde e os índios Pankararu. In: ALMEIDA, Luiz Savio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (Org.). **Índios do Nordeste**—Temas e Problemas 3—EDUFAL. 2002.

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

\_\_\_\_\_. **A produção da alteridade: o toré como código das conversões missionárias e indígenas**. VIII Congresso luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais. A questão social no novo milênio. Coimbra, Portugal, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional**. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro (vol. 8, n. 15), 1995.

AULETE, Caldas. **Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.

BALDUS, Herbert. **Viagem aos mundos do Além pela magia do pajé**. In: Revista atualidade indígena. Brasília, 1 (2): 16, jan./fev. 1977.

BARRETTO, Juliana Nicolle Rebelo. **Corridas do Umbú: Rituais e imagens entre os índios Karuazu**. Apresentado como tese de Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”; “A identidade Pathan e sua manutenção”. In Tomke Lask (org.), **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Texto promulgado em 5 de outubro de 1988. 34. Ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, edições da Câmara, 2011.

BRITO, M. de Fátima Campelo (Coord.). Relatório de Identificação e delimitação da Área Indígena Geripankó. FUNAI, 1993. *Apud* FARIAS, Ivan Soares. Etnohistória e Etnicidade dos Índios do Sertão de Alagoas. In: **Temas e problemas**. Vol.12. Maceió: EDUFAL, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. **A Racionalidade Antropológica em Face do Segredo**. Anuário Antropológico. N. 34, 1985.

CASCUDO, Luís da C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2002.

CNIP. Centro Nordestino de Informações sobre plantas do Nordeste. **Caruá**. Disponível em <http://www.cnip.org.br/PFNMs/carua.html#topo>. Acesso em 29 de agosto. 2014.

CORTEZ, S. M. V. **Técnicas de coleta e análise qualitativa de dados**. Bev. Cadernos de sociologia, Porto Alegre, V. 9, 1998.

CUHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado**. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, Fevereiro de 2000.

CUNHA, E. **Os sertões**. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/Brasiliense, 1985.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. SP, Martins Fontes, 2002.

ESTEVÃO, Carlos. Ossuário da Gruta do Padre em Itaparica e algumas notícias sobre remanescente indígena no Nordeste. In: **Boletim do Museu Nacional**. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1942.

FARIAS, Ivan Soares. **Doenças, Dramas e Narrativas entre os Jiripankó no sertão de Alagoas**. Índios do Nordeste: Temas e Problemas XIII. Maceió: EDUFAL. 2011.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em educação da universidade federal de alagoas. Maceió-alagoas, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. Ed., 13º reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. 4ª ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. As Múltiplas Incertezas do Toré. In: **Toré**, regime encantado dos índios do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 2005.

\_\_\_\_\_. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. **Índios do Nordeste: Temas e Problemas**. v 10. Maceió: EDUFAL, 2008.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, Saúde e Doença**. Trad. Eliane Mussich. 2 ed. Porto Alegre: Artes médicas, 1994.

HERTZ, R. A proeminência da Mão direita – Um estudo sobre as polaridades Religiosas. **Revista Religião e Sociedade**. V. 6. 1980.

HOHL, J. A. Kitschi-Gami. Brême, 1859. In: GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. 4ª ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.

INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL – ISA. **De olho nas terras indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/394>. Acesso em: 09 jul. 2014.

LANGDON, E. J. (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LAPLANTINE, F. **Antropologia da Doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LAVE, J.; WENGER, E. Situated learning: legitimate peripheral participation. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. *Ampud*: BERGO, Renata Silva; GOMES, Ana Maria Rabelo. “**Eu sou muzenza**”: a aprendizagem no terreiro de umbanda. Trabalho apresentado na ANPOCS. (2009).

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão ...[et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Eficácia Simbólica”. In: **Antropologia Estrutural**. Revisão etnológica, Júlio Cesar Melatti. 2º ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1985.

\_\_\_\_\_. El totemismo in la actualidad. trad. F. G. Aramburo. México, 1965. *Ampud*: RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo**. São Paulo, Achiamé, 1975.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / **Coleção Educação para Todos 12**, Serie Vias dos Saberes nº 1. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. Shamanism as Focus of Knowledge and Cure among the Kariri-Shoco. In: **Índios no Nordeste: Temas e Problemas II** ed. Maceió: EDUFAL, 2000, .

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente**: Uma etnografia da corrida do umbu e da pertinência entre os Pankararu. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. USP. 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

MOTA, Clarice Novais. **Os filhos de jurema na floresta dos espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió, EDUFAL, 2007.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono!”**: Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2012.

NASCIMENTO, Trombroni de S. Toré Kiriri: O sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. IN: GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo (Org.). **Toré**: Regime encantado dos índios do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 2005.

OLIVEIRA FILHO, João P. de. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. (org.), 2ª. Ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

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

PEIRANO, Mariza. **Etnografia, ou a teoria vivida**. Ponto Urbe, ano 2. 2008. Disponível em: <http://n-a-u.org/pontourbe02/Peirano.html>. Acesso em: 10/07/2014.

PINTO, Estevam. **Alguns aspectos da cultura artística dos Pancárarus de Tacaratu**. Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 2. Rio de Janeiro. 1938.

QUEIROZ, M. de Souza. Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções– Aldeia de Icapara. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: ISER, n. 5, p. 130-160, 1980.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo**. São Paulo, Achiamé, 1975.

SILVA, Anderson Barbosa da. **Rituais Jiripankó: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de Alagoas**. Monografia de graduação em História, pela Universidade Estadual de Alagoas. 2013.

SILVA, Aracy Lopes da Silva. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidades e escolarização. In: \_\_\_\_\_. MACEDO, Ana Vera Lopes Macedo (Org). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. Col. Antropologia e Educação – São Paulo,,: Global, 2002.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. Os Índios Fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó. IN: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. (Org.). **Índios do Nordeste**: Temas e Problemas. v 2. Maceió: EDUFAL, 2000.

\_\_\_\_\_. **“Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...” Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri-Xocó (AL)**. Apresentada como tese de Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. UFPE, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. 1º ed., 1º reimp. São Paulo, Edusp, 2006.

TURNER, Victor W. **O processo Ritual**: Estrutura e antiestrutura. Tradução de Nancy Campi. Petrópolis, Vozes, 1974.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. Comunidades Indígenas no sertão de Alagoas e a economia capitalista: etnodesenvolvimento na perspectiva de autonomia das economias indígenas. In: **Índios do Nordeste**: etnia, política e história. Temas e problemas. Vol. 10. Maceió: EDUFAL, 2008.

\_\_\_\_\_. **Povos do Sertão de Alagoas: Confinamento, Diáspora e Reterritorialização**. Revista Fóruns Identidades. Itabaiana: GEPIADDE, Ano 4, Volume 8 | jul-dez de 2010.