

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

ÂNDERSON BARBOSA DA SILVA

**RITUAIS JIRIPANKÓ: UM OLHAR SOBRE O SAGRADO DOS ÍNDIOS DO SERTÃO DE  
ALAGOAS**

PALMEIRA DOS ÍNDIOS – AL  
2013

ÂNDERSON BARBOSA DA SILVA

**RITUAIS JIRIPANKÓ: UM OLHAR SOBRE O SAGRADO DOS ÍNDIOS DO  
SERTÃO DE ALAGOAS**

Monografia apresentada a Universidade Estadual de Alagoas, como requisito para conclusão do Curso de Licenciatura plena em História, sob a orientação do prof. MsC. José Adelson Lopes Peixoto.

PALMEIRA DOS ÍNDIOS – AL

2013

ÂNDERSON BARBOSA DA SILVA

**RITUAIS JIRIPANKÓ: UM OLHAR SOBRE O SAGRADO DOS ÍNDIOS DO  
SERTÃO DE ALAGOAS**

Monografia apresentada a Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL como requisito para conclusão do Curso de Licenciatura plena em História, sob a orientação do prof. MsC. José Adelson Lopes Peixoto.

Palmeira dos Índios, \_\_\_\_ de março de 2013.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

Prof. MsC. José Adelson Lopes Peixoto - Orientador  
Universidade Estadual de Alagoas

---

Profª. Esp. Mary Selma de Oliveira Ramalho  
Universidade Estadual de Alagoas

---

Prof. Tiago Barbosa da Silva  
Universidade Estadual de Alagoas

Ao povo Jiripankó, povo resistente do alto sertão de alagoas, que luta pela preservação de sua cultura.

Dedico.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, sem ele, não somos nada.

A minha família, meus irmãos Almir e Adelson, 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 grande amigo e orientador Adelson Lopes por me apresentar a cultura indígena, pelas viagens, pesquisas, discussões e dedicação, o que vos transformou não apenas em um orientador mas sim em coautor desse trabalho.

Ao Curso de Licenciatura Indígena de Alagoas – CLIND, através de seu corpo de coordenadores, Iraci, Adelson, Mary Selma, Margarete e João pelo incentivo financeiro, pelo estágio e por proporcionar os passos iniciais dessa pesquisa. Agradeço também aos demais estagiários Ítala e Viviane, a secretária Aidêe e todos os alunos desse curso, pela amizade que conquistei.

A todos meus colegas de curso, inclusive os que não continuaram o curso, companheiros de discussões, de aprendizado e de descontração, principalmente os que considero como grandes amigos, Ednaldo, Túlio, Tatiane, Rodrigo, Josmar, Deyse, Lucas, Gustavo, Luiz e Maria.

A todos os mestres que fizeram e fazem parte da minha caminhada pelo conhecimento, principalmente os da UNEAL, que não medem esforços em compartilhar seus conhecimentos, sempre serão pontos de referência em minha carreira.

Ao Povo Indígena Jiripankó cuja luta de resistência, história de vida e simpatia, me proporcionaram esse estudo, principalmente nas pessoas de seu Genésio, seu Elias e Cicinho, por estarem sempre a disposição em compartilhar seus conhecimentos, principalmente esse último, por abrir as portas de sua aldeia para que fosse possível esse estudo.

A todos que não citei, mas contribuíram direta ou indiretamente na realização desse trabalho.

Quando dançam e realizam seus rituais, estão fazendo uma experiência de encontro com a natureza, com o mundo dos anciãos e dos sábios que estão vivos no outro lado da vida. Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena. (BRASIL, 2006. p. 102).

## **RESUMO**

Este estudo analisa os rituais praticados pelos Índios Jiripankó, residentes na aldeia indígena Ouricuri, no município de Pariconha, alto sertão de alagoas, enfocando um olhar histórico antropológico sobre a religiosidade desses índios. Através de imagens fotográficas, buscamos inserir o leitor no mundo cultural desse povo, desde sua origem, suas lutas de resistência, busca pela sobrevivência e busca por um território enfocando suas práticas religiosas, materializadas na crença e nos rituais praticados. Apresenta o sincretismo religioso, o espaço do terreiro, a dança do toré, os praiás e os encantados como elementos norteadores de suas praticas religiosas. Apresenta ainda a descrição dos principais rituais praticados por essa etnia, fonte da etnicidade, da busca pelo reconhecimento, mas principalmente, elemento de materialização de uma crença.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índio. Ritual. Crença. Prática religiosa.

## LISTA DE IMAGENS

<b>Imagem 1:</b> Índios escravizados por portugueses .....	12
<b>Imagem 2:</b> Cotidiano dos índios no colégio em Iuretê .....	14
<b>Imagem 3:</b> Índio Jiripankó (Praiá).....	17
<b>Imagem 4:</b> Município de Pariconha – AL .....	18
<b>Imagem 5:</b> Território Indígena Pankararu.....	19
<b>Imagem 6:</b> Genésio Miranda da Silva,.....	22
<b>Imagem 7:</b> Vista Parcial da Aldeia Jiripankó .....	23
<b>Imagem 8:</b> Território Indígena Jiripankó. ....	26
<b>Imagem 9:</b> Cruzeiro na aldeia Jiripankó .....	28
<b>Imagem 10:</b> Índios Jiripankó, durante a Festa do Umbu .....	30
<b>Imagem 11:</b> Igrejas no centro da aldeia Jiripankó.....	30
<b>Imagem 12:</b> Índios Jiripankó executando o toré.....	32
<b>Imagem 13:</b> Praiá executando performance noturna .....	37
<b>Imagem 14:</b> Praiás executando performance.....	37
<b>Imagem 15:</b> Terreiro .....	38
<b>Imagem 16:</b> Terreiro próximo do cruzeiro. ....	39
<b>Imagem 17:</b> Poró.....	39
<b>Imagem 18:</b> Local onde é preparado o almoço .....	39
<b>Imagem 19:</b> Praiás durante Festa do Umbu .....	42
<b>Imagem 20:</b> Menino do Rancho. ....	43
<b>Imagem 21:</b> Menino e as madrinhas começam a participar .....	45
<b>Imagem 22:</b> todos dançando o toré, circulando entorno do terreiro. ....	45
<b>Imagem 23:</b> Momento em que fecham o terreiro . ....	45
<b>Imagem 24:</b> Movimento dos praiás fechando o terreiro. ....	46
<b>Imagem 25:</b> Poró improvisado .....	46
<b>Imagem 26:</b> Comunidade chegando para assistir o ritual. ....	46
<b>Imagem 27:</b> Padrinhos entrando na casa do lado do terreiro .....	47
<b>Imagem 28:</b> Padrinhos entrando no terreiro .....	47

<b>Imagem 29:</b> Menino com o seu “dono”, um dos padrinhos e as madrinhas .....	47
<b>Imagem 30, 31, 32 e 33:</b> Praiás e Padrinhos disputando o menino .....	48
<b>Imagem 34 e 35:</b> Público protegendo-se nas árvores .....	48
<b>Imagem 36 e 37 :</b> Todos correndo em direção ao menino. ....	49
<b>Imagem 38:</b> Menino é trazido de volta para o terreiro.....	49
<b>Imagem 39:</b> Padrinhos correm para proteger o menino dos praiás .....	50
<b>Imagem 40:</b> Ao fundo, padrinho segurando um praiá caído no chão. ....	50
<b>Imagem 41 e 42:</b> Menino trazido de volta para o terreiro pela segunda vez.....	50
<b>Imagem 43:</b> Participantes preparando-se para iniciar a terceira corrida. ....	50
<b>Imagem 44:</b> Menino correndo com seus padrinhos. ....	50
<b>Imagem 45:</b> Praiás e padrinhos se chocam e caem no chão.....	51
<b>Imagem 46:</b> Menino voltando para o terreiro.....	51
<b>Imagem 47:</b> Praiás e padrinhos preparando-se para a entrega. ....	51
<b>Imagem 48:</b> Disputa pelo menino .....	51
<b>Imagem 49:</b> Praiás e padrinhos chocam-se e caem pelo chão.....	52
<b>Imagem 50:</b> Praiás gritando e cantando conduzem o menino para o terreiro. ....	52
<b>Imagem 51:</b> Início da Cerimônia. ....	54
<b>Imagem 52:</b> Cícero aspergindo água benta sobre o caixão. ....	54
<b>Imagem 53 e 54:</b> Toante em homenagem ao falecido.....	54
<b>Imagem 55:</b> Praiás conduzem o caixão para o cemitério. ....	54
<b>Imagem 56:</b> Segue cortejo em direção do cemitério local. ....	54
<b>Imagem 57:</b> Praiá tentando acertar os umbus.....	56
<b>Imagem 58:</b> Pessoas dormindo em baixo de um cajueiro .....	59
<b>Imagem 59:</b> Praiás executando o toré. ....	59
<b>Imagem 60:</b> Após pegarem o prato, praiás voltando para o terreiro .....	59
<b>Imagem 61:</b> Praiás com o prato na mão .....	59
<b>Imagem 62:</b> Participantes no terreiro, com o cansaço na mão .....	60
<b>Imagem 63:</b> Início do cortejo entre terreiros.....	60
<b>Imagem 64:</b> Praiás abrindo o segundo terreiro.....	60

<b>Imagem 65:</b> Cestos com as oferendas .....	60
<b>Imagem 66:</b> Toré coletivo .....	61
<b>Imagem 67:</b> Restos de cansação .....	61
<b>Imagem 68:</b> Praiás em dupla, executando ritual .....	62

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	11
1º CAPÍTULO: FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA JIRIPANKÓ .....	17
2º CAPÍTULO: PRÁTICAS RELIGIOSAS ENTRE OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ NO SERTÃO ALAGOANO.....	28
2.1 A formação de um Sincretismo .....	29
2.2 O toré e os rituais .....	32
2.3 Os Rituais Jiripankó: os encantados, os praiás e o terreiro. ....	36
3º CAPÍTULO: RITUAL MENINO DO RANCHO, RITUAL FUNERÁRIO E FESTA DO UMBU .....	42
3.1 Menino do Rancho .....	43
3.2 Ritual funerário .....	53
3.3 A Festa do Umbu .....	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	62
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	64

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS



**Imagem 1:** Índios escravizados por portugueses. Jean-Baptiste Debret.

Falar hoje sobre povos indígenas em Alagoas é um tema novo, que no passado não houve preocupação em se estudar ou relatar, ressaltando, a escrita empreendida pelo colonizador Europeu - objetivando a dizimação desses povos - ou por alguns teóricos que queriam minimizar, negar, nossa formação cultural baseada na miscigenação de várias raças e culturas, conseqüentemente, negar os direitos desses na sociedade. Só por volta da década de 70, por diante, com as novas bases teóricas culturalistas é que começa a haver um novo olhar, para com esses povos em Alagoas, a partir de estudos desenvolvidos por Clóvis Antunes, Dirceu Lindoso e Vera Calheiros, entre outros<sup>1</sup>.

Tais autores formaram uma quebra de paradigma com relação ao olhar indígena em Alagoas, pois fundam uma nova forma de abordar a história desses povos, voltando-se para questões da terra indígena, vida cotidiana, religião, identidade, etc. Mais recentemente temos os estudos desenvolvidos por Sylvia Aguiar, Luiz Sávio de Almeida, Amaro Hélio, Siloé Amorim e muitos outros, trilhando nessa longa caminhada em defesa dos povos indígenas de Alagoas. Mas que, ainda não se tem uma bibliografia vasta, pois como foi citado, essa perspectiva de estudo é recente, além de haver grande resistência por parte desses povos em mostrar sua cultura, em meio a todo o processo de massacre e subjugação sofridos, sendo o principal motivo de dificuldade para estudo desses povos.

Assim, esse tema surge em meio à pequena quantidade de pesquisas científicas sobre os povos indígenas; essa escassez tem contribuído para ampliar a profunda barreira entre a real cultura indígena e a bibliografia produzida sobre eles, contribuindo para que se tenha uma construção imaginária do índio que não corresponde à imagem real e cotidiana.

A história dos povos indígenas do Brasil é marcada pela escrita sobre a ótica do colonizador europeu que aqui impôs sua cultura e sua religião à medida que conquistava territórios, aprisionava os nativos (convertendo-os em mão de obra escrava para atender os anseios da corte portuguesa) e impunha sua ideologia sobre o peso da cruz e da espada. A foto a seguir, de índios aldeados, para que fossem catequizados em missões religiosas é um exemplo dessa forma como a cruz e a espada pesavam sobre a cultura nativa, além de servir para apresentar a forma como o índio era descrito por cronistas e viajantes daquela época.

---

<sup>1</sup> Sobre isso, ver Almeida (2008)



**Imagem 2:** Cotidiano dos índios no colégio em Iauretê. Autor desconhecido

Nesse contexto, foram obrigados a negar suas crenças e cultos rotulados de bruxaria<sup>2</sup>, macumba<sup>3</sup>, e ao serem descobertos eram perseguidos e massacrados todos que tentassem realizar essas manifestações religiosas, sendo a única manifestação aceita, a religião católica, empreendida pelos Portugueses em suas práticas imperialistas de colonização. Causando quase a extermínio dessa cultura em nossa sociedade, onde oficialmente já existe constatação do desaparecimento ou extinção de alguns povos, como os Caetés<sup>4</sup>, e a perda da língua nativa pela grande maioria dos povos nativos do nordeste, além de perdas ou rupturas com a cultura nativa, que atualmente os indígenas lutam para resgatar, preservar e cultivar, como forma de afirmação identitária tolhida pelo processo de colonização.

Consideramos a contribuição deste trabalho para a sociedade, como forma de introduzir a discussão de uma temática recente, ligada a uma corrente culturalista, que por muito tempo foi esquecida ou relegada a planos secundários e periféricos, trazendo para a sociedade outro olhar sobre esses povos, não no sentido de reparar os acontecimentos passados, mas de permitir conhecer e respeitar a participação dos indígenas na construção do

<sup>2</sup> Segundo o dicionário Aurélio (FEREIRA, A., p. 118, 2001) designa “ação maléfica, própria de bruxo ou bruxa, feitiçaria, magia”, o termo bruxaria, na Idade média, foi usado para designar pessoas que eram acusadas de praticar algum tipo de ritual maléfico, que ultrapassa os conceitos Morais e religiosos da época. Seguindo esse raciocínio, associou-se esse conceito aos povos indígenas, por praticarem também, rituais que, aos olhos da sociedade, não se encaixam nos preceitos morais, compreendidos por ela.

<sup>3</sup> Termo de origem errônea, preconceituoso, de referência à cultura Afro-brasileira, mais precisamente a religião, usado para designar os vários rituais religiosos dessa cultura.

<sup>4</sup> Nativos provenientes do litoral Brasileiro, mas precisamente na região dos estados de Pernambuco e Alagoas. “Depois de comerem o bispo Sardinha” (justificativa encontrada para a causa da morte desse bispo e a dizimação desse povo resistente à subjugação portuguesa) foram considerados “inimigos da civilização”. Em 1562, Men de Sá determinou que fossem “escravizados todos, sem exceção”. Assim se fez, seriam 75 mil índios. Consequentemente foram dizimados.

cotidiano e da história do Brasil, percebendo tal povo enquanto parte da sociedade para aceitá-lo como “diferente”, no sentido cultural.

Consideramos, ainda, o envolvimento pessoal com essa temática tão importante para compreendermos nossa história alagoana, nossa formação, cujos povos indígenas marcaram nossa trajetória de formação acadêmica, pelo modo de vida e de resistência que empregam em nossa sociedade, de modo especial os povos alagoanos, que apesar de toda a subjugação, massacre, luta e além de terem tido um maior contato com o colonizador – levando em conta a proximidade com o litoral do Brasil – terem resistido e até hoje lutam para preservar e resgatar o que o colonizador e a sociedade não conseguiram extinguir de sua cultura.

Propomos um estudo histórico/antropológico da cultura indígena através dos rituais praticados pelo povo Jiripankó, residentes no alto sertão alagoano, povo que apesar de todo o processo de subjugação sofrido, luta para preservar sua cultura e repassá-la para suas gerações. Focamos o estudo dos ritos e das crenças como práticas religiosas, independente de credo, práticas ou métodos empregados, como forma de respeito à cultura do “outro”.

Nesse contexto, apresentamos um diálogo entre a historiografia indígena (de autores como Luiz Sávio, Siloé Amorim, Juliana Barretto, Amaro Hélio, Rodrigo Grunewald), a antropologia (Clifford Geertz, Elaine Muller, Carlo Ginzburg, Nestor Canclini, entre outros), com entrevistas de lideranças indígenas Jiripankó (Sr. Genésio Miranda da Silva, Elias Bernardo da Silva e Cícero Pereira dos Santos).

Propomos também um diálogo desses teóricos e entrevistados com imagens da aldeia e de rituais, assistidos, fotografados e gravados durante várias visitas a essa comunidade, por considerarmos que o ato de descrever, mesmo que fidedigno, nunca se torna igual ao ver, dando oportunidade ao leitor de elaborar suas próprias conclusões e esboçar suas interpretações a partir das várias imagens distribuídas por todo o texto.

No primeiro capítulo, situamos o Povo Jiripankó no tempo e espaço, focando a formação desse território Indígena, sua origem, sua descendência, o processo luta pela terra, o processo de reconhecimento. Tal descrição tem como base algumas fontes bibliográficas e a oralidade dos anciãos fundadores desse território, o que se aplica para toda a produção do corpus desta pesquisa.

No segundo capítulo, discorreremos sobre a religiosidade indígena, partindo do processo de subjugação forçada das crenças e práticas religiosas, empreendidas pelos portugueses, além do processo de resistência desses indígenas, que obrigados, no passado, a ir para a clandestinidade, hoje resistem e lutam pela sua liberdade, pela preservação de sua cultura e pela religiosidade sincrética após longa luta e resistência.

Apresentamos, ainda, os elementos norteadores da religiosidade e dos rituais indígenas, entre eles, o toré, o terreiro e as práticas xamânicas, acrescentando os elementos específicos da etnia Jiripankó, entre eles, os Encantados, os Praiás e seu terreiro. Considerando os laços estreitos e fidedignos entre esses, propiciando o contato sagrado e espiritual, elementos que formam a religiosidade dessa etnia.

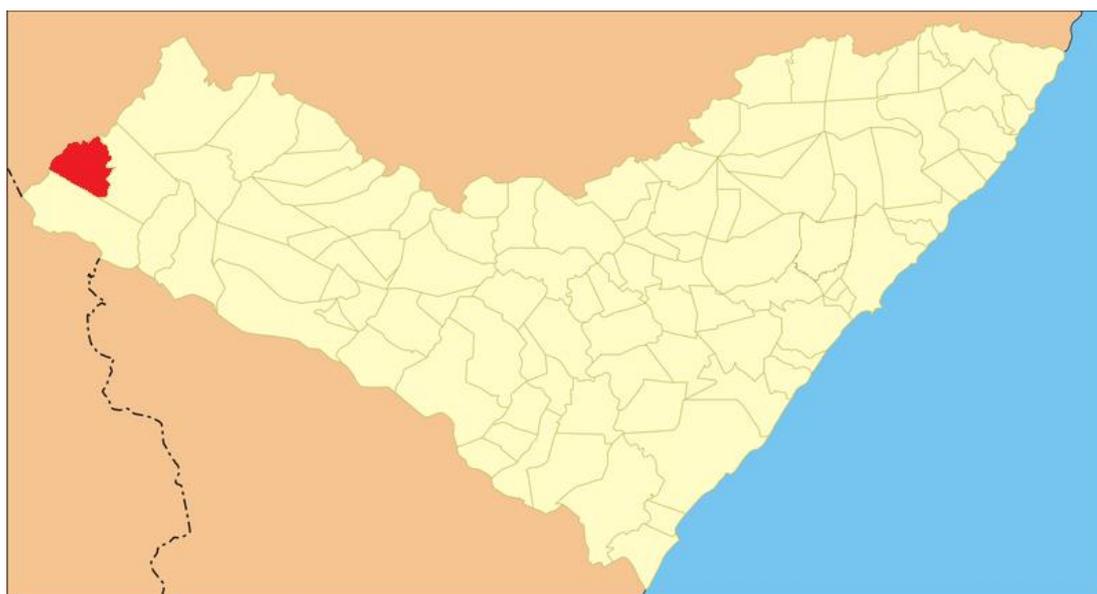
O terceiro e último capítulo, descreve três rituais assistidos na aldeia (durante a pesquisa para realização desta monografia), que carregam em si, toda a história, a resistência, a crença e a cultura desse povo. O Ritual Menino do Rancho, ritual que acontece em agradecimento pela cura de crianças que sofreram algum tipo de moléstia, Um Ritual funerário durante um enterro de um índio e por último, A Festa do Umbu, um dos principais rituais da aldeia, que representa a aliança com as origens, com as crenças, com a natureza e com o mundo sagrado.

**1º CAPÍTULO**  
**FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA JIRIPANKÓ**



**Imagem 3:** Índio Jiripankó (Praiá), com vestimenta para rituais.

Os índios Jiripankó<sup>5</sup> estão localizados no município de Pariconha, imagem 2, a cerca de 360 quilômetros de Maceió, na mesorregião do alto sertão alagoano, cidade típica sertaneja, de vegetação conhecida como caatinga, possui uma população de 10 246 habitantes segundo IBGE/2010, a principal fonte de renda está na administração pública, no comércio e na agricultura.



**Imagem 4:** Município de Pariconha –AL. Fonte: IBGE.

A aldeia Jiripankó, ocupa uma área de 250 hectares<sup>6</sup>, compreendida através da união das aldeias do Ouricuri, Figueiredo, Serra do Perigoso e Volta do Moxotó, reside um total de 400 famílias<sup>7</sup> distribuídas nessas aldeias, com população de 2.270 habitantes (SANTOS, 2012). No centro desse conjunto de aldeias, está a aldeia Ouricuri, que se tem referência como aldeia principal, com população de 1.070 habitantes (SANTOS, 2012), possui uma escola Estadual Indígena construída no centro da comunidade em formato semelhante a uma oca, seguindo modelo nacional projetado pela FUNAI.

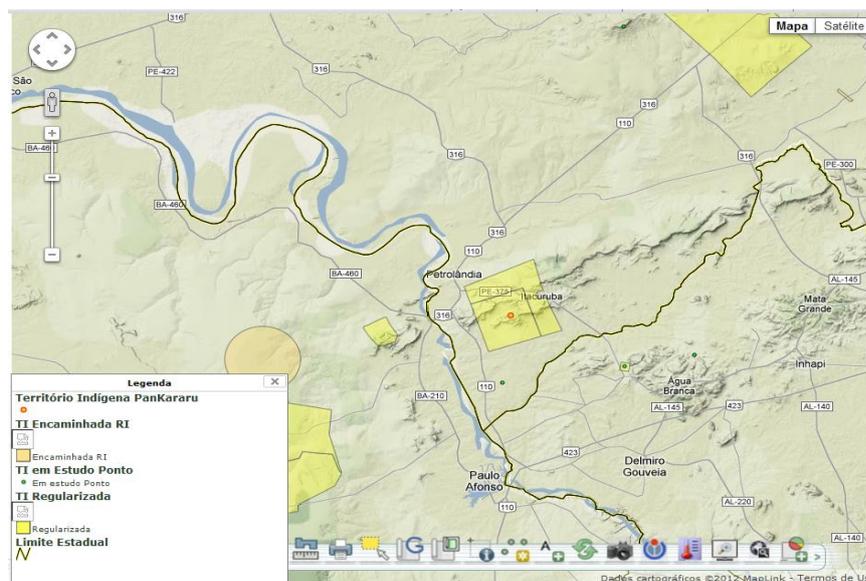
---

<sup>5</sup> Encontra-se várias denominações em referência ao nome dessa comunidade indígena, entre eles: Geripancó, Jiripankó e Jeripankó, optamos 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>6</sup> Segundo dados do Instituto socioambiental (ISA), com referência da FUNAI/SEII - 2011.

<sup>7</sup> Segundo dados do Instituto socioambiental (ISA), com referência da FUNAI/SEII - 2011.

Os índios do sertão alagoano, entre eles o povo Jiripankó, fazem parte de um movimento histórico/antropológico de resistência e resurgência<sup>8</sup> de povos do Estado de Pernambuco, de etnia Pankararu<sup>9</sup>, residentes na localidade de Brejo dos Padres, povo que passou por um processo de diáspora<sup>10</sup> ocorrido por volta de 1850, em decorrência de más condições de sobrevivência - de fatores climáticos -, ou por promulgação de leis públicas criadas para “organizar” a questão fundiária no território brasileiro.



**Imagem 5:** No centro, Território Indígena Pankararu na atualidade. Fonte: FUNAI. CGGEO, Google mapas -. (editado pelo autor).

Entre essas leis, está a *Lei das terras* que estabelecia a compra como a única forma de acesso a terra – ou por doação de Dom Pedro II – abolindo, em definitivo, o regime de sesmaria vigente até a presente data. E em 1872 ocorre a extinção dos aldeamentos da Província, sendo incorporados ao domínio público. Com isso, os indígenas perdem o direitos que tinham, porque não possuíam a escritura de compra e venda, ocorrendo invasões e

<sup>8</sup> Ver: 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.

<sup>9</sup> Esse povo é oriundo da região Pernambucana de Canabrava (atual Tacaratu), das ilhas do São Francisco (Sarubabel, Acará e Várzea) ou de Curral dos Bois (hoje Santo Antonio da Glória), onde existiam várias aldeias, que foram aldeados pelos missionários, em terras doada pela Coroa Portuguesa, na localidade de brejo dos padres, na região da cidade de Tacaratu (PE), em 1802. (ATLAS *Apud* MATTA, 2005) E segundo Amorim, esse povo foram aldeados pela primeira vez, muito antes, por volta do século XVII na Ilha Sarubabé, às margens do rio Pajeú, tributário do rio São Francisco. Hoje, seu território está entre as cidades de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia.

<sup>10</sup> Segundo o dicionário Aurélio (FERREIRA, 2001, p. 254) “Dispersão de povo(s) em virtude de perseguição de grupo(s) intolerante(s).”

expulsões dos mesmos, para que houvesse a desocupação dessas áreas. Locais que se constituíam territórios tradicionais, ocorrendo com isso a desestruturação das organizações sociais, políticas, culturais e étnicas desses povos, entende-se que território representa o acondicionamento, a legitimação e a organização do contexto social, político, cultural e étnico de toda e qualquer sociedade. É o que ocorreu com os Pankararu, que tiveram suas terras repartidas, na região do "Brejo", em linhas de lotes distribuídos entre posseiros, assim, esse período ficou conhecido na memória dos índios como tempo das "linhas", modo como foi dividido esses lotes. Esses índios partem de suas terras tradicionais, em busca de outro lugar que ofertem melhores condições, que atendam suas necessidades territoriais.

Em meio a isso, Índios residentes no aldeamento Brejo dos Padres, em Pernambuco, fugindo da dominação de posseiros, dispersaram-se pelas regiões circunvizinhas. Assim, alguns chegaram à região do sertão de Alagoas, que apesar de estar situada numa região sertaneja, tida como seca e inóspita pela literatura, mas que, também possui terras boas, verdes e produtivas.

O alto sertão de Alagoas não é apenas uma terra inóspita e seca, ele é também, o sertão de ilhas verdes e serras úmidas, que são consideradas verdadeiros oásis em meio a grande extensão de semiárido. Essas condições demonstram um espaço produtivo que se liga à pecuária extensiva e à agricultura de subsistência. Ele é uma estrutura produtiva que, interliga ao fenômeno da seca, responsável pelo quadro de pobreza e miséria da população, exceto os privilegiados pelo sistema. Este é o alto sertão de Água Branca e Pariconha, conhecido, até 1875, como Mata ou Matinha de Água Branca, porque estava situado numa área de serras e mata: área de formação do território Geripankó. (SILVA, A., 2008, p.98).

É nesse espaço, que se forma o território dos Jiripankó que apesar das dificuldades encontradas na área sertaneja, em alguns locais se encontram terras férteis, com nascentes - amenizando as dificuldades - é um desses locais que os índios resistentes de Pernambuco encontram um lugar para viver, e tentar formar um novo território. Digo tentar, pelas dificuldades encontradas nesse novo território, inclusive com os "privilegiados pelo sistema" os ditos coronéis, barões ou grandes fazendeiros, que dominavam a região.

As diásporas de pessoas tornou-se comum em toda região Nordeste, pessoas tendo que abandonar o local em que vive, para buscar a sorte em outro local, principalmente nos períodos de estiagens, buscando-se a sobrevivência, em terras melhores. Já que a falta de água torna impossível à vivência.

Na oralidade Jiripankó encontra-se relatos desse processo de dispersão do povo Pankararu que não ocorreu somente por causa perca de território, mas por questões climáticas, levando essas pessoas a procurarem um lugar melhor para viver. Segundo Amorim (2010)

essas diásporas, eram frequentes, ou seja, o grande ápice foi a desterritorialização, mas no decorrer dos tempos continuaram a ocorrer por causa das estiagens frequentes ou por prolongadas secas. Corroborando com essa afirmação, o cacique da aldeia Jiripankó Sr. Genésio Miranda, imagem 4, ao descrever a formação da aldeia, relata como ocorreu essa diáspora dos índios de Pernambuco para o sertão de Alagoas.

A primeira história daqui da aldeia é do primeiro índio que chegou aqui, [...] Depois de 1500, 1600, veio o Português lá de Portugal, de nome Manuel Cavalcante primeiro veio Pedro Álvares Cabral, depois veio Manuel Cavalcante em 1600, chegando nas aldeias eles, atacando com os índios, [...] invadiu aqui, chegou na aldeia Pankararu em Pernambuco, invadiu, Manuel Cavalcante, acabando com os índios. Meu bisavô com o nome de Zé Carapina se sentiu mal quando viu o seu pai na cela preso. Matararam o pai dele, o tio dele e um jovem de 18 anos, aí ele correu de lá, quando ele chegou em cima daquela serra, daquela serra para cá, avistou, encontrou a prima dele - e o resto Cavalcante já tinha matado - aí convidou ela para correr, aí ela combinou e correu com ele, quando chegaram já aqui, no estado de Alagoas, encontraram com a patroa do Major Marques e pediu apoio a ele, [Major] aí ele liberou isso aqui, para ele, ele chegou aqui e se apoiou com o apoio do major Marques, por uma temporada. Aí quando já tinha família, o Major Marques queria tirar eles da terra, aí foi ao conhecimento do barão de Água Branca, o Barão fez uma limitação desse terreno aqui, para o índio Zé Carapina, que era meu bisavô [...].<sup>11</sup>

Nesse relato, temos uma breve descrição do processo de formação da aldeia Jiripankó, formada, como já foi citado, a partir de uma diáspora ocorrida na região do aldeamento em Brejo dos Padres, no estado de Pernambuco, motivada por um processo de desterritorialização e invasão de terras ocupadas por índios que se encontravam aldeados<sup>12</sup>. E que com a chegada do Índio Zé Carapina no sertão de Alagoas dá início a um processo de formação desse novo aldeamento, ou seja, Zé Carapina inaugura esse processo de estabelecimento em terras sertanejo-alagoanas, pois com a estabilização de Zé Carapina outros índios Pankararu foram convidados a vir para essa nova terra, formando assim, o território indígena Jiripankó.

---

<sup>11</sup> SILVA, Genésio Miranda da. Entrevista concedida ao autor, em fevereiro de 2010. (Grifos nossos).

<sup>12</sup> Sobre o aldeamento de brejo dos Padres, a vários relatos, indicando datação desse aldeamento do século XIX, criado provavelmente pelos padres Oratorianos ou Capuchinhos, segundo Silva em “Serra dos Perigosos – guerrilha e índio no sertão de Alagoas”, pelo Frei Vide Frescarolo, que foi o responsável por esse aldeamento.



**Imagem 6:** Entrevista com Genésio Miranda da Silva, cacique Jiripankó. Foto: Adelson Lopes.

Percebe-se, de certa forma, no discurso do Sr. Genésio, imagem 6, certo receio em falar do processo de invasão de 1500 e sobre Pedro Álvares Cabral, ocorrendo, na fala, uma diminuição do tom de voz, indicando ainda um certo receio sobre esse tema citado por ele próprio. Observa-se ainda, a vinda de Zé Carapina com uma prima<sup>13</sup> para Alagoas, que junto com ela dá início a construção do novo território que se formará. São citados os nomes do Major Marques e do Barão de Água Branca<sup>14</sup>, mas segundo Silva, A. (2008), esses nomes reúnem o poder político, econômico e policial num tempo em que o poder circulava nas mãos dos coronéis representantes desse poder local, jogo político esse que se alastra por muito tempo, até hoje, pelo Brasil e principalmente pelo sertão de Alagoas.

---

<sup>13</sup> Em relato trazido por (SILVA, A., 2008, p. 101), Sr. Genésio cita o nome dessa moça como Isabel.

<sup>14</sup> Joaquim Antonio de Siqueira Torres (Barão de Água Branca) pertencente a família Vieira Sandes, que se tornou proprietária de grande parte das terras do alto sertão, constituindo-se entre os primeiros povoadores dessa região. (SILVA, A., 2008, p. 105)



**Imagem 7:** Vista Parcial da Aldeia Jiripankó. Foto: Ânderson Barbosa.

A formação desse território sempre foi marcada pela luta em busca da terra, do reconhecimento étnico e da tradição. Segundo Sr. Genésio, esse processo de busca de um espaço territorial foi marcado por conflitos com os coronéis da região, presentes até os dias de hoje, pois, grande parte das terras pertencentes ao povo Jiripankó ainda encontram-se ocupadas por fazendeiros da região. Segundo Brito *apud* Farias (2011), atualmente os índios Jiripankó tem posse de 215 hectares regularizados, e 1100 ha já delimitados, esperando as fases seguintes para se demarcar essa terra. Esse processo vem se arrastando por muitos anos e até hoje essas terras, em grande parte, continuam ocupadas.

Antes de iniciar esse processo de luta pela terra, foi necessário aos índios a busca pelas raízes, buscando a etnogênese indígena. Buscava-se assim, o reconhecimento como pertencentes a uma etnia, o que Amorim (2010) chama de “busca pelo etnônimo”, que é a busca de uma identidade que vem de seus ancestrais, chamada de identidade coletiva, que os reconhecem como pertencentes a uma etnia. Sendo assim, essa identidade funciona como o “atestado de pertença” que é a principal característica de comprovação etnológica, fundamental para qualquer busca pelo reconhecimento dos povos. Esse processo, não é isolado dos índios do sertão de Alagoas, mas é um fato que ocorreu e ocorre em todo o Brasil, inclusive com comunidades quilombolas, também lutando por espaço e condicionantes para resurgirem na sociedade, defendendo sua cultura e sua gente, tão negadas na sociedade.

Essas comunidades e seus indivíduos passam a reivindicar pública e oficialmente a condição de indígenas. São famílias de várias etnias miscigenadas e territorialmente espoliadas, deslocadas por décadas do contexto indígena contemporâneo e de suas práticas identitárias originais. Essas famílias se agrupam, ao longo do tempo, à margem dos aldeamentos ou postos indígenas oficiais. Resistindo nessas localidades sem etnônimos, almejam oportunamente contextos políticos e históricos favoráveis à retomada de identidades coletivas, como, por exemplo, o reconhecimento de sua condição étnico-territorial indígena. Dessa forma, frente a seus semelhantes e à população de modo geral, empreendem um processo dinâmico de resgate e autoafirmação étnica, mediado por vários agentes institucionais, tanto governamentais como civis. (AMORIM, 2010, p. 59-60).

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”, estes, através dos mais velhos, se autoidentificavam e cultuavam essa pertença, porém sem uma especificidade étnica, ou seja, sem um etnônimo historicamente reconhecido. E quando essas comunidades veem condições política e histórica, 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, onde o reconhecimento do povo Jiripankó serviu de inspiração para outras comunidades circunvizinhas partilhadoras do mesmo etnônimo, ocorrendo entre os anos de 1998 a 2002 com os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn que buscaram esse resurgimento, culminado com uma grande festa em comemoração, chamada de “A Festa do Resurgimento” (AMORIM, 2010, p. 63). Festa em comemoração à resistência, o reconhecimento, e a afirmação desses povos. Tal evento foi marcado pela participação de outros povos e órgãos indigenistas – comemorando-os juntos, essa afirmação étnica – e pela divulgação, para que a sociedade e os órgãos institucionais, possam reconhecer essa afirmação étnica.

Mas para que esse processo ocorra, de reconhecimento oficial através dos órgãos oficiais, como foi citado antes, a busca pelo etnônimo, no caso dos índios Jiripankó, foi a busca pelo tronco formador dessa etnia, nesse caso buscaram-se as raízes com o povo Pankararu, que funciona como base formadora histórica, consistente nas experiências, nas tradições e nos rituais, porque 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.

A história para os índios do serão alagoano é, fundamentalmente, a história de pertença a uma comunidade e a uma tradição. A ideia de pertença está profundamente ligada a um lugar e a uma história de vida resistente dos povos indígenas. Nessa história, tradição, família e religião marcaram a vida e a identidade. O sentimento de pertença a uma sucessão de gerações fundamenta a identidade do índio como aquele que se reconhece historicamente pertencente a uma tradição de resistência. (SILVA, A., 2009, p. 39)

Essa busca pela tradição fundamenta a ressurgência desses povos na contemporaneidade, e sem ela, tais indivíduos seriam pessoas ditas “comuns”, não que os indígenas sejam anormais, apenas, eles seriam indivíduos ou comunidades de pessoas com cultura igual a todos. Eles não teriam a identidade indígena, teriam uma cultura híbrida<sup>15</sup> como a sociedade brasileira, se considerarmos como um todo. Isso não quer dizer que cultura indígena seja “pura”, pois toda a sociedade se constrói a todo o momento com a interação com o presente, com as outras culturas. Daí a importância e a necessidade de busca por esse etnônimo Pankararu.

O próprio nome dado a aldeia Jiripankó foi com base nos grupos que formam os Pankararu, “entre outros grupos, os Pankaru, Geritacó, Calancó, Umã, Canabrava, Tatuxi, Fulê” (VIEIRA, 2010, p.06). Assim, com o intuito de demonstrar essa pertença ao tronco Pankararu, foi nomeada com esse nome, com base nos Geritacó. Segundo Sr. Genésio, “como nós somos da descendência Pankararu, tivemos direito a um desses nomes, aí registramos Jiripankó [...]”.<sup>16</sup> Se não fosse essa similaridade, não haveria o reconhecimento por parte desses órgãos oficiais nem pelos similares desses povos, fatores necessários ao reconhecimento de povos.

Entre os povos “ressurgidos”, o fenômeno de “renomear” foi observado entre os Geripankó, Kalankó, Koiupanká e Katókinn. Segundo sua oralidade, cada “rama de tronco” permite a formação ou o “levantamento” de uma aldeia com seu próprio, o que só pode acontecer com o apoio do “tronco”, que oferece condições de legitimação para a identificação, delimitação e demarcação de terras indígenas. (AMORIM, 2010, p. 196).

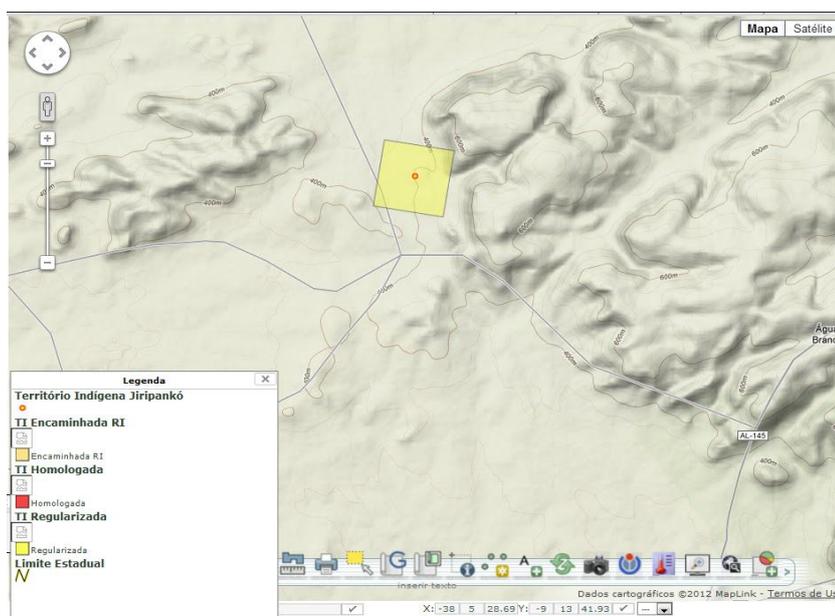
Com o processo de diáspora no século XIX, em Brejo dos Padres, houve a dissipação dos grupos, os índios ficaram por muitos tempos misturados a população em geral, foram perdendo o contato com as origens, obrigados a permanecerem escondidos, sem poder se autoidentificar como indígenas e muito menos, praticar sua religião. Já nos séculos XX e XXI, inaugura um novo olhar sobre esses povos, torna necessário para eles, a busca pelas origens é o que Amorim (2010) chama de busca pelo “tronco” onde a pertença a esse tronco dá

---

<sup>15</sup> Entendemos por culturas Híbridas, a partir de Nestor Canclini (2003), que conceitua cultura em meio aos processos de hibridação, em tempos contemporâneos, em a globalização. “(...) entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Aponta assim, que as culturas não são puras, nem homogêneas, elas sofrem processos de hibridação entre si. Essa é uma visão mais contemporânea, basicamente da última década do século XX, desenvolvida para se tentar descrever, os processos interétnicos, de descolonização e processos atuais, frente ao acesso a Globalização Mundial.

<sup>16</sup> SILVA, G. M. Entrevista concedida, em fevereiro de 2010.

fundamento para a criação de “rama” e “ponta de rama” que são esses novos grupos que se formam a partir da ressurgência. Assim, o “tronco” tem que reconhecer a “rama” para que esses novos grupos possam “renomear” e criar novas aldeias na contemporaneidade como povos resistentes.



**Imagem 8:** Território Indígena Jiripankó. Fonte: FUNAI, CGGEO, Google maps -. (editado pelo autor).

Entende-se por resistência ou tradição de resistência, além da questão histórica, cultural e religiosa, também a luta pela terra. O território para os índios é de extrema importância, é nesse espaço que se desenvolvem todas as coisas vitais para a vida dessas pessoas.

Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. A terra é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas. É o tema que unifica, articula e mobiliza todos, as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum que é a defesa de seus territórios. (...) O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos. (BRASIL, 2006. p. 101).

A história indígena está associada à luta pela terra, pelo território desde a primitividade, gerando conflitos tribais; depois com a invasão portuguesa e a luta com os posseiros, na atualidade. Sempre esses povos tiveram de lutar pelo seu espaço físico, de

resistência, que é o território. É nesse espaço, que se manifesta a vida, onde a religião se funde com o sobrenatural, onde habitam as crenças, os espíritos, os valores. E não menos importante a sobrevivência, tirando desse, a alimentação, o vestuário para os rituais, as ervas medicinais, etc. tudo é tirado do território. Como foi citado a cima, o território é onde se “desenvolvem todas as formas de vida”, sem ele não há a materialização da vida e das crenças.

Com a integração profunda e harmônica com a natureza, os índios sentem-se parte da natureza e não são nela estranhos. Por isso, em seus mitos, seres humanos e outros seres vivos convivem e se relacionam. Intuíram o que a ciência empírica descobriu: que todos formamos uma cadeia única e sagrada de vida, por isso, a atitude de respeito em relação à natureza. Tudo é vivo e tudo vem carregado de valor, de espírito e de mensagens sobre os segredos da vida que os homens precisam decifrar para viver. Quando dançam e realizam seus rituais, estão fazendo uma experiência de encontro com a natureza, com o mundo dos anciãos e dos sábios que estão vivos no outro lado da vida. Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena. (BRASIL, 2006. p. 102).

Por isso que os indígenas são considerados protetores da natureza, pois, como eles se sentem parte dessa natureza, cuidam dela, isso está ligado não somente a causa material, mas envolve a religião, as crenças. Tudo para eles depende e vem da natureza, tudo na natureza tem um protetor encantado, acredita-se que quando uma pessoa morre, se transforma em um protetor da natureza, um guardião, um guia espiritual e quando se preserva essa natureza ou quando eles praticam os rituais, acredita-se está cultuando esses encantados. Assim o invisível, esses espíritos fazem parte do visível, que no caso é a natureza. Daí a importância do território para essas pessoas, entre outras coisas, pela relação com protetores encantados, que será aprofundado posteriormente.

Falar de povos indígenas nordestinos, é falar da luta por um território, luta resistente de um povo e de uma cultura, que por muito tempo foi negada e massacrada, tanto por fatores climáticos, como principalmente, pelo jogo de interesses que se perpetua desde a chegada dos Portugueses, tomando-os seus territórios e explorado sua mão de obra. É nesse contexto histórico que se funda a busca Jiripankó, por um novo território, em que pudessem encontrar melhores condições de vida, necessárias para a sobrevivência e para preservação da cultura de seus ancestrais, presentes nas suas festas e rituais, ou seja, em suas crenças.

**2º CAPÍTULO**  
**PRÁTICAS RELIGIOSAS ENTRE OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ NO SERTÃO**  
**ALAGOANO**



**Imagem 9:** Cruzeiro na aldeia Jiripankó, enfatizando um mandacaru (*Cereus jamacaru*) planta típica da caatinga, símbolo de resistência. Foto: Acervo do Curso de Licenciatura Indígena de Alagoas – CLIND-AL.

## 2.1 A formação de um sincretismo

Não diferente dos povos indígenas de quase todo o Brasil, os Jiripankó sofreram o processo de catequização e aculturação portuguesa, praticados pelos Padres jesuítas, que iam às aldeias catequiza-los para que eles fossem conquistados e submetidos a servirem aos interesses Coroa Portuguesa: mão de obra e fim do empecilho que representavam para a dominação do novo território. Na famosa Carta de Pero Vaz de Caminha tem-se um relato das intenções prenunciadas aos índios.

Parece-me gente de tal inocência que, **se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências.** E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. **E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar,** uma vez em Nosso Senhor lhes deu bons rostos, como a homens bons. E o ele nos para aqui nos trazer creio que não vão sem causa. E portanto, Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CAMINHA, 1963, p.6, grifos nossos.)

Nos primeiros contatos com os índios, já se pensava em catequização, isso marcou profundamente toda a vida desses povos, tiveram suas crenças negadas e subjulgadas pelo colonizador. Essas crenças, cultuadas e perpetuadas por seus ancestrais desde muito tempo, não foram consideradas, o europeu com sua visão eurocêntrica, promulga uma verdadeira transculturação europeia forçada, para essa sociedade. Por muito tempo essa visão perpetuou-se, levas e levas de padres e jesuítas empreenderam-se terra à dentro no território brasileiro, sobre a égide da cruz e da espada, retirando o índio de sua cultura, empreendida nas matas, para serem ditos “civilizados” sob a égide da coroa Portuguesa. Assim, foram tirados de suas aldeias, dentro das matas, de onde perpetuavam sua cultura, seus cultos, suas línguas, suas crenças, e foram levados para os ditos aldeamentos missionários, onde eram ensinados pelos jesuítas. Foi o que ocorreu como vimos no capítulo anterior, com os Pankararu, Aldeados em Brejo dos Padres. Esses aldeamentos tinham a função de facilitar o acesso e agregar esses povos na “sociedade”, para que não atrapalhassem a política colonizadora que estava se formando.

Gruzinski a partir de sua análise sobre o período de colonização das sociedades indígenas no México espanhol, mostra como ocorreu esse processo empreendido contra as sociedades aborígenes da América.

Progressivamente alijados de suas bases materiais e sociais, isolados pelos evangelizadores e conquistadores dos grupos a que pertenciam, para serem transformados em “religiões” e “idolatrias”, conjuntos ou parcelas de manifestações das culturas indígenas sofriam uma redefinição incomparavelmente mais perturbadora do que a passagem a clandestinidade. Enquanto a conquista as inseria à força num espaço totalmente inventado pelo ocidente, imposto pelos espanhóis e banalizado por termos de conceitos estabelecidos - “superstições, crendices, cultos, sacrifícios, adorações, deuses, ídolos, cerimônias etc.”- essas manifestações eram taxadas de erros e falsidades. Os índios aprendiam ao mesmo tempo que “adoravam deuses” e que esses “deuses eram falsos”. O que fora o sentido e a interpretação do mundo tornava-se um “rito” ou “cerimônia, perseguido, marginalizado e desconsiderado, ou uma “crença” falsa, um “erro” a ser rejeitado e abjurado, um “pecado” a ser confessado diante de juízes eclesiásticos. (GRUZINSKI 2003, p.34).

Esse processo não foi algo fácil, deixou marcas profundas, presentes até hoje, queriam e conseguiram subjugar a cultura dessas sociedades e introduzindo a cultura europeia, ocorrendo uma drástica redefinição na vida dessas sociedades, perpetuando assim, esse modelo de aldeamento jesuíta, do século XVI até o XIX. Nesses aldeamentos ocorreu certa “transculturação forçada” para a crença portuguesa, imagens 8 e 9, já as indígenas, foram obrigadas a ir para a clandestinidade<sup>17</sup>, por serem rejeitadas e perseguidas pelo modelo religioso português.



**Imagem 11:** Índios Jiripankó, durante a Festa do Umbu, segundo relatos, essas cruzeiras presentes nesses adereços, chamados de cinta, são requícios do processo de catequização e serviam para driblar perseguições contra eles. Foto: Anderson Barbosa.



**Imagem 10:** Igrejas no centro da aldeia Jiripankó, símbolos da catequização. Foto: CLIND-AL.

<sup>17</sup> Essas crenças começam a serem cultuadas longe dos olhos da sociedade, para não sofrer perseguições, muitas vezes são incorporados símbolos da religião católica nessas crenças, prática muito usada também pelos negros, que usavam imagens que tinham duas faces, de um lado Iemanjá, do outro Nossa Senhora dos navegantes, por exemplo. Esses usos serviam para driblar a sociedade dominante e os perseguidores.

Com isso, houve um grande processo de sincretismo religioso presentes na cultura dessas comunidades, havendo presença entre a cultura indígena, da religião católica e afro-brasileira (umbanda e Candomblé)<sup>18</sup>, formando a crença desses povos. Nosso objetivo não é buscar traços singulares dessa mistura, mas, perceber de forma homogênea, como ocorre a religiosidade entre os Jiripankó. Nesse sentido propomos mostrar como se apresenta essa religiosidade, ou pelo menos o que se sabe, sobre isso.

Quando falo em práticas religiosas, entende-se que, apesar de toda essa mistura de crenças presente, formou uma prática religiosa sincrética, mas que não deixa de ser uma religião. Muitos autores falam em Rituais, toré, xamanismo, catimbó, etc. sem unificar isso em torno de uma crença de caráter religioso. Como por exemplo, Grunewald (2005) que aponta para a possibilidade do toré praticado pelos índios não ter caráter tão religioso assim, apontado mais para um xamanismo<sup>19</sup>. Um dos argumentos dado por ele é a ligação, entre outras coisas, com a religião católica ou evangélica que os índios participam e se autoidentificam como adeptos. Segundo Oliveira *Apud* Vieira,

Embora a ação missionária tenha sido efetiva, o que permite que a maioria se autodefine como católica, seguidora do cristianismo, cultue Santo Antônio (padroeiro), promova missas, casamentos e batizados na igreja, **com igual fervor é vivenciada a religião Pankararu**, presente em várias situações como a festa do Menino do Rancho, corrida do Imbu, além de outros rituais realizados praticamente durante todo o ano, de acordo com a necessidade ou a vontade de quem queira promovê-los, podendo este acontecer ao mesmo tempo em várias casas ou aldeias. (2010, p.16, grifo nosso)

Ocorre nas aldeias a assimilação dessas religiões, católicas ou protestantes, mas sem perder a identidade indígena fornecida pelos rituais, perpetuados de geração a geração, desde seus ancestrais, onde para Oliveira, esses rituais são a religião Pankararu, cultuados com a mesma importância que os rituais das outras religiões. Até mesmo, se considerarmos esses rituais, como conjunto de crenças de um povo, perpetuados de geração em geração, que propiciam contato com um sagrado ou um plano espiritual, é religião independente de sua prática

---

<sup>18</sup> Sobre candomblé e Umbanda ver: SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda. caminhos da devoção brasileira. Ed. Selo Negro. 2010.

<sup>19</sup> “Conjunto de crenças e práticas associadas às atividades dos xamãs” (FERREIRA, 2001, p.760)

## 2.2 O toré e os rituais

Os índios do Nordeste são conhecidos por praticar um tipo de ritual conhecido como Toré, imagem 12, que se tornou símbolo de identidade, religião, cultura e reivindicação. Esse ritual tornou-se fundamental para a busca de direitos e garantias, previstos na Constituição Federal de 1988. De uma forma muito sintética, Toré é a reunião de um determinado povo, em torno de uma crença, de origem mística, cultuada e passada de geração em geração, que se caracteriza em torno de uma dança de fins específicos, embalados por cantos, instrumentos musicais e bebidas energéticas e alucinógenas. Com outro olhar, toré representa a performance executada nos rituais, mas o conjunto desses, representa o elo com o sagrado, com os encantados, buscando-se gratidão, preces e comemorações, além de encomendações de corpo, como parte de rituais fúnebres.



**Imagem 12:** Índios Jiripankó executando o toré, no terreiro da aldeia. Foto: Anderson Barbosa.

Sua execução depende de um espaço físico, onde ocorra a materialização da crença, que é terreiro. Espaço de chão de terra, formato irregular, medindo cerca de 20 a 40 m<sup>2</sup>, (MATTA, 2005). Local em que materializa-se toda a crença, pelo contato com o sagrado, pelas práticas de cura, e a socialização do grupo. “O terreiro é o ‘centro’ da aldeia e deve ser um espaço reservado, extensivo ao grupo ou a uma comunidade específica da própria ou de cada etnia” (AMORIM, 2010, p.36). Assim, a fundação de uma aldeia, implica a criação de um terreiro, é a peça fundamental da aldeia, sendo uma extensão dela.

Reesink (2000) aponta para a existência de três tipos de rituais entre os índios do Nordeste: toré, ouricuri e praiá. Esses rituais são bastante parecidos em sua essência, tem a mesma funcionalidade e mesmos objetivos, mas, no entanto conservam algumas individualidades, até mesmo, por representarem etnias diferentes, como é o caso do ouricuri, que é praticado, por exemplo, pelos Xucuru-Kariri e Kariri-Xocó. O praiá, alusão aos executores do ritual, é praticado pela etnia Pankararu. Já o toré, se popularizou em todo o Nordeste, como uma dança e principalmente, como requisito essencial para o reconhecimento por parte dos órgãos indigenistas, como o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) órgão que atuou nesse reconhecimento. Ocorreu assim, uma certa elevação do toré, seja consciente ou inconscientemente, como ritual padrão de todo o nordeste.

A grande difusão nordestina do toré , não quer dizer que ele se apresenta de forma única, pois, cada grupo estabeleceu um regime próprio de características, com múltiplos sentidos (GRUNEVOLD, 2005). Considerando, além de outras coisas, a formação desse ritual, pela hibridação de culturas e diversas manifestações religiosas, como indígenas, afro-brasileiras e caboclas (como o Catimbó<sup>20</sup>). "O toré em si é um termo pluri-semântico, já que representa tradições das mais diferentes entre si (indígena, negra, rural, urbana, antiga, moderna, e tantas outras) [...]" (ALBUQUERQUE, 2011, p.202). Quando falamos em hibridação, consideramos a formação desse termo, como um processo de interação entre as culturas, de fundição de suas estruturas ou práticas, que se reestruturam e formam novas, através de processos de hibridação. Enfocando as combinações identitárias, e não mais os aspectos fisionômicos e cromático da mestiçagem, por exemplo. (CANCLINI, 2003). Bastante usados, na tentativa de explicar esse processo de formação cultural.

O principal elemento-personagem 'cultural' do complexo ritualístico dos povos indígenas do nordeste é o toré. O toré é uma performance estético-político-religiosa que aparece no quadro da antropologia brasileira dentro do campo da etnologia dos povos indígenas do nordeste brasileiro. (ALBUQUERQUE, 2011, p.201)

O Toré pela sua importância e relevância, carrega em sua essência , todo um jogo de performance, com um complexo de significados, levando em conta a ocasião e o público presente. Tem característica estética (dança, pinturas corporais, vestimentas e adereços) por "embelezar" o ritual, tornando interessante sua observância. Político, por servir de divulgação da cultura indígena, até mesmo como "atrativo turístico" (GRUNEWALD, 2005, p.29) ou

---

<sup>20</sup> Catimbó é uma manifestação religiosa do Nordeste brasileiro, segundo Ribeiro (1992), "toré é o mesmo que catimbó" por possuir as mesmas manifestações, como fechamento de corpo, manipulação de ervas medicinais, transe, Pajelança, etc.

para reivindicar algo, junto órgãos oficiais, quando executados em público. É religioso por ser um ritual que traz consigo toda uma crença, em torno de um sagrado, de um plano espiritual.

O toré, enquanto ritual religioso, caracteriza-se pelo transe mediúnico, nele ocorrendo a possessão ou, se preferirmos usar categorias nativas kariri, “enramar” ou “manifestar”. É através dessa possessão que os *encantos* se “manifestam”. A comunicação com os *encantos*, ou *encantados*, é o objetivo do ritual. (NASCIMENTO, 2005, p.40)

O toré como performance religiosa carrega em si uma teia de significados (GEERTZ, 2008) mas que, os detentores dessa cultura, tentam a todo custo privar esses conhecimentos para seus parentes, negando acesso para os demais, por isso, estudar a cultura indígena, é trabalhar com “indícios”<sup>21</sup>, pistas, dessa cultura. Mas, basicamente, a crença desses povos, gira em torno do culto aos antepassados, índios que ao morrerem, tornaram encantados.<sup>22</sup> Os rituais, como o toré, é justamente o momento em que busca-se o contato com esses encantados, que através de um transe mediúnico, orienta esses povos, na busca de curas, conselhos, trabalhos, etc. Segundo Geertz (2008) os símbolos sagrados não trazem apenas valores positivos, mas também negativos, e as culturas, buscam meios de interpretar problemas que venham a surgir, meios que torne possível conviver com esses problemas, buscam, combater o mal que venham a surgir, numa luta entre o bem e o mal. Essa é a função dos encantados, proteger, guiar e ajudar, essas sociedades.

Esses rituais, não só o toré, exigem uma série de regras e preparativos, para serem realizados, entre elas, exige-se a participação somente de membros do grupo, com intuito de preservar essa cultura, e uma preparação nos dias que antecedem o ritual. Essa preparação consiste em jejum por vários dias, abstinência sexual e do álcool, essas são medidas para evitar o enfraquecimento do corpo, que podem deixar o indivíduo susceptíveis a doenças, males ou incorporações de espíritos (MOREIRA; PEIXOTO; SILVA, 2008, p.49). Antes de iniciar os rituais, há “preparação do terreiro”, que consiste na defumação e borrifação de alguma bebida no chão, objetivando atrair os encantados e afastar os maus espíritos (NASCIMENTO, 2005).

---

<sup>21</sup> Sobre trabalhar com indícios, ver: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>22</sup> No caso dos índios Jiripankó, acredita-se que esses encantados, são guias, protetores da aldeia e o culto a eles, representa o elemento principal da crença.

Durante os rituais, há um alto consumo de fumo e de uma bebida a base de várias plantas, entre elas a Jurema<sup>23</sup>. “A jurema é uma *planta de poder* por proporcionar acesso ao mundo espiritual, através do qual *curas* (de diversas ordens) são realizadas em níveis individuais e coletivos, bem como *instruções de luz* são também alcançadas para pessoas e coletividades.”<sup>24</sup> (GRUNEWALD, 2008, p. 17). Mostra assim o uso dessa planta enteógeno pelos indígenas nos rituais, inclusive de rituais de cura, por proporcionar o acesso ao sagrado. Os índios Jiripankó, além da jurema, ingerem uma bebida a base de rapadura<sup>25</sup> diluída em água, pela grande quantidade de glicose, torna-se uma fonte de energia necessária ao longos períodos dos rituais.

Esses rituais, quando envolvem o uso de plantas enteogênicas ou alucinogênicas, acessos ao mundo espiritual, transe e práticas de cura, inserem-se no que se chama de pajelança ou se preferirmos um termo mais científico, xamanismo. “Sua prática reúne uma mistura heterogenia de rituais de várias religiões. Sendo encontrados ritos do candomblé, xangó (muito ligeiramente), catimbó, espiritismo, catolicismo e práticas de origem Indígena.” (RIBEIRO, 1992, p.6) Essa prática gira entorno de um líder espiritual, o pajé, que preside as cerimônias religiosas, é a pessoa responsável pela mediação do transe no ritual. Com esse processo de contato, realiza-se curas, rezas, aconselhamentos, defumações e receitamentos.

No toré faz-se a procura do nome da moléstia e a adivinhação mágica. Além da defumação, usa-se ervas, dentre elas, se destaca a jurema, em cujos poderes mágicos os sertanejos acreditam piamente. É portanto, medicina mágica, onde seu executor é o mestre presidente do toré. (RIBEIRO, 1992, p.7).

O toré é fundamental para as práticas xamânicas e para a execução dos rituais. A dança, a defumação, a ingestão de bebidas e a crença, propiciam o contato com o sobrenatural, e esse, por intermédio do xamã ou pajé, indica a causa de doenças, de infortúnios, ou até mesmo, presságios<sup>26</sup>. Essas práticas xamãs são conhecidas popularmente como “mesa”. Nos Kariri-Xocó<sup>27</sup>,

<sup>23</sup> São muitas as plantas usadas nessa bebida, varia de etnia a etnia, a jurema é a mais conhecida e difundida no Nordeste. Existem três tipos dessa planta: *Mimosa nigra*, *Acacia hostilis* e *mimosa hostilis*, (NASCIMENTO, 2005) todas com grandes propriedades psicoativas e curativas.

<sup>24</sup> Grifos do autor.

<sup>25</sup> Doce de origem Nordestina, “fabricado a partir da fervura do caldo de cana, e em seguida, é moldada e seca.” (EMBRAPA, 2012).

<sup>26</sup> São adivinhações do futuro, avisos, podendo ser de coisas boas, como também más.

<sup>27</sup> Índios de Porto Real do Colégio, Alagoas.

A “mesa” é composta por uma esteira e alguns objetos: um crucifixo e dois recipientes, um contendo um preparado à base de jurema e uma cruz feita com fumo e alho pisado e embebido em cachaça. Esse último recipiente é colocado geralmente para “mesa-de-branco”, pois ele tem a função de atrair o espírito que está 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 pessoa de grande habilidade. Quando o problema esta sendo ocasionado por um espírito, ele tem que saber negociar para afastá-lo. (SILVA, C., 2003, p.75).

Muitos não-índios, chegam a procurar esses xamãs para livrar-se de infortúnios, e para esses, que não participam da crença usufruir desse ritual, são usados artifícios diferenciados de preparo, tudo para que o ritual ocorra de forma esperada. Percebe-se que o objetivo desse ritual, apresenta-se em três fases, primeira o diagnóstico, para tentar saber a causa, para empenhar-se no melhor método. A segunda, o tratamento, que consiste no método a ser usado, apontado pelo encantado ou pelo xamã, geralmente ocorrem “rezas, toques e sopros no corpo do paciente” (SILVA, C., 2003, p.60), além de chás, garrafadas, banhos, etc. E o terceiro é a cura do paciente, esse é o objetivo central do ritual, que consiste em devolver para a sociedade, o individuo livre dos infortúnios que o incomodava.

O toré Jiripankó está inserido no mesmo contexto e características citadas. Acrescento o toré como dança, usado principalmente nos fins dos rituais, como forma de comemoração do objetivo alcançado, enquanto o ritual é restrito aos xamãs e praias, o toré é a parte onde a comunidade participa “toré como brincadeira” onde a comunidade dança, no terreiro, com os encantados e praiás como forma de agradecimento (ALBUQUERQUE, 2011).

O toré difundiu-se em todo o Nordeste, mas, adotando em cada região ou em cada etnia, características próprias, resignificadas pelo contexto histórico-cultural de cada um, assim, essas características apontadas, tornam-se uma pequena introdução desse tema, tão imenso, importante e rico para a cultura nordestina. Existem muitas outras características, métodos de execuções, significâncias e usos nos rituais do nordeste, mas, daremos ênfase aos rituais Jiripankó, nosso objetivo principal.

### **2.3 Os Rituais Jiripankó: os encantados, os praiás e o terreiro.**

Os índios Jiripankó, como todos os povos do sertão alagoano, descendentes Pankararu, partilham dos mesmos rituais e mesmas crenças, em torno dos *encantados*, dos *praiás e do toré*.

O culto aos encantados é a peça fundamental da crença desse povo, Acredita-se que os antepassados encantaram-se e 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. Hoje, esses espíritos, tidos como encantados atuam nas aldeias, como protetores dos seus descendentes.



**Imagem 13:** Praiá executando performance, durante ritual noturno na aldeia Jiripankó. Nota-se todo o conjunto de apetrechos que forma sua vestimenta. Foto: Adelson Lopes.



**Imagem 14:** Praiás executando performance, durante apresentações na aldeia Jiripankó. Nota-se a presença de pequenos praiás, iniciantes nesse mundo. Foto: Adelson Lopes.

O praiá, imagem 13 e 14, é tido como um sacerdote com o dom de incorporar os espíritos dos antepassados e é a figura central no ritual. Sua vestimenta é composta por: **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**, encima 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 apud ALBUQUERQUE, 2011, p. 134-5). Para vestir essa 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. Os praiás são um tipo de sociedade religiosa secreta, onde sua vestimenta esconde a identidade de quem a usa e apenas os homens detêm os segredos ritualísticos. 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 do ritual.

O terreiro, é o local sagrado que ocorre a materialização dessa crença, é tido como um local essencial para os rituais, fora desse espaço até pode ocorrer a dança dos praiás, - como ocorre em vários eventos públicos, nas casas de pessoas ou em cidades, como em São Paulo<sup>28</sup> - mas o ritual em si, que realiza-se curas, trabalhos, etc. só ocorrem no terreiro da aldeia. É nesse espaço que os encantados se comunicam com o plano terreno, intermediados do praiá. No território Jiripankó, existe vários terreiros, os principais são os da comunidade Ouricuri, um estando mais próximo da aldeia – tido como o principal – e o outro mais afastado. Os outros encontra-se espalhados nas demais povoações que formam o território Jiripankó, alguns fundados antes do reconhecimento oficial, e outros que vão se formando na contemporaneidade. Cada terreiro tem um “dono”, sua construção depende de sua vontade, tornando esse, o “dono” desse espaço e sendo o ente principal referenciado nesse espaço.



**Imagem 15:** Terreiro. Ao fundo, o Poró, casa dos Praiás. Foto: Anderson Barbosa.

<sup>28</sup> Em busca de melhores condições de vida, muitos índios Pankararu partiram de Pernambuco e foram tentar a vida em São Paulo, partilhando do mesmo movimento de ressurgência do sertão de Alagoas, atualmente, formaram uma associação de moradores e estão implantando nessa cidade, suas crenças, realizando a dança dos praiás, segundo Albuquerque (2011), hoje, somam mais de 2000 índios nessa cidade, mas que, pela impossibilidade de abrir um terreiro em meio a cidade, a prática de rituais, como pagamento de promessas, por exemplo, são realizados em Pernambuco, no terreiro Pankararu.



**Imagem 16:** Terreiro próximo do cruzeiro. Foto: Ânderson Barbosa.

Em volta do terreiro principal, imagem 15, existem duas construções, o poró, que é a casa dos Praiás, local onde ficam guardadas as vestimentas e durante o rituais, é usado pelos praiás para se vestirem e se preparem para entrar no terreiro. Nesse local, não é permitida a entrada de mulheres, nem estranhos à cultura, deixando uma aura de mistério sobre o que ocorre lá dentro. E a outra, é uma espécie de cozinha, local onde se prepara o almoço servido nos rituais, lá não possui mobília, apenas fogões de lenha que não são suficientes para a quantidade de alimentos a serem preparados, por isso, vários fogareiros são improvisados com pedras fora dessa construção.



**Imagem 17:** Poró do terreiro Jiripankó. Foto: Adelson Lopes.



**Imagem 18:** Local onde é preparado o almoço, nos rituais. Foto: Ânderson Barbosa.

Na imagem 17, nota-se crianças na entrada do poró, no momento em que os praiás encontram-se almoçado. Na imagem 18, os praiás, vindos do terreiro, se encaminham para receber a alimentação.

No segundo terreiro, visto na Imagem 16, não há construções, apenas a vista da aldeia, do cruzeiro e da natureza. Enquanto o primeiro, é usado mais para apresentações noturnas – por ter iluminação – e para apresentações para a sociedade, o segundo – pela proximidade da natureza –, é usado nos demais rituais.

Por meio desses rituais, proporcionados pelo culto aos encantados e dança dos praiás, as pessoas também realizam preces, pagam promessas e comemoram graças alcançadas. Essa crença, esta diretamente ligada a saúde e a espiritualidade, crendo que, por intermédio dos encantados alcança-se a cura de infortúnios, etc. como já foi citado. O ato da “promessa” é uma prática recorrente e bastante difundida no nordeste, esta ligada a um tipo de “dívida” que uma pessoa adquire com algum encantado, no caso dos índios, pela realização de algum pedido, geralmente, ligado a cura, desejo material, saúde, etc. O ritual é a forma de agradecimento dessas graças alcançadas e são realizados a pedido dessas pessoas. Quando o pagamento da promessa envolve uma festa de agradecimento, toda a comunidade participa, ajudando a pessoa agraciada na preparação e execução desse agradecimento. Até mesmo, ocorre a participação de outras comunidades, que são convidadas a prestigiar (AMORIM, 2010).

O tipo de pagamento depende da promessa do pedinte, mais geralmente, dura o dia inteiro; executa-se o toré pelos praiás; há a distribuição de comida para os encantados, praiás, população e convidados; e em outro período, há o oferecimento de oferendas ao encantado, cedente da graça alcançada.

Entre os Pankararu, Albuquerque (2011) cita dois rituais, referentes a pagamento de promessas, a *Cerimônia das Três Rodas* e o *Menino do Rancho*. Esses dois são realizados como forma de agradecimento pela cura de crianças, pelos encantados. O ritual Menino do Rancho, veremos no próximo capítulo, já o de três Rodas, envolve a participação dos praiás, do menino agraciado, da família desse menino, e dos convidados, o ritual inicia-se com toantes<sup>29</sup> e dança dos praias, cuja performance realiza-se em forma de três rodas. E são repetidas as toantes a cada três vezes, daí o nome dado. Depois é servido o almoço, logo após, os praiás entram no terreiro com a criança carregada no colo, sendo o praiá “dono da

---

<sup>29</sup> Toantes são os cantos, que embalam o toré e os rituais.

criança”<sup>30</sup> que a carrega. No centro do terreiro, essa criança é abençoada e benzida, por todos os praiás, depois todos juntos, inclusive a população, participa dançando o toré.

O pagamento da promessa fecha um círculo de “dar, receber e retribuir”. Uma vez feito o pedido e alcançada a graça, este momento, normalmente, vem repleto de significados, um deles é o de divulgar, pôr em circulação a graça ou o benefícios alcançados através do “milagre” e de seu benfeitor. (AMORIM, 2010, p. 262).

Essas promessas servem de divulgação, unificação e status para a comunidade, é um pedido individual, mas que, no executar da retribuição da graça alcançada, torna-se um bem para a coletividade, envolve-se nesse processo. Assim, essas promessas fortalecem o indivíduo pedinte, seu grupo e a comunidade em geral, envolvem todos no processo, desde busca de doações, ajuda na preparação, na divulgação ou como plateia no dia do ritual. Todos participam.

Não só as promessas, mas todo o conjunto de práticas culturais e religiosas que formam essa cultura, fortalecem o indivíduo e o grupo, entorno de uma crença, de um bem comum, que é a preservação da cultura brasileira. É através desse fortalecimento, que um grupo busca preservar sua cultura e sua religião para os grupos futuros.

---

<sup>30</sup> A família pede pela cura do garoto a um encantado, o praiá que incorpora esse encantado, é tido como o dono dessa criança, assim, torna-se o mediador do ritual de agradecimento.

### 3º CAPÍTULO

#### RITUAL MENINO DO RANCHO, RITUAL FUNERÁRIO E FESTA DO UMBU



**Imagem 19:** Praiás praticando ritual, durante Festa do Umbu. Foto: Anderson Barbosa.

São muitos os rituais repassados pelo tronco Pankararu e praticados pelos Jiripankó, mais nesse trabalho, optamos por esses três rituais, que estão diretamente ligados a história, a resistência, a crença e a cultura desse povo.

### 3.1 Menino do Rancho

Esse ritual está inserido, nos rituais de pagamento de promessas, essencialmente, no que se refere a doenças em crianças, que correm risco de morte. Esse ritual forma-se numa tríade entre cura, pagamento de promessa e iniciação. Criança que sofre algum tipo de doença muito grave, correndo sério risco de morte, seus pais, para tentar salvá-la, prometem lhe entregar aos deuses protetores da aldeia, caso eles curem essa criança. Esse ato de “entregar” a criança é a forma de agradecimento da família, ocorrendo durante um ritual, conhecido como *menino do rancho*. Além de ser um ritual de cura, esse marca um estágio de passagem da vida do índio enquanto criança para um estágio de adultez e maturidade<sup>31</sup>, onde é iniciado nos segredos da crença, para que futuramente seja um detentor do conhecimento e um praiá.



**Imagem 20:** Menino do Rancho. Foto: Zalitéia Santos (2012).

Esse ritual de iniciação acontece no terreiro sagrado da aldeia, onde é construído um rancho de palha usado pelo menino durante o ritual. Como apresentado na imagem acima, esse menino usa uma vestimenta vermelha com detalhes em branco, tem às vezes seu corpo pintado com um barro branco chamado de tauá, colocam-lhe na cabeça uma espécie de chapéu confeccionado com palha e passam-lhe a tiracolo um rolo de fumo. O fumo tem imensa importância nos cerimoniais em geral, pois acreditam que tem o poder de afastar os maus espíritos, além de servir para rezas e benzeduras (PEIXOTO, 2011)

<sup>31</sup> Sobre a passagem da vida para uma adultez, ver (MULLER, 2009).

Não é para toda doença que se indica colocar a criança no rancho, inicialmente ela é levada ao pajé ou xamã, que a examina, realiza benzedura e/ou indica algum remédio. Segundo Elias, pajé da aldeia:

[...] aquele menino às vezes fica muito doente, com dor, ou com alguma deficiência, aí coloca ele na mesa de trabalho, aí aquele encantado vai trabalhar por aquele menino, aí ele vai e pede aquele menino pro rancho – o encantado é quem pede – aí a mãe do menino para ver sua saúde, vai e dar o menino, leva o menino lá. [...] Aí ele fica sustentando o menino [**o encantado**], até que a mãe coloque o menino no rancho.<sup>32</sup>

O encantado por intermédio do pajé, indica a o remédio para a moléstia, mas em alguns casos extremos, quando a causa esta ligada a um mundo espiritual ou sobrenatural, é indicado para a família colocar a criança no ritual, para que os encantados curem-na.<sup>33</sup>

Assim, atendendo esse conselho, os pais da criança, em contato com o sagrado, pedem a algum encantado que cure seu filho, para que em troca, eles realizem o ritual. E quando ocorre a cura, a família mobiliza-se para, havendo condições e dinheiro, pagarem a promessa feita.

Geralmente esse ritual ocorre em algum fim de semana, iniciando-se na noite do sábado até o domingo ao sol se pondo, mas que, como todos os rituais, há nos dias que antecedem, principalmente no sábado, uma grande mobilização para preparar o ritual, com a preparação do terreiro, a construção do rancho<sup>34</sup>, convites à população para assistir e preparo dos alimentos. No domingo do ritual, dia em que fomos convidados a assisti-lo<sup>35</sup>, nota-se que chegamos após um momento de pausa para descanso, já que segundo relatos, passaram a noite toda dançando o toré. Mas, logo é retomado com a entrada dos praiás no terreiro, guiados pelo praiá “dono” da criança, ou seja, o que a curou. Realiza-se uma alternância de torés, uma vez só os praiás, e na outra, dos praiás com e familiares do menino, enquanto o menino e as

---

<sup>32</sup> Entrevista concedida em 02 de dezembro de 2012. Grifos do autor.

<sup>33</sup> Silva, C. (2003) em estudo junto dos Kariri-xocó, classifica a noção de doença em dois tipos, doenças “de cima para baixo” e doenças de “baixo para cima”, a primeira são doenças naturais, de causa 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 a forças negativas, atingem principalmente o espírito da pessoa, havendo a necessidade da prática ritualística, para ser combatida. São exemplos, a feitiçaria, posseções, etc.

<sup>34</sup> Pequeno rancho, confeccionado no terreiro, com galhos de árvore e palha de coqueiro ouricuri, simbolizando as moradias de seus ancestrais e local da entrega do menino.

<sup>35</sup> Ritual no dia 02 de dezembro de 2012, ocorrido no povoado Piancó, um dos povoados que formam o território Jiripankó. O menino do ritual chamava-se Joelson, filho de Jailson e Carmelita, moradores do povoado Serra do Engenho, segundo relatos de seu Jailson, a localidade escolhida para realização do ritual foi pela falta de terreiro em sua localidade.

madrinhas permanecem dentro da residência<sup>36</sup>. Até que, no ultimo toré, as madrinhas (usando enfeites de fitas coloridas nos cabelos), os padrinhos (não paramentados, apenas pintados com o “tauá-branco” argila branca) e o menino participam juntos aos praías, como se estivessem chamando os encantados para participar, imagem 21 e 22. E já na última volta, o puxador lidera o grupo executando uma performace que forma uma cruz no terreiro, simbolizando o fechamento desse terreiro, imagem 23 e 24.

Esse fechamento é de extrema importância em todos os rituais, caso não ocorra de forma certa e com toantes certas, o terreiro fica aberto, estando suscetível a ocupação por forças de esquerda ou negativa, que causam coisas nefastas para a aldeia (AMORIM, 2010).



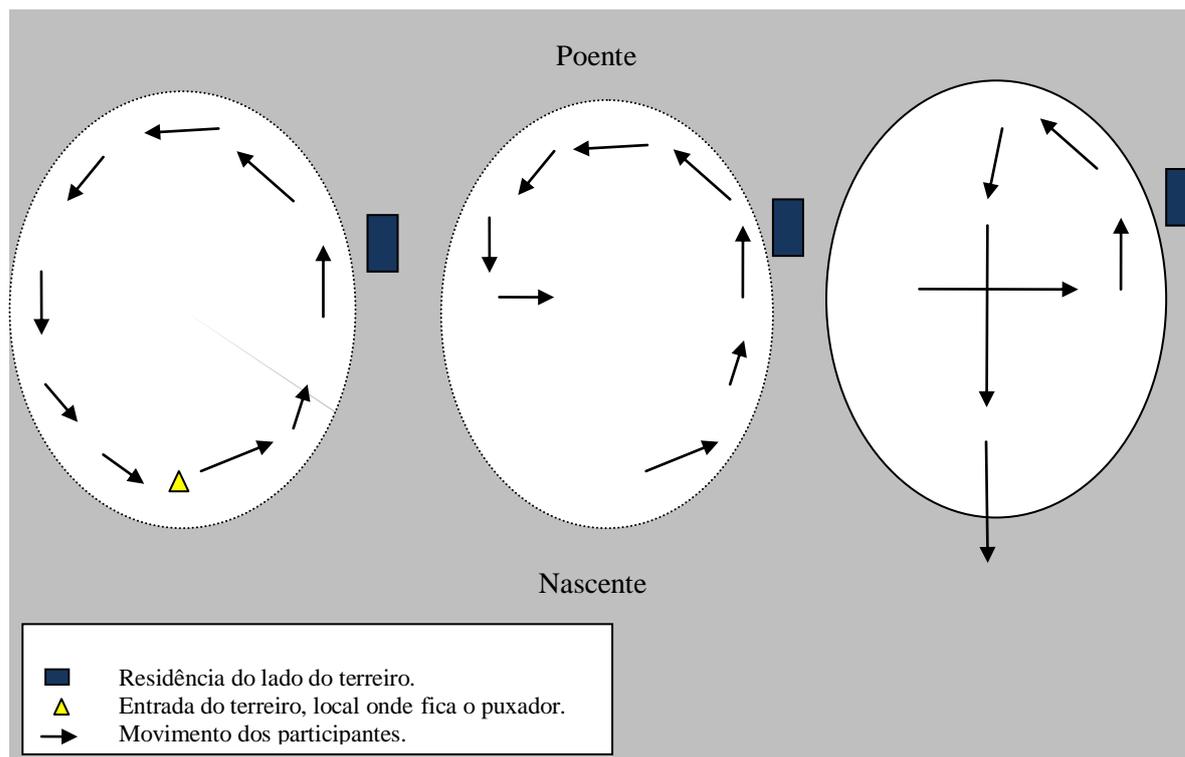
**Imagem 21:** Momento em que o menino e as madrinhas começam a participar. Foto: Zalitéia Santos.

**Imagem 22:** todos dançando o toré, circulando entorno do terreiro. Foto: Anderson Barbosa.



**Imagem 23:** Momento em que fecham o terreiro em forma de cruz para sequencialmente encaminharem-se para outro terreiro, onde será dado continuidade ao ritual. Foto: Anderson Barbosa.

<sup>36</sup> Os dois terreiros que foram usados nesse ritual, possuem uma característica que difere dos terreiros principais da aldeia, seus espaço físicos se formam em frente de uma residência, o que não inferem menor importância, pois, todos esses, são possuidores de um “dono” sagrado.



**Imagem 24:** Esquema representando o movimento dos praiás fechando o terreiro. Ânderson Barbosa.

No segundo terreiro<sup>37</sup>, na mesma localidade, os praiás abrem esse terreiro e se recolhem no poró improvisado embaixo de uma árvore, imagem 25. Na hora do almoço, os praiás entram no terreiro para buscar o almoço que oferecerem aos encantados, em seguida, voltam para o poró, lá permanecendo até a continuação do ritual. Enquanto isso, a população da região e convidados, vão chegando em camionetes, motos ou andando a pé, para prestigiar o momento das corridas, imagem 26. Esse dia marca um momento de lazer para a população, que além de partilhar da cultura, se divertem assistindo o ritual.



**Imagem 25:** Poró improvisado. Foto: Zalitéia Santos.



**Imagem 26:** Comunidade chegando para assistir o ritual. Foto Ânderson Barbosa.

<sup>37</sup> Segundo relato de Cícero, liderança jovem dos Jiripankó, no primeiro terreiro buscavam-se as madrinhas do menino, que não podem estar no mesmo terreiro onde ocorre o ritual.

A cerimônia é reiniciada quando um praiá entoa um som com sua flauta convocando todos os outros praiás para o terreiro<sup>38</sup>. Os padrinhos, o menino e seu “dono” reúnem-se na casa do lado do terreiro para combinarem entre si, as estratégias para o ritual, imagem 27. Em seguida esses entram no terreiro, imagem 28. Juntos com os praiás começam a executar a performance ritualística característica (toré, toantes e contato com o sagrado), sendo o menino, o seu “dono”, um padrinho e suas três madrinhas – unidos, um segurando o braço do outro - puxando o ritual, imagem 29. Os padrinhos e os praiás acompanham-os, encenando uma disputa pela criança, onde os padrinhos protegendo e os praiás, tentando raptá-la. 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 à pedras e tocos, que dificultam a locomoção, imagens 30, 31, 32, 33.



**Imagem 27:** Padrinhos entrando na casa do lado do terreiro. Foto: Ânderson Barbosa.

**Imagem 28:** Padrinhos entrando no terreiro, após terem saído da casa. No detalhe, rancho construído no terreiro. Foto: Adelson Lopes.

**Imagem 29:** Menino com o seu “dono”, um dos padrinhos e as madrinhas unidos, um segurando o braço do outro, puxando o ritual. Foto: Ânderson Barbosa.

<sup>38</sup> Esse convocação com uma flauta, lembra e possuem o mesmo sentido do som de corneta que ocorre nos regimentos militares nacionais, convocando os soldados.



**Imagem 30, 31, 32 e 33:** Praiás e Padrinhos disputando o menino, onde os padrinhos evitam que a criança seja capturada pelos praiás.



**Imagem 34 e 35:** Público protegendo-se nas árvores, na tentativa de não serem atropelados nas corridas.

O público, Imagem 34 e 35, 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, percebe-se uma grande preocupação dos presentes, principalmente com as crianças, para que não sofram acidentes no momento das corridas. Esse momento ocorre em três tentativas em que os praiás tentam pegar o menino,

que é protegido pelos seus padrinhos e por seu “dono”. Cada corrida ocorre para lados distintos, marcadas por muita poeira, quedas e alguns machucões. Mas é a parte mais esperada, o que se percebe pela grande animação do público nesse momento, é uma junção de ansiedade, apreensão, medo, fé e alegria, que marca um dia de lazer para a população.

A seguir, algumas fotos dessas corridas, retiradas de vídeos gravados por Ânderson Barbosa e Adelson Lopes, durante o ritual.

- 1º Corrida



**Imagem 36 e 37 :** Todos correndo em direção ao menino. Nota-se a vibração do público e os padrinhos tentando impedir os praiás.

**Imagem 38:** Momento que o menino é trazido de volta para o terreiro por seu “dono”, já que os praiás não conseguiram pegá-lo.

- 2º Corrida



**Imagem 39:** Momento em que os padrinhos correm para proteger o menino dos praiás.

**Imagem 40:** Ao fundo, padrinho segurando um praiá caído no chão.

**Imagem 41 e 42:** Menino trazido de volta para o terreiro pela segunda vez.

- 3º Corrida



**Imagem 43:** Participantes preparando-se para iniciar a terceira corrida.

**Imagem 44:** Menino correndo com seus padrinhos.



**Imagem 45:** Momento em que praiás e padrinhos se chocam e caem no chão.

**Imagem 46:** Menino voltando para o terreiro, sem ser capturado pelos praiás.

- **A entrega do menino**

Nesse ritual, as três corridas não foram suficientes, pois o praiá “dono” da criança foi quem a pegou, ou seja, protegeu-a dos outros praiás. Daí houve entrega do menino no terreiro mesmo, uma forma mais “branda” de disputa, que ocorre no terreiro, para que os praiás consigam pegar o menino, imagem 47, 48 e 49. Quando isso ocorre, os vencedores da disputa, dançando e cantando, conduzem o futuro praiá à presença de uma menina vestida de palha e ornamentada com flores brancas naturais ou artificiais. “A noiva, como é chamada a menina, passa a ter um compromisso formal de casamento, considerado honroso para sua família que passa a desfrutar de admiração na comunidade” (PEIXOTO, 2011).



**Imagem 47:** Praiás e padrinhos executando o toré, preparando-se para a entrega.

**Imagem 48:** Disputa pelo menino, momento que alguns praiás e padrinhos chocam-se uns com os outros e caem pelo chão.



**Imagem 49:** Momento que alguns praiás e padrinhos chocam-se uns com os outros e caem pelo chão.

**Imagem 50:** praiás gritando e cantando conduzem o menino para o terreiro.

A criança acompanhada dos pais, dos padrinhos e da noiva, é então benzida pelos praiás e pelo “dono” dela, imagem 50. Na cabeça do praiá que a capturou é colocado um penacho maior, que o identifica aos demais, símbolo de distinção social. Em seguida, todos se encaminham para o terreiro para comemorar a realização do rito simbólico, de entrega do menino ao mundo dos Praiás, onde agora a comunidade também participa, todos, dançando o toré. Por último, os praiás encruzam o terreiro, como no início há a abertura do terreiro, no final há o fechamento, que marca o encerramento do ritual.

O que mais chamou a atenção nesse ritual foi a emoção das pessoas, que relatavam que esse ritual foi especial. Os familiares, principalmente os pais do menino, os olhos chegaram a lacrimejar, numa mistura de emoção, fé e alegria. Segundo Sr. Jailson, pai da criança, em relato após o ritual, “esse momento é de muita alegria, em estar agradecendo pela saúde de seu filho”. Percebe-se que esse momento relembra todas as dificuldades passadas no momento da doença, mas que ao mesmo tempo, todos são contagiados pelo sentimento de alegria, em meio a cura e saúde do menino.

Esse ritual representa muitos sentidos, além da tríade de cura, promessa e iniciação importantíssimo para a criança e sua família, representa também algo muito maior, ligado a coletividade, que é a preservação e perpetuação da história, religião e cultura do povo indígena, ou seja, a preservação da raça, dos costumes, da religião e da tradição para que as demais gerações façam continuar esse legado cultural, formador da cultura brasileira. Toda a comunidade se mobiliza para efetivar o ritual, uma união em torno de uma crença e cultura em comum, que unifica cada vez mais o grupo.

### 3.2 Ritual funerário

Durante uma estada na cidade de Pariconha, realizando inscrições para seleção de professor monitor das escolas Estaduais indígenas, realizados pela universidade Estadual de Alagoas, fomos surpreendidos pelo som de flautas indígena, vindos da estrada que liga a cidade à aldeia, era um cortejo funerário vindo da aldeia Jiripankó em direção a Igreja matriz. Um grupo de praiá alternava no carregamento do caixão e no tocar de flauta, já os familiares e parentes da aldeia, seguiam logo atrás. Todos entram na igreja e colocam o caixão logo no rol de entrada, que é cercado pelos praiás e demais acompanhantes. O índio Cícero<sup>39</sup> preside a cerimônia de corpo presente, executando os ritos católicos.

No momento seguinte, Cícero dá a ordem para que os praiás retomem o som de flautas enquanto ele asperge água benta sobre o caixão e sobre as pessoas presentes, em seguida, entrega a caldeirinha com a água, para um praiá que expele um pouco da água benta sobre o caixão e repassa para os demais praiás para que executem o mesmo gesto, um de cada vez, ao som das flautas. Cícero expele novamente água sobre os presentes e em seguida, chama todos para puxar uma toante, em homenagem ao índio falecido:

Eu convido todos os parentes, famílias, amigos, primos, neto, bisnetos, tataranetos, que estão aqui. Os capitão [praiás] vieram acompanhando uma pessoa muito importante, todos sabem a importância de Santa Maria em nossa vida, todo mundo aqui, dá para imaginar.<sup>40</sup>

Cícero com um maracá puxa uma toante, acompanhado pelos praiás, alguns usando a flauta e outros com o maracá. Assim chega o fim da cerimônia, com os praiás conduzindo o caixão para o cemitério.

Percebe-se que não é todo falecimento que recebe essa cerimônia, isso está implícito nessa fala. Santa Maria associa-se a história de resistência dos índios Jiripankó e até quem sabe, ao mundo dos praiás e dos encantados, já que essa cerimônia foi marcada pela presença dos praiás, cujos não aparecem sem um grande motivo, sem um fato especial, que esteja ligado ao mundo espiritual. Apesar da não certeza disso, pelo menos, é certo que essa pessoa representa o tronco velho da aldeia, representante dos fundadores, anciãos da cultura indígena Jiripankó.

---

<sup>39</sup> Cícero Pereira dos Santos, além de ser uma liderança jovem da aldeia, possui grande conhecimento de sua religião, forte candidato a futuro pajé.

<sup>40</sup> Fala de Cícero durante a cerimônia.

A seguir sequência de fotos dessa cerimônia, de autoria de Adelson Lopes e Ânderson Barbosa:



**Imagem 51:** Início da Cerimônia.

**Imagem 52:** Cícero aspergindo água benta sobre o caixão.

**Imagem 53 e 54:** Ao som de flautas e maracás puxam uma toante em homenagem ao falecido.

**Imagem 55:** Praiás conduzem o caixão para o cemitério.

**Imagem 56:** Segue cortejo em direção do cemitério local.

Não vamos penetrar a fundo nessa cerimônia, por inferir talvez questões ideológicas distintas ou pelo grande leque de temas que se abrem ao seu entorno, nosso trabalho não

coportaria tudo isso, quem sabe em outros futuros trabalhos. Mas para demonstrarmos que esse não é um caso isolado, em Tacaratu-PE na Festa de Nossa Senhora da Saúde, um dos dias de festa é reservado aos caboclos, onde os índios Pankararu dançam com os praiás dentro da igreja, esse momento representa o reconhecimento desses, como os primeiros habitantes do lugar (ACSELRAD, VILAR, SANDRONI, 2005). Na cidade de Tacaratu, como também em Pariconha, os indígenas são respeitados e reconhecidos como parte da cidade, e apesar dos conflitos gerados pelas posses territoriais, por exemplo, não impedem as relações sociais, religiosas e culturais entre todos.

Essa cerimônia faz parte dos rituais de encomendação de corpo, praticados por todas as sociedades, em todas as partes do mundo. Essa que vimos, híbrida ou sincrética de culturas, é resultado da formação da Brasil. A princípio causa um certo “espanto” já que, se realiza dentro de uma Igreja Católica, mas na realidade, é o resultado da assimilação indígena do catolicismo, empreendido pela própria igreja, que implantou sua crença sobre à indígena. O importante é que esse ritual com os praiás, representa um elo continuador da cultura e da história, que vem sendo repassado de geração em geração como diacrítico da crença desse povo.

### 3.3 A Festa do Umbu

A Festa do umbu não é simplesmente um ritual, é a principal festa da comunidade, não só dos Jiripankó, mais de todas as ramas Pankararu. Representa a busca por esse tronco Pankararu, segundo Sr. Elias<sup>41</sup>, essa festa começa lá em Brejo dos Padres-PE, é marcada pela ida de muitas pessoas que saem de suas aldeias para participar do ritual de lá, e quando voltam, iniciam as atividades da festa em sua aldeia. Essa ida para Brejo, representa a continuidade do elo que liga todas as comunidades que formam o tronco Pankararu. Isso é importante para que não se percam os laços históricos, culturais e religiosos desse tronco com suas ramas.

O fruto que dá nome a essa festa, o umbu, é típico do Nordeste brasileiro, principalmente da caatinga, muito apreciado pela população sertaneja, pelo seu valor nutricional e pelo valor simbólico que representa para o indígena. O próprio início da festa se liga ao aparecimento da primeiro fruto do Umbuzeiro<sup>42</sup>, sendo esse o marco inicial de início das festividades, por volta do mês de dezembro, período que inicia-se a safra desse fruto.

---

<sup>41</sup> Pajé Jiripankó Elias Bernardo da Silva.

<sup>42</sup> Planta que gera o umbu.

Segundo Matta “A Corrida do Umbu é um ritual de calendário que marca o início do período de fartura. Anuncia as condições da colheita e indica um presságio da vida para o ano que entra” (2005). Essa festa carrega em si, muitas significações, é o período de muitas frutas na região, período para agradecer pela fartura do ano que passou e pedir pela colheita do ano que se inicia.

Essa festa ocorre por fazes, que são: o flechamento do umbu, o puxamento do cipó, a noite dos Passos e queima do canção.

O flechamento do umbu ocorre quando é encontrado o primeiro umbu, daí os índios se reúnem para flechar o umbu. O ritual inicia-se pela manhã, com os praiá dançando no terreiro, pausando para o almoço, já de tarde, reúnem-se em fila indiana para tentarem flechar o umbu, pendurado por varas e envolto de folhas, geralmente colocam uns três umbus para facilitar o alvo (BARRETTO, 2010).



**Imagem 57:** Praiá tentando acertar os umbus, em um ritual entre os Karuazu. Foto: Juliana Barretto.

Depois do flechamento, inicia o puxamento do cipó, dois grupos se posicionam de lados opostos segurando cada um uma ponta do cipó e puxa cada um para seu lado, como se fosse um “cabo de guerra”. Segundo Barretto, com base na memória dos mais velhos, “essa prática era realizada para prevê a safra, se o grupo vencedor for o do lado oeste, a safra vai ser boa, caso contrário, não haverá muita chuva, o que resultará em uma má colheita” (2010). Esses rituais de flechar o umbu e o puxar do cipó, faz parte de uma tradição sertaneja de se tentar interpretar sinais que a natureza, por intermédio do sagrado, envia para os sertanejos

esses presságios que têm grande importância para que esses sertanejos se preparem para enfrentar as dificuldades do sertão com mais facilidade, sabendo das condições do tempo e da safra futuros.

Essa é a abertura da festa do umbu, pois em fevereiro, essa festa chega em seu ponto mais alto, com a noite dos Passos e a queima do cansação. Ocorrem em cinco finais de semana, sendo que o primeiro é reservado para a abertura em Pankararu, e os outros são realizados na aldeia (BARRETO, 2010). A noite dos Passos é um ritual privado ao grupo, não tivemos acesso e pouco se relata sobre esse momento, segundo o Sr. Elias,

É o momento do ritual, na brincadeira da noite, quando dá 1 hora [...], em diante, aí agente começa a dançar os passos. Os passos é momento de oração aqui no terreiro, [pausa] daí já é, significa a parte deles, [os praiás] que tá fazendo a parte deles, do pessoal daqui do terreiro<sup>43</sup>.

Esse é um dos pontos principais dessa festa, percebe-se que é o momento de contato direto dos participantes com o mundo espiritual, propiciados pela prática do toré e uso de fumo, bebidas alucinógenas e energéticas<sup>44</sup> e embalados pelas toantes.

Segundo Barreto (2010), nos quatro finais de semana de ritual na aldeia, ocorre uma alternância temporal, nos sábados durante o dia ocorre a “brincadeira dos praiá”, que é dança do toré e o almoço, já durante a noite ocorre o ritual dos passos. No domingo, acontece a queima do cansação, sendo reservado último domingo para a entrega de oferendas para os encantados, cestas confeccionadas com cipó, contendo frutas, legumes, cereais, etc. (FERREIRA, G. 2009).

Cada passo tem uma *toante*, música ritual e sagrada. A cantora segue a mesma sequência todas as noites, obedecendo a uma ordenação e evolução específica. Cada Passo é conhecido pelos Pankararu por um nome, geralmente de algum animal que é representado pelos *praiás* em interação, em par, com as moças; os espectadores também participam. Há uma relação entre nomeação do Passo e a representação do mesmo. Geralmente, atribuem-lhe o nome ao animal que estão imitando. (MATTA, p. 102, 2005)

Passos são formas de se dançar o toré, nomeados com nomes de animais, que são imitados durante sua execução, marcados por toantes específicas. Praiás e moças imitam animais, chegam a zombar do público, sendo um momento lúdico. Matta quando cita uma cantora, essa é Dida, índia Pankararu que puxa o ritual, conhecida como cantora oficial da

<sup>43</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2012.

<sup>44</sup> Sobre bebidas alucinógenas e energéticas ver o capítulo anterior.

Noite dos Passos (2005). Em toda a festa do Umbu, percebe-se que as mulheres tem um papel importantíssimo, são elas, junto com os praiás, formam as pareias, que executam os Passos; preparam o prato (almoço), oferecem as oferendas aos encantados e no caso Pankararu, uma mulher puxa o ritual. Segundo relatos colhidos na aldeia, essa festa poderia ser a festa das Mulheres, pela grande importância que elas têm durante essa festa.

Várias pessoas são convidadas para assistir a festa, principalmente nos domingos, parte que os índios chamam de Corrida do Umbu, são parentes vindos de Pankararu, parentes de outras aldeias, estudiosos, a comunidade em geral, etc. Em um domingo de Fevereiro de 2010, fomos convidados a assistir esse ritual. Esse, ocorreu no terreiro principal, situado no povoado Ouricuri, essa festa é a mais importante da aldeia, por representar a etnia e a segregação de todos os terreiros, dos seus “donos” e encantados em torno da etnia que os representa. A seguir, apresentamos a descrição desse dia do ritual.

Quando chegamos ao terreiro, os praiás estavam reclusos no poró<sup>45</sup>, encontramos o terreiro parcialmente vazio, mas haviam pessoas dormindo, imagem 58, nas sombras das árvores que circundam esse terreiro, principalmente crianças e mulheres. Era o momento de pequena pausa, dado entre a noite dos Passos e a retomada, que iria estender-se durante todo dia. Ao poucos foram chegando mais pessoas, e os que estavam dormindo foram se acordando para assistir a continuidade do evento. Na casinha que funciona a cozinha<sup>46</sup>, o movimento era constante, mulheres se empenhavam em preparar o almoço a ser servido aos encantados, praiás e a todos os convidados. No poró, os praiás se preparam para entrar no terreiro, ouve-se, o som de flauta e maracá, gritos de incentivo, vemos muita fumaça de fumo, e na porta, crianças curiosas vendo o que acontecia lá dentro.

Os praiás entram no terreiro, em fila indiana, passando o restante da manhã executando o toré, imagem 59, Cícero sentado na beirada do terreiro puxa a toante, enquanto os praiás executam o toré circulando no terreiro e às vezes, indo de uma extremidade à outra, em direção o puxador. Na hora do almoço, eles se dirigem em fila, novamente, até a casinha da cozinha, pegam o prato e voltam para o terreiro, imagem 60, com ele na mão, em oferecimento aos encantados, imagem 61, puxam um toré e se encaminham para comer no poró. A partir daí, somos convidados a ir pegar o almoço, seguidos depois, pelas as outras pessoas da comunidade.

---

<sup>45</sup> Rever Imagem 17.

<sup>46</sup> Rever Imagem 18.



**Imagem 58:** Pessoas dormindo em baixo de um cajueiro, na margem do terreiro. Foto: Adelson Lopes e Ânderson Barbosa.

**Imagem 59:** Praiás executando o toré. Foto: Adelson Lopes e Ânderson Barbosa.

**Imagem 60:** Após pegarem o prato, praiás voltando para o terreiro, para oferecer a comida aos encantados. Foto: Adelson Lopes e Ânderson Barbosa.

**Imagem 61:** No detalhe, praiás com o prato na mão, circulando no terreiro, ao som de seus maracás. Foto: Adelson Lopes e Ânderson Barbosa.

À tarde, por volta das quinze horas, os praiás voltam para o terreiro acompanhados de homens e mulheres pintados com a argila branca, homens sem camisa e mulheres com roupa normal do não índio, portando na mão um galho de cansanção<sup>47</sup>, imagem 62. Cestos com oferendas foram trazidos para o terreiro, em oferecimento aos encantados e colocados em sua borda, algumas mulheres ficaram responsáveis por eles durante o ritual.

Os praiás iniciaram o ritual dando uma volta completa no terreiro, um som de flauta anunciou a entrada das pessoas pintadas de branco, portando galhos de cansanção, que foram se encaixando cada um entre dois praiás, dando sequência a apresentação com algumas voltas no terreiro, em movimento circular ou em parilha – praiá com mulher –. Em seguida, as

<sup>47</sup> Segundo o Dicionário Aurélio, planta da família das urticáceas (FERREIRA, A., 2004), também conhecida como urtiga, típica da caatinga, que em contato com a pele, causa uma grande irritação, acompanhada de queimação (urticária).

mulheres com os cestos na cabeça, imagem 63, posicionadas à frente, guiaram um cortejo para outro terreiro, lá elas colocam os cestos na borda desse terreiro e o ritual continuou, imagem 64 e 65. Esse evento é o momento da Queima do Cansação, parte do ritual em que as pessoas queimam umas as outras com essa planta, é o principal momento da festa, onde os participantes pagam promessas alcançadas, a dor serve de penitência e agradecimento aos encantados.

Nesse dia não houve a queima em si, ouvimos que algumas pessoas alertavam os participantes, que não haveria a queima, somente haveria uma apresentação, já que existiam muitos convidados, e esse momento é restrito ao grupo. No final, houve o toré, imagem 66, momento em que crianças, homens mulheres, convidados e praiás dançaram no terreiro para em seguida do regressar ao terreiro inicial para o fechamento do mesmo. A seguir, sequência de fotos:



**Imagem 62:** Participantes no terreiro, com o cansação na mão, iniciando o ritual. Foto: Anderson Barbosa.

**Imagem 63:** Início do cortejo entre terreiros, mulheres conduzem à frente as oferendas. Foto: Anderson Barbosa.

**Imagem 64:** Praiás abrindo o segundo terreiro, local onde ocorre a flagelação com o cansação. Foto: Adelson Lopes.

**Imagem 65:** Cestos com as oferendas. Foto: Anderson Barbosa.



**Imagem 66:** Toré coletivo, encenando para o fim do ritual. Foto: Anderson Barbosa.

**Imagem 67:** Restos de cansanção usados nos rituais das semanas anteriores. Foto: Anderson Barbosa.

Durante o toré, os galhos de cansanção estão jogados no centro do terreiro, e quando ocorre a queima, uns tocando os outros com a planta, ocorre até que os galhos do cansanção fiquem destroçados como mostrado na imagem 67. Segundo Amorim,

[...] começa no terreiro uma dança na qual participa homens e mulheres com um “galho de cansanção”; o toré é dançado cada vez mais rápida e animadamente, enquanto as pessoas se queimam com a planta; chega um momento que a mesma é depositada no meio do terreiro, formando uma “montanha” de urtigas, que vai sendo pisada até ser totalmente destroçada pelos dançantes, tornando-se dessa forma, uma dança ritual de resistência e coragem, já que a mesma ocorre em pleno verão, O que provoca ainda mais comichão na pele já queimada pelo sol do sertão (p. 83, 2010).

Segundo relatos dos participantes eles não sentem nenhum tipo de efeito que essa a planta urticária provoca, apontando para uma mistura de fé, fumo e intermédio do sagrado, fazem com o que não sintam as reações do contato da planta, a alegria de alcançar alguma graça, junto com a fé e o rito fazem com que esses participantes não sintam esses efeitos. Segundo Matta ( 2005 ), apesar dessa flagelação, esse rito, ocorre em forma de brincadeira e ao mesmo tempo representa a coragem e devoção na “ciência” indígena. Ou seja, participar desse ritual, representa ser índio, ser reconhecido como membro do grupo, o que atesta certa pessoa como detentora de coragem, crente nos encantados, digna de ser reconhecida pela etnia.

Esse não é o fim da festa, que ocorre no próximo fim de semana, que não ocorre a Queima do cansanção, em seu lugar ocorre a distribuição de uma umbuzada - bebida à base de umbu e açúcar - para todos os presentes, marcando o fim da festa que foi iniciada em dezembro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS



**Imagem 68:** Praiás em dupla, executando ritual. Foto: Foto: Ânderson Barbosa.

Para efeitos finais desse trabalho, torna-se necessário retomar algumas considerações importantes para se compreender a cultura indígena dessa etnia. Entre elas, que essa cultura esta diretamente ligada a natureza, acreditam que tudo funciona em sintonia com ela, é habitada por entes encantados que regem toda uma cosmologia da vida. A crença indígena é sincrética, formada pela miscigenação de várias raças, motivo que encontramos nas aldeias elementos negros, europeus ,etc.

Nossa intenção não foi distingui esses elementos, nem seria possível, ou mostrá-los como “coitadinhos”, pelo processo de opressão sofrido, mas mostrar como eles enfrentaram isso e como tentam dar a volta por cima, lutar pela terra que lhes foi tomada, pela cultura e religião que tanto foi negada e subjulgada no decorrer da história. Esses povos, lutam para preservar a tradição, restaurar a memória do grupo, para que as futuras gerações tenham uma identidade e cultuem suas origens.

Entidades vivas e mortas habitam o mundo terreno, vivem na natureza e o conjunto de crenças se estabelece numa relação de troca com essa entidades. O homem sempre estabeleceu relações de troca com o mundo sagrado, principalmente acometidos de certas doenças, recorrem a preces e rituais - isso é prática comum em todas as culturas - numa constante renovação entre os dois mundos. Assim, a crença se renova a cada momento, por intermédio dos elementos: pedido, graça alcançada e pagamento, mantendo constante a relação entre o mundo terreno e esse mundo sagrado. Os rituais de Flechamento do Umbu, Queima do Cansação e Menino do Rancho representam essa constante relação. É através da flagelação, do pagamento de promessas que esses indivíduos sente-se mais próximos dessas entidades, provam a devoção e retribuem as graças alcançadas.

Os rituais, a crença, o terreiro e os encantados formam os elementos da etnicidade indígena, importantíssimos para o reconhecimento, a busca pelos direitos e garantias assegurados pela Constituição Federal, entre eles, direito a diferença, ao reconhecimento e à espaços que condicionem essa diferença.

Este trabalho foi desenvolvido a partir da observação dos principais rituais praticados, não apenas como fonte de indianidade, fonte de identidade ou busca por território, mas como parte da celebração de crença, que mesmo híbrida, torna-se uma prática religiosa que une as pessoas em torno de um sagrado em rituais que passaram por processos de clandestinidade forçada, lhes abrindo marcas profundas que carregam para sempre, a cada dia tornam-se mais fortes, no sentido religioso e cultural, mantendo assim sua cultura viva e atuante.

## FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) ENTREVISTA

SANTOS, Cícero Pereira dos. Entrevista realizada em Fevereiro de 2012. Arquivo particular do autor deste texto.

SILVA, Elias Bernardo da. Entrevista realizada em dezembro de 2012. Arquivo particular do autor deste texto.

SILVA, Genésio Miranda da. Entrevista realizada em fevereiro de 2010. Arquivo particular do autor deste texto.

### b) LIVROS

ACSELRAD, Maria; VILAR, Gustavo; SANDRONI Carlos. Torés Pankararu Ontem e Hoje. IN: GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo (Org.). **Toré: Regime encantado dos índios do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 2005.

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.

ALMEIDA, Luiz Sávio de. História e Etnia: Duas notas sobre índios de alagoas ou interrogações de um historiador em torno de Karapotó e Kariri-Xocó. In: \_\_\_\_\_; Amaro Hélio Leite da. (Org.) **Índios do nordeste: etnia, política e história**. Temas e problemas v. 10. Maceió: EDUFAL, 2008. p.45-82.

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.

ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste. PETI/ Museu Nacional. *Apud*: 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.

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.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. EMBRAPA. **Cana de Açúcar**. Disponível em: <http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/cana-de-acucar/arvore/-CONT000fjighhp202wyiv80sq98yqyvgmia8.html>. Acesso em: 17/10/2012.

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

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.

CAMINHA, de Pero Vaz de. Carta a El Rey D. Emanuel. In: **A Carta, de Pero Vaz de Caminha**. Núcleo de Pesquisas em informática, literatura e linguística. UFSC. Dominus: São Paulo, 1963.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da Modernidade. Tradução Heloísa Pezza Citrão e Ana Lessa. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2003.

**COTIDIANO dos índios no colégio em Iauretê**. Fotografia. Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/2010/07/23/a-inven%C3%A7%C3%A3o-dos-%C3%ADndios-no-brasil/>. Acesso em: 25 fev. 2013.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Índios escravizados por portugueses**. Óleo em tela. Disponível em: <http://revistaalias.blogspot.com.br/2010/11/escravidao-indigena.html>. Acesso em 25 fev. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio Século XXI**: O minidicionário da língua portuguesa. 5ª ed. rer. ampliada. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A Educação Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas**. Dissertação em Pós-graduação pela Universidade Federal de Alagoas. 2009.

FUNAI. **Coordenação Geral de Geoprocessamento – CGGEO**. Disponível em: <http://mapas.funai.gov.br/>. Acesso em: 15 jul. 2012.

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

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

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da. (Org.). **Índios do Nordeste**: Temas e Problemas X. Maceió: EDUFAL, 2008.

\_\_\_\_\_. As Múltiplas Incertezas do Toré. IN: **Toré**: Regime encantado dos índios do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 2005.

GRUZINSKI, Serge. **A Colonização do imaginário**: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Séculos XVI – XVIII. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

IBGE. **Pariconha-AL**. Disponível em: <ftp://geoftp.ibge.gov.br/mapas/escolares/mudos/municipios/AL/2700102>. Acesso em 15 mar. 2011.

INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL – ISA. **De olho nas terras indígenas no Brasil.**

Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/394>. Acesso em: 09 jul. 2012.

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.

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Tiago Barbosa da. **Mata da Cafurna, Ouvir memória, contar história:** Tradição e cultura do Povo Xucuru-Kariri. Maceió: Edições Catavento, 2008.

MULLER, Elaine. **Repensando a problemática da transição a adultez.** Contribuições para uma antropologia das idades. Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais n. 31 Setembro de 2009.

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, Maria das Dores. Da invisibilidade para a visibilidade: estratégias Pankararu. Índios do Nordeste: Temas e problemas 4. Maceió, 2004. *Apud:* VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. **Povos do sertão de alagoas:confinamento, diáspora e reterritorialização.** Revista Fóruns Identidades. Itabaiana: GEPIADDE, Ano 4, Volume 8 | jul-dez de 2010.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Menino do Rancho, Ritual de Passagem Jiripankó e Forma de Linguagem Comunicacional.** Ensaio apresentado ao Programa de Mestrado em Antropologia Visual da UFPB. 2011.

PINTO, Estevão. (1991). As Máscaras-de-dança dos Pankararu de Tacaratu. Nordeste Indígena – Revista do Serviço de Ação Cultural da 3ª SUEP. Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Recife. *Apud:* ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O Regime Imagético Pankararu.** Apresentada como tese de Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. 2011.

REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. (Org.). **Índios do Nordeste:** Temas e Problemas. v 2. Maceió: EDUFAL, 2000.

RIBEIRO, José. **Catimbó Magia do Nordeste.** Rio de Janeiro: Pallas. 1992.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. **Serra dos Perigosos:** guerrilha e índio no sertão de Alagoas. Índios do Nordeste: temas e problemas v. 7. Maceió: Edufal, 2007.

\_\_\_\_\_. Geripankó: A formação de um território indígena no alto sertão de Alagoas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da. (Org.). **Índios do Nordeste:** etnia, política e história. Temas e problemas. v. 10. Maceió: EDUFAL, 2008.

\_\_\_\_\_. Terra, tradição e Etnia: As estratégias de resistência dos Geripankó. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da. (Org.). **Índios de Alagoas:** cotidiano, terra e poder. Índios do Nordeste: temas e problemas; v. 11. Maceió: EDUFAL, 2009.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. **“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. **Candomble e Umbanda**. caminhos da devoção brasileira. Ed. Selo Negro. 2010.

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