

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ- REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOSÉ ADELSON LOPES PEIXOTO

**MINHA IDENTIDADE É MEU COSTUME:
religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas**

RECIFE
2018

P379m Peixoto, José Adelson Lopes
Minha identidade é meu costume : religião e pertencimento entre os
indígenas Jiripankó - Alagoas / José Adelson Lopes Peixoto, 2018.
204 f. : il.

Orientador: Zuleica Dantas Pereira Campos
Coorientadora: Vania Rocha Fialho de Paiva e Souza
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em
Ciências da Religião, 2018.

1. Índios Jiripankó – Religião - Alagoas. 2. Etnicismo.
3. Identidade social. I. Título.

CDU 299

Ficha catalográfica elaborada por Pollyanna Alves CRB/4-1002

JOSÉ ADELSON LOPES PEIXOTO

**MINHA IDENTIDADE É MEU COSTUME:
religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Vania Rocha Fialho de Paiva e Souza

RECIFE

2018

TERMO DE APROVAÇÃO

MINHA IDENTIDADE É MEU COSTUME:
religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó — Alagoas,

JOSÉ ADELSON LOPES PEIXOTO

Tese apresentada em 06 de julho de 2018 como requisito parcial para a obtenção do título Doutor em Ciências da Religião. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho **aprovado**.



Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos - UNICAP

Orientadora

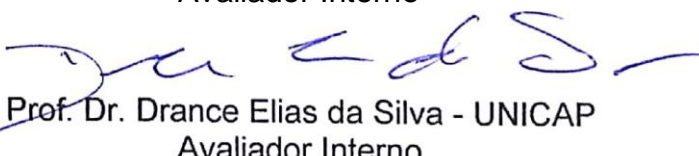


Prof^a. Dr^a. Vania Rocha Fialho de Paiva e Souza - UPE
Coorientadora



Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP

Avaliador Interno



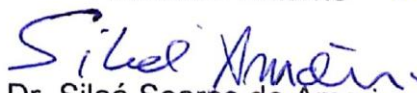
Prof. Dr. Drance Elias da Silva - UNICAP

Avaliador Interno



Prof. Dr. Erisvelton Sávio Silva de Melo - UPE

Avaliador Externo



Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim - UFAI

Avaliador Externo

Às forças Encantadas que regem,
ordenam e definem o mundo espiritual
dos índios Jiripankó.

AGRADECIMENTOS

Fazer uma pesquisa é, para alguns, seguir um rigor teórico metodológico em busca de elucidar um problema ou refutar um conceito; para outros, é mergulhar em um oceano de dúvidas, inquietações e descobertas que assinalam o encontro do sujeito com o objeto e resulta em um novo olhar ou na definição de um lugar social para o povo que pesquisei. Isso pode ou não significar o fechamento de um ciclo.

A esses casos, acrescento que para mim, concluir a pesquisa é apresentar o alcance da minha visão e a lente que usei para descrever a forma como a religião molda, modela e define a identidade do povo indígena Jiripankó, a quem vou me referir como razão da minha pesquisa, inspiração e encantamento do meu estudo e ponto de chegada da minha busca.

Concluir esta pesquisa só foi possível porque construí uma trajetória ancorada na teoria antropológica, nos fundamentos das ciências da religião, nos pressupostos da história cultural e, fundamentalmente, apoiada no olhar e na compreensão da vida e da experiência do outro. Para isso, me envolvi, interagi, criei laços, olhei, escrevi, vivi o cotidiano e procurei fazer emersões na memória e na história construída nas lembranças e nos esquecimentos gestados e negociados no povoamento indígena localizado no município de Pariconha, no interior de Alagoas.

Sem querer ser prolixo na lista ou sucinto ao ponto de esquecer alguns, sinto a necessidade de compartilhar a alegria e o prazer dessa escalada com as pessoas que me impulsionaram, acreditaram na possibilidade de materialização e dividiram comigo o peso da busca, o encantamento do encontro, o desafio da análise, o mistério da interpretação e a sensibilidade da descrição do campo. Cada um, a sua maneira, construiu esta tese comigo e a vocês sou infinitamente grato.

O ingresso ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – PPGCR-UNICAP tornou-se realidade graças ao apoio, parceria e incentivo incondicional da minha esposa Geíza Cerqueira que inicialmente acreditou no sonho, me acompanhou em cada tomada de decisão, literalmente me conduziu nos dias de realização das provas de seleção e depois, assumiu a condução da nossa casa e filhos cada vez que o trabalho de campo, as leituras e as viagens para cumprimento de créditos nas disciplinas me distanciaram física e espiritualmente do nosso cotidiano. Você é meu alicerce, minha fortaleza e minha força para continuar de pé. Através da sua sabedoria, nossos

filhos Túlio e Eloíse compreenderam minhas ausências, perdoaram minhas falhas e acompanharam cada passo dessa construção. Sem vocês eu não teria conseguido concluir a pesquisa, escrever a tese, dar conta dos meus trabalhos. Cada vez mais sou consciente do que representamos um para o outro e do que podemos construir juntos.

A escolha do programa e a posterior inscrição colocaram outras parceiras nessa caminhada: Gisely Martins e Iraci Nobre que providenciaram a compra dos livros para a seleção, me acompanharam e dividiram comigo cada etapa da seleção, compartilhando as preocupações e as vitórias iniciais para depois se tornarem companheiras nas viagens entre Palmeira e Recife, na divisão dos espaços onde nos hospedamos, nas discussões teóricas que travamos no carro, durante as viagens, na pousada, nos intervalos... São tantos momentos que seria impossível listar, mas são lembrados com o carinho e o respeito que sustentam nossa caminhada que não se iniciou nem se encerra nessa tese. Sou grato pela partilha e muito orgulhoso por essa amizade que, assim como meu objeto de pesquisa, me ressignificou para a vida.

Pesquisar sobre identidade é assumir o entendimento de que precisamos nos refazer a cada dia; processo que aprendi a gestar nas conversas, nas leituras, nas discussões e na partilha do trabalho diário na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. Naquele espaço de convivência com tantas vaidades acadêmicas e conflitos existenciais, encontrei a sabedoria e a lucidez da minha amiga Francisca Neta (Fran) a quem atribuí o título de co-orientadora no momento em que se dispôs a ler e fazer observações no meu projeto (fato que se repete desde o mestrado) e a partir dele, acompanhou cada linha que escrevi, discordou de termos, propôs análises e conexões... Quando nessa pesquisa falo de fronteiras, limites, escolhas e silêncios, cada um desses conceitos foi aplicado e derrubado na relação que construímos, na parceria que firmamos na vida profissional e pessoal, nos projetos e atividades que dividimos. Mais do que uma parceira acadêmica, encontrei uma irmã, um laço que vai além do sangue e se fortalece na escolha. Sou eternamente grato Fran. Vamos mudar o mundo!!!!

O ingresso à UNICAP, incentivado pelo então coordenador do Programa, Professor Newton Cabral, representou a abertura de mais uma porta para o “Universo Acadêmico”, pois promoveu o acesso à transformação dos sonhos acadêmicos em realidades, dos problemas de pesquisa em metodologias

exequíveis, além de moldar e modelar os campos teóricos. Assim, o PPGCR através dos professores Tadeu Souza, Sérgio Douets, Newton Cabral, Gilbraz Aragão, Zuleica Dantas, Fernanda Lemos, Luís Carlos Marques e Moab Acioli (Ciências da Linguagem) me possibilitou passar da expectativa à execução de uma pesquisa que, sobretudo, se configurou na possibilidade de dar visibilidade ao meu objeto de estudo. Cada um desses professores, através de suas concepções teóricas foi lente no processo de olhar para os Jiripankó, mas foi também luz no meu caminho de pesquisador ao me emprestar um tanto da sua experiência para que eu pudesse encontrar uma identidade religiosa impar no Sertão alagoano.

O processo de transformação da expectativa em tese contou com outros olhares e com a soma de tantas experiências, entre as quais destaco a valiosa contribuição dos professores Drance Elias, Vânia Fialho e Erisvelton Sávio de Melo nas bancas de qualificação, aos quais acrescento os professores Newton Cabral e Siloé Amorim que aceitaram compor a banca de defesa pública, momentos em que senti que a pesquisa não é minha, pois pertence a academia e, como tal tem a função de proporcionar reflexões sobre a teoria, o método, o povo pesquisado e as minhas concepções sobre ele. Obrigado a cada um de vocês que foi além do papel de avaliador e se tornou partícipe dessa construção.

Ouso dizer que aprendi muito durante esse tempo e sonho em aprender mais e mais. O processo de pesquisa é o processo da eterna aprendizagem, é principalmente aprender a se desfazer e se refazer teoricamente. Essa atividade me foi ensinada, com exemplos muito sólidos, pelo professor Edson H. Silva, grande pesquisador e conhecedor da História e da vida dos indígenas do Nordeste, a quem sou profundamente grato pelas aulas, lições de vida, incentivo, olhar acadêmico sobre as minhas produções, atividades desenvolvidas junto aos povos indígenas de Alagoas e pela amizade e carinho que ultrapassa a academia e adentra na vida pessoal. A gratidão é extensiva a sua esposa e também pesquisadora da temática indígena, Maria da Penha.

Ainda nessa seara de eterno aprendiz, compartilho a importância de aprender a cada dia com meus alunos, notadamente com aqueles que, junto comigo, fazem o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHI-AL e veem se transformando em vozes que fazem ecoar as falas negadas e silenciadas dos índios que habitam Alagoas. Juntos, temos uma missão: apresentar a identidade desses povos, ser porta-vozes nos espaços acadêmicos, parceiros nas

reivindicações, protagonistas de uma escrita que os liberte das amarras do preconceito acadêmico e que se configure em possibilidades de geração do diálogo intercultural e inter-religioso. Destaco, especialmente, Anderson Barbosa, Lucas Emanuel, Yuri Franklin e Wesley Silva por terem dividido comigo as alegrias e frustrações do campo. Temos muito trabalho pela frente. Sejamos ousados.

A ousadia é saber o local, a hora e as condições de alçar voo, mas é também saber identificar o ponto onde podemos encontrar a energia necessária para continuar voando. Vejo esse lugar no Centro Educacional Cristo Redentor – CECR, onde construí outra família, aprendi a conviver com os desafios diários da aprendizagem e encontrei a compreensão e a flexibilização dos horários, condição que me permitiu fazer as viagens semanais a Recife e retornar para novos desafios. Agradeço as religiosas Filhas do Amor Divino (através da Irmã Eliud Nogueira dos Passos), aos colegas, alunos e pais que voaram comigo nesse desafio de buscar qualificação e conhecimento.

Destaco ainda, o papel importantíssimo da turma que dividiu comigo esse espaço vivo e movido pela busca do saber, a UNICAP; somos poucos, apenas 12 e mesmo assim fomos nos agrupando por afinidades, classificação que me aproximou mais de Elaine, Wellcherline, Manoel e Fabiano, com os quais desenvolvi trabalhos e publicações, além de termos nos aventurado (Wellcherline, Manoel e eu) em uma disciplina no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, ministrada pelo professor Edson H. Silva, o que nos permitiu ampliar o arcabouço teórico que conhecíamos. A vocês, amigos e companheiros de jornada, meu carinho, amizade e o eterno agradecimento pelos momentos compartilhados e pela valiosa contribuição durante a definição dos trilhos percorridos até chegar a essa escrita.

A realização de uma pesquisa é tarefa árdua, delicada e cercada de muitos cuidados, por isso, a sua conclusão é momento de alívio e vazio. No primeiro caso, pelo fechamento de um ciclo, no segundo, pela ausência do campo e da pesquisa no período pré-banca. Nesse ir e vir entre leituras, releituras, vejo a importância do fomento recebido sob a forma de bolsa da PROSUP/CAPES, o que me permitiu aliviar um pouco as custas com os deslocamentos e mensalidades. Agradeço às instituições que se tornam parceiras dos pesquisadores e são, também, responsáveis pelo conhecimento que produzimos e fazemos circular.

A escrita aqui apresentada é o resultado de múltiplos olhares e interpretações ancorados no conhecimento advindo do diálogo entre a Antropologia, a História e as Ciências da Religião. A tarefa de aliar etnografia, imagem, memória, identidade, história e religião só se concretizou porque tive o acompanhamento atento, a interferência coerente e a orientação comprometida da professora Zuleica Dantas que com muito dinamismo foi a âncora e a bússola que guiou a escrita aqui apresentada. A você querida Zuleica externo os mais profundos agradecimentos, o respeito imorredor e a admiração pela grande profissional que me acompanhou. A nossa tese reflete muito de você e é tão sua quanto minha. Acredito que fomos encantados pela ação luminosa e superior de algum Praiá! Que esse fechamento seja infinito e nos permita ser instrumento de visibilidade para o povo Jiripankó.

Outro agradecimento especial é destinado a Professora Vânia Fialho que mesmo vivendo tão cheia de afazeres e compromissos deixou a valiosa marca do seu olhar e suas impressões nessa escrita. Não lhe agradeço somente por ter sido co-orientadora, mas pela grande pesquisadora e estudiosa da temática indígena que se dispôs a fazer acréscimos, questionar e sugerir os conceitos que me permitiram ampliar a descrição do objeto pesquisado.

Outros agradecimentos são necessários e não posso deixar de listar Juliana Lemos, Ana Cristina Moreira, Zalitéia Santos, Tiago Barbosa, Letícia Costa, Ronaldo Lucas, Neve Moriglioni, Vanessa Raquel, Samara Cavalcanti, Ana Cássia, Lurdinha Melo, Denize dos Santos, Gilberto Geraldo e Irmã Neves em nome dos quais agradeço aos amigos pessoais e aos colegas de trabalho que compartilharam minhas impressões durante o curso, a pesquisa, a escrita e a defesa.

Por fim, nenhuma palavra será suficiente para externar meu agradecimento ao povo Jiripankó. Dentre tantos que me receberam, que compartilharam seus saberes, que me inseriram na sua intimidade, cito particularmente seu Elias, seu Genésio, Cicinho, Ana Cláudia, Dona Nega, Cleide, Seu Juvino e João (Netinho), através dos quais aprendi a entrar no mundo dos Encantados, compreender um pouco da sua cultura e acreditar na transcendência do indivíduo. Mais do que uma tese, os Jiripankó me deram grandes lições, que espero, me tornem uma pessoa melhor, pois o título conquistado com a sua história só terá sentido se ressignificar a minha identidade, externar suas memórias e permitir que o Encantamento se faça presente em cada página que se segue. Obrigado Jiripankó! Salve o Ejucá!!!

*Temos força para lutar
Temos garra para vencer
Com a força dos encantos
Nada há de nos deter...
Tendo fé no coração
Jiripankó és minha nação
Das forças de Deus
Não abriremos mão.*

Flávio Ferreira, Cleide Gomes, Kleiton da Silva
Juventude Jiripankó

RESUMO

Os indígenas da etnia Jiripankó, habitantes do alto sertão alagoano, no município de Pariconha, formam um grupo étnico que vive em profunda interação social com as populações no seu entorno, com as quais realizam trocas culturais. Seus membros, depois de longo período de anonimato e perseguições, se identificam e são identificados pelos seus semelhantes como culturalmente diferentes dos demais moradores daquela região geográfica. Enquanto grupo étnico vem se afirmando através das interações culturais dentro das quais compartilham conhecimentos, crenças, hábitos, valores, atitudes, códigos morais e éticos indispensáveis à criação de sua organização social. Esse grupo que se formou a partir de um processo de diáspora do povo Pankararu, do Sertão de Pernambuco, por volta do século XIX e, em Alagoas vem desenvolvendo uma religião herdada dos seus antepassados ressignificada conforme as condições impostas ao longo do tempo no território que habitam, o que lhes confere uma identidade singular. O objetivo da pesquisa é investigar as práticas religiosas como elementos que definem a sua identidade e criam o sentimento de pertença étnica. Teoricamente, amparamos a análise em três tipos de fontes bibliográficas, sendo a primeira referente aos estudos de Maurício Arruti (1996, 2004 e 2006), Rosymeri Ribeiro (1992), Maximiliano Cunha (1999), Priscila da Matta (2005), Andreia Gilberti (2013) e Cláudia Mura (2013), sobre o tronco Pankararu; a segunda análise se deu nos trabalhos de Fátima Brito (1992), Gilberto Ferreira (2009) Ivan Farias (2011), Anderson Silva (2013 e 2014), Cicero Pereira dos Santos (2015) Ana Cláudia Silva (2015), Adelson Peixoto e Lucas Gueiros (2016) sobre a formação da aldeia, o reconhecimento o povo Jiripankó e o pagamento de promessas que norteia sua religião; a terceira análise, sobre as redes de relações e de trocas entre os grupos oriundos do mesmo tronco, se deu nas obras de Alexandre Herbetta (2006 e 2015), Juliana Barreto (2007, 2008 e 2010) e Siloé Amorim (2010). A pesquisa bibliográfica foi o passo inicial e necessário para historicizar sobre o processo de criação da aldeia e de reconhecimento étnico daquele povo. Paralelo a isso, desencadeou-se a pesquisa de campo, de caráter qualitativo, explicativo e etnográfico, com realização de trabalho de campo, a partir de entrevistas semiestruturadas com os principais líderes e personagens religiosos da aldeia, além de acompanhar alguns rituais de pagamento de promessas e festas religiosas na comunidade, onde além de entrevistas, foram produzidos filmes etnográficos e fotografias. As observações de campo aliadas à pesquisa bibliográfica e às análises das entrevistas revelam uma aldeia onde os seus componentes externam, na vivência cotidiana, as expressões ritualísticas (promessas, obrigações, penitências e interdições) que caracterizam seu universo religioso e o relaciona com o sentimento de pertencimento étnico. Atualmente, esse grupo se afirma em torno de uma religião composta por elementos tradicionais em profunda harmonia com novas práticas e isso, ao passo que ela os aproxima, os separa de Pankararu. É esse sentimento que define o Jiripankó, pois continua rama daquele tronco, mas não é dependente dele para existir.

Palavras-Chave: Encantado. Etnicidade. Praiá. Ressignificação. Ritual.

ABSTRACT

The ethnic Jiripankó natives, who live in the high Alagoano backwoods at the district of Pariconha form an ethnic group who live in a deep social interaction with the population around with them doing cultural exchanges. Their members, after a long anonymity and persecution period identify themselves and are identified for their similarities as cultural different from the other residents from that geographic region. While as an ethnic group comes affirming themselves through their cultural interations. In which share knowledge, beliefs, habits, values, atitudes, moral codes and ethical necessary to it's social organization. This group was formed from a diaspora process of the Pankararu people in the backwoods of Pernambuco around XIX century, in Alagoas comes developing an inherited religion from their ancestors remeaning according the imposed conditions over time in the territory where they live in, what gives them a singular identity. The goal of the search is to investigates the religion practices from the Jiripankó people as elements which define it's identity and create a belong ethnic feeling. Theoretically we protect the analyze in three kinds of bibliographical sources, being the first one referenced to the study of Maurício Arruti (1996,2004 and 2006), Rosymeri Ribeiro (1992), Maximiliano Cunha (1999), Priscila da Matta (2005), Andreia Gilberti (2013) and Cláudia Mura (2013), about the pankararu's trunk, the second analyze happened on the Fátima's Brito Works (1992), Gilberto Ferreira (2009), Ivan Farias (2011), Anderson Silva (2013 to 2014), Cícero Pereira dos Santos (2015), Ana Cláudia Silva (2015), Adelson Peixoto and Lucas Gueiros (2016) about the vilagge formation, the recognition of the Jiripankó people and the payment of promises that are around it's religion, the third analyze about the nets of relations and exchanges between the groups that came from the same trunk happened in the Works from Alexandre Herbetta (2006 and 2015), Juliana Barreto (2007,2008 and 2010) and Siloé Amorim (2010). The bibliographic research was the first step and needed to historicize about the process of creation of the vilagge and the ethnic recognition of those people. Parallel to this initiated the field research of qualitative explanatory and ethnographic character, with the achievement of fieldwork, starting with semistructured interviews with the main leaders and religious characters from the village besides accompanying some payment of promises rituals and religious parties in the community, where beyond interviews were produced ethnographics movies and photos. The field observations together with the bibliographic research analyses of the interviews develop a village where it's inhabitants say their daily experience, the ritualistic expressions (promises, obligations, penances and interdictions) that characterize it's religious unirvесе and relates it with the feeling of ethnic belonging. Currently this group started around of a religion composed by traditional items in a deep harmony with new practices and this wheareas they bring them closer separate them of feeling that defines the Jiripankó, because it continues a branch of that trunk ritual, but is not dependent on it to exist.

Key-Words: Enchanted. Ethnicity. Praiá. Remeaning. Ritual

RESUMÉ

Los indígenas de la etnia Jiripankó, habitantes del desierto alagoano, en el municipio de Pariconha, forman un grupo étnico que vive en profunda interacción social con las poblaciones en su entorno, con las cuales realizan trocas culturales. Sus miembros, después de un largo período de anonimato y persecuciones, se identifican y son identificados por sus semejantes como culturalmente diferentes de los demás habitantes de aquella región geográfica. Mientras que el grupo étnico se viene afirmando a través de las interacciones culturales dentro de las cuales comparten conocimiento, creencias, hábitos, valores, actitudes, códigos morales y éticos indispensables para la creación de su organización social. Este grupo que se formó a partir de un proceso de diáspora del pueblo Pankararu, en el desierto de Pernambuco, alrededor del siglo XIX y en Alagoas viene desarrollando una religión heredada de sus antepasados resignificada de acuerdo con las condiciones impuestas a lo largo del tiempo en el territorio que habita, lo que les confiere una identidad singular. El objetivo de la investigación es investigar las prácticas religiosas del pueblo Jiripankó como elementos que definen su identidad y crean el sentimiento de pertenencia étnica. Teóricamente, amparado el análisis en tres tipos de fuentes bibliográficas, siendo la primera referente a los estudios de Maurício Arruti (1996, 2004 e 2006), Rosymeri Ribeiro (1992), Maximiliano Cunha (1999), Priscila da Matta (2005), Andreia Gilberti (2013) y Claudia Mura (2013), sobre el tronco Pankararu; la segunda análisis se dio en los trabajos de Fátima Brito (1992), Gilberto Ferreira (2009) Ivan Farias (2011), Anderson Silva (2013, 2014), Cicero Pereira dos Santos (2015) Ana Cláudia Silva (2015), Adelson Peixoto y Lucas Gueiros (2016) sobre la formación de la aldea, el reconocimiento al pueblo Jiripankó y el pago de promesas que orientan su religión; el tercer análisis, sobre las redes de relaciones y de intercambios entre los grupos oriundos del mismo tronco, se dio en las obras de Alexandre Herbetta (2006, 2015), Juliana Barreto (2007, 2008, 2010) y Siloé Amorim (2010). La investigación bibliográfica fue el paso inicial y necesario para historizar sobre el proceso de creación de la aldea y de reconocimiento étnico de aquel pueblo. Paralelo a eso, se desencadenó la investigación de campo, de carácter cualitativo, explicativo y etnográfico, con realización del trabajo de campo, a partir de entrevistas semiestructuradas con los principales líderes y personajes religiosos de la aldea, además de acompañar algunos rituales de pago de promesas y fiestas religiosas en la comunidad, donde además de entrevistas, se produjeron películas etnográficas y fotografías. Las observaciones de campo aliadas a la investigación bibliográfica ya los análisis de las entrevistas revelan una aldea donde sus componentes externalizan, en la vivencia cotidiana, las expresiones rituales (promesas, obligaciones, penitencias e interdicciones) que caracterizan su universo religioso y lo relaciona con el sentimiento de " pertenencia étnica Actualmente, ese grupo se afirma en torno a una religión compuesta por elementos tradicionales en profunda armonía con nuevas prácticas y eso, mientras que las I aproxima, los separa de Pankararu. Es ese sentimiento que define al Jiripankó, pues continúa rama de aquel cambio, pero no es dependiente de él para existir.

Palabras clave: Encantado. Etnicidad. Praiá. Resignificación. Ritual

RIASSUNTO

Gli indigeni dell'etnia Jiripankó, abitanti dell'alto deserto alagoano, nel município di Pariconha formano un grupo étnico che vive con una profonda interazione sociale con le popolazioni al suo perímetro, con le quali realizzano scabi culturali. I suoi membri, dopo un lugo período di anonimia e persecuzioni, si identificarono e sono identificati per i loro somiglianti come culturalmente diversi degli altri residenti di quella stessa rigione geográfica. In quanto grupo étnico si afferma attra verso le sue interazioni cultural, dentro dele quali condividono conoscimenti, credenze, abitudini, valori,attitudini, codici morali e etici indispensabili per la loro orgazzazione sociale. Questo grupo che si formo a partire da um processo de diáspora del popolo Pankararu, nel deserto di Pernambuco, intorno al sec. XIX, in Alagoas viene sviluppando uma religione ereditata dai suoi antenati, dando nuovo significato secondo le condizioni imposte al passare del tempo nel território abitato, il che gli da `um´ identita´ singolare. L'obbiettivo della ricerca e' investigar ele pratiche religiose del popolo Jiripankó come elementi che definiscono la sua identita e creano li sentimento di appartenenza étnica. Teoricamente, difendiamo l'analise in ter tipi di fonti bibliografiche, essendo la prima riguardante gli studi di Maurício Arruti (1996, 2204, 2006), Rosymeri Ribeiro (1992), Maximilhano Cunha (1999), Priscila da Matta (2005), Andreia Gilberti (2013) e Cláudia Mura (2013), sul tronco Pankararu; la seconda analise e` nei lavori di Fa´tima Brito (1992), Gilberto Ferreira (2009), Ivan Farias (2011), Anderson Silva (2013, 2014), Cicero Santos (2015), Ana Cláudia Silva (2015), Adelson Peixoto e Lucas Gueiros (2016) sulla formazione del villaggio, il riconoscimnto del popolo Jiripankó e il pagamento dele promesse che guidano la loro religione; la terza analise, sulle reti di relazione e di scambio tra i gruppi derivati dallo stesso tronco e` nelle opere di Alexandre Herbetta (2006, 2015), Juliana Barreto (2007, 2008, 2010) e Siloé Amorim (2010). La ricerca bibliográfica e` stata il passo iniziale e necessário per storicizzare il processo di creazione del villaggio e di riconoscimento étnico di quel popolo. Paralelo a questo, e` stata attivata la ricerca in campo, de carattere qualitativo, explicativo e etnográfico, com realizzazione del lavoro in campo, partendo dalle interviste semistrutturate com i principale líder e personaggi religiosi del villaggio, oltre ad accompagnare alcuni riti sul pagamento dele promesse e feste religiose nella comunita`, dove oltre alle interviste, furono girati film etnografici e fatte foto. Le osservazioni sul campo connesse alla ricerca bibliográfica e alle analise delle interviste rivelano um villaggio nel quale i componenti esternano, nella vita quotidiana, le espressioni ritualistiche (promesse, obblighi, penitenze e interdizioni) che caratterizzano il loro universo religioso e il relacionamento com il sentimento di appartenenza étnica. Attualmente, questo grupo si afferma in torno a una religione composta de elementi tradizionali in profunda armonia com nuove pratiche e questo, mentre li avvicina, li separa dai Pankararu. E` questo sentimento che definisce i Jiripankó, poiche` continuano da quel tronco, ma non sono indipendenti da lui per esistere.

Parole-chiave: Incantato. Etnia. Praiá. Nuovo significato. Rituale.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Prancha Fotográfica 01 – Terreiro Jiripankó	59
Prancha Fotográfica 02 – Máscara ritualística (Tunã).....	79
Prancha Fotográfica 03 – Saiote do Praiá.....	80
Prancha Fotográfica 04 – Rodela ou Chapéu do Praiá	81
Prancha Fotográfica 05 – Cinta do Praiá	82
Prancha Fotográfica 06 – Maracá e Flauta do Praiá	83
Prancha Fotográfica 07 – Roupas Ritualísticas do Praiá.....	84
Prancha Fotográfica 08 – Padrinhos	90
Prancha Fotográfica 09 – Madrinhas e noiva.....	91
Prancha Fotográfica 10 – Cantadores.....	93
Prancha Fotográfica 11 – Meninos Ritualizados no Rancho	95
Prancha Fotográfica 12 – Flechada do Umbu.....	126
Prancha Fotográfica 13 – Puxada do Cipó.....	127
Prancha Fotográfica 14 – Plateia no entorno do Terreiro.....	130
Prancha Fotográfica 15 - Atividades na Tapera	132
Prancha Fotográfica 16- Oferendas	135
Prancha Fotográfica 17 – Queima do Cansaço.....	138
Prancha Fotográfica 18 – Ritual do Menino do Rancho	141
Prancha Fotográfica 19 – O rancho e seu entorno.....	143
Prancha Fotográfica 20 – Festa de Santa Cruz	148
Prancha Fotográfica 21 – O segredo do Pertencimento	169
Prancha Fotográfica 22 – Menino do Rancho - Ademir.....	179
Prancha Fotográfica 23 – Menino do Rancho - Samuel.....	181
Prancha Fotográfica 24 – Menino do Rancho - Edson.....	183
Prancha Fotográfica 25 – Menino do Rancho - Ruan	185

LISTA DE SIGLAS

CECR – Centro Educacional Cristo Redentor

CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CF – Constituição Federal

CHESF – Companhia Hidrelétrica do São Francisco

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GPHIAL – Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas

GT – Grupo de Trabalho

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PPGCR – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

PPGH – Programa de Pós-Graduação em História

PROLIND – Programa de Licenciatura Intercultural Indígena

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

UNEAL – Universidade Estadual de Alagoas

UPE – Universidade de Pernambuco

UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco

SUMÁRIO

Agradecimentos	V
Resumo	XI
Abstract	XII
Resumé	XIII
Riassunto	XIV
Lista de fotografias	XV
Lista de siglas	XVI
CONSIDERAÇÕES INICIAIS: ENTRANDO NO MUNDO JIRIPANKO	19
A TEORIA E A DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS.....	23
ASPECTOS METODOLÓGICOS: O PESQUISADOR NO CAMPO.....	26
CAPÍTULO I O LEMBRADO E O VIVIDO DO POVO PANKARARU: MARCAS QUE DEFINEM O JIRIPANKO	34
1.1 DO TRONCO A RAMA: GÊNESIS E DIÁSPORAS PANKARARU	37
1.2 PARICONHA: DO SILENCIAMENTO ÀS CONDIÇÕES DA RESSURGÊNCIA	42
1.3 LEVANTAMENTO DA ALDEIA E O RECONHECIMENTO ÉTNICO	49
1.4 A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO E SUA OCUPAÇÃO	54
1.5 O ESPAÇO FÍSICO E O PALCO DAS FESTIVIDADES JIRIPANKÓ	56
1.6 A IDENTIDADE JIRIPANKÓ: O PAPEL DAS GONÇALAS E DOS RETIROS RELIGIOSOS NESSA CONSTRUÇÃO	60
1.7 INTERCÂMBIO DE CULTURAS: REDES OU CIRCUITOS DE RELAÇÕES ..	67
CAPÍTULO II A IDENTIDADE JIRIPANKÓ: ATORES, RITUAIS E COTIDIANO	72
2.1 O TORÉ, A SEMENTE E O ENCANTADO.....	73
2.2 AS VESTES SAGRADAS: MATERIALIZAÇÃO DO PRAIÁ.....	78
2.3 O SISTEMA RITUAL DO TORÉ	85
2.4 PERSONAGENS	89
2.5 A SABEDORIA TRADICIONAL: O CACIQUE E O PAJÉ	96
2.7 UNIVERSO ENCANTADO: DÁDIVA, RECIPROCIDADE E PERTENCIMENTO	99
2.7 O GRANDE ATO: A FESTA NO TERREIRO.....	105
CAPÍTULO III RITUAIS E FESTAS: SENTIDOS E SIGNIFICADOS	110
3.1 RITUAL: DA TEORIA AO “COSTUME”	111
3.2 FESTAS: IDENTIDADE OU MARGEM.....	116
3.3 RITUAL E FESTA, POLIFONIAS NO TERREIRO	119
3.4 FESTA DO FLECHAMENTO DO UMBU E PUXADA DO CIPÓ	124
3.5 CORRIDAS DO UMBU	1288
3.6 MENINO DO RANCHO.....	139
3.7 FESTA DE SANTA CRUZ	146

CAPÍTULO IV O TERREIRO É MEU COSTUME E A RELIGIÃO É MINHA IDENTIDADE	150
4.1 FÉ E TRADIÇÃO: EXISTÊNCIA, FORÇA E CONTINUIDADE ÉTNICA.....	151
4.2 NENHUMA ÁRVORE ALCANÇA O CÉU SEM A FORÇA DAS SUAS RAÍZES	154
4.3 SER E VIVER JIRIPANKÓ: PATRIMÔNIO DA SIGNIFICAÇÃO	158
4.4 O SEGREDO DA TRADIÇÃO E O SILÊNCIO DA EXISTÊNCIA.....	162
4.5 MARCAS PARA ALÉM DO DOCUMENTO	170
4.6 VIDA E TRADIÇÃO: PRÁTICAS E COTIDIANO	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS: O QUE NUTRE A RAMA?.....	188
REFERÊNCIAS.....	197

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: entrando no mundo Jiripankó

O século XXI nos apresenta o prenúncio de um mundo marcado por profundas mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais. O advento das chamadas novas tecnologias globalizaram muitas das práticas econômicas, diminuindo fronteiras territoriais, sociais e religiosas, tornando as diferenças mais fluídas, o capital financeiro mais volátil e, com isso, as ideologias tradicionais começaram a entrar em choque com novas maneiras de pensar e de viver. A velocidade da informação criou um novo modo de interação entre os indivíduos e esses, remodelaram as formas de materialização do pertencimento a uma etnia ou um lugar.

A diversidade cultural passou a ocupar um papel relevante nos estudos atuais e a inserção de povos com costumes, economia ou religião diferenciadas em um sistema global é marcado por alguma resistência, apesar de discursos afirmando que compreender o mundo contemporâneo é encontrar nele o lugar de cada comunidade, sobretudo das comunidades tradicionais com permanências ou ressignificações de elementos e valores culturais oriundos dos seus saberes ancestrais, porém geradoras de uma nova identidade e de um novo indivíduo com características enraizadas na tradição do passado e permeadas por temporalidades históricas do presente.

O mundo contemporâneo é caracterizado por profunda tentativa de interação entre os povos e as culturas e nele, a identidade vai se definindo como o resultado dessas interações reguladas por alguma instituição. Isso gera a consciência de que compartilhar saberes e informações é primordial na convivência social e envolve a interação entre indivíduos com variadas identidades étnicas.

Pensar em identidade étnica é pensar em um processo de construção assentado na comunicação entre um grupo social em contraste com outros, a partir das suas relações. Esta sua afirmação é revestida de um posicionamento ideológico, desembocando no confronto com outras identidades a partir do estabelecimento de relações sociais que são efetivadas através de escolhas e adoções estrategicamente selecionadas por um grupo ou etnia como mecanismos de sobrevivência social.

O estabelecimento do contato e a conseqüente adoção de estratégias de sobrevivência tem marcado a trajetória de vários povos indígenas no Brasil e, sobretudo, na região Nordeste, onde o contato foi mais intenso durante o processo de colonização europeia, causando perseguições, escravização e diásporas. Como consequência disso, muitos povos migraram para outras áreas fora da sua região de origem e lá, viveram no anonimato, silêncio, negação e posterior ressurgimento, afirmação étnica e convivência com o outro.

Os indígenas da etnia Jiripankó são exemplo dessa situação, pois formam um grupo étnico que vive em profunda interação social com as populações no seu entorno. Seus membros, depois de longo período de anonimato, se identificam e são identificados pelos seus semelhantes como culturalmente diferentes dos demais moradores da sua região geográfica. Enquanto grupo étnico vem se perpetuando através de interações culturais dentro das quais compartilham conhecimentos, crenças, hábitos, valores, atitudes, códigos morais e éticos indispensáveis à criação de sua organização social.

Ao referenciar esse povo, fazemos opção pelo uso do termo etnia em lugar de raça porque o primeiro se refere à identidade e padrões culturais de grupos sociais que foram integrados às sociedades nacionais, enquanto que o segundo se ancora no aspecto biológico do ser humano. Assim, os indígenas brasileiros vão sendo estudados a partir de suas manifestações culturais. Estudar um povo indígena como uma sociedade em toda sua complexidade é se deparar com um vasto patrimônio imaterial, ressignificado pela necessidade de sobrevivência no mundo atual, mas detentor de características singulares que refletem na sua identidade e no sentimento de pertença étnica.

Os Jiripankó possuem um enorme patrimônio cultural materializado em uma intensa prática ritualística composta por festas de agradecimentos, iniciação, pagamento de promessas, abertura e fechamento de ciclos, devoções e curas. Tais práticas são ancoradas na crença em divindades Encantadas e nas ações que essas divindades desempenham na vida dos indígenas. As práticas religiosas envolvem interdições alimentares e sexuais, banhos com ervas, retiros espirituais, confecção de vestes ritualísticas, pinturas corporais, cantos, benzimentos, danças e performances públicas e privadas.

Tal povo, pelo longo convívio com o não-índio, desenvolveu trocas interétnicas que foram modelando sua identidade. A religião tradicional passou a

assimilar elementos e símbolos do cristianismo católico, além da adoção de divindades, calendários, práticas e eventos que impactam na sua vida religiosa e lhes confere características singulares. Pertence a um tronco formador denominado de Pankararu, residente no sertão pernambucano, de onde foram os primeiros indígenas para Pariconha.

Diferentemente de outros povos no Brasil, esses indígenas não são oriundos do lugar onde moram, mas desenvolveram, nele, laços de pertencimento e identidade que lhes aparelham para reivindicar demarcação territorial. A área ocupada pelos Jiripankó não é contígua e se constitui de 07 lotes esparsos onde o grupo manifesta seus costumes e desenvolve uma economia de subsistência.

A terra indígena registrada é fruto de negociação entre José Monteiro do Nascimento (Zé Carapina) em 1942, primeiro Pankararu a residir em Alagoas, e o fazendeiro para quem ele trabalhou quando migrou da aldeia do Brejo dos Padres, em Tacaratu-PE. Ao se estabelecer em Pariconha (à época Água Branca), o indígena trabalhou como meeiro para um fazendeiro local e, ao final de um período, recebeu como pagamento da sua parte no trabalho o suficiente para lhe comprar um lote de terra. A partir de então, outros indígenas da sua família foram convidados a se estabelecer nas terras recém adquiridas.

O território que se formou, a partir dessa compra, e que abriga a etnia Jiripankó é localizado no sertão de Alagoas, interior do município de Pariconha, fazendo divisa com os municípios de Jatobá e Tacaratú, às margens do rio Moxotó. Do ponto de vista jurídico, a área de 1.100 hectares (dos quais 891 hectares ainda se encontram ocupados por posseiros) é composta por 07 núcleos: Ouricuri, Figueiredo, Piancó, Poço de Areia (Moxotó), Serra do Engenho, Araticum e Caraibeiras. Desses, apenas os três primeiros encontram-se dentro da área indígena, identificada em 1992, pelo Governo e pela FUNAI.

O grupo é assistido por algumas políticas públicas, destacando-se a saúde, cuja assistência é de responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, do Ministério da Saúde, através do Distrito Sanitário de Saúde Indígena – DSEI de Maceió-AL e a educação, a cargo da Secretaria Estadual de Educação de Alagoas – SEE-AL, porém todos os serviços são ofertados de forma precária.

Foi o primeiro povo indígena a ressurgir no sertão alagoano e, por isso, exerce certa liderança sobre os demais povos da região e seu cacique, Genésio Miranda (bisneto de José Carapina) é tido como grande expoente da herança

Pankararu nessa região, motivo que tem atraído o olhar de alguns pesquisadores nos últimos anos, contribuindo, com isso, para ampliar a visibilidade desse povo.

Além de pesquisadores externos, alguns indígenas ingressaram no mundo acadêmico e contribuíram com seus escritos para a materialização da memória dos seus antepassados, configurando suas produções em rico referencial para elaboração desta tese. Algumas dessas pesquisas foram publicadas, outras apenas apresentadas em bancas examinadoras de conclusão de curso, mas no conjunto, reservado o contexto e a ótica em que foram produzidos, constituem um veio de informações que me permitiram identificar os aspectos que definem os Jiripankó como etnia, compreender a sua relação com o mundo cosmológico e a estrutura dos seus rituais onde estabelecem contatos com os seres Encantados por meio de indivíduos que se distinguem dos demais pelos dons que possuem.

A partir da compreensão inicial, obtida em tais produções, foi possível notar que os rituais se relacionam com os seus mitos fundadores, com suas atividades econômicas e sociais e estão imersos na tradição dos antepassados, nas normas e leis que lhes permitem interpretar o mundo e, nele, desenvolver suas atividades políticas e culturais.

O objetivo dessa pesquisa é investigar as práticas religiosas do povo indígena Jiripankó como elemento que define a sua identidade e pertença étnica. Para isso, será imprescindível historicizar o processo de formação e constituição desse povo, destacando os aspectos que fundam o aldeamento e estabelecem os rituais e as práticas religiosas em torno dos Encantados.

O problema de pesquisa é estabelecer um paralelo entre a religião e sua vivência no cotidiano, a partir das expressões ritualísticas (promessas, obrigações, penitências e interdições) que caracterizam tal universo, relacionando a sua vida religiosa, os rituais, os processos de adoecimento, promessa, devoção, cura e retribuição com a pertença étnica dos Jiripankó.

A TEORIA E A DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS

Para entender esse universo, a pesquisa bibliográfica se configurou como primeiro passo pois forneceu subsídios teóricos imprescindíveis para elaborar o quadro conceitual sobre etnia, ritual, cultura, identidade, promessa, penitência, encantamento, memória e pertencimento, possibilitando a interpretação dos dados

coletados na pesquisa de campo. Nesse intuito, o diálogo se deu com vários autores que estudaram os Jiripankó e os Pankararu, inicialmente agrupando-os por povo estudado e, depois por temas, obedeceu a seguinte estrutura:

- a) Pankararu: os estudos empreendidos por José Maurício Arruti (1996, 2004 e 2006) sobre a diáspora e as metáforas da árvore: tronco e rama, enxame e semente, foram fundamentais para compor juntamente com as pesquisas de Maximiliano Cunha (1999) sobre a máscara de dança, a música e os cantos nos ritos e festas e os pressupostos de Andreia Gilberti (2013) na descrição das concepções de nascimento e para traçar o perfil histórico desse grupo formador. A seguir, adentrei no universo cosmológico pautado nas descrições de Priscila da Matta (2005) sobre as corridas do umbu e penitências, eventos que ganham maior significado no estudo de Cláudia Mura (2013) sobre o processo ritual e ação do Encantado. Essa etapa me levou à leitura de trabalhos de Estevão Pinto (1953 e 1958) apresentando dados históricos da formação desse povo e uma breve descrição sobre máscaras de dança; foi necessário, também, me desprender do corte temporal para fazer imersões no passado e voltas ao presente para compreender o processo de formação do tronco e, a partir dele, o surgimento da rama, processo que Rosymeri Ribeiro (1992) complementa com a descrição do mundo dos Encantados como força que sustenta a árvore e define os seus frutos.
- b) Jiripankó: O estudo sobre esse povo, iniciado no laudo antropológico apresentado à FUNAI por Maria de Fátima Brito (1992) para identificação e reconhecimento étnico me permitiu traçar o percurso iniciado na saída do Brejo dos Padres, passando pelo anonimato, silenciamento e afirmação em Alagoas, processo que lhe permitiu o reconhecimento oficial e o posterior fortalecimento identitário, descrito por Ivan Farias (2011) quando discorreu sobre as doenças, dramas e narrativas enquanto elementos constituintes desse povo. Na busca por elementos que fomentam o senso de pertencimento, adentrei nos estudos de Gilberto Ferreira (2009) sobre a educação escolar ofertada na aldeia Ouricuri e, nessa obra, encontrei várias descrições sobre a apropriação de saberes científicos como instrumento de reivindicação pelo direito à diferença. Percebi que há diferença ou fronteira entre o índio e o não-índio já na sua forma de relação com o sagrado e escrevi com Lucas Gueiros (2016) as primeiras impressões sobre o pagamento de

promessas no ritual Menino do Rancho, impressões que ampliei em outros escritos que publiquei em (2015, 2017 e 2018) quando fui percebendo os elos entre identidade e pertencimento como valores fomentados, difundidos, modelados e materializados nos Terreiros ritualísticos. Completei o apanhado com produções dos próprios indígenas como Cicero Pereira Santos e Ana Cláudia Silva (2015) sobre formação territorial e religiosa, respectivamente, trabalhos de conclusão de curso que orientei e que me deram condições de, em outra etapa, ter mais liberdade no trabalho de campo. Finalizei esse estudo com o trabalho de Amaro Hélio Silva (2009) que traçou considerações sobre as estratégias de resistência criadas ou aplicadas por esse povo, de modo que completei essa noção com as pesquisas de Anderson Silva (2013 e 2014) sobre o pagamento de promessas e o ritual Menino do Rancho. Assim, esses trabalhos específicos sobre território, rituais, identidade e poder me permitiram compreender como a religião foi o elo mais forte para a sustentação desse povo.

- c) O estudo bibliográfico foi ampliado com pesquisas sobre as redes de relações e de trocas entre os grupos oriundos do mesmo tronco. Nessa empreitada, me debrucei na tese de Siloé Amorim (2010) que descreve ressurgimento e resistência indígena no sertão alagoano, estudo que destaca as interações dos Jiripankó com os vizinhos Katokinn, Kalankó, Karuazu e Koiupanká, também oriundos da diáspora de Pankararu. Essas pesquisas me levaram aos estudos de Alexandre Herbetta (2006 e 2015) sobre as redes de relações e cosmologia dos Kalankó, destacando seus torés e relações com o ambiente a partir da música e da ação dos Encantados; nessa mesma perspectiva, utilizei os escritos de Juliana Barreto (2007, 2008 e 2010) sobre as corridas do umbu e o pertencimento das ramas ao seu tronco formador.

Essa fase da pesquisa, me permitiu esboçar as primeiras impressões sobre o percurso entre a saída de Pernambuco e o ressurgimento em Alagoas, quando os indígenas conviveram com diversas interações sociais com não-indíós e com membros de outras etnias (notadamente os Kariri-Xocó e Xukuru-Kariri que já eram reconhecidos em Alagoas), dentro e fora do universo religioso e como essas interações lhes conferiram empréstimos, adoções e supressões de elementos culturais que refletem nos seus rituais e nas suas identidades.

Compreender o universo religioso dos Jiripankó tornou-se uma tarefa maior do que imaginei e, para isso, busquei um aparato teórico que me permitisse definir e perceber os indígenas que vivem na aldeia e não participam da sua vida cultural, estando assim no não-lugar estudado por Marc Augé (1994) e reforçado por Néstor Canclini (2003), quando os descreve como fruto do hibridismo; indígenas que criaram fronteiras além daquelas já existentes em qualquer universo religioso, porém muitas vezes oriundas da resistência ao esbulho territorial que sofreram com o fim dos aldeamentos, conforme estudos de Edson Silva (1995, 2014 e 2017) ou ainda ver as aproximações e os afastamentos religiosos enquanto estratégias de sobrevivência, como defende Cristina Pompa (2003).

Pensando na identidade como elemento intimamente ligado à memória, encontrei nos conceitos de Jöel Candau (2016) as bases para compreender essa associação como uma faculdade ligada à necessidade que cada grupo tem de se afirmar a partir das memórias de um tempo que pode ter sido conhecido apenas através das lembranças de outros, principalmente se esses outros forem os velhos, indivíduos descritos entre os Jiripankó como aqueles que detêm o saber, ressignificam e o transmitem às gerações com as quais mantêm contato e legam tal herança aos que lhe sucedem. São memórias que afloram das lembranças e dos esquecimentos dos mais velhos, como defende Verena Alberti (2004).

Compreendendo os rituais como resultados de políticas de interação cultural que influenciam, regulam e modelam a identidade de um determinado grupo, os conceitos apresentados por Émile Durkheim (1974), Marcel Mauss (1974) são fundamentais, pois levam a discussão para uma relação de dependência do homem com o sagrado. Marisa Peirano (2000, 2001) com uma abordagem sobre as diferentes formas como os rituais foram definidos pelas teorias antropológicas também me impulsionou a buscar identificar nos sentidos e significados dos rituais e festas a definição identitária dos Jiripankó a partir do pertencimento aos elementos que compõem seu universo social, político e religioso.

A pesquisa bibliográfica foi concluída com a incorporação dos estudos de Vitor Turner (1986) sobre ritual, João Pacheco de Oliveira Filho (2004) sobre mistura, contato enquanto situações que definem o índio do Nordeste na volta a uma ressurgência marcada por ressignificações culturais, modelagens identitárias, sentimento de pertencimento e externalização de prática religiosa que o define, agrega, empodera e une ao tempo em que consolida as fronteiras com o mundo exterior.

A coleta de dados encontra-se amparada nos pressupostos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976,1998) sobre ver, ouvir e escrever, destacando a importância do trabalho de campo e a aproximação com o sujeito pesquisado. Ainda sobre a metodologia da pesquisa, a experiência de Bronislaw Malinowsky (1976) se configura como fundamental por me instrumentalizar na forma como proceder durante o trabalho de campo para observação do cotidiano e do ritual enquanto evento que norteia a vida da comunidade pesquisada.

ASPECTOS METODOLÓGICOS: O PESQUISADOR NO CAMPO

Esta pesquisa não teria existido sem o contato direto com o campo na aldeia dos indígenas Jiripankó, da qual me aproximei de forma teórica para coletar as informações necessárias à elaboração de um Projeto de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena - PROLIND e, posteriormente, para traçar o roteiro do contato. Procurei elaborar um arcabouço histórico, político e social para só depois estabelecer um diálogo com os interlocutores que aqui serão sujeitos a guiar o meu olhar acadêmico.

O primeiro contato com os Jiripankó se deu durante a realização de uma pesquisa para diagnosticar a necessidade de oferta de curso superior aos indígenas de Alagoas, através da resposta ao edital da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão- SECADI do Ministério da Educação e Cultura pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL. Na ocasião, em 2008, fui convidado pela professora Iraci Nobre da Silva, coordenadora institucional do Programa de Licenciatura Intercultural Indígena – PROLIND, para compor a sua equipe de gestão no referido programa e, como atribuição inicial, junto aos demais membros da equipe, visitamos todas as áreas indígenas do Estado (que possuíam escola) para divulgar o PROLIND e elaborar o quadro situacional da demanda de vagas para o curso citado.

Naquele momento, o meu trabalho como coordenador do Curso de Licenciatura Intercultural em Ciências Sociais, com habilitação em História, me deixou tomado de um misto de euforia e preocupação. Euforia pela abertura da Universidade para os povos indígenas e preocupação por saber o quanto precisava me apropriar do conhecimento sobre a história desses povos, para melhor conduzir as questões pedagógicas e administrativas do curso.

O início das aulas do curso me colocou em contato direto com indígenas das várias etnias participantes do Programa, pois além das aulas na Universidade, tínhamos momentos de atividades nas aldeias. Durante o curso, a história indígena me aparecia cada vez mais fascinante, pois até então só tinha estudado a história dos Xukuru-Kariri, etnia que habita em Palmeira dos Índios, onde resido e trabalho e sobre os quais tinha sido coautor de um livro e me debruçado nas pesquisas para o mestrado em Antropologia.

Na medida em que o curso foi avançando, fui criando e fortalecendo laços com os indígenas e, no caso específico, com alguns Jiripankó, tornando-me orientador do trabalho de Conclusão de Curso de 03 (três) deles, dos quais, com o passar do tempo, me tornei amigo. No processo de orientação, estive várias vezes na aldeia e fui apresentado às lideranças políticas e religiosas que me convidaram para assistir a um ritual de pagamento de promessas, denominado Menino do Rancho. Nessa ocasião, percebi o envolvimento da comunidade no ritual e o quanto eles me pareceram felizes por participar de tal evento. Dessa observação, nasceu o desejo de realizar um estudo que me permitisse entender como aqueles indivíduos desenvolvem o sentimento de pertença à comunidade e ao seu ritual e como tal sentimento define a sua identidade.

As visitas à aldeia foram se tornando frequentes entre 2008 e 2015. Nesse período, conheci alguns pesquisadores, aprofundei laços com outros à medida que fui participando dos eventos festivos e dos rituais públicos. Acompanhei os preparativos e a execução de pagamentos de promessas no ritual Menino do Rancho, caracterizado pela festa de agradecimento e entrega de um jovem a um Encantado que o curou de alguma enfermidade. Durante minha incursão na aldeia foram 08 meninos entregues aos Encantados; inúmeros rituais de abertura e fechamento do Terreiro ritualístico, 04 Festas do Umbu (Flechamento do umbu, puxada do cipó e queima do cansanção) e uma festa de Santa Cruz, além de um evento no tronco formador (Pankararu) denominado de Noite dos Passos.

Participar das festas e rituais me aproximou de pessoas que ocupam cargos políticos e religiosos e, com estes, pude perceber o quanto os rituais norteiam a vida cotidiana e modelam a identidade dos indígenas daquela etnia. O contato com o pajé, com o cacique, com cantadores, rezadeiras, zeladores de Praiás me impulsionou a tentar compreender as relações de pertencimento étnico gestadas no Terreiro do ritual. Desse modo, cheguei à Universidade Católica de Pernambuco -

UNICAP com a intenção de encontrar no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião os elementos teóricos necessários a tal compreensão.

Assim, a pesquisa foi tomando forma e se materializando à medida em que tracei o projeto de pesquisa, defini o percurso metodológico e elenquei os informantes, com os quais trilhei muitos caminhos da aldeia ao Terreiro e deste, às residências dos Jiripankó, a quem procuro dar voz nessa escrita.

Para aprofundar o conhecimento sobre as condições de vida atual dos índios Jiripankó, participei, em 2010, do Encontro de Estudos Cooperados, promovido pela UNEAL como etapa do denominado tempo comunidade do PROLIND, quando o curso era ministrado com atividades práticas (oficinas, palestras, seminários, minicursos e mesas de debates nas aldeias). Naquela oportunidade, fui apresentado pelo Professor Indígena Cícero Pereira, liderança religiosa e política da aldeia, ao Cacique e ao Pajé, Sr. Genésio Miranda e Sr. Elias Bernardo, respectivamente, os quais são os responsáveis por autorizarem a pesquisa e por terem fornecido grande parte das informações que obtive sobre a formação da aldeia e sobre a dinâmica religiosa que funda e fundamenta o ritual.

O evento durou 03 dias e foi minha primeira estada com pernoite na aldeia. Como alojamento, nos foi destinada a casa de um indígena, de nome José Martins, cursista de Ciências Biológicas no referido programa, onde passamos as noites, pois o dia era destinado às incursões na aldeia, a participação no evento e às observações sobre o cotidiano dos indígenas. À noite, após o jantar, éramos levados ao Terreiro, onde assistíamos a dança dos Praiás, atividade que se estendia até a madrugada. Nesse período, pude esboçar uma lista dos principais membros dos Conselhos e da vida religiosa.

A partir desse evento, me despertou o desejo e/ou curiosidade de analisar o modo como se desenvolvia a interação entre os Jiripankó e, destes, com os não-índios, por meio das práticas religiosas realizadas na aldeia Ouricuri. O intuito foi compreender os sentidos e significados que a religião e as danças tradicionais assumem na vida desse povo, a partir da descrição e interpretação do processo de realização dos rituais. Nesta direção, empreendi um estudo de caráter antropológico, com abordagem qualitativa que teve como foco de investigação os rituais e as práticas religiosas e identitárias dos Jiripankó.

Por se tratar de pesquisa envolvendo seres humanos, pertencentes a uma comunidade indígena, a investigação foi orientada eticamente pelas diretrizes e

normas contidas no Código de Ética do Antropólogo em consonância com as normas de conduta, permissões e interdições vigentes na aldeia. As entrevistas, imagens e visitas aos espaços aconteceram sempre guiados pelo indígena Cicero Pereira (professor e líder religioso na aldeia) e, na sua ausência, por outra liderança. A partir desse cuidado, respeitando a dignidade, a autonomia e primando pela defesa das vulnerabilidades do grupo, optei por só mencionar as entrevistas realizadas com adultos, evitando citar nomes de crianças, (exceto de algum Menino do Rancho) mesmo que vários deles tenham demonstrado interesse e autorização dos familiares para serem entrevistados, fotografados ou citados no texto.

Respeitar os indígenas em sua totalidade envolve uma deferência em relação a sua imagem, ao seu território e a sua cultura que constituem seu patrimônio material e imaterial. A pesquisa se utilizou das técnicas da observação e da entrevista e não acarretou qualquer risco ou prejuízo ao grupo ou, ainda, à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do indígena que participou de alguma forma dessa pesquisa.

A entrada na aldeia indígena dos Jiripankó para a realização de observação participante, coleta de narrativas e registro de imagens fílmicas e fotográficas com o intuito de capturar elementos mais precisos para o detalhamento dos eventos religiosos que compõem minha análise, respeitou, também, as normas contidas na Portaria nº 177/PRES/ Fundação Nacional do Índio – FUNAI, de 16 de fevereiro de 2006, que dispõe sobre os direitos autorais e direito de imagem de registros das manifestações culturais e das pessoas indígenas. Este procedimento foi seguido com propósito de respeitar os valores e criações artísticas com base em seus direitos autorais e de imagem.

Na aldeia, o cacique, o pajé e outras lideranças da comunidade me autorizaram o acesso aos Terreiros e espaços coletivos onde necessitei realizar entrevistas, filmagens e fotografias durante os eventos públicos; nos momentos mais íntimos ou privados dos rituais, que tive autorização ou convite para assistir, limitei-me à condição de observador e não produzi qualquer material sobre eles.

Minha inserção na aldeia antecedeu em 08 anos a condição de doutorando, pois foi em 2016 que ingressei no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco e realizei a primeira ida à aldeia como pesquisador vinculado a esse Programa. As visitas realizadas anteriormente foram na condição de estudioso da História dos Povos Indígenas de Alagoas e de

professor de tal cadeira na licenciatura em História da UNEAL, onde também coordeno o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHI-AL, do qual alguns membros também realizam pesquisas naquela comunidade.

As constantes idas a aldeia são definidas após o contato com alguma das lideranças locais. Os recursos financeiros para deslocamento, hospedagem e alimentação no local, bem como os recursos tecnológicos são disponibilizados por mim, evitando gerar ônus financeiros à comunidade, exceto os alimentos que são cerimonialmente servidos a todos os presentes nos rituais.

Sou acolhido por Cícero Pereira e sua família, mas ao final dos eventos, procuro dormir em uma posada na cidade, o que me permite estabelecer conversas sobre os indígenas com indivíduos não-índios. Dessa forma, fico com mais liberdade para circular na aldeia e nas vizinhanças e, assim, observar o cotidiano e as relações estabelecidas nesses vários espaços sociais, bem como acompanhar rituais festivos, cristãos ou tradicionais realizados dentro ou fora da aldeia.

Cada ida a aldeia corresponde a um final de semana vivendo entre os indígenas em seu território tradicional, partilhando das suas relações cotidianas de espiritualidade, organização social, política e economia. A observação forneceu informações pertinentes do grupo estudado e proporcionou a aquisição de dados relevantes à análise, isto é, de elementos que geram condições para a compreensão dos sentidos, das ações e interações desenvolvidas pelo grupo. A observação, neste caso, foi sistematizada com base nos conhecimentos teóricos obtidos por meio da pesquisa bibliográfica, com o intuito de guiar o meu olhar no campo. Entrevistei mais de 50 pessoas entre elas o cacique, o pajé, mestres e mestras da tradição, zeladores de Praiás, meninos do rancho e seus pais, padrinhos e madrinhas no ritual, espectadores, dançadores nos eventos e, através de Cícero, alguns moços que vestem o Praiá.

Compreende-se, contudo, que o procedimento metodológico adotado em campo proporcionou a interação face a face entre o pesquisador e os sujeitos investigados. Este fato, por conseguinte, provocou mudanças tanto em um quanto no outro, pois compartilhei sentimentos e interesses com alguns indivíduos daquela etnia. Todavia, como cientista social, procurei manter o distanciamento possível em relação aos seus valores e crenças de modo a evitar riscos de invalidação da minha percepção, da interpretação dos dados e da escrita.

Durante as pesquisas, nos rituais que presenciei, fui identificando as práticas comuns dessa etnia, fazendo registros em aparelhos de áudio e vídeo, anotações em diários, cadernos de campo ou até mesmo no aparelho celular e estabelecendo contatos com vários Jiripankó, de diferentes faixas etárias (alguns, inclusive, se tornaram amigos em redes sociais). Algumas conversas que tive com jovens e com lideranças, guardei como segredo de confissão e não as transcrevi, mas foram fundamentais para a composição das análises que apresento nesta tese. Outras entrevistas fiz através de Cícero, pois foram com pessoas cujas identidades não podem ser reveladas (condição das suas funções no ritual) e, quando citadas no texto são atribuídas ao próprio intermediário.

Na composição da tese, apresento 04 capítulos e, neles, faço uso de dois mapas para situar geograficamente o *lócus* pesquisado, de 25 pranchas com fotografias dos eventos observados. Esse método é pautado em estudos sobre “como conjugar hoje as diferentes modalidades do discurso escrito em antropologia com as múltiplas possibilidades de produção e edição imagéticas, mais especificamente com relação ao material etnografado” (MENDONÇA, 2000, p.15). Tais imagens dialogam com o texto e servem para criar no leitor uma aproximação visual com o povo, com o evento e com o espaço narrado, de modo que o trabalho final apresenta a identidade, os eventos que a definem e o povo que dela se apropria para externar pertencimento.

Quando coloco o título **MINHA IDENTIDADE É MEU COSTUME: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas** me proponho a apresentar a descrição de uma identidade pautada na religião e nos costumes tradicionais como norte e materializada nos Terreiros ritualísticos durante os rituais religiosos e as festas públicas de pagamento de promessas aos Encantados. É uma identidade centrada nos costumes, singular por conta das ressignificações e modelagens desse costume, mas ligada ao tronco étnico e à tradição que a formou.

No capítulo I, esboço um percurso histórico com o intuito de localizar as origens dos Jiripankó enquanto ramos de um tronco étnico denominado de Pankararu. Para isso, descrevo alguns eventos que marcaram a trajetória a partir do momento em que a Lei de Terras os espoliou das suas posses e a extinção dos aldeamentos se configurou como imperativa para a saída daquele território rumo às terras alagoanas onde criaram estratégias para sobreviver e criar as condições necessárias para configuração de um mundo religioso pautado na crença em seres

Encantados que atuam como guardiões e protetores do povo dentro de uma cosmologia muito bem compreendida pelos Jiripankó desde muito jovens.

Nesse capítulo a narrativa descreve um tempo cronológico extenso, pois inicia com a formação do povo Pankararu, no século XVIII e se estende até o final do século XX, quando reivindicam reconhecimento étnico em Alagoas e ali configuram seu pertencimento atualmente consolidado ao território de Pariconha, onde realizam seus rituais e desenvolvem sua base econômica, social e política. A descrição dialoga com dois mapas que situam a trajetória da diáspora de Jatobá para Pariconha, a localização da aldeia e com uma prancha fotográfica com imagens do Terreiro enquanto palco da religião que alimenta e define a identidade dos Jiripankó.

O capítulo II objetiva descrever a identidade dos indígenas Jiripankó, apresentando seus papéis nos rituais e no cotidiano. Para isso descrevo a composição do Toré enquanto sistema ritual que congrega a divindade encantada, as suas vestes sagradas e o Praiá, descrevendo a forma como a crença se funda na entrega de uma semente simbólica e nos eventos que se sucedem até a materialização do Encantado.

É uma narrativa marcada pela descrição de várias personagens com suas respectivas funções naquele sistema ritualístico, ordenado com sabedoria pelo pajé e com liderança pelo cacique sob os auspícios dos Encantados com os quais estabelecem laços de dádiva, reciprocidade e pertencimento celebrados em grandes eventos públicos e privados em Terreiros que abrigam e ordenam essa crença. A apresentação se completa visualmente com um conjunto de pranchas fotográficas que apresentam tais expressões religiosas e identitárias.

No capítulo III, lanço mão de múltiplos olhares antropológicos para diferenciar rituais e festas em vários sentidos e significados atribuídos na etnia pesquisada. Assim, apresento ritual enquanto conceito teórico e costume vinculado à tradição e ao segredo religioso dos Jiripankó e Pankararu e descrevo a festa como a abertura de parte do ritual à contemplação pública; para isso, é imperativo descrever o Terreiro como espaço onde essas diferenças conceituais assumem polifonias diversas que compõem a identidade daquele povo.

Ao aliar texto e imagem, apresento a descrição dos principais rituais e festas com suas funções, características e principais normas, destacando seus papéis enquanto elementos identitários. Cada descrição, seguida de pranchas fotográficas apresenta a riqueza simbólica que é possível ser captada com o nosso olhar de

sujeito que fica à margem do evento e com as lentes das máquinas fotográficas que congelam as cenas para possíveis análises e múltiplas interpretações.

O capítulo IV ocupa a função de sintetizar as descrições apresentadas nos capítulos anteriores, transportando-as para a definição do Jiripankó como um grupo étnico que se identifica a partir das suas práticas e coloca o Terreiro como o espaço sagrado da manifestação do seu costume, onde a religião se sobrepõe como elemento formador de identidade. Tal compreensão é pautada na crença em seres Encantados que definem seu pertencimento a um lugar que simbolicamente recebe os elementos necessários a conversão em território, sendo cotidianamente ressignificado e transmitido a partir das celebrações religiosas.

Ser Jiripankó é, conforme descrito nesse capítulo, viver sob a prática de uma tradição que exige a manutenção de segredos, fronteiras e reclusões com momentos de abertura e diálogo com o outro e com outras religiões. É ainda, ser parte de uma tradição que lhe confere marcas e, estas, vão além de qualquer documento. Tais marcas são simbólicas e podem ser observadas nos momentos de contato daqueles indivíduos com o seu sagrado, ocasiões que são apresentadas sob a forma de pranchas com algumas das fotografias que foi possível produzir.

Ao escrever o que presenciei nessa fase de pesquisa, fico com a sensação de que o universo sagrado dos Jiripankó é infinitamente maior do que esta descrição apresenta, mas fico também com a convicção de que o seu grande fascínio está naquilo que nenhuma investigação científica conseguirá dar conta: seu panteão sagrado, o Reino do Ejucá (nome genérico que os Jiripankó dão ao conjunto do sagrado como um todo) que nutre, une e impulsiona esse povo a conviver com a modernidade, com a tecnologia, com o bem e mal que imperam no mundo sem abrir mão da força das suas raízes, do poder das ramas e da sabedoria ancestral da sua ciência renovada em cada momento de prática religiosa no Terreiro, nos altares, nas mesas e nos Porós (construção nas margens do Terreiro, utilizada para realização dos rituais fechados e para guarda das vestimentas dos Praiás) de que materializam os seus Encantados. E isso, será a porta para inúmeras outras pesquisas.

CAPÍTULO I

O LEMBRADO E O VIVIDO DO POVO PANKARARU: marcas que definem o Jiripankó

Os indígenas Pankararu concebem o mundo como uma grande pedra redonda, cheia de frestas por onde saíram muitas lagartas que se transformaram em índios, primeiros habitantes e donos da terra brasileira. Para esse povo, a terra é o fundamento da sua existência, base da sua história, testemunha e guardiã dos seus costumes, crenças, rituais e motivo da criação de estratégias pela sobrevivência.

Os recursos naturais são tidos como bem maior e como elementos fundantes para suas tradições, pois nos eventos religiosos como os trabalhos realizados na cura de doenças, esses recursos fornecem as ervas para os banhos, a tinta para pintura dos corpos e as bebidas usadas nos rituais. Com a natureza, tais indígenas mantem, preservam e transmitem relações de respeito e devoção externadas nos seus cantos e danças que exaltam a sabedoria, a força e a presença encantada.

Enquanto etnia, os Pankararu formam um grupo indígena brasileiro que vive nas proximidades do rio São Francisco, em um território localizado entre os municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia, no Estado de Pernambuco. As terras do centro da aldeia foram demarcadas em 1942, em Brejo dos Padres, pequeno vale rico em terras férteis servidas por várias fontes de água.

Não diferente de tantos outros grupos indígenas do Nordeste, os Pankararu só obtiveram do Estado o seu reconhecimento étnico, identitário e a efetivação de suas terras no início da década de 1990. Esse processo foi marcado por inúmeros conflitos com grileiros e posseiros que desembocaram em um grande histórico de opressão e marginalização por parte da sociedade não-india.

Para entender o processo que desencadeou uma série de deslocamentos que, por sua vez, culminaram com o surgimento de vários grupos indígenas oriundos dos Pankararu, entre eles o grupo Jiripankó¹, objeto desse estudo, faz-se necessário historicizar o contexto que gestou tais deslocamentos, ainda no início do século XVII, quando houve o primeiro contato dos missionários com o povo Pankararu.

Missionários que seguiam para Santo Antônio da Glória, na Bahia, em busca de mais pessoas para a conversão, estabeleceram um aldeamento em Pernambuco

¹ Este etnonimo foi usado pela primeira vez em 1992, quando do reconhecimento étnico por outras lideranças Pankararu, em Brasília.

às margens do rio São Francisco, nesse aldeamento foram reunidos índios de várias etnias, inclusive a etnia Pankararu. Posteriormente os missionários se deslocaram da atual região de Tacaratu para o vale conhecido atualmente como Brejo dos Padres (PINTO,1958). Os registros escritos pelos missionários da época citam alguns elementos que até hoje fazem parte das narrativas dos mais velhos, como a descrição da cachoeira de Paulo Afonso como local de sepultamento dos mortos que foi transformado em cemitério cristão pelos missionários.

As questões territoriais, motivo de algumas diásporas e de muitos conflitos, remontam ao governo de D. Pedro II quando houve a delimitação de 14.294 hectares (ha) de terra (quatro léguas quadradas) para os Pankararu². Porém, essa área foi reduzida, pois durante o Governo de Getúlio Vargas, em 1937, foi implantado um posto indígena, sob o comando do Serviço de Proteção ao Índios – SPI, e em 1941 quando ocorreu a demarcação das terras, o SPI não considerou a reivindicação indígena às tradicionais quatro léguas quadradas, delimitadas pelo Imperador, reduzindo a área para 8100 ha (HOHENTHAL JR., 1960).

Em 1949, um grupo de trabalhadores rurais, já instalados nas terras demarcadas por SPI, contestaram a demarcação do povo indígena, gerando um processo judicial que se estendeu até 1955, quando a justiça emitiu parecer em favor dos indígenas. Em 1960 foi aberto um novo processo, que favoreceu os posseiros em 1964, e foi alterado voltando a beneficiar os índios, graças a recurso impetrado pelo SPI. Longe de resolver o conflito, tal vitória associada a demora na conclusão do processo contribuiu, sobremaneira para acirrar as tensões entre posseiros e indígenas.

Em 1984, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI enviou um Grupo de Trabalho para realizar um levantamento fundiário da área e da situação social do povo. Como resultado, o GT apresentou a proposta, em 1987, de demarcar a área total de 14.294 ha., o que provocou uma mobilização dos posseiros, representados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Petrolândia que apresentou uma proposta de negociação segundo a qual em lugar da área indicada pelo GT da FUNAI, o grupo indígena trocaria as áreas ocupadas pelos posseiros por outras, segundo o sindicato, férteis e de baixa densidade populacional (RIBEIRO, 1992).

² O território possuía quatro "léguas-em-quadra" de terra. Sua delimitação partia da igreja, como centro ou marco inicial do aldeamento e dela formava uma cruz em 4 linhas, com uma distância de aproximadamente 6.600 metros do ponto de partida.

Teoricamente tal proposta acenou com o reconhecimento do direito indígena à terra e abriu um canal de negociação, mas gerou mais tensões, pois alguns representantes do Sindicato prestaram declarações à imprensa alegando desconhecer o conflito e a anterioridade da posse Indígena, acusando a FUNAI de fomentadora de um “clima artificial de tensão entre índios e posseiros” (CEDI, 1991, p.383) Em resposta, a comunidade Pankararu emitiu um manifesto que reafirmava a sua posse e apresentava a impossibilidade de reduzir mais a terra do que já fora reduzida pelo SPI e pelos posseiros; o documento também insistia na legalidade de tal posse desde 1879.

Desconsiderando o Decreto nº 88.118/83³, o Governo Federal homologou os 8100 ha estabelecidos pelo SPI. Essa decisão estava amparada no Parecer nº 165/87 construído a partir do acordo estabelecido em uma reunião ocorrida entre a FUNAI e as lideranças Pankararu e Kariri⁴, onde entraram em consenso quanto à existência do direito às 4 léguas em quadra, mas aceitavam encerrar a questão com a demarcação dos 8.100 ha e a garantia de que a FUNAI e o Estado assegurariam a retirada imediata dos posseiros, o que não foi cumprido e culminou na formação de uma nova equipe técnica, em 1989, para o levantamento fundiário e topográfico da área (CEDI,1991).

O final da década de 1980 foi determinante para o acirramento do conflito, pois ocorreu a subida do lago de Itaparica, represado para construção de uma Hidrelétrica, fato que expulsou muitas famílias da área sem o devido reassentamento por parte da Companhia Hidrelétrica do São Francisco – CHESF, aumentando a quantidade de não-índios ocupando a área dos Pankararu.

A não resolução dos conflitos territoriais fragmentou fisicamente o território daquele povo em várias aldeias. Apesar da situação conflituosa do presente e das diásporas do passado, o grupo se mantém vivo graças aos elementos religiosos que os une, formando uma rede de relações desse tronco com os novos grupos, denominados de pontas de rama, que se originaram fora do território.

³ O Decreto nº 88.118/83, instituiu o chamado “Grupão”, grupo interministerial formado por representantes do Ministério do Interior, Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários, Fundação Nacional do Índio e de outros órgãos federativos “julgados convenientes”. Sua missão era emitir pareceres sobre os territórios identificados e delimitados pela Funai nos processos de demarcação. O parecer era encaminhado ao Ministro do Interior e ao Ministro Extraordinário para Assuntos Fundiários para deliberação.

⁴ Etnia convidada para participar da reunião e testemunhar a decisão.

As ligações externas, do tronco com as pontas de rama é mais visível no aspecto religioso, pois apesar de cada grupo ter se envolvido com a religião católica, graças ao contato com os missionários, a religião denominada de tradicional é o principal elo dessa corrente onde rituais como o Menino do Rancho e a Festa do Umbu afirmam a identidade e os eventos denominados de Noite dos Passos e Festa do Mestre Guia fortalecem essa identidade junto ao tronco formador.

Apesar da troca cultural devido ao contato e a pressão do não-índio, a religião Pankararu continua sendo transmitida geracionalmente, de modo que seus costumes, aspectos culturais, tradições e fontes de sabedoria vão sendo adotados pelos grupos que se originaram dos antepassados do Brejo dos Padres e como seus formadores ainda usam as ervas medicinais como tratamento e cura dos doentes que, não raro, são curados nos seus Terreiros⁵ e Porós, em rituais, pelos Praiás que representam a sua força encantada.

Essa religiosidade, denominada pelos Jiripankó de “Ciência da Tradição⁶”, atualmente é o elemento que define o índio perante o Estado, mas foi o elemento para o qual a sociedade não indígena canalizou o preconceito e a negação quando chamava os índios de feiticeiros, macumbeiros, comedores de lagartas, bichos e tantos outros adjetivos pejorativos. Essa atitude foi responsável pela adoção do silêncio como estratégia de sobrevivência.

1.1 DO TRONCO A RAMA: GÊNESIS E DIÁSPORAS PANKARARU

Os indígenas da etnia Pankararu, considerados como tronco formador dos Jiripankó, habitam a região conhecida como Brejo dos Padres, formada por um conjunto de aldeias situadas entre os municípios de Jatobá, Tacaratú e Petrolândia no interior de Pernambuco, próximos do Rio São Francisco. Sua origem é incerta, porém permeada por versões ancoradas em pesquisas sobre a região.

Uma versão apresentada por Hohenthal Jr. (1960) afirma que a primeira vez que eles apareceram na historiografia foi com o etnônimo de Brancararú aldeados,

⁵ O Terreiro é um espaço de forma retangular que existe nas principais aldeias do alto sertão alagoano. É nele que são realizados vários rituais. É um dos lugares privilegiados na aldeia, porque simbolicamente representa as matas e serve para o encontro com os Encantados. Será descrito com mais detalhes da sua função, no capítulo I, item 1.5.

⁶ Termo nativo para designar o conjunto de práticas religiosas, ritualísticas e o próprio segredo que existe em torno da religião indígena.

juntos com os Procá, nas missões das ilhas de Sorobabel, Acará e Vargem⁷, na região do baixo São Francisco; essas ilhas eram vinculadas à missão de Rodelas, na Bahia, no século XVIII (FARIA, 1965), por esse motivo, algumas referências descrevem os Pankararu como oriundos de povos indígenas daquela missão.

Outra versão é apresentada por Pinto (1958) que aponta a sua origem na ilha de Pancarahuy, nas proximidades de Juazeiro, na Bahia, de onde teriam saído, no início do século XVIII, para o município de Rodelas, no mesmo Estado. O autor sustenta essa versão da origem fundamentada na constatação da crença que os Pankararu possuem em seres Encantados⁸ que, segundo eles, habitam a cachoeira de Paulo Afonso e isso, para ele, é indício de que os antepassados daquele povo mantiveram contato prolongado com os Cariri que habitavam algumas ilhas do Rio São Francisco, na Bahia.

Do ponto de vista temporal, não encontramos registros que possam comprovar as datas de fundação das aldeias ou dos grupos que habitavam aquela região da Bahia, juntamente com os Brancararú, exceto os Procá, que são bastante citados. Quanto à missão, encontramos registro sobre a Missão de Nossa Sra. do Ó, na Ilha de Sorobabel, registrando que “foi fundada em 1702 e extinta em 1761” (WILLEKE, 1966 p. 203), porém tal descrição não detalha sua composição étnica.

Segundo Hohenthal Jr (1960, p.55), “os primeiros registros da presença dos Porús e Pancararús na missão de Sorobabel são de 1702” e constam nos relatórios dos Jesuítas que comandaram as aldeias de Sorobabel e Acará até 1696 quando foram expulsos pelos potentados da Casa da Torre devido aos atritos constantes por causa da posse das terras das missões⁹.

Com a expulsão dos Jesuítas, os Carmelitas Descalços e os Capuchinhos franceses e italianos assumiram a administração daquelas aldeias, mas “os

⁷ A ilha da Vargem, anteriormente denominada de Ilha da Assunção, situava-se a seis léguas das missões insulares de Acará (ao sul) e Pambú (ao norte) (REGNI, 1988, p. 226). As três ilhas que abrigavam as missões dos Brancararú – Sorobabel, Vargem e Acará – estavam dentro da prelazia do Bispo de Pernambuco, mas pertenciam ao sertão da Bahia (FARIA, 1965, p. 273)

⁸ Os Encantados são índios que não passaram pela morte, se encantaram vivos e como tal são cultuados. Sobre esse encantamento pouco pode ser descrito, pois é parte do mistério que funda o universo cosmológico dos Pankararu e das suas ramas e pontas e de rama, se convertendo, na atualidade, no segredo dos seus rituais e na fronteira para o não-índio.

⁹ O estopim da expulsão foi a demarcação de uma légua quadrada de terras nas duas aldeias, ordenada pelo Governador Geral em cumprimento a ordens régias, que os Jesuítas insistiram em executar contra a vontade da Casa da Torre e esta, como retaliação, patrocinou uma revolta local que culminou com a expulsão dos Jesuítas dessas aldeias e de todas as outras do São Francisco (LEITE, 1945, p. 299; BANDEIRA, 2000 p. 195-196).

Capuchinhos foram os que ficaram mais tempo nas missões dos Brancorarú” (FARIA, 1965, p 278). As aldeias daquela região foram reduzidas, antes de 1760, pelo Sargento Mor Jerônimo Mendes da Paz, da Província de Pernambuco¹⁰, à ilha da Assunção – em frente à cidade de Cabrobó, Pernambuco, atual território habitado pela etnia Truká.

A aldeia de Brejo dos Padres abrigava várias etnias, da Bahia, Pernambuco e Alagoas, das quais, algumas conheciam as rotinas de desterritorialização (como os Brancorarú) ou eram nômades, sem experiência de missões indígenas. O ano 1802 é citado como marco provável da fundação do aldeamento e após cinco décadas já abrigava 580 índios em duas léguas quadradas de extensão territorial, mas esse quantitativo populacional caiu para a metade em um período de 6 anos de seca na região (HOHENTHAL JR., 1960).

A sua referência histórica mais antiga é datada do século XVII, com o surgimento da vila de Tacaratu, conhecida, atualmente, como Brejo dos Padres por causa das expedições missionárias que ocuparam a região e criaram as condições para a efetiva concentração de índios Pankararu nas proximidades do rio São Francisco. O agrupamento dos índios que se deslocaram das ilhas de Sorobabel, Acará e Várzea ficou inicialmente conhecido como Cana Brava e, posteriormente, Brejo dos Padres, por volta de 1802¹¹. A escolha do local para criação do aldeamento, bem como agrupamento de várias etnias não acontecia por acaso, era uma ação planejada que visava atender às concepções de desenvolvimento ou de segurança regionais. Assim,

O aldeamento do Brejo dos Padres constituiu-se, como fruto da estratégia de desterritorialização e reterritorialização que levou ora à repartição, ora à concentração de diferentes grupos étnicos num mesmo espaço restrito. Estes estavam geralmente bastante próximos a uma promissora povoação, no caso Tacaratu, à qual poderia servir como reserva de mão-de-obra. Assim, o aldeamento do Brejo dos Padres poderia ser progressivamente ‘misturado’, para transformar-se, num futuro próximo, ele também, numa próspera povoação, como qualquer outra (ARRUTI, 1996, p 24).

Essa observação nos permite compreender a ótica da formação dos aldeamentos dentro de uma perspectiva política, de posterior transformação em

¹⁰ Biblioteca Nacional/Divisão de Manuscritos, ms I-12,3,35, fls. 62-63.

¹¹ Hipótese levantada por Hohenthal Júnior, em 1960

povoamento, e financeira, de fornecimento de mão de obra, processo que teve outro desdobramento quando em 1875 a aldeia de Brejo dos Padres foi declarada extinta por autoridades da Província de Pernambuco e poucos anos depois começou o processo de loteamento e repartição de lotes das terras, inclusive contemplando alguns colonos, ex-escravos e até alguns índios que não migraram com a extinção.

Segundo relatos fornecidos pelos Pankararu, no momento da extinção de seu aldeamento, suas terras foram repartidas em lotes distribuídos não só entre os índios, mas também entre 'jagunços' - clientela política dos fazendeiros locais - e, o mais importante, entre os ex-escravos que estavam sendo libertados durante aqueles mesmos anos e ameaçavam se dispersar pelo território nacional. Essas informações são confirmadas pelas listas de emancipações financiadas pelo governo imperial: no ano de 1876 eram apresentadas as primeiras listas das Juntas Classificadoras, responsáveis por indicar o número de escravos que seriam emancipados nos anos seguintes, com dinheiro público, em cada município. Para Pernambuco o fundo de emancipação destinou a quantia de 226.659\$055, sobre o cálculo de 2\$441 por escravo a ser libertado, o que resultava na libertação de 92.855 pessoas, distribuídas por 26 municípios, tendo cabido a Tacaratu - onde se localizava o aldeamento de Brejo dos Padres - 1.406 emancipações (DOC.:6). Segundo a memória Pankararu, parte desses ex-escravos teriam sido fixados em lotes familiares, nas terras do seu aldeamento, extinto no ano de 1877 (ARRUTI, 1996, p 32).

O início do processo de divisão das terras da Aldeia Pankararu desencadeou uma nova fase de desterritorialização que conduziu os indígenas daquela localidade para além dos limites de seu território tradicional. Essa fase, conhecida como diáspora afetou a sua identidade ao passo que favoreceu o surgimento de novos grupos ou aldeamentos ligados à matriz sócio cosmológica do seu tronco formador, como os Jiripankó, Koiupanká, Kalankó, Karuazu e Katókin em Alagoas, os Pankararé, Kantaruré e Pankarú na Bahia.

Cada uma das várias diásporas que se sucederam foi possibilitando o surgimento de um novo grupo, com algumas características próprias, mas cada indivíduo que deixou o Brejo dos Padres, levou consigo um status de pureza étnica¹² que faz seus descendentes defenderem um contraste com aqueles que lá permaneceram e, inevitavelmente, se misturaram com os negros que receberam

¹² Para os Jiripankó aqueles que saíram do Brejo dos Padres não se misturaram com os negros, casaram entre si, por isso afirmam que suas famílias são mais puras do que as que lá permaneceram.

lotes de terra. A doação dos lotes a ex-escravos cumpria o propósito deliberado de mistura e este, por sua vez, favorecia o projeto de descaracterização dos indígenas.

Diante do exposto, podemos afirmar que as diásporas tiveram duas causas principais, o esbulho das terras e a seca prolongada, e, nos dois casos os Pankararu agrupados fora da aldeia desenvolveram novas categorias identitárias, paralelas à manutenção das trocas simbólicas e matrimoniais que continuaram mantendo com os parentes em Brejo dos Padres, isso permitiu o surgimento de identidades ressignificadas, mas as manteve ligadas física ou cosmologicamente ao seu tronco formador. Esse processo social é, por tais indivíduos denominados de desdobro ou enxame do grupo e, por sua vez é a emergência das pontas de rama.

Temos então introduzida a outra metáfora: o 'enxame', que dá mobilidade ao par de metáforas de parentesco tronco/pontas. A noção de enxame está carregada de uma idéia {sic} de movimento, expansão e fracionamento para a constituição de novas unidades e por isso traduz mais adequadamente o aspecto territorial do fenômeno das emergências. (ARRUTI, 1996, 35-6).

Por essa ótica, entende-se como cada novo grupo formado fora das terras dos Pankararu, mesmo constituindo novas ramas ou novos enxames tem contribuído para o fortalecimento étnico do grupo como um todo. Assim, mesmo habitando novas áreas, assumindo novos etnônimos a identidade do grupo vem sendo fortalecida.

Segundo os Pankararu, cada um dos seus sobrenomes permite que do grupo se solte um 'enxame', para constituir um novo grupo, uma nova ponta de rama. Se no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, porque não pensar que hoje, também como estratégia de sobrevivência, um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas? (ARRUTI, 1996, 35-6)

Tal observação é possível quando os vemos como uma grande árvore onde os Pankararu são o tronco e os grupos que se formaram com as diásporas e com os enxames são os ramos. O tronco sustenta a árvore na terra, retirando dela os nutrientes necessários para a sua vida, os ramos captam o oxigênio, trocam elementos com o vento, com os pássaros e insetos e eliminam os gases desnecessários, purificando e renovando o todo. Assim, percebe-se que o tronco e

as ramas desenvolvem um laço de dependência e cooperação mútua que deve ser multiplicado ao criar novos grupos, ao soltar novos enxames.

As relações entre o tronco e as ramas são fortalecidas através das viagens temporárias realizadas por conta da participação em circuitos rituais regionais, para participar das mobilizações pela reivindicação de direitos ou nas várias visitas aos centros de decisão política local, regional ou nacional; são nesses momentos ou eventos que se percebe o quanto as diásporas contribuíram para a formação de outras identidades conectadas à identidade Pankararu.

As ramas, mesmo possuindo território próprio, continuam realizando deslocamentos em busca de emprego ou de escolarização, o que pode e deve continuar gerando novos desdobramentos étnicos e esses, seguirão a dinâmica de serem ramos ligados ao tronco que os sustenta, mas que em consequência lhe renovam a cada novo broto, fruto ou semente que gera. Essa relação é histórica e se origina na mobilidade descrita na raiz da formação dos próprios Pankararu como produto de vários deslocamentos para o Brejo dos Padres e, como tal, vem se reproduzindo à medida que se expande para além das suas fronteiras.

1.2 PARICONHA: DO SILENCIAMENTO ÀS CONDIÇÕES DA RESSURGÊNCIA

A Terra indígena Jiripankó está localizada no município alagoano de Pariconha, povoação que, segundo o IBGE (2015), teve início marcado com a chegada das famílias Teodósio, Vieira, Viana e Félix que iniciaram, na primeira metade do século XIX, o povoamento e a exploração agrícola do lugar com a agricultura e a pecuária, principalmente com a criação de animais de pequeno porte. A família Teodósio fixou-se na localidade que atualmente é denominada Povoado Caraibeiras dos Teodósio, às margens do rio Moxotó, onde ainda residem alguns dos seus descendentes. As outras famílias, ditas colonizadoras, se estabeleceram no local que abriga a sede do município.

Segundo relatos da história local, um ouricurizeiro¹³ cujos frutos continham duas conhas, como eram chamadas as polpas desses frutos, deu origem ao nome

¹³ *Syagrus coronata* é uma palmeira nativa da Caatinga e de toda a costa leste do Brasil. Pode chegar a 12 metros de altura. É conhecida popularmente como dicuri, adicuri, ouricuri, licuri, alicuri, aricuí, aricuri, butiá, butiazeiro, coco-cabeçudo, coqueiro cabeçudo, iricuri, licurizeiro, nicuri, uricuri, urucuriiba, nicuri-de-caboclo e urucuri.

da cidade, que era conhecida, inicialmente como "Par-de-Conha" e, depois, simplificada para Pariconha. O Distrito Judiciário de Pariconha e seu Cartório de Registro Civil foram criados pela Lei 2.240, de 1º de maio de 1962, mas o Cartório só foi instalado dez anos depois. O município foi criado pela Constituição Estadual, em 5 de outubro de 1989, desmembrado do município de Água Branca, mas sua instalação definitiva só ocorreu em 01 de janeiro de 1993 (IBGE, 2015).

A região é marcada por altas serras, cobertas por vegetação típica do sertão e apresenta baixa precipitação pluviométrica que, associada ao seu relevo, produz dias quentes e noites frias. Apesar da seca, a região caracteriza-se também como uma região privilegiada pela proximidade com o Rio Moxotó e com o Rio São Francisco, o que assegura a sobrevivência, notadamente ancorada na agropecuária.

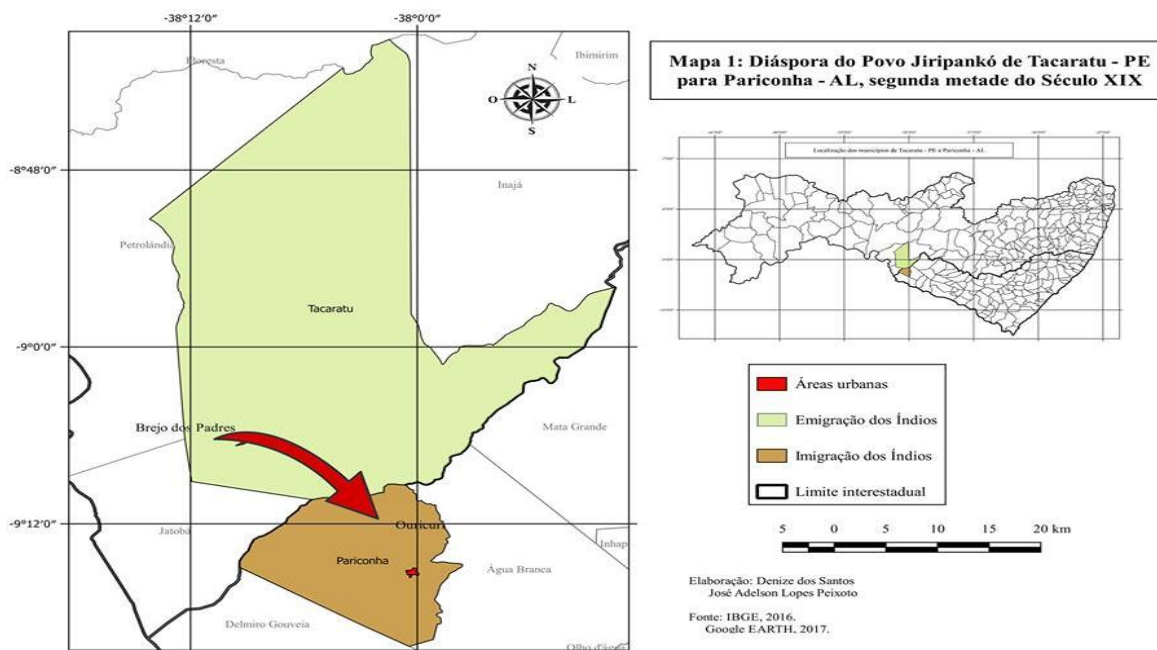
Pariconha localiza-se a 312 Km da capital de Alagoas, Maceió. Faz limites ao norte com Tacaratu (PE), ao sul com Delmiro Gouveia (AL), ao leste com Água Branca (AL) e ao oeste com Jatobá (PE), estando situado a 550 metros acima do nível do mar. O acesso, a partir de Maceió, é feito através das rodovias pavimentadas BR-104, BR-316, BR-423, AL-145 e um trecho de 8 km sem asfalto, com percurso total em torno de 312 km. (IBGE, 2015).

A localização do município de Pariconha, atende às condições procuradas pelos indígenas, no século XIX para estabelecimento do seu núcleo habitacional, pois era relativamente próximo de pequenos centros urbanos que asseguravam o atendimento das suas necessidades básicas, possuía mananciais de água potável indispensáveis para a sobrevivência no Sertão, além de ser um território protegido por serras e acidentes geográficos que lhes asseguravam isolamento e ampla vista da região no seu entorno, possibilitando a segurança necessária para identificar e evitar ataques de inimigos ou invasores e, por último, porém não menos importante, não era muito distante do seu povoamento de origem, o que garantia o contato indispensável com os Pankararu e a manutenção da rede de trocas que, por sua vez foi salutar para não perder os vínculos religiosos e ritualísticos com seu tronco.

Por reunir essas condições, cerca de 20 anos após a chegada das primeiras famílias, tidas como colonizadores, um grupo de indígenas Pankararu instalou uma aldeia na Serra do Ouricuri, nas proximidades da atual cidade de Pariconha e iniciou, nos anos seguintes um processo de busca pelo reconhecimento étnico com o etnônimo de Jiripankó.

O mapa a seguir apresenta a região onde vivem os Pankararu, de onde saíram os formadores da etnia Jiripankó. Marcado em verde claro, o município de Tacaratu (aldeia Brejo dos Padres) e em marrom, o município de Pariconha (que abriga a aldeia Ouricuri, dos Jiripankó). Em vermelho, a provável rota empreendida durante a diáspora realizada na segunda metade do século XIX e posterior trajeto entre as duas aldeias. Atualmente existem estradas vicinais ligando os municípios citados, pois ambos os povos mantêm relações, principalmente para participação nos rituais. Tal ligação se configura como indispensável para a transmissão dos saberes e práticas religiosas do tronco às ramas, evitando que o sentimento de pertencimento se perca com o passar do tempo.

Mapa 1– Localização de Tacaratu - PE e Pariconha - AL

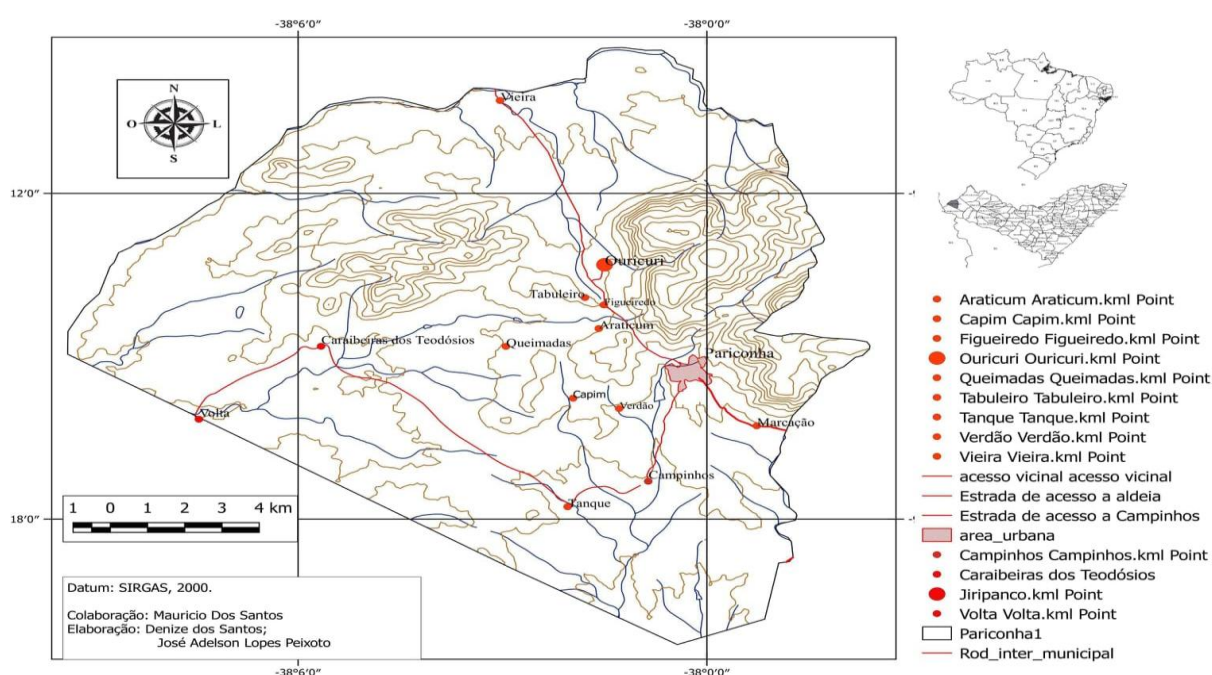


Observando o mapa, percebe-se a curta distância de Tacaratu, condição que permitiu a manutenção de vínculos culturais, notadamente religiosos, entre o tronco formador e o novo grupo que habita a área territorial no município de Pariconha. A seta em vermelho indica uma rota que os indígenas utilizaram no século XIX, quando saíram em fuga, abandonando pertences e familiares.

A aldeia situa-se no pé da Serra do Engenho, localizada a 06 km do centro da referida cidade; o acesso ocorre por uma estrada vicinal que corta o solo pedregoso e tem seus entornos marcados pela vegetação de Caatinga e pela presença de pequenas propriedades rurais com criação de bovinos e caprinos. Além

dos Jiripankó, a região abriga outros grupos indígenas, também oriundos da aldeia de Brejo dos Padres; tais grupos se relacionam, mantendo vínculos estreitos assentados na sua origem comum e fortalecidos cotidianamente nas suas práticas culturais e no respeito aos primeiros, por terem sido fundamentais para o seu processo de reconhecimento étnico. No mapa a seguir apresentamos a localização do município de Pariconha, destacando a aldeia Ouricuri, dos índios Jiripankó cercada pelas serras que lhe servem de proteção.

Mapa 2 – Município de Pariconha – AL: a localização da Aldeia Jiripankó



Os Jiripankó vivenciaram uma diáspora assinalada pela fuga do invasor das suas terras, na segunda metade do século XIX, quando um indígena de nome José Antonio do Nascimento (conhecido como José Carapina) e sua esposa Isabel (também era sua prima), chegaram às proximidades da Serra do Engenho (destacada no mapa acima) e, com o passar do tempo, foram recebendo outros parentes e formando um aldeamento. A migração para Alagoas é denominada, por Maurício Arruti (2004) como *viagens de fuga*: migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho.

Os povos indígenas na Região Nordeste do Brasil vivenciaram um processo de expulsão dos seus territórios e, com a extinção oficial dos aldeamentos a partir de

meados século XIX, adotaram o silêncio e a invisibilidade étnica como estratégia de sobrevivência. Assim, alguns migraram para as áreas periféricas das cidades próximas, outros passaram a trabalhar para os fazendeiros da região e houve ainda aqueles que fugiram para outras áreas mais distantes, como é o caso dos fundadores da aldeia Jiripankó, em Pariconha. O silenciamento foi a estratégia adotada como sobrevivência até o século XX, quando iniciaram, junto com outros povos de Alagoas (Kariri-Xocó, Xukuru-Kariri e Wassu-Cocal), um processo de reivindicação por reconhecimento étnico que se efetivou no final da década de 1980.

O tempo de anonimato lhes conferiu modelagens e adaptações socioculturais, dentre elas a perda do idioma nativo, os casamentos exogâmicos e a adoção de práticas religiosas cristãs. Seus rituais foram ressignificados com a adoção dos cânticos em português, homenageando divindades católicas romanas; a cruz, adotada como símbolo nos rituais, é usada como mecanismo para afirmar alguma liberdade religiosa no seu Terreiro ritualístico. Em tais mudanças não ocorreram substituições de divindades indígenas do povo Jiripankó por divindades católicas romanas, mas, houve adoção ou acréscimo de divindades, pois os indígenas lhes conferiram a modelagem do território simbólico, espaço onde encontram segurança espiritual, pois

o homem delimita um espaço cultural que ele define como sagrado, colocando aí em destaque um centro que sempre aparece como campo de potência e de força interior do qual o homem se sente protegido e ao abrigo das influências nefastas, pois nesse espaço fechado ele entra em relação com as potências divinas que aí descobre. (MESLIN, 2014, p.180).

A delimitação de um espaço definido como sagrado e a adoção das práticas católicas romanas não anulou o ritual nativo que continuou sendo praticado na comunidade; suas regras foram socializadas por duas irmãs, as anciãs Pankararu Chica e Vitalina Gonçala, citadas pela comunidade como responsáveis pela continuidade da tradição¹⁴ porque trouxeram o hábito de cantar e dançar o Toré, de ir para o retiro, na mata, para viver as experiências de receber a força dos Encantados e usar as ervas medicinais para curar os doentes. Essa experiência

¹⁴ Apesar da existência de muita discussão teórica sobre o significado do termo tradição, tal termo é utilizado nesse estudo por ser usado pelo povo Jiripankó sempre que se refere às suas práticas culturais e religiosas.

religiosa é chamada pelos indígenas de renascer da “Ciência da Tradição” e foi o elemento que permitiu a esse povo manter suas crenças e gestar o processo de reconhecimento étnico e unidade grupal que veio a seguir.

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989, p.38)

Assim, ao nascer um novo grupo, foi necessário ressignificar o espaço a partir das suas representações religiosas, dos seus elementos sagrados e dos seus ritos que de certa forma recriavam o ambiente originário em Pernambuco. Mesmo afastados geográfica e fisicamente do tronco Pankararu, os Jiripankó mantem contato com aquele povo, pois conservam o hábito de visitá-los em Brejo dos Padres, principalmente durante as festividades e de recebê-los quando das festividades em Pariconha. Graças a essas relações, o Cacique Genésio Miranda conseguiu reunir os elementos necessários para conseguir o reconhecimento de seu povo junto ao Governo Federal e aos órgãos de tutela, consolidando-se como seu líder. A sua liderança foi sendo construída desde muito jovem quando começou a participar dos rituais fechados e frequentar o Terreiro e o Poró (casa de ritual) dos Pankararu, o que lhe foi permitindo forjar uma identidade política e religiosa e difundir seu aprendizado na comunidade Jiripankó.

Os retiros espirituais na mata eram as práticas mais comuns para a continuidade da tradição (durante os anos de anonimato entre a chegada à região e o reconhecimento étnico), porém, os grupos eram facilmente localizados pelo som emitido dos maracás, o que acarretou muitas prisões (a pedido dos fazendeiros locais, com quem os indígenas disputavam a posse das terras). Em face dessa questão, é pertinente destacar que as prisões eram frutos de acusações de bruxaria, macumba e outras nomenclaturas consideradas pejorativas (GUEIROS; PEIXOTO, 2016). Estas, por sua vez, impulsionaram as famílias indígenas a realizar seus rituais em silêncio, cantando baixo e marcando o tempo dos cânticos batendo com pequenas varetas de madeira no chão, em substituição ao maracá que fazia barulho. As atividades deixaram de ser realizadas nas matas e passaram a acontecer em algumas casas. Surgiu assim, o ritual denominado de trabalho de chão, importante elemento religioso e identitário.

Na década de 1980 a comunidade Jiripankó, buscando seu reconhecimento étnico e direitos políticos, sociais e econômicos, decidiu enviar representantes à Brasília (FERREIRA, 2009). Os representantes, Senhor Genésio Miranda e o Senhor Elias Bernardo, eleitos em reunião da comunidade, respectivamente Cacique e Pajé, iniciaram sua viagem por Recife, na FUNAI, de onde seguiram para Brasília em companhia de uma liderança dos Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, que também reivindicava o reconhecimento étnico do seu povo. Com o reconhecimento étnico, fruto da reivindicação na Capital Federal, esse povo passou a propagar aspectos identitários como forma de afirmar a presença étnica na região.

As práticas religiosas ganharam destaque, atraindo visitas, olhares, cobiças e interesses acadêmicos para a aldeia. Os terreiros foram abertos à visita (em alguns eventos) e a religião Jiripankó foi exposta ao não-índio. Essa afirmação étnica, foi lhes conferindo um atributo que é possível chamar de “definidor de expressões no campo da religião, da religiosidade ou da espiritualidade presentes na população brasileira”. (PISSOLATO, 2013, p. 239), aspecto primordial para identificação e pertença indígena.

Atualmente, os Jiripankó vivem em oito comunidades, sendo que Ouricuri, Figueiredo, e Piancó encontram-se no território identificado em 1992, e as comunidades de Poço D'Areia, Serra do Engenho, Araticum, Capim e Caraibeiras estão localizadas fora desse território. São 223 famílias aldeadas e 99 desaldeadas. A área do domínio indígena é de 15 ha. (no Ouricuri) e 200 ha. na comunidade de Figueiredo (FERREIRA 2009, p.36). É nesse espaço, limitado, que o povo vem ressignificando sua identidade e fortalecendo o sentimento de pertença étnica.

Lentamente o povo foi se tornando visível na região, ao passo em que foi configurando seus rituais em consonância com alguns aspectos e práticas cristãs, notadamente católicas romanas, como as novenas, as procissões e, principalmente as penitências e os pagamentos de promessas na Igreja e no Terreiro do Ouricuri. Essa experiência religiosa singular é marcada por uma simbologia própria expressa da cruz ao maracá, do altar ao Terreiro, da Igreja ao Poró e será o objeto do estudo aqui proposto, onde buscamos compreender a dinâmica religiosa no interior desse povo indígena.

1.3 LEVANTAMENTO DA ALDEIA E O RECONHECIMENTO ÉTNICO

A história do povo Jiripankó é traçada a partir do momento em que houve a diáspora na aldeia dos Pankararu, no final do século XIX, acarretando a dispersão de alguns indígenas pelas regiões próximas. Nesse contexto, a região correspondente ao atual Município de Pariconha, alto sertão alagoano, pela fronteira com Pernambuco se converteu em rota de fuga e abrigo dos índios fugidos do aldeamento de Brejo dos Padres. Os primeiros índios a se estabelecer no sertão alagoano foram José Carapina e sua esposa Izabel, em 1883 (AMORIM, 2010).

Nos relatos dos mais velhos da aldeia é recorrente o discurso de que José Carapina e Izabel se refugiaram primeiro em uma fazenda pertencente ao Major Marques¹⁵ localizada ao norte da atual aldeia Ouricuri, de lá, migraram para o sopé da serra do Pajeú e do Simão fixando-se próximo a uma fonte¹⁶ de água salobra, porém muito útil para saciar a sede dos animais. Nessa localidade, o casal passou a trabalhar como cuidador dos animais, sendo compensado com moradia e uma área de terra para plantar o necessário à sua subsistência.

Como pagamento pelo trabalho com os animais, o fazendeiro adotou o regime de parceria com José Carapina, dando-lhe sociedade nas crias de ovelhas e cabras que nasciam sob seus cuidados. O indígena criava seus animais soltos na Caatinga aberta junto com os animais do fazendeiro e apesar das dificuldades e dos poucos recursos, construiu uma casa de pau a pique (taipa) perto da fonte do ouricuri; nessa área, ao redor do casebre, Izabel plantou uma pequena roça.

A prosperidade da roça desagradou ao fazendeiro que lhes pediu para apressar a colheita da safra, pois ele iria soltar os animais na área. Como a região pertencia politicamente a Água Branca, decidiu consultar o Barão de Água Branca¹⁷ para resolver o impasse e expulsar definitivamente o Carapina da propriedade. Ao invés disso, o Barão se opôs a conduta do fazendeiro e fez uma doação em dinheiro, o que somado a quantia que José Carapina conseguiu com a venda de

¹⁵ O Major Marques ganhou do Imperador, como prêmio de guerra, parte das terras do alto sertão.

¹⁶ A fonte foi muito importante para aquele povo porque onde os animais pernoitavam nasciam mudas de ouricuri. Com o passar do tempo, tendo em vista a quantidade de plantas, a fonte recebeu o nome de Ouricuri e posteriormente aldeia Ouricuri.

¹⁷ Joaquim Antônio de Siqueira Torres (Barão de Água Branca) membro da família Vieira Sandes, era latifundiário em Água Branca e com o título de Barão concentrou o poder político e jurídico da região.

seus animais e com o pagamento do seu trabalho¹⁸ foi suficiente comprar uma área de 1.100 ha. terra e registrá-la em 15 de novembro de 1894¹⁹.

Esse fato é amplamente citado na aldeia. Durante as conversas com pessoas de várias idades ouvi atentamente o relato da compra do território. Motivado a buscar mais detalhes, conversei²⁰ com um descendente do Carapina, o senhor Genésio Miranda, cacique tradicional dos Jiripankó que assim destacou a contenda:

O Major Marques viu a roça e não gostou, exigiu que Zé Carapina tirasse o que pudesse e abrisse a cerca para os animais comer o resto. Zé Carapina resistiu. O Major foi à inspetoria que ficava na vila de Pariconha dar queixa – Não quis tomar providências sozinho porque outras pessoas também tinham visto o trabalho de Zé Carapina. Relatou o problema, o Barão discordou e disse que não era certo acabar com a roça do Zé Carapina, isso é crime, o que você pode fazer é entrar em acordo, sugeriu que lhe desse 3 matrizes de cabra e um reprodutor, esse deveria servir para que tivesse condições de fazer o acordo sobre a terra que ocupava. Com 4 anos o Major o procurou, viu que os animais tinham rendido. O Barão intermediou a venda e arrumou um comprador. Aí Zé Carapina vendeu, apurou tanto dinheiro que nunca tinha visto, porém não dava para negociar, foram 800 réis e o dinheiro ficou em posse do Barão que mandou chamar o Major. Mostrou a quantia, mas o Major quis bem mais, o Barão completou, mas pediu uma área maior. Então o Major deu os limites em averbação com uma posse de terra do pé da serra para fora (MIRANDA, 2017).

Esse conflito permeia a memória dos Jiripankó e é considerado por eles como o evento fundante da sua aldeia e da etnia. A memória do êxodo de Pankararu, do estabelecimento no sertão de Alagoas e do conflito com o Major é constantemente renovada no discurso dos Jiripankó, de modo que independentemente da idade, a saída do Brejo dos Padres e o estabelecimento de José Carapina em Pariconha é um fato conhecido e divulgado na aldeia.

O grupo carrega consigo essa narrativa como um elemento que o define e causa profundo orgulho. É o primeiro instrumento de ligação com os seus ancestrais e, aparece com muito ufanismo quando alguém se apresenta com descendente direto. Um exemplo disso é observado na fala do cacique Genésio Miranda quando diz que “foi fugindo de um revoltoso (...) que meu bisavô Zé Carapina chegou a

¹⁸ Após 04 anos de trabalho vendeu a sua parte e juntou o suficiente para comprar um lote de terra que mais tarde veio a se converter no primeiro núcleo Jiripankó.

¹⁹ Certidão de compra e venda registrada no Cartório de Imóveis de Água Branca – Alagoas.

²⁰ Entrevista concedida na sua residência, na aldeia Ouricuri, em 18/02/2017.

Serra do Ouricuri junto com Izabel, sua prima que se tornou sua “mulé”²¹. Essa fala tanto descreve a memória da fuga quanto a ligação com o fundador da aldeia.

Os relatos sobre a fuga de Brejo dos Padres inicialmente assumem ares de romance ao descrever o encontro de Izabel e Carapina, passam a seguir a ocupar a função de elemento fundante da etnia ao serem utilizados na documentação oficial organizada para o reconhecimento da aldeia, conforme se observa no laudo de Maria de Fátima de Brito, que reproduz as narrativas do Cacique Genésio Miranda, no Relatório para Identificação do povo Jiripankó, apresentado a FUNAI em 1993.

Quando chegou (Zé Carapina) ao pé da Serra do Brejo, ia correndo e encontrou uma menina moça por nome de Izabel. Ela ia do Capela para o Brejo. Ele contou o que estava acontecendo lá e a chamou para fugir, ela “num quis” desceu a Serra e viu o fogaréu na aldeia, voltou e alcançou meu bisavô, desceram pela tapera rumo ao Moxotó, atravessaram o riacho e subiram. Aqui no Olho D’água de Baixo encontraram um fazendeiro, o Major Marques, os dois pediram apoio, o fazendeiro não sabia o que estava acontecendo no Brejo. Vá, procure um lugar e fique, melhor, siga rumo as duas serras grandes, lá tem uma fonte, fique e olhe meus bichos que se der certo, por lá, logo apareço. Chegou lá encontrou a fonte de água salobra onde os bodes, ovelhas e bois dormiam. Ali ele ficou com Izabel. Fez uma taperinha para se esconder com a mulher. Chegou família. Ele fez uma rocinha cercada com galhos de árvores para sustentar sua família (BRITO, 1992, p.10).

A história narrada começa como um belo romance e evolui para um embate, pois o indígena cercou uma parte da propriedade e fez sua roça, inaugurando com esse ato um conflito pela posse da referida roça, o que culminou com a consulta ao Barão de Água Branca e a posterior compra do território em litígio. Com a compra da área, começou a se materializar a aldeia da etnia Jiripankó. Do ponto de vista religioso, o levantamento da aldeia segue outra ordem, onde

O ponto de partida desse processo se dá com o aparecimento da “semente” que é a forma material pela qual os Encantados se manifestam pela primeira vez. Um amuleto, que aparece para o indivíduo escolhido pelo “Encantado” para trabalhar com as forças invisíveis. Quando um espírito Encantado se manifesta, ele demanda uma série de ações, a princípio, o levantamento do “Praiá”, e logo em seguida, o levantamento do “Terreiro”, que é o local sagrado onde se pratica a “Brincadeira do Praiá”, ritual de culto aos Encantados [...] A expressão utilizada pelos indígenas para identificar as ações que envolveram o momento de ressurgimento, diferenciando-se enquanto etnia chamou-se “levantamento da aldeia”. (BARRETO, 2008, p. 4).

²¹ Entrevista concedida em sua residência, na aldeia Ouricuri, em 18/02/2017.

Mesmo levantada aldeia, passados os primeiros anos, os indígenas continuavam nas mesmas condições da época da chegada. A compra era simbólica e precisava se materializar na ocupação da área. Com esse propósito, o casal convidou alguns parentes que tinham ficado no Brejo. Segundo Santos (2015)

vieram Chico Peba e sua esposa, Vicente Gabão, Cristove Véio [sic] e suas famílias, depois chegou a família Caipira, daí começava a formação do povo que de início não tinha uma intenção formada de criar uma aldeia, era pelo parentesco e o velho costume de viverem sempre nos mesmos lugares. (SANTOS, 2015, p 32).

Essa descrição nos leva a perceber que os índios se juntaram porque era costume entre eles viver em grandes grupos familiares e que inicialmente não tinham a pretensão de criar uma nova aldeia ou uma nova etnia. Isso veio a acontecer com o passar do tempo e o aumento das famílias. Dos filhos de José Carapina e Izabel, desdobram-se quatro famílias: Gomes, Quintino, Alexandre e Miranda, que, como herdeiros legítimos, dividiram a terra entre si, após a morte de José Carapina, mas não retiraram as outras famílias que foram convidadas por eles.

Após a morte do patriarca, a aldeia foi se formando, tendo como base as quatro famílias (dos filhos de Zé Carapina) como fundadoras e mais quatro famílias (Gabão, Cristovão, Peba e Caipira) que se associaram a convite do casal. A ocupação foi estratégica e fundamental para assegurar a posse da área, mesmo que tardiamente. Dessas famílias, os Cristovão ficaram na região do Moxotó, na localidade denominada de Poço da Areia (divisa de Pernambuco com Alagoas) onde já viviam antes da ocupação de Pancararú em 1893, fora dos limites das terras que pertenceram ao Major Marques, depois foram para a Serra do Pajeú na de Serrinha. Vale salientar que essas famílias mantiveram laços com o seu tronco formador, condição indispensável para criação da aldeia e para sua formação identitária.

A nova aldeia foi se formando lentamente e, além das oito (08) famílias vieram outras, algumas que se encontravam desalojadas desde a diáspora em Pankararu e aquelas que eram vistas como sertanejas, pois tinham se misturado silenciosamente na região, destacando “as famílias Vieira e Jacinto que habitam o Figueiredo, Cipriano e Bernardino do Poço da Areia (Moxotó), Sulino que habitam o pé da Serra do Figueiredo, Badu moradora do Tabuleiro” (SANTOS, 2015, p. 32)

Observa-se que os Jiripankó são o resultado da união de várias famílias pelos laços do parentesco e pelo pertencimento a antepassados comuns, o que lhes confere um sentimento de pertencimento étnico ao mesmo tronco. Desse modo, a nova etnia foi se firmando com a incorporação dos hábitos religiosos e culturais dos Pankararu, com quem mantêm estreita rede de relações.

A formalização do pedido de reconhecimento étnico, apoiado por outros grupos indígenas de Alagoas, também vítimas da extinção dos seus aldeamentos, levou os Jiripankó a criar uma regra própria de pertencimento onde o indivíduo precisava comprovar descendência a José Carapina aos seus descendentes, conforme atesta o professor e liderança Cícero Pereira dos Santos²² ao afirmar que

para ser considerado Jiripancó tem que pertencer às famílias de José Carapina e Izabel, dos quais descendem os Gomes, Quintino, Miranda, Alexandre, e Monteiro, herdeiros patronais. Mais tarde, em 1987, com o registro na FUNAI, juntaram-se a estas as famílias:
 Gabão – chefiada por Vicente Gabão.
 Cristove – comandada por Cristóvão Pereira. Essa família gerou as famílias Bernaldo, Henrique e Cristove.
 Pebas – chefiada por Francisco Pereira ou Chico Peba.
 Caipira - chefe da família José de Araújo. (SANTOS, 2015)

A condição para esse acréscimo foi o fato desses líderes serem oriundos de Pankararu e contemporâneos de Carapina. A aldeia foi crescendo e acolhendo outros parentes, tendo um acréscimo ao registro na década de 1980 com as famílias Jacinto, Vieira, Cipriano, Cirilo, Ursulino, Badu (Pankararu) e Porcena (Xucuru-Kariri) num total de 20 famílias que completam a população Jiripankó (SANTOS, 2015).

A partir dos relatos colhidos na aldeia fica bastante evidente que a formação do núcleo inicial tem suas raízes no velho tronco de Brejo dos Padres, porém sem descartar a inserção de membros oriundos de outras etnias, desde que tenham alcance diretamente nas raízes de Pankararu ou na sua tradição religiosa, onde o reconhecimento étnico está ancorado. O pertencimento ao tronco velho foi fator imprescindível para o reconhecimento da aldeia que se formou em propriedade particular, mas que se transformou em território coletivo para abrigar as famílias que lhe dão sentido e que mantem vivas as tradições religiosas do seu fundador.

²² Entrevista realizada em Pariconha em 20 de junho de 2015.

1.4 A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO E SUA OCUPAÇÃO

Do ponto de vista legal, o território dos Jiripankó tem seu respaldo em uma certidão datada de 15 de fevereiro de 1943 referente ao pagamento, à herdeira Ana Vieira do Nascimento, de uma posse de terras do Ouricuri, porém essa terra foi adquirida, inicialmente, através de compra a Maria Rosa de Sá, por José Monteiro do Nascimento conforme escritura de 15 de novembro de 1894 (BRITO, 1993). Mas, do ponto de vista do pertencimento e da identificação, esse território se formou a partir do momento em que lhe foi dado significado por José Carapina.

Assim, como território Jiripankó, aquela área próxima a uma nascente de água salobra ganhou um sentido e foi se constituindo como indígena a partir dos valores e das tradições que passou a abrigar e a testemunhar, se configurando como território imaterial marcado por signos, emblemas e elementos sagrados e ritualísticos do povo que lhe deu significação. Nesse caso, o ano de 1894 é o marco da formação e o ano de 1943 é o marco da efetivação legal a partir do pagamento feito a uma das herdeiras do fundador da aldeia, quando da partilha do seu espólio.

Por conta de conflitos familiares (que fogem do nosso objeto de estudo) alguns herdeiros se desfizeram de suas posses²³ ou perderam seus direitos sobre elas, abrindo espaço para a penetração de posseiros. Segundo informação verbal das lideranças, no território denominado de Piancó (onde fica a aldeia central) ficaram cerca de 70 tarefas e 50 braças. Tal esbulho era institucionalizado, como atesta o Sr. Genésio Miranda²⁴

Aqui era um caso sério os mandão faziam de tudo pra adquirir terra daqui porque lá em Água Branca os (...) dominavam tudo, diziam e tava dito. Um primo meu por nome de Zé de Chico vendeu duas tarefas de terra ao povo dos (...) num deu outra, o inspetor (...) veio tirar a medida e o desgraçado marcou por onde quis e meu tio Zé Gomes recorreu na inspetoria, mas não teve jeito. (MIRANDA, 2005)

É possível observar nesse relato que as famílias mais abastadas registraram seus títulos no Cartório, mesmo sem assinatura dos vendedores, caracterizando o mandonismo frequente entre os coronéis do sertão. Tal situação fez com que o

²³ Alguns relatos na aldeia falam que tais herdeiros foram ludibriados pelo inspetor da Comarca que procedeu a medição da área, favorecendo alguns posseiros em detrimento dos reais proprietários do território de Carapina.

²⁴ Entrevista concedida em 2005 a Cícero Pereira dos Santos

Piancó e o Ouricuri se configurassem como únicos lugares do território Jiripankó onde as famílias conseguiram assegurar parte da terra e resistir à pressão ao Deputado Zeca Torres, bisneto do Barão de Água Branca (SANTOS, 2015).

Convém destacar que o reconhecimento étnico na década de 1980 fez com que a aldeia surgisse sem possuir terras suficientes para produzir a subsistência do seu povo, o que naquela época desencadeou o processo de reivindicação por demarcação e levou a FUNAI a adquirir, por renúncia de domínio em 1987, 200 ha que se encontravam sob posse de Luiz Carlos Costa²⁵, com isso, a área da aldeia passou a um total de 215 ha, o que não é muito, frente ao quantitativo populacional dos Jiripankó e, considerando o total da área pleiteada que é de 1.100 ha.

Faz-se necessário destacar que a terra originalmente adquirida por José Carapina era de 2.100 ha, mas com o reconhecimento da aldeia e o início do processo de demarcação, os índios resolveram abrir mão de 1.000 ha, para evitar conflitos com os posseiros que se encontravam estabelecidos na área, entrando no pleito apenas 1.100 ha, dos quais 215 já se encontravam em posse dos índios. O processo de demarcação se encontra em Brasília, à espera de despacho governamental. A última movimentação, segundo Cícero Pereira dos Santos²⁶ foi

após uma ocupação, dos indígenas, na sede da FUNAI em Maceió no ano de 2000, foi formado um G.T. (Grupo de Trabalho) para avaliar as condições territoriais e realizar levantamento dos posseiros para as possíveis indenizações. A última visita técnica foi em 2005. Desde então o povo aguarda resposta para aquilo que seria a devolução da vida com dignidade em todos os aspectos, a terra demarcada. (SANTOS, 2015)

Atualmente, o território se encontra distribuído em vários aldeamentos do mesmo povo, sendo distribuído em dois grupos, um com 5 aldeias dentro e outro, com 2 aldeias, fora do território de 215 hectares. Tal situação se configura como responsável pela criação de certa dificuldade administrativa, porém não causa impactos na prática religiosa, pois é uma divisão física e política, campos que não impactam significativamente na religião:

²⁵ Imóvel desmembrado da Fazenda Padre Cícero III, registrado no Cartório Imobiliário de Água Branca/AL sob o nº8-67 fls 275 do livro 2-A em nome da FUNAI, para usufruto dos Jiripancó. Porém a terra comprada só entrou no registro próprio da União em fevereiro de 2001 sob o nº 05029.000011/2001-84 MF– GR-ALAGOAS – Livro de termos nº 1 às folhas 17 e 18.

²⁶ Conversa realizada na Universidade Estadual de Alagoas, em 2015, durante orientação do seu Trabalho de Conclusão do Curso.

1 - Aldeia Ouricuri – localizada no centro do território. É o principal núcleo Jiripankó, onde abriga a maior quantidade de residências, a escola, o ginásio de esportes, o posto de saúde, 2 igrejas e onde residem os Caciques Genésio e Cicero Miranda.

2 - Aldeia Figueiredo – localizada a 1,5 km da aldeia Ouricuri, fica dentro do território de 215 hectares. É onde reside do Pajé Elias Bernardo e sua família.

3 - Aldeia Tabuleiro – a 1 km do Ouricuri;

4 - Aldeia Piancó – a 6,5 km do Ouricuri;

5 - Araticum – a 2 km do Ouricuri;

6 - Poço da Areia – a 11 km do Ouricuri, fora do território;

7 - Serra do Engenho – a 4 km do Ouricuri fora do território.
(SANTOS, 2015, p.36)

Apesar da divisão física, gestada na descontinuidade do território, o povo Jiripankó se encontra sob o comando de um mesmo grupo de lideranças, tendo um só pajé, o senhor Elias Bernardo e dois caciques, o senhor Genésio Miranda (cacique tradicional, já sem idade ou condições de participar de grandes viagens ou de embates políticos com o governo ou com os órgãos de fomento) e o senhor Cícero Miranda que assume as atividades políticas e os compromissos fora da aldeia. Apesar desses líderes, o comando se efetiva com a participação de conselhos: como o de educação e o de saúde, entre outros.

1.5 O ESPAÇO FÍSICO E O PALCO DAS FESTIVIDADES JIRIPANKÓ

O território que abriga o povo indígena Jiripankó é caracterizado por grandes serras e vales cobertos pela típica vegetação de Caatinga. A região é castigada pela seca que acarreta baixa produtividade agrícola e uma conseqüente escassez de alimentos durante boa parte do ano. Porém, com as chuvas do inverno o sertão se reveste de verde, de vida, de promessa e da esperança de uma safra que venha a atender aos anseios da população sertaneja que renova os laços com as suas divindades nos rituais de pagamento por uma graça alcançada; ocasião em que a aldeia se reveste de festa e júbilo (GUEIROS; PEIXOTO, 2016).

A aldeia Ouricuri é composta por um conjunto de casas construídas de alvenaria e cobertas com telhas, distribuídas em forma de ruas, compondo um vilarejo semelhante às povoações urbanas de não-índios. Não há, na comunidade, nenhuma habitação coberta com palhas - comum em tempos passados ou nas ilustrações dos livros didáticos. A extinção das casas de pau a pique ou de palhas de coqueiro se deu por fatores como a proibição por parte dos órgãos ligados ao

Ministério e Secretárias de Saúde – para evitar o inseto chamado de barbeiro, causador da doença de chagas – e para evitar incêndios acidentais ou provocados pelos posseiros e fazendeiros com quem disputam a posse das terras. Assim, as casas da aldeia são construídas de alvenaria, possuem cisternas para acumular a água das chuvas e apresentam, na maioria das vezes, pisos cerâmicos, banheiros na área interna, energia elétrica, antenas parabólicas, móveis e eletrodomésticos modernos.

Não raro, se observa a existência de pequenos cercados nos quintais, onde são criados pequenos animais como galinhas, ovelhas, carneiros, cabras, bodes e porcos; destinados a fornecer ovos, leite e carnes ou ao abastecimento do pequeno comércio da Cidade de Pariconha. Apesar dos cercados, é comum a prática de criar esses animais soltos, exceto em épocas de inverno quando os espaços desocupados se convertem em áreas de plantio.

O centro da aldeia é formado por um quadrado de quatro ruas principais que ladeiam duas igrejas católicas (uma menor, construída no século XIX, quando se formou a povoação e outra um pouco maior, construída no início do século XXI) e uma praça com uma quadra de esportes e uma escola. O vilarejo é abastecido com água canalizada do rio São Francisco, mas a distribuição é precária e não atende à demanda, motivo pelo qual foram construídas cisternas em quase todas as casas, com recursos do Governo Federal. No centro da praça existe um bar e vários pequenos estabelecimentos comerciais nas varandas das residências completam o cenário do lugar. Um posto de saúde funciona na comunidade, oferecendo serviços básicos e primeiros socorros durante os dias úteis.

Aos fundos da praça, em sentido oposto à escola, localiza-se o Terreiro, local de realização dos rituais e das festas; é um amplo terreno de chão batido em algumas partes de terra fofa em outras, com algumas elevações e depressões. Ao seu redor, muitas pedras e poucas árvores compõem o cenário que vai sendo ocupado por um número significativo de pessoas a partir do início da 'festa', na noite de sábado, e que vai se multiplicar várias vezes a partir da manhã do domingo.

No entorno do Terreiro, observam-se algumas construções. Uma delas é destinada ao preparo da comida que é servida aos participantes do evento e aos convidados. A outra construção, o Poró, juntamente com o Terreiro é o espaço sagrado daquele universo ritualístico. Praticamente não há separação entre o

Terreiro e o Poró, pois um existe em função do outro, mas cada um possui regras de funcionamento e interdição específicas ou particulares.

A atividade do Poró é interdita ao nosso olhar enquanto que a atividade do Terreiro é pública. O Terreiro é o santuário para o indígena, como constata o indígena Cicero Pereira, enfático ao afirmar que “o Terreiro significa para o índio a sua igreja, seu templo. É o ventre da comunidade, onde se cria tudo”²⁷.

Nas festividades de pagamento de promessas, que pude acompanhar, foi possível observar nos comportamentos e nas falas que o Terreiro é um espaço festivo e religioso. Antes da abertura do evento é permitido circular por qualquer parte, mas após a entrada do batalhão de Praiás e dos cantadores, apenas esses podem cruzar tal espaço. Até o encerramento do ritual, a plateia só pode ir até às suas bordas. A interdição do Terreiro se estende ao Poró, pois ambos os espaços são o templo sagrado daquele povo.

Enquanto espaço religioso, o Terreiro foge do padrão visto nos espaços de congregação de outras religiões. A ausência de paredes, pisos cerâmicos, decoração suntuosa, mobília e altares é substituída pela simplicidade do chão de terra, pela poeira e pelo calor, mas é um espaço onde transborda pertencimento, partilha, fé, devoção e identidade. Percebe-se que há um fluxo enorme de pessoas que são atraídos pelos rituais, motivo pelo qual sua realização deve ser analisada com especial atenção, mesmo que com os mesmos elementos metodológicos usados para observar a vida cotidiana. Assim, os rituais devem ser vistos como

um tipo especial de evento, mas não qualitativamente diferentes daqueles considerados usuais. Sendo assim, o instrumental desenvolvido para analisá-lo pode ser reapropriado, como proveito, para exame dos eventos cotidianos (PEIRANO, 2000, p. 38-9).

Por essa razão, os rituais serão descritos, cada um separadamente, de modo que a sua descrição permita-nos observar a maneira como cada um deles interfere no cotidiano e ajuda a moldar os comportamentos, ao ponto que o Terreiro passa a ser visto como elemento que atrai e aglutina o povo, ao mesmo tempo em que se converte em fronteira durante os rituais.

²⁷ Cicero Pereira é liderança na comunidade e professor na escola indígena. Vem concedendo entrevista desde 2010, quando iniciei as visitas ao povo Jiripankó.

A prancha fotográfica a seguir apresenta algumas imagens do Terreiro durante as festas religiosas que compõem esta tese. Observa-se a composição do espaço, com pouca vegetação no seu entorno, solo arenoso e irregular. Durante o ritual esse local se transforma em templo para os Jiripankó e apenas os que participam do evento podem atravessá-lo. No contexto religioso, o Terreiro passa a ser a mata dos Encantados e o limite que separa os não-índios do Poró.



Prancha Fotográfica 01– Terreiro Jiripankó
Fonte: acervo pessoal do autor

Nas imagens acima é perceptível a simplicidade do lugar, mas o prazer demonstrado pelo índio ao estar nesse espaço não pode ser captado por câmeras e é impossível descrever com fidelidade. Como dizem os próprios indígenas, “é preciso viver a nossa cultura para entender o que significa cada elemento do nosso ritual”, afirma Cícero Pereira dos Santos²⁸. A partir dessa fala, pode-se perceber a importância do ritual para os Jiripankó.

²⁸ Entrevista concedida em 22 de maio de 2016.

1.6 A IDENTIDADE JIRIPANKÓ: O PAPEL DAS GONÇALAS E DOS RETIROS RELIGIOSOS NESSA CONSTRUÇÃO

Com o processo de desterritorialização, iniciado como consequência da Lei de Terras de 1850 e das diásporas que ocorreram, o povo indígena Pankararu se viu sem a liberdade de cultuar suas divindades, situação que já conheciam de perto, pois no passado, em Pernambuco, já haviam sido pressionados por missionários, pelo Estado e pelos fazendeiros da região que tentavam proibir suas crenças e cultos. Em Alagoas, já com o etnônimo Jiripankó a ligação dos indígenas com suas divindades aconteceu mais livremente, porém com o passar do tempo tal liberdade passou a ser cerceada, o que levou os líderes do grupo a desenvolver estratégias para driblar a vigilância policial que atuava sob as ordens dos políticos e fazendeiros que os acusavam de realizar práticas religiosas macabras.

Para o indígena, sua religião significa estreita aliança com o sagrado, tanto quando busca proteção quanto em comemoração por alguma conquista. Seus rituais e suas festas são momentos de profunda harmonia com a natureza e com as suas forças, além de se converterem em encontros com suas origens e tradições. Tais encontros não obedecem a calendários ou a horários pré-estabelecidos, acontecem naturalmente. Sua compreensão de sagrado não se prende a tais convenções, mas para assegurar sua sobrevivência e não perder totalmente seu culto às divindades tradicionais, tiveram que adotar algumas práticas, símbolos ou calendários da religião cristã. Essa atitude se configurou em um forte mecanismo para conseguir o mínimo de liberdade frente à severa vigilância dos poderosos políticos, militares ou religiosos da época.

No processo de adaptação, de silêncio e de silenciamento, mudanças cruciais aconteceram e estas, influenciaram sobremaneira na identidade daqueles indivíduos. Os seus cânticos do Toré ganharam palavras em português, divindades católicas passaram a ser citadas nos versos, a cruz foi adotada como elemento nos rituais e isso lhes conferiu certa liberdade, mas não implica dizer que tais adoções representaram substituição de divindades, pois os Jiripankó não acreditam que as divindades são investidas pelo homem e, dessa forma, não podem ser por ele substituídas ou associadas a quaisquer outros seres.

No processo de criação da aldeia Jiripankó, duas irmãs Pankararu, chamadas de Chica e Vitalina Gonçala foram convidadas com a incumbência de implantar e

ensinar os elementos religiosos tradicionais do Brejo dos Padres e, com essa ação garantir as condições necessárias para a difusão e a continuidade de tal ícone identitário.

Nas conversas que tive com alguns anciãos, esses me afirmaram que inicialmente Carapina não tinha a intenção de criar uma nova aldeia e muito menos pretendia recriar outra aldeia Pankararu fora do Brejo dos Padres; a sua intenção era apenas não perder o costume enquanto estava longe do seu tronco, pois era natural cantar e dançar o Toré, fazer retiro religioso e espiritual na mata para receber a força e os ensinamentos dos Encantados longe dos olhos, do controle ou da regulação dos não-índios, bem como era comum, também, visitar o seu tronco, mesmo que às escondidas, para dançar com os Praiás, desfrutar dos dons da cura e partilhar das benesses das ervas medicinais para o alívio das suas enfermidades. Tal compartilhamento era a principal forma de manter os ensinamentos da sua tradição.

As Gonçalves tiveram um papel fundamental para o povo Jiripankó, pois além de ensinarem sobre a importância da posse física da terra, ensinaram que tal espaço necessita possuir uma significação para os seus habitantes, de tal modo que a sua inexistência lhes tire o ar, o fogo da vida e o sentido da sua existência, convertendo o indivíduo sem vínculo com um território em um ser nu, vazio e inútil. A análise dessa reflexão nos remete à importância que a territorialização possui para esses indígenas, pois o seu espaço de habitação é revertido de um sentido imaterial, sobrenatural, religioso e indispensável para o desenvolvimento dos laços de pertencimento. Assim, a aldeia não é meramente um espaço físico, é, primordialmente, um espaço de socialização e vivência de saberes, de estreita comunhão do humano com o divino, o *locus* da existência étnica do povo.

Além de participar ativamente da transmissão dos conhecimentos tradicionais e de incutir ensinamentos sobre a territorialidade, as Gonçalves levantaram um Terreiro²⁹ onde passaram a realizar suas atividades religiosas de culto aos Encantados. Segundo o Cacique Genésio Miranda³⁰

²⁹ Levantar um terreiro significa criar o espaço, consagrá-lo a uma divindade encantada (a pedido desta) e dar a ele a dimensão de sagrado através da realização dos rituais.

³⁰ Entrevista realizada com o Cacique Genésio Miranda, na sua residência, na aldeia Ouricuri, em 18/03/2018

O Terreiro das Gonçalves ficava localizado ao poente da comunidade, próximo do Pedrão Grande do Cruzeiro, pertinho..., meu avô Quintino era moço, rapaz que dançava nos praiás. Elas tinham dois³¹ (Toê e Capriá) e só dançavam dia de sábado quando os brancos iam para a Pedra de Delmiro Gouveia ou no domingo quando iam para a feira na Várzea do Pico, perto de Água Branca. (MIRANDA, 2018).

A fala do cacique nos leva a observar que a criação do aldeamento em Alagoas, não se configura como o fim das perseguições, pois mesmo em seu território, os indígenas não tinham liberdade para realizar suas atividades religiosas e muitas vezes continuavam fazendo adoção de estratégias para manter seus rituais em segredo e o povo em segurança. Entre essas adoções, destaca-se a escolha de dias ou horários para realização de atividades no Terreiro. Isso contribuiu para a criação de uma noção de segredo que gira em torno dos rituais indígenas no Nordeste brasileiro.

Para se prevenir das perseguições, também foram adotadas estratégias como a realização de retiros espirituais nas matas. Esses retiros, às vezes separados e exclusivos de grupos de mulheres e de grupo de homens são considerados, pelos mais velhos como principais responsáveis pela continuidade da tradição. Quando os retiros reuniam um grupo maior de indivíduos, o som do maracás os denunciava e, não raro, alguns chegaram a ser presos³², acusados de bruxaria, macumba, culto satânico e outras nomenclaturas pejorativas. Para proteger o grupo, os mais velhos foram orientando as famílias indígenas a realizarem seus rituais no maior silêncio possível, cantando baixo e evitando o uso do maracá, passando a marcar o tempo dos cânticos batendo no chão com pequenas varetas de madeira, ao tempo em a mata foi sendo substituída pela residência de algum membro da etnia, o que fez surgir a atividade denominada de trabalho de chão.

Essas práticas, a medida em que iam sendo ressignificadas, contribuíam para aumentar a união do grupo que se fortalecia no compartilhamento de um segredo que criava ou acentuava a fronteira entre o seu mundo chamado de “mundo da tradição” e o mundo do não-índio. Com o passar do tempo, cada prática passou a

³¹ Significa ser responsável pelas vestes sagradas e serem chamadas de mães ou donas, pois o Praiá é visto como posse do seu zelador.

³² A cada vez que o grupo era descoberto e alguém era preso, os poderosos acreditavam ter acabado com a tradição religiosa indígena, mas passados o susto inicial o grupo voltava à mata e às práticas.

ser vista como elemento singular do povo indígena e usada como elemento diacrítico indispensável ao processo de reconhecimento étnico pelo Estado.

Assim, a história dos Jiripankó foi sendo construída e modelada a partir das vivências das memórias compartilhadas da época em que eram Pankararu. Tal compartilhamento de memórias vem sendo somado a adoção de práticas católicas e a utilização de uma simbologia específica e fundada na crença em suas divindades.

Apesar dos empréstimos culturais, a simbologia indígena possui alguns aspectos que lhes são particulares e que conferem um distanciamento com a ritualística católica. Um exemplo é a forma como um indivíduo é elevado à categoria de santo ou de divino, passando a ser cultuado pelos fiéis nos altares a partir de um milagre que lhe é atribuído, sendo convertido em um modelo de vida e de comportamento a ser seguido.

Nessa perspectiva, qualquer indivíduo pode ser elevado a condição de divindade após a morte. Para o indígena, “essa santidade é um ato impossível, pois na sua simbologia não existe culto aos mortos, nem apologia aos mestres que cultuaram os encantados” (SANTOS, 2015, p. 17). E prossegue acrescentando que “tudo não passa da forma pela qual sertanistas, arqueólogos e antropólogos, na maioria ateus, encontraram para explicar o que não conheciam e sem querer ou de propósito, fortaleceram o rótulo de satanismo às práticas indígenas” (IDEM).

Para os Jiripankó a noção de santo ou de divindade é muito sublime. As suas crenças levam à concepção de distanciamentos entre o humano e o divino. Acreditam que existe um Pai Maior, Senhor de todas as coisas e habitante de um reino superior, denominado de Reino do Ejucá; abaixo desse reino, existem os Reinos dos Encantados compostos por batalhões de onde saem os soldados que cuidam dos mortais desde o início dos tempos, mas sem a crença de que esses Encantados promovam alguém à categoria de divindade. Sua ação é terrena, reside em cuidar das doenças e de aconselhamento e iluminação na tomada de decisões. Assim, refutam a ideia de que algum índio possa vir a se tornar um Encantado.

Graças a tais concepções de sagrado, a catequese iniciada pelos jesuítas e o trabalho desenvolvido nas missões não conseguiu forçar o índio a substituir as suas divindades pelos santos do catolicismo cristão. Apenas a cruz foi adotada pelos nativos, porém como forma de se esquivar das perseguições. Distante de ser vista como o símbolo do sacrifício de Jesus, a cruz é vista como um portal entre o mundo dos humanos e o Reino do Encantados.

A crença nos Encantados é renovada a cada atividade religiosa do povo Jiripankó, mas é nos retiros espirituais que o grupo se fortalece para continuar ensinando aos mais jovens os segredos do Ejucá e a força dos Encantados. Um entrevistado (cuja identidade não será revelada para evitar conflitos com o grupo, porém denominarei de Jurema) descreveu o retiro como um encontro do “Ejucá Maior” com o grupo de lideranças religiosas, do qual faz parte, como um momento de purificação e preparação para intermediar o encontro e a ação das forças do mundo espiritual sobre o mundo material. Afirmou que

lá os homens e mulheres de 55 anos prá cima e que tinham entendimento na tradição... levava seus objeto sagrado; os cestos de cipó, as cuias de cabaceira, os pote e prato de barro, esteira tipo manta tecida de caroá ou de palha de licurizeiro, era as coisas que cada pessoa podia levar para o retiro. Tudo na parte do comum, nada vindo de fora. Até as comidas eram tratadas com muito cuidado, geralmente pão (cusuz) de massa de mandioca com coquinho licurí e caça assada... preá, mocó, teiú, camaleão, punaré, codorna, rolinha, juriti, tamanduá essas coisas... isso porque não podiam acender fogo no mato, então faziam antes em casa e levava tudo pronto (JUREMA, 2016).

Nesse trecho da entrevista, destaca-se a referência ao cuidado que se tinha para evitar chamar a atenção e denunciar o local do retiro. O fato de não acender o fogo era para evitar que a fumaça fosse vista por estranhos ou por perseguidores da cultura indígena. Outro elemento importante é que nos rituais fechados há uma interdição aos elementos ou objetos que não são produzidos na natureza. Assim, a chamada tecnologia ou modernidade não faz parte desse universo. O entrevistado afirma que o objetivo do retiro é unir o homem com a natureza, por isso nada que atrapalhe tal conexão é permitido ser levado. Ainda sobre os preparativos, acrescenta que devido às condições ou modificações, impostas pelo homem ao ambiente, foi necessário fazer adaptações ao longo dos tempos.

A medida que a entrevista foi fluindo, o entrevistado foi ficando mais à vontade para falar das estratégias desenvolvidas para realização dos retiros na mata como o uso do crotá e cipó d'água ou chorão, além das batatas do umbuzeiro para extrair água e não precisarem se expor nas fontes ou nascentes que geralmente eram vigiadas pelos fazendeiros. Falou também da coleta do mel de uma abelha chamada arapuá; esse mel era muito importante como alimento consagrado às

divindades durante os retiros, mas que com o desmatamento, tem sido muito raro encontrar tal iguaria.

Tidos como fundamentais e indispensáveis para a continuidade da existência do grupo, os retiros reuniam todos os indivíduos detentores de poderes ou dons ligados a sabedoria religiosa e tradicional herdada do tronco formador, os Pankararu, assim,

o pajé, os curadores, benzedores, meisinheiros, parteiras, puxadores de cânticos e cachimbeiros, todas as pessoas da tradição iam prá mata nesse grande encontro que acontece a cada 5 anos, era uma alegria para quem ia, mesmo escondido, pela oportunidade de renovar a aliança com o Ejucá, tradição que mantém o povo Jiripankó unido até hoje (JUREMA, 2016).

Observa-se nessa parte da narrativa que além de renovar as forças, esse retiro era uma forma de renovação dos laços existentes entre o homem Jiripankó e sua divindade pertencente ao Reino do Ejucá. Fica clara a importância dada a religião como elemento aglutinador do grupo frente às dificuldades impostas pelos não-índios que negavam e perseguiram sua religião.

Outro ponto a ser destacado é a sua fala sobre a distância entre esse evento e os elementos católicos. “E nesse espaço não tinha a simbologia dada pelo poder católico de se esconder atrás de divindades brancas, os elementos usados na mística são oferecidos de agradecimento aos Encantados”. Ao fazer tal afirmação, o entrevistado faz uma longa pausa e, ao final diz que no retiro fazem oferendas e as oferendas representam, cada tipo, um dos reinos encantados, mas reforçou que não dará detalhes sobre eles para não romper o segredo que lhe é tão precioso e por ter sido graças a ele (o segredo) que atravessaram tempos tão difíceis e de tanta perseguição.

Depois de breve silêncio, durante o qual acendeu lentamente o seu campião³³ e tirou e colocou o chapéu da cabeça repetidamente, olhando para o céu e às vezes para a serra a nossa frente, outras vezes olhando para o chão, dando a impressão de que a qualquer momento iria encerrar a entrevista, continuou sua descrição, dizendo que:

³³ Instrumento artesanalmente feito de madeira, tem o formato de cone e, na parte mais larga é enchido com fumo e ervas aromáticas. É usado em substituição ao cachimbo.

A **água**, o alimento da **terra** (batata, macaxeira, beiju, preparados como se orienta) do **ar**, as leguminosas e frutas do alto (pinha, manga qualquer fruta (mesmo o umbu) e frutos da terra (melancia, abóbora, melão...), as carnes e caças: (rolinhas, codornizes, juriti, carneiro, boi, preá, mocó), peixes só os de escamas (cará, crumatá, piau...). O mel (de abelhas como a mandassaia, trombeleiro, urucu, marajaia, mosquito, exu verdadeiro, arapué) não se fala de abelhas europeia. O mel não era consumido, na verdade, a cada dia era ofertado um banquete na esteira e utensílios para as entidades, sob o som do maracá, bastante perfumado com as ervas da tradição (alecrim, arara, velandinho, umburana, cassatinga, pitó, ervas de cheiro suave, maravilhoso) que eram **queimadas** para purificar o local considerado sagrado, deixar puro como acreditamos que sejam todas as coisas que Deus criou e onde os protetores vivem, o Reino do Ejucá (JUREMA, 2016).

Os destaques em negrito correspondem às palavras que supomos fazer referência a um dos reinos, porém o entrevistado falou do reino do cristalino, que não consegui identificar pontualmente na sua descrição sobre as oferendas, apesar de acreditar, por dedução, que tal reino está presente nos demais. Observei ainda, na fala acima, o quanto a mística do ritual está associada à ideia de pureza e como cada elemento citado faz conexão com os demais e como todos são canalizados para a conexão com sagrado, o Reino dos Encantados.

Essa entrevista descreve um retiro e, na fala do entrevistado não ficou claro se tal prática ainda é necessária ou se na atualidade, com a aceitação dos rituais por parte das igrejas e das autoridades políticas já não é mais necessária a reclusão por um período tão longo. Trata-se de um evento muito emblemático e permeado de grande significado religioso e identitário, ao ponto que o seu encerramento é marcado por uma simbologia que pode ser chamada de renovação de alianças. Assim,

no final do ritual era feito o vinho santo, para firmar a aliança do Ejucá... Era preparado da raiz das ervas sagradas, mas os homens ou mulheres só podiam consumir se houvesse sinal dos Encantados. Caso contrário, as comidas, as bebidas e o vinho tinham que ser despejados num buraco na terra, no final da oferenda. Não podia ficar em cima da terra para não levantar suspeitas do local e, assim, iam fazendo o encontro cada vez em um local diferente (JUREMA, 2016).

Finalizando o relato, o entrevistado disse que durante o tempo de realização do retiro, algumas pessoas eram escolhidas para caçar e reabastecer os víveres ou para ir à aldeia ver como as coisas estavam e pegar algo que estivesse faltando para o grupo. Destacou, ainda, que essas pessoas tinham que fazer o caminho por rotas diferentes para evitar de serem seguidos e, em casa, as famílias justificavam a sua ausência com a desculpa de que aquela pessoa tinha ido pescar ou caçar. Sempre o cuidado de manter em segredo as identidades dos índios ligados aos papéis de líderes no ritual e evitar que o local do retiro fosse descoberto.

Apesar das dificuldades vividas por José Carapina e pelos primeiros Jiripankó, o território indígena foi gradativamente ganhando outro sentido com o passar do tempo. A falta de liberdade para praticar o culto às suas tradições perdurou durante toda República Velha e se intensificou durante o Regime Militar e veio a ter mais abertura após 1988, com a promulgação da Carta Constituinte, mas ainda existe o principal entrave para a liberdade, que é a devolução física do seu território,

1.7 INTERCÂMBIO DE CULTURAS: REDES OU CIRCUITOS DE RELAÇÕES

Quando saíram de Brejo dos Padres, os indígenas, mesmo antes do auxílio das Gonçalves, já trouxeram partes importantes da sua identidade e das suas práticas culturais, sobretudo religiosas. O contato com padres, com brancos e com negros foi crucial para gerar uma troca cultural onde cada uma das partes recebeu e transmitiu conhecimentos que, inevitavelmente, influenciaram na sua formação identitária a partir dos empréstimos e adoções ocorridos.

Considerando que o homem, enquanto ser social, é mutável, podemos inferir que a identidade dos Jiripankó também passou por mudanças ao longo do contato cultural, político, religioso e educacional, pois com a saída do Brejo dos Padres e o estabelecimento em Ouricuri de Pariconha, esse grupo se viu obrigado a negar suas crenças, silenciar seus maracás, adormecer seus ritos como condição de sobrevivência. A ameaça não vinha apenas dos fazendeiros, da polícia ou da igreja, mas, também, dos seus pares que já se encontravam absorvidos pela cultura do não-índio. Nesse caso, adotar o silêncio se converteu na melhor forma de guardar o que restou das suas raízes e que foi sabiamente usado posteriormente, no momento de ressurgir e se afirmar como rama de Pankararu.

O estabelecimento junto à fonte de água, a compra das terras e a chegada dos parentes não representou a segurança necessária para romper o silêncio, declarar sua crença e reivindicar uma identidade. Pelo contrário a chegada do grupo despertou mais a atenção do não-índio, de modo que sua religião permaneceu restrita ao grupo, da mesma maneira que suas idas a Pankararu ou ao encontro de outros parentes, que também haviam se estabelecido na região sertaneja de Alagoas, se convertia em atividade secreta e silenciosa.

Observa-se que apesar de separados fisicamente do tronco formador, a estrutura político-administrativa das ramas não difere daquele modelo, seguem a mesma hierarquia de comando que vai além do indivíduo e se estende aos anciãos, aos chefes de família e às lideranças religiosas que se ordenam a partir de apenas um código, denominado de força encantada que emana da tradição.

Percebe-se ainda, que mesmo com o estabelecimento de laços de convivência com o não-índio, com os casamentos exogâmicos ou com os vínculos sociais firmados pelas relações de trabalho com a sociedade no seu entorno, a aldeia recebeu os impactos da nova identidade que foi se formando a partir desses contatos, porém mesmo sem externar ou professar seus rituais, o Jiripankó continuou sendo visto como um povo diferente daqueles no seu entorno, graças aos ensinamentos que, mesmo depois das Gonçalves, continuaram sendo transmitidos a cada geração. Assim, a identidade foi se solidificando mesmo com a saída dos chefes de família e dos filhos mais velhos para o trabalho agrícola na região ou com as mulheres e filhas que saíam em busca de trabalho doméstico na cidade.

Apesar de, na atualidade, haver um forte ufanismo em se dizer membro dessa etnia, os mais velhos continuam vigilantes, pois o passado histórico já lhes mostrou como é ser vítima de um sistema que os silenciou, perseguiu, dividiu e expulsou da sua terra natural quando o comando da aldeia centrava-se nas mãos de anciãos, de mulheres atarefadas e de crianças desprovidas das condições de sustentar uma luta ou simplesmente sem condições de cuidar da identidade tão ameaçada.

A experiência fez com que os grupos atuais, ao serem reconhecidos, fossem criando conselhos para tratar de cada assunto específico (saúde, educação, moradia, etc.) enquanto que os líderes religiosos ficam livres para se dedicarem à sua ciência encantada e a formação dos mais jovens. Assim, o cacique cuida apenas das questões políticas e dos contatos externos, principalmente com os

grupos vizinhos, com os quais cria, mantém e fortalece uma rede de cooperação mútua e de reciprocidade que fortalece cada povo dessa rede.

O pajé, Elias Bernardo³⁴ afirma que “os encantados se comunicam com todas as aldeias do sertão nordestino, pois existe uma rede ou circuito que interliga todos os povos do mesmo tronco”. Sobre o mesmo tema, o Pajé Kalankó, senhor Antonio Francisco³⁵ afirmou que “quando um canto (toré) é criado em uma aldeia, é imediatamente usado em qualquer outra aldeia e assim é a energia encantada que pode atuar em todas as aldeias ao mesmo tempo”

Convém destacar, observando essas afirmações, que a noção de rede de relações ou de circuito, é fronteira, pois nas duas falas fica claro que a comunicação obedece a duas condições: a ligação com o tronco e o recorte regional do sertão do Nordeste. Com isso, cria-se uma rede de relações dentro do contexto de parentes ou de afinidades, nos moldes que Arruti (1996) denomina de “circuitos abertos de troca de cultura” onde os laços são de parentesco e de afinidades, gerando alianças com a sociedade no seu entorno, mas priorizando as trocas rituais onde aliança e reciprocidade são os elos entre os grupos afins.

Para Barbosa (2003) tais alianças podem promover intensas transformações nos grupos, desde o estabelecimento de novas identidades a rupturas com as identidades existentes, de forma dinâmica e constante. Assim, a ideia de circuito é vista entre as ramas de Pankararu como base para sua existência e resistência frente as adversidades enfrentadas no cotidiano.

A troca de relações, o apoio mútuo a participação de um grupo nas festas, rituais, eventos políticos e conflitos dos outros grupos é uma forma de fazer com que cada um se perceba enquanto elo de uma corrente maior chamada Pankararu, porém sem que uma seja mais importante do que o outro, como afirma Cícero Pereira ao destacar que “o tronco é importante porque nutre a rama, mas sem rama, para que serve o tronco?”.

Tal afirmação explica bem a ideia de circuito, pois a reciprocidade é a tônica da relação, isso pode ser observado na teoria de Mauss (2001) que mesmo em lugar e tempo diferentes já falava da importância das alianças e da reciprocidade como

³⁴ Entrevista concedida em 24/04/2017 ao lado da Igreja, no centro da aldeia Ouricuri, durante a Festa de Santa Cruz.

³⁵ Entrevista realizada em 19/02/2017 no Polo Base Kalankó, na localidade Januária.

elementos que unem mais do que as trocas financeiras que marcam as frágeis alianças do mundo dito moderno. Assim, enfatiza:

O que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de mais, amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, cujo mercado não é senão um dos seus momentos em que a circulação das riquezas mais não é do que um dos termos do contrato muito mais geral e muito mais permanente. (MAUSS, 2001 [1923-24], p.52).

A partir dessa concepção, as alianças entre os povos indígenas do sertão de Alagoas se firmam nas noções de fidelidade, companheirismo e ajuda mútua, muitas vezes fortalecidas na alianças estabelecidas com os casamentos entre membros de aldeias diferentes, na troca de elementos ritualísticos como o fumo, as ervas ou até mesmo a fibra do caroá e, ultimamente vem se solidificando em participação de rituais nos terreiros um dos outros, jogos escolares entre as etnias e/ou assembleias realizadas pelos órgãos que gerenciam saúde, educação e ações pastorais no Estado, sem contar que os Jiripankó, por terem sido reconhecidos antes dos demais povos do sertão, foram consultados, pelos órgãos governamentais, cada vez que um novo grupo étnico do seu tronco solicitou reconhecimento ao Estado.

Tais redes de relações, fundadas na convergência de interesses, nas relação de parentesco e nos acordos firmados, são assim descritas por Lévi-Strauss: “o sistema de parentesco, as regras de casamento e as de filiação formam um conjunto coordenado, cuja função é garantir a permanência do grupo social entrecruzando, como num tecido, as relações consaguíneas e as fundadas na aliança” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 335). Sugere a existência de um amplo circuito de trocas de diversas ordens como sustentáculo da permanência de determinado grupo humano, mas não devemos descartar que a harmonia pode se romper quando os interesses divergirem.

Entre os indígenas do sertão alagoano, oriundos do mesmo tronco formador, no interior de Pernambuco, a rede de trocas mais perceptível acontece nos rituais, nas festas e nas apresentações públicas quando se observa que mais do que mulheres, bens ou palavras (LÉVI-STRAUS, 1976a) trocam-se músicas (HERBETTA, 2006), pois,

as comunidades que participam das mesmas festas possuem as mesmas canções. Estas são transmitidas de grupo a grupo, construindo um mesmo repertório musical e alimentado uma intensa rede de migração musical, na qual se destacam algumas músicas que são mais identificadas com o aldeamento de Brejo dos Padres/PE que de acordo com os sujeitos, possuem maior poder. As festas, estão assentadas na contínua reprodução e elaboração de um repertório musical comum entre os povos indígenas da região, pois as canções que são cantadas nos vários encontros por determinado grupo, são aprendidas pelos outros presentes e reproduzidas nas comunidades. (HERBETTA, 2011, p.242)

Os circuitos de festas e rituais dos indígenas do sertão são marcados pela presença dos parentes das outras etnias, com as quais mantem vínculos, mas não se pode deixar de citar que não é só as músicas e toantes que circulam, os cantadores, Praiás e dançadores também circulam nesses vários espaços, firmando os laços que os unem. Ainda sobre esse rede de relações, frequentemente acontecem as visitas ao Brejo do Padres, quando da realização das suas festas e rituais, destacando dois momentos pontuais, denominados de Noite dos Passos e Festa do Mestre Guia que só acontecem em Pankararu³⁶.

Contudo, percebemos que o êxodo, o contato com outras pessoas de costumes, lugares e culturas distintas agregou certas características à identidade desse povo, alterando alguns hábitos na aldeia, de modo irreversível, gerando um novo olhar sobre os ritos, a crença e as práticas tradicionais que passaram a ser modificadas a partir da convivência com o outro, mas a existência da rede de relações com os parentes de outras etnias e com o seu tronco formador foram fortes o suficiente para não permitirem que um elemento fosse perdido, a sua religião tradicional emanada da força dos seus Encantados que lhes tem assegurado a pertença e a identidade singular.

Comprender o universo desse povo é uma tarefa que requer atenção e a observação minuciosa dos papéis que cada indivíduo ocupa na comunidade, nos rituais e na transmissão dos seus elementos culturais. Com essa intenção o capítulo II faz uma abordagem sobre cada uma das personagens da vida religiosa, dos elementos e dos espaços que constituem a aldeia e a sua prática ritualística.

³⁶ A descrição desses dois eventos será objeto de atenção no Capítulo III

CAPÍTULO II

A IDENTIDADE JIRIPANKÓ: ATORES, RITUAIS E COTIDIANO

Para compreender a dinâmica social dos índios Jiripankó, se faz necessário descrever, mesmo que sucintamente, as atividades rituais que eles desenvolvem e a forma como concebem o culto aos Encantados e as funções das atividades fitoterápicas utilizadas nos rituais. Assim, descrevo eventos como o Toré e a mesa de trabalho, personagens como o Praiá, cantadores, cacique, pajé, menino do rancho, padrinhos e madrinhas que ocupam os espaços do Terreiro e do Poró (descritos no capítulo I) e protagonizam os rituais do Menino do Rancho, Corridas do Umbu e Festa de Santa Cruz (que serão descritos no capítulo III).

As práticas ritualísticas são elementos fundamentais para a definição e compreensão da identidade Jiripankó que se funda e se firma no universo mágico-cosmológico dos encantos. As relações com os povos vizinhos e as constantes viagens ao Brejo dos Padres, para visitar parentes ou para participar dos rituais Pankararu, são também citadas, pelo povo estudado, como imprescindíveis na modelagem de uma identidade que é intimamente conectada ao campo sócio cosmológico do seu tronco formador. Assim, mesmo fora do seu território original o grupo preserva alguns elementos que define sua pertença; assim, as

relações cosmológicas são vinculadas a laços primordiais estabelecidos pelos indígenas, onde valores internos dos grupos são estabelecidos através de relações solidárias que abrangem laços de parentesco e de religiosidade. (BARRETO, 2007, p. 2)

O grupo muda de espaço, ressignifica práticas, faz empréstimos culturais, se invisibiliza diante da sociedade no seu entorno, mas não abre mão das relações que possui com os seus antepassados e com os seus parentes e essas relações vão sendo fortalecidas com os momentos de contato, notadamente momentos de partilha religiosa. Os laços de parentesco se fundem aos laços religiosos fazendo com que o cotidiano seja marcado pela prática ritualística de culto ao Encantado que é o seu antepassado. Nessa dinâmica, o tronco e a rama vão mantendo e transmitindo os elementos que os definem como grupo específico.

2.1 O TORÉ, A SEMENTE E O ENCANTADO

No Nordeste brasileiro, região onde o contato com as políticas e práticas de colonização foi muito intenso, os diacríticos identitários foram intensamente afetados e ressignificados. Nessa ação, poucos elementos foram mantidos como singulares dos povos indígenas, destacando-se nessa sobrevivência a religião, materializada sob a forma do Toré, podendo ser público (festivo e performático) ou privado (sagrado e interditado aos não-índios).

Assim, o Toré é descrito como o centro do complexo ritual e identitário dos índios do Nordeste, destacando os Jiripankó e nele, os Encantados ocupam papel central. Os Encantados são materializados nas figuras dos Praiás e sua existência é metaforicamente apresentada a partir da Semente (ARRUTI, 2006). A Semente é a forma inicial pela qual os Encantados se manifestam materialmente aos escolhidos.

Segundo a crença Pankararu³⁷, os encantados se originaram das cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica. Os mais velhos narram que o seu surgimento está associado aos encantamentos, pois um grupo de indígenas teria se jogado na Cachoeira de Paulo Afonso e passado a habitar seu interior, originando as primeiras etnias. Em pesquisas históricas sobre os índios do Nordeste, tal fato aparece com apresentação de características comuns a outras crenças, notadamente ao espiritismo ou a umbanda, destacando que

Os encantos, encantados, mestres encantados, gentios ou caboquinhos são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem vivas, isto é, não terem passado pela experiência da morte, não serem espírito de morto, que é coisa de gente branco, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros trabalhos que não são coisa de índio - mas que eles conhecem. Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana, depois do que se teriam encantado, indo para o reino dos encantados ou reino da Jurema, ou Juremá, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos desencarnados. (NASCIMENTO, 1994, p.21).

Tal descrição é refutada pelos relatos dos Pankararu e estes afirmam que as populações antigas “se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos”. Suas narrativas enfocam a

³⁷ Entrevista com Dona Nena na Aldeia Pankararu, em Brejo dos Padres, no dia 18/03/2017, durante a festa denominada de Noite dos Passos.

história indígena como ímpar e os seus Encantados como membros de um reino sagrado e particular. O relato de um encantamento coletivo é a explicação para a origem da aldeia como espaço espiritual que continua se renovando porque outros índios recebem a anunciação e são preparados para se encantar, renovando a crença. Na explicação da entrevistada,

as Sementes transportam os Encantados entre os mundos; o Encantado escolhe uma pessoa para zelar por ele e através do sonho conversa com essa pessoa e anuncia que ela receberá sua Semente. Em pouco tempo o escolhido encontra a Semente com a forma de uma Semente de planta, mas o dono, o pajé ou rezadores podem ver na Semente a imagem do Encantado. (NENA PANKARARU, 2017)

A compreensão da metáfora da Semente não é tarefa simples, mas é fundamental para explicar um pouco da crença Pankararu. Convém destacar que por meio da Semente um zelador pode receber até 25 Encantados. A religião indígena também é revestida de mistérios e segredos e como tal deve ser mantida para assegurar a continuidade das suas práticas identitárias, porém, mesmo sofrendo influências de outras religiões, os indígenas elegem as fronteiras ou limites que são construídos por eles próprios (OLIVEIRA, 2004).

Continuando o relato, Dona Nena disse que “depois que os sábios da aldeia examinam a Semente e comprovam que é um Encantado, ela é colocada em um pote e enterrada no chão da casa do zelador, mas só ele deve conhecer o local”. Observa-se, no relato, a existência de mais um segredo da cosmologia Pankararu e que, após conversar com alguns anciãos Jiripankó, constatei que faz parte dos segredos de todas as ramas e pontas de rama. Como a localização do pote não pode ser escondida da família, esse segredo passa a ser compartilhado.

Após a consulta e a manifestação, o Encantado passa a ser cultuado apenas em cerimônias domésticas, nas quais há consumo de fumo e garapa e bastante canto da toante³⁸ do Encantado, mas a dança do Toré só acontece depois que o Encantado pede para ser “levantado”; a partir de então, ele pode ser cultuado pública e coletivamente no Terreiro quando vários Encantados se encontram em festa. Só após esse pedido, o zelador tece a vestimenta de fibras de caroá.

³⁸ A toante é a música ou Toré de cada Encantado. É revelada progressivamente, no ritual doméstico ou particular.

O zelador dos Praiás (também chamado de pai ou mãe de Praiá), pela sua função, tem uma importância que vai da esfera política à religiosa, pois ser escolhido para receber uma Semente é o mesmo que receber um atestado de conduta religiosa e social referendada por uma divindade encantada, fato inquestionável na aldeia. Além disso, tal recebimento traz uma concentração de energias para a vida do indivíduo e para a sua casa que se envolve em uma aura ritual intensa. Se na família existir outro zelador e depois do levantamento de mais de um Praiá, pode levantar um Terreiro para que eles dançam e, conseqüentemente, possam realizar alguns dos eventos festivos da comunidade.

Cada Terreiro levantado por um pai de Praiá é um espaço de execução de Torés individuais ou coletivos quando acontecem as visitas que os Praiás fazem durante os eventos. O Praiá é vestido por um homem, denominado moço, que possui alguma ligação com o Encantado, mas este deve fazê-lo em segredo para preservar a sua identidade e evitar especulações dos não-índios. Esse moço é escolhido pelo zelador e também deve ser alguém de conduta exemplar, pode, inclusive, ser escolhido na sua própria família. Tal escolha se traduz em mais um elemento fortalecedor da autoridade do zelador.

Ao receber a Semente, o indivíduo escolhido tem um período para levantar o Praiá, porém não pode ser um período muito longo, pois a demora pode acarretar na transferência dessa responsabilidade para outro zelador mais experiente, a quem o zelador passará a dever lealdade e obediência no Terreiro. Simbolicamente se usa o termo levantar o Praiá, mas nesse contexto, significa tecer a veste e após tal atividade, o zelador passará a ser denominado pai de Praiá, porém a confecção da veste ou farda³⁹ pode ser delegada a um artesão especializado, se existir na aldeia. A roupa, farda ou máscara é confeccionada com fibra de caroá, ou croá, como os índios denominam e serve para preservar a identidade do moço dançador e, respeitadas as prescrições, é a materialização do Encantado. Assim, pode-se afirmar que o Praiá é o conjunto composto por três elementos: o Encantado, o dançador e a roupa devidamente consagrada pelo zelador.

Ser escolhido e se tornar dançarino ou moço de Praiá é um processo exclusivo dos homens e exige muita dedicação e respeito a algumas restrições que

³⁹ Usa-se o termo farda porque um grupo de Praiás se assenta em uma ordem hierárquica denominada batalhão

lhes são impostas e que devem ser seguidas sob pena de perder a condição. Dentre as regras, destacam-se a proibição de manter relações sexuais, pelo menos três dias antes de vestir o Praiá, tomar banhos com certas ervas aromáticas, não beber bebida alcóolica, evitar alguns alimentos e cuidar do vestuário na casa, Poró ou salão que o abriga, defumando-o periodicamente com o campião⁴⁰.

Os zeladores não podem ocupar o lugar de dançadores, pois a eles está reservado o papel religioso de orientação e guarda da tradição, através do cuidado com as Sementes que lhes foram confiadas, com as vestes sagradas e com o profícuo contato com os Encantados; esse papel se assemelha às funções de pai de família. O processo de entrega das Sementes aos pais de Praiás e de escolha dos moços não é assunto frequente na aldeia e compõe, juntamente com outros temas, o segredo que sustenta a religião indígena, mas pelo que me foi dito por algumas autoridades religiosas (pais e mães de Praiás) a entrega da Sementes é o pedido formal que um Encantado faz para que um Praiá seja levantado em seu nome e, em alguns casos, indica o moço que o conduzirá nos rituais, mas quando não há tal indicação, o zelador escolhe um filho ou um parente próximo.

O escolhido para receber a Semente passa a ser o seu zelador, o pai ou mãe do Praiá, e passa a deter alguns dons ou habilidades especiais como “fazer adivinhações, promover curas ou feitiços” (ARRUTI, 1996, p 105). Mas após a confecção do vestuário, o zelador transfere a responsabilidade e a função de cuidar/zelar para um moço. O descumprimento das ações pode acarretar alguns castigos do Encantado.

Os moços ou dançadores geralmente são homens jovens, capazes fisicamente de aguentar horas de dança do Toré, dentro de pesadas roupas de fibras de caroá, quentes e pouco flexíveis, com os pés descalços sob a areia escaldante do sertão e nos rituais como o Menino do Rancho e Festa do Umbú, precisam participar de disputas corporais que exigem grande agilidade e resistência física. Além disso, o jovem precisa ter disponibilidade para cuidar da veste, no Poró, uma ou duas vezes por semana, quando realiza atividades denominadas de obrigações.

⁴⁰ Cachimbo feito de madeira, em formato cônico, fumado com tabaco e/ou ervas da região. Quando é usado soprando ao invés de aspirando a fumaça, serve para defumar e isso retira as energias negativas e funciona como portal a terra e o mundo cosmológico dos Encantados.

O moço tem sua identidade preservada e, embora a comunidade o reconheça, procura manter em segredo qual é o seu vestuário e, com isso, dificultar a sua identificação durante uma apresentação no Terreiro. Para ajudar a manter o segredo, os moços se vestem em um local reservado, denominado de Poró, próximo ao Terreiro, longe da presença do público. A roupa evita que a identidade do dançador seja revelada, mesmo que a escolha seja de alguém do grupo familiar do zelador ou aconteça da população local o identificar através de suas características corporais ou de suas performances, a identidade não pode ser revelada, pois faz parte dos segredos que compõem o ritual. Há, ainda o tabu de se acreditar que aquele que pronunciar o nome do moço, quando ele estiver vestido de Praiá, corre o risco de receber sanções que podem o levar à doença ou à morte.

Entre a escolha e o chamado dos dançadores pelo zelador, há um interstício que pode variar de dois a quinze dias, dependendo do nível de exigências do zelador, da dimensão do evento ou da frequência com que o Toré é realizado. Esse tempo é relacionado aos jejuns, as interdições e a purificação física e espiritual que o ritual envolve, tanto para os dançadores quanto para os zeladores. É necessário ainda tomar banhos de ervas e ser defumado com o campião. Tais atividades tem a finalidade de purificar o corpo e a alma para que a conexão com o Encantado seja profunda e o livre de interferências negativas que possam prejudicar a harmonia do evento ou o êxito da atividade como um todo.

No mundo religioso dos Jiripankó, as personagens se assentam em uma ordem hierárquica composta de comandante, capitão, dono de batalhão, mestre e caboclo. Essa ordem, é, segundo Mura

[...] uma classificação militar, os encantados formam batalhões cujo ápice da hierarquia é ocupado pelo general Mestre Guia, sendo ele considerado o chefe da nação, os outros lhe devendo obediência, aí incluídos aqueles de alta patente, capitães e mestres. Em ordem de importância seguem dois encantados, chamados de ordenança, encarregados diretos da máxima autoridade (o Mestre Guia) e seus protetores. As classificações militares relativas a alguns encantados não remetem às lógicas referentes a conflitos bélicos. Pode-se dizer que respondem mais a uma necessidade de aglutinar, disciplinar e encontrar consenso. (MURA, 2013, p.170 – 1)

O Batalhão Jiripankó é composto por mais de cinquenta fardas confeccionadas na aldeia, cuidadas pelos moços em Porós domésticos, sob a supervisão de zeladores/as e do pajé; cada uma dessas fardas corresponde a um

Encantado que a utiliza nos vários rituais como os pagamentos de promessa que recebem o nome de Menino do Rancho e ocorrem ao longo do ano, nas corridas do umbu que acontecem em (04) quatro finais de semana seguidos, após a quarta-feira de Cinzas, na festa de Santa Cruz que ocorre anualmente no pátio da igreja e, ainda, nos vários momentos em que se fizer necessário render graças ou renovar o vínculo do homem com o sagrado.

2.2 AS VESTES SAGRADAS: MATERIALIZAÇÃO DO PRAIÁ

O vestuário, confeccionado da fibra do caroá, é composto de duas partes maiores, um saiote e uma máscara, com faixas pintadas nas suas bordas e entrecruzando a parte frontal da máscara, mas é adornado por um penacho que é fixado na parte superior da máscara, tendo (na parte posterior da cabeça) uma rodela confeccionada com penas de peru, gavião ou pavão presas por um pequeno círculo e unido a um tecido retangular de cor forte com bordados ou pinturas de cruces, estrelas, faixas, campião ou outras formas que tenham significação para identificar o Encantado. Completando o visual, uma flauta feita de bambu ou de plástico, comprada pronta e um maracá (instrumento usado para marcar o ritmo da dança) são tocados pelo moço que incorpora o Praiá. A descrição visual dessa roupa ou farda é apresentada nas Pranchas fotográficas 02, 03, 04, 05, 06 e 07, a seguir.

O Batalhão se apresenta com o corpo coberto por uma vestimenta composta por um conjunto de cinco peças, sendo a primeira delas a *máscara*, feita de fibras de caroá, cobre totalmente a cabeça e se estende até abaixo da cintura, tendo a parte superior firmemente unida através de costuras, de modo que possuem apenas dois furos no lugar dos olhos e é pintada cada uma com linhas coloridas que se cruzam até as bordas. Abaixo, os fios caem soltos pelos ombros e tem suas extremidades pintadas com a mesma cor das linhas da cabeça. A peça é também conhecida pelos mais tradicionais como tunã. A sua cor é escolhida pelo dono das vestes, o Encantado, que orienta o zelador para a confecção e os cuidados que vão desde a coleta do caroá até a defumação da peça e os cuidados realizados pelo moço/dançador que a vestirá.



Prancha Fotográfica 02– Máscara ritualística (Tunã)
 Fonte: acervo pessoal do autor

Essa Prancha fotográfica (02) apresenta um conjunto de 05 (cinco) fotografias, cada uma destacando uma cor diferente de máscara. As fotografias, produzidas voluntariamente durante diferentes eventos, além de destacar as variações de cores, visam apresentar a grandeza visual da indumentária sagrada que ainda aparece com pinturas em outras tonalidades dessas cores e em cores diferentes dessas retratadas na prancha, porém em menor frequência. No batalhão Jiripankó há uma predominância do vermelho, verde e azul, enquanto que poucos são os marrons, amarelos e roxos; a razão para isso faz parte do conjunto de elementos e informações que compõem o segredo da religião indígena.

A segunda peça, chamada de *saiote*, é destinada a cobrir os quadris e as pernas. É fabricada com o mesmo material têxtil do tunã e traz a mesma pintura colorida nas bordas. No conjunto, apenas uma pequena parte dessa indumentária fica à mostra, conforme pode ser observado na Prancha fotográfica a seguir. Convém destacar que após a confecção, a veste é cuidada no Poró do zelador e

quando necessário é substituída por outra nova, porém a peça desgastada é descartada seguindo um processo ritual revestido de muito respeito e sacralidade.



Prancha Fotográfica 03– Saiote do Praiá
Fonte: acervo pessoal do autor

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

O conjunto visto de longe, produz a impressão de que o Praiá é bem mais alto do que as demais pessoas no ritual, pois a rodela (que alguns chamam de chapéu) fica a pelo menos uns 30 centímetros da cabeça. O tamanho imponente e as cores fortes resultam em uma presença que chama e prende a atenção de quem observa.

Na Prancha a seguir, coloco fotografias das rodela produzidas com penas de aves típicas da região (perus, galinhas, gavião) e destaque, apenas uma, produzida com penas de pavão (canto inferior à esquerda) e que tem relação com o nome do Encantado que a veste representa.



Prancha Fotográfica 04– Rodela ou Chapéu do Praiá
Fonte: acervo pessoal do autor

A peça se completa com uma *túnica* de pano, que é posta nas costas da tunã. Os índios dão a esse adorno o nome de cinta. É feito de tecidos estampados ou bordados. Aparecem pinturas ou apliques de cruz, estrelas, formas geométricas, imagem de santos, desenhos de Praiás, campião e, em alguns tem o nome do Encantado. Essa peça, geralmente de cor bem viva traz ao conjunto uma beleza visual que contrasta com a simplicidade do lugar.

A seguir, a Prancha fotográfica apresenta o destaque para algumas imagens de cinta, de modo que podemos observar que sua composição gera, para o não-índio, um efeito mais visual do que religioso, não explicitando a identificação da divindade, faculdade que é particular dos indígenas. No Terreiro dos Jiripankó, normalmente tem mais de 50 Praiás em um evento, o que possibilita uma variedade

enorme de cintas, mas também é possível observar alguns Praiás com cintas iguais, e esses são oriundos de um mesmo Zelador ou Pai.



Prancha Fotográfica 05– Cinta do Praiá
Fonte: acervo pessoal do autor

O figurino ritualístico se completa com o maracá (fabricado com cabaça de coité) e a flauta ou gaita. O maracá tem a função sonora de dar o ritmo aos cantos (toantes), possibilitando uma sonoridade que inebria e envolve o espectador do ritual, mas tem a função de servir como instrumento religioso, espécie de chave que abre, junto com outros elementos, o portal entre o mundo dos humanos e o mundo dos Encantados. Além de fazer parte do conjunto do Praiá, o maracá é elemento indispensável nas mãos dos pajés, benzedeiras e cantadores. Já a flauta, não se apresenta como instrumento musical que traga sonoridade aos cânticos, é tocada esporadicamente durante o evento pelos Praiás e, às vezes, parece ter a faculdade de tirar a plateia do estado de inebriação que a festa provoca.

Já quando usados pelos cantadores ou puxadores de toantes, as flautas têm o papel de juntamente com o maracá produzir a harmonia musical que transforma os

torés em grandes sinfonias. Na prancha, abaixo apresento imagens dessas peças, como parte constituinte das vestes sagradas do Encantado.



Prancha Fotográfica 06– Maracá e Flauta do Praiá
Fonte: acervo pessoal do autor.

Conforme pode ser observado nas fotografias acima, a flauta fica presa à roupa e durante os Torés é usada esporadicamente, enquanto que o maracá é empunhado e tocado freneticamente pelos praiás durante todo o evento. Enquanto a flauta é simples e pode ser comprada pronta no comércio, o maracá é confeccionado com cabaça de coité na própria aldeia e adornado com penas de aves e grafismos.

Na prancha a seguir apresento as partes que formam a indumentária ritualística ou máscara de dança do Praiá, este ser que é descrito como membro de um mundo cosmológico povoado por seres humanos e espirituais em uma relação de harmonia e de não-harmonia entre si. Segundo a crença, os Praiás são espíritos ancestrais que habitam as serras da região e protegem as aldeias, comunicando-se com os seres humanos através dos sonhos ou manifestando-se em algumas

peças que possuem o dom e o preparo para essa ação que pode acontecer, inclusive, em momentos como o acendimento do campião. (GILBERTI, 2013)



Prancha Fotográfica 07– Roupas Ritualística do Praiá
Fonte: acervo pessoal do autor.

Esta vestimenta, bem como os elementos que compõem o Praiá, fica guardada em um pequeno espaço construído ao lado da casa do zelador. É, por alguns denominado de quarto dos homens e, por outros, é denominado de Poró. Semanalmente, as roupas são cuidadas pelos moços que as vestem. Entre os cuidados, incluem-se secagem ao sol, para evitar agentes nocivos à fibra e defumação com ervas, no campião, para manter a pureza necessária para a conexão com o sagrado.

Os jovens que são escolhidos como moços dos Praiás, são inseridos no conjunto de obrigações e ensinamentos e sua vida religiosa fica sob a responsabilidade do zelador/pai do Praiá. Fazer parte desse seletivo grupo lhes confere um conjunto de responsabilidades que muitas vezes os obrigam a renunciar

a algumas atividades sociais que coincidem com os horários das suas obrigações no Poró, mas isso não é visto, por eles, como sacrifício. Dançar nos Praiás não se traduz unicamente em rótulos ou status, mas em um elemento que funda a cultura e assegura a continuidade da tradição. É, pois, um dos principais elementos identitários daquele povo indígena.

2.3 O SISTEMA RITUAL DO TORÉ

O sistema ritual do Toré do povo Jiripankó está configurado em três elementos que o constituem: primeiro, as personagens: Encantados, Praiás, pais de Praiá e os dançadores; segundo, as situações rituais: privados (como culto aos Encantados, com ou sem pagamento de promessas) e públicos (que podem ser apresentações artísticas como folguedos, performances teatrais para exibição em festas e eventos); e em terceiro, os locais: as cachoeiras, serras, casas, Porós e Terreiros.

Até onde foi possível observar, a vida religiosa dos Jiripankó se concentra simbolicamente em torno das cachoeiras e serras e fisicamente em torno dos Porós e Terreiros distribuídos em seu território; para essa pesquisa, acompanhei atividades em 10 Terreiros assim denominados e listados por ordem de importância, sendo que os 8 primeiros são abertos para rituais, pagamento de promessas, danças de Toré, enquanto que os dois últimos são destinados a um evento específico que é a Queima de Cansação⁴¹

1º Terreiro da Laranjeira - é o terreiro principal, situado a uns 500 metros do centro da comunidade Ouricuri, próximo à casa do Cacique Genésio Miranda; é cuidado pelo Pajé Elias Bernardo;

2º Terreiro do Meio - fica no centro do Ouricuri, recebe esse nome porque no passado servia de ponto de convergências dos grupos que apresentavam alguma divisão política. É cuidado pelo Sr. Luís, membro de uma família tradicional da fundação da aldeia;

3º Terreiro das Pias - localizado no final do povoado, na mesma direção do anterior, recebe esse nome pelo fato de possuir, ao seu redor, formações semelhantes a caldeirões de pedras que acumulam água durante os raros períodos

⁴¹ Ritual a ser descrito no capítulo III.

chuvosos. Tal espaço religioso é cuidado por uma mulher chamada Maria Sônia, mãe de Praiá e conhecida na comunidade como Lia de Hozano;

4º Terreiro do Figueiredo - localizado no povoado também denominado de Figueiredo, é situado em frente à casa do Pajé Elias Bernardo, sendo por ele cuidado. É um Terreiro consagrado a uma das principais divindades do panteão Jiripankó e sob o comando dessa divindade, o pajé realiza atendimento espiritual e abre mesa de cura para índios ou não-índios;

5º Terreiro do Piancó - localizado em um povoado do mesmo nome, esse terreiro fica sob os cuidados do Sr. Juvino Pereira, pai de vários Praiás, cantador, rezador e puxador de toantes nos principais eventos da aldeia;

6º Terreiro do Tamarindo - localizado ao norte do Ouricuri, é cuidado por dona Maria Trindade Machado, índia Pankararu conhecida como Dona Nega Machado, mãe de dois Praiás;

7º Terreiro do Sanharó - localizado na comunidade Areias, foi levantado recentemente e funciona também sob os cuidados do senhor Juvino;

8º Terreiro Poço da Areia - também localizado fora da aldeia central, porém, como os demais, dentro do território dos Jiripankó. Esse Terreiro é cuidado pelo senhor Joãozinho de Domingos.

9º Terreiro do Pedrão - está entre os principais terreiros, situa-se um pouco abaixo do Terreiro da Laranjeira, tendo ao seu Norte uma gigantesca Pedra que abriga um cruzeiro fincado no início do levantamento da aldeia e ao Sul a aldeia Ouricuri que recebe sua proteção. Este espaço sagrado da tradição abriga a Festa da Queima do Cansanção, evento que abre o calendário religioso dos Jiripankó. Enquanto espaço religioso, é cuidado pelo Pajé Elias.

10º Terreiro do Umbuzeiro - também aberto apenas para o ritual da Queimada do Cansanção, fica na área urbana do Ouricuri e é cuidado por um casal de indígenas: o Senhor Luis e sua nora Maria.

Além desses 10 Terreiros maiores e abertos à visitação pública, existem vários Terreiros pequenos, denominados de domésticos que são destinados aos cultos privados e familiares; localizam-se nas casas de pais ou mães de Praiás, onde também existem pequenos Porós. Nesses Terreiros, não fiz observação de atividades, razão pela qual, apesar de ter conhecido e visitado alguns, não os descrevo nesse trabalho.

Enquanto configuração política, o Terreiro da Laranjeira (1º) se associa aos terreiros do Figueiredo (4º), Piancó (5º), Tamarindo (6º), Sanharó (7º), Poço da Areia (8º) e Pedrão (9º). Já o Terreiro do Meio (2º) se associa aos Terreiros das Pias (3º) e Umbuzeiro (10º). Nessa configuração, observa-se uma divisão política em dois grupos, onde cada grupo possui liderança religiosa específica, porém fora do espaço do ritual, vivem em harmonia e um frequenta as festas e rituais do outro, exceto em atividades em que há coincidência de dias e horários.

Sobre a existência de tantos Terreiros, levantei o questionamento se esse fato não seria uma forma de enfraquecimento do grupo, se não gera faccionalismos em torno dos espaços, uma vez que cada um é consagrado a um Encantado e tem um zelador que atua como seu guardião. Cicero Pereira⁴² afirmou que

A existência de muitos Terreiros não representa divisão, pelo contrário, é sinal de que a religião é praticada em todos os espaços, pois as pessoas rendem louvores ao Encantado e não ao zelador. O dono do Terreiro é o Encantado (...). Eu posso ter problemas políticos ou pessoais com o zelador, com a família, mas frequento o Terreiro pelo Encantado. (SANTOS, 2018).

Percebe-se, na fala do entrevistado, que a religião é elemento que agrega aquele povo, mesmo que cada espaço de realização dos rituais esteja sob os cuidados de pessoas diferentes, associadas às famílias que podem ou não possuir diferenças políticas, a divindade fala mais alto e o espaço físico do Terreiro ou do Poró inibem e silenciam as diferenças durante a realização dos eventos. Tal situação é responsável por conferir uma característica fundamental para identidade desse povo, pois a religião é para ele a fronteira com o não-índio, ao mesmo tempo em que é a quebra das barreiras internas e dos interesses pessoais. Assim, fica visível a importância da religião no cotidiano, no fortalecimento do grupo e no seu sentimento de pertença étnica que, com certeza, refletirá na continuidade das suas práticas por várias gerações.

Com a intenção de explorar mais a questão, a fala do cacique Genésio Miranda⁴³ é salutar, pois este foi enfático ao descrever o território como regido por forças que emanam dos seus protetores sagrados. Falou que

⁴² Entrevista realizada em sua residência, na aldeia Ouricuri, no dia 20/01/2018.

⁴³ Entrevista realizada à sombra de uma pinheira, às margens do Terreiro do Meio, durante a realização de um ritual Menino do Rancho, em 21/01/2018

aqui, toda essa área é sagrada, tem um Terreiro no nascente, um no poente, um no Norte e outro no Sul. Os quatro formam uma cruz e é dentro dessa cruz que esse povo vive e recebe as bença dos protetor. Os outros foram levantados porque a população cresceu e recebeu a autorização de levantar. Acolá (apontou para o pé da serra à nossa frente) fica o Terreiro que foi das Gonçalves, antes de 1928. As roupas dos Praiá delas estão enterrada debaixo da pedra e nós ainda temos que retomar a área dos posseiro. (MIRANDA, 2018).

Esse relato acrescenta um elemento à esta análise, o fato dos Terreiros estarem distribuídos em formato de cruz, no território do Ouricuri. Os que foram levantados fora da aldeia central não estão vinculados a esse formato. Tal observação destaca o quanto a cruz aparece na história desse povo. Cruzeiros existem em vários espaços da aldeia, quer sejam fincados nas pedras, na torre da igreja, bordados nas tunãs que compõem as vestes sagradas dos praiás, sob a forma de grafismos nos campiôs, maracás ou nas pinturas corporais dançadores, em terços e rosários nos pescoços dos rezadores, em forma de pingentes em colares, nas letras de alguns Torés ou toantes e, ainda nos festejos a ela destinados, com o nome de festa de Santa Cruz. A cruz para os Jiripankó é um portal que abre a comunicação entre o mundo dos humanos e o mundo dos Encantados.

Pela existência de vários Terreiros, percebi uma certa tensão nas relações de poder dos líderes, porém não coletei relatos sobre conflitos quanto aos seus funcionamentos. Apenas nas Corridas do Umbu, o evento da Queima do Cansanção acontece simultaneamente em dois Terreiros, dividindo as personagens e a plateia, porém, nos demais eventos, participam todos juntos. Daí, constatei que quanto menor o número de eventos, maior é a concentração no ritual e, esta, assegura a união social e política do grupo. Nesse ato, reside a autoridade moral do cacique e das lideranças e a autoridade religiosa do pajé que exercem a capacidade de fortalecer elos e lealdades, não só através da criação de um grande batalhão de Praiás, mas também pela forma como conseguem agregar, ao redor de um mesmo Terreiro, um grande número de dançadores e de outros pais de Praiás, isso sem contar nas visitas que recebem de outras etnias que habitam nos municípios vizinhos, com as quais desenvolvem laços de pertença e rede de trocas.

Os Terreiros são espaços sagrados de socialização cosmológica, de fortalecimento identitário e de renovação espiritual, onde o sagrado se materializa nos Praiás e dialoga com a comunidade que é embalada pela dança do Toré, uma

atividade que além de muito bonita e significativa é carregada de profundo sentido religioso. É regido por uma música denominada de toante, cantada por um cantador ou cantadora, de forma compassada, porém com respostas periódicas da plateia ou dos dançadores, através de gritos ritmados, conforme descreve Matta

(...) a coreografia está baseada na dança em círculo, onde homens e mulheres, de braços dados, fazem a percussão com passadas fortes seguindo o ritmo da cantoria, também regida pelo maracá. (...) pode ocorrer em espaços públicos ou privados, em momentos profanos ou religiosos, de afirmação étnica e política, como instituição que apresenta caráter sagrado e como instrumento ligado à cura. Sempre é praticado durante a finalização dos rituais como as fases da Corrida do Imbu e os pagamentos de promessa como Três Rodas, Menino do Rancho e Prato, podendo ser dançado exclusivamente em terreiros, dentro das casas, ou em espaços públicos, onde pode ser manifestado tanto seu caráter lúdico como sagrado. (MATTA, 2005, p. 43)

O conjunto da execução do bailado e dos cânticos de toantes, conhecido como Toré, faz parte do ritual sagrado, sendo apenas a sua parte pública. Enquanto apresentação religiosa e ritual autônomo, se configura com diferenças em cada etnia, mesmo dentro de um mesmo tronco formador, mas foi o ícone eleito como marca identificadora para o indigenismo e para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim, símbolo de indianidade possível no Nordeste brasileiro.

2.4 PERSONAGENS

Além dos Praiás, que protagonizam todos os rituais, o ritual denominado de Menino do Rancho é executado por um conjunto de indivíduos que definem a identidade da etnia, destacando um grupo de padrinhos que disputam com os Praiás a posse do menino, nas corridas do pagamento da promessa. São homens que passaram por obrigações e interdições (sexuais e alimentares) e recebem o direito de participar do Poró e do Terreiro. Não precisam de roupa específica, mas têm o torso nu e pintado com um barro branco denominado de tauá, podem, ainda, usar uma espécie de chapéu feito de palha do ouricuri, mas não há obrigatoriedade.



Prancha Fotográfica 08 – Padrinhos
 Fonte: acervo pessoal do autor.

Nessa prancha fotográfica coloco algumas imagens dos padrinhos em dias de ritual. Observa-se que não existe limite de idade fazer parte desse grupo, inclusive visitantes, se autorizados pelos organizadores dos eventos, podem participar. As crianças são iniciadas muito cedo nessa atividade e sua participação lhes confere certa notoriedade ou poder, pois na hora de servir o prato, os padrinhos recebem os pratos juntamente com os Praiás e podem usufruir da sua companhia no Poró, durante a refeição. Convém destacar que apenas os homens podem pintar os outros e, só os homens podem pintar as mulheres, mas em cada ritual apenas um indivíduo desempenha esse papel, não há divisão ou revezamento.

No Terreiro, os padrinhos têm a função de disputar a posse do menino com os Praiás, mas um deles, diferentemente dos demais, atua como protetor e orientador do menino, chegando inclusive a ficar no rancho com ele. O número de padrinhos supera o número de Praiás, não há equilíbrio ou proporção entre eles. Durante os Torés, os padrinhos ocupam o Terreiro e participam de todo o cortejo

que antecede o ritual; assim como os demais participantes, os padrinhos dançam e correm com os pés descalços.

No ritual Menino do Rancho, três personagens femininas compõem o cortejo, duas madrinhas e uma noiva. Para madrinhas são escolhidas e convidadas duas mulheres, geralmente de casas diferentes, que se paramentam com uma espécie de coroa confeccionada com tiras de papel colorido e, assim como os padrinhos, pintam as pernas, os braços e o rosto com a tinta branca extraída do tauá. Vestem saias abaixo dos joelhos e blusas estampadas com flores ou com imagens de santos da religião católica, conforme pode ser observado nas fotografias a seguir.

A pintura corporal apresenta cruces intercaladas com linhas e círculos. No terreiro, elas dançam junto com a noiva, de mãos dadas. Aparentemente os envolvidos diretamente no ritual assumem um papel importante naquele momento, mas os relatos coletados entre lideranças da comunidade negam a existência de qualquer status social no cotidiano depois do ritual.



Prancha Fotográfica 09– Madrinhas e noiva
Fonte: acervo pessoal do autor.

Na prancha acima, apresento um conjunto de fotografias dessas mulheres que protagonizam o ritual e, destaque, na imagem do centro o semblante sereno da Senhora Cleide que traduz a importância do evento para sua vida e sua identidade. Destaco essa senhora, pela dimensão da sua importância na aldeia, pois a mesma é artesã, mãe de Praiá, catequista da Igreja católica e muito atuante nos diversos eventos religiosos do seu povo, pois várias vezes foi possível vê-la atuando como madrinha de Menino de Rancho, encabeçando o cortejo na Puxada do Cipó e na Queima do Cansação ou coordenando o evento denominado de Festa de Santa Cruz (descritos no capítulo III)

As madrinhas participam financeiramente do ritual, oferecendo uma garapa (água adoçada com rapadura) aos participantes e convidados à medida em que o cortejo chega às suas residências. As madrinhas, cada uma à sua vez, dão 03 voltas no Terreiro (em frente à sua casa), depois a garapa é servida e o cortejo segue até chegar ao destino final no Terreiro onde acontecerá o ritual. Qualquer mulher que participe da religião pode ser escolhida para madrinha, mas para desempenhar o papel de noiva (personagem central, de roupa vermelha, na fotografia do canto superior, esquerdo, na prancha 08, acima) tem que, além de ser do grupo que participa ativamente da religião tradicional, ser virgem, pois desempenha um papel de pureza no evento de entrega do menino ao Encantado que o curou.

Pode-se observar que as pinturas nos corpos e nos rostos das madrinhas e da noiva seguem o mesmo padrão apresentado nos padrinhos, ou seja, cruces, traços e círculos pintados de barro branco. Apenas essas três mulheres participam das atividades no Terreiro, havendo poucas exceções em casos de um cantador ser substituído por uma cantadora, porém não é muito frequente. No pagamento de promessas, em um Toré dançado em pares, se observa a presença de duas mulheres formando pares com os Praiás, mas ao término da toante, essas deixam o espaço e retornam às bordas.

Em alguns eventos, as moças que desempenham o papel de noiva circulam entre o povo. Sua imagem é semelhante, visualmente, às madrinhas, pois também tem a cabeça adornada com tiras de papel colorido. No cortejo, é sempre acompanhada das duas madrinhas, exceto quando dança à frente dos Praiás, quando é buscada em sua residência. No semblante das mais novas, há uma mistura de ansiedade e tranquilidade que deixa certa dúvida quanto à consciência sobre seu papel no evento. Algumas vezes observei a noiva parada a olhar

atentamente para o Terreiro, a contemplar aquele espaço, mas na maior parte do tempo parecia alheia ao evento e se distraía com conversas com outras jovens e mulheres da aldeia. O corpo da noiva, assim como o das madrinhas é marcado por pintura com o tauá e, durante alguns Torés, ela ocupa a parte frontal do cortejo, ladeada pelas madrinhas, à direita do Praiá dono do Terreiro e um pouco atrás ou ao lado dos cantadores.

O cortejo composto por todos os atores do evento ocupa o Terreiro, em um movimento circular. A partir desse momento, os expectadores não entram mais; parece que se ergue uma barreira invisível que impede a entrada naquele local que passa a ser considerado sagrado também para o não-índio. A frente do cortejo, uma figura ocupa um papel importantíssimo, o cantador ou puxador de toantes. Este, ladeado por outros indivíduos regem o ritual, embalado pelo som de maracás e envolvido pela fumaça dos campião. A Prancha a seguir apresenta fotografias de cantadores em diferentes momentos da sua performance.



Prancha Fotográfica 10– Cantadores
Fonte: acervo pessoal do autor

O som forte e ritmado dos maracás e a sonoridade dos Torés conferem ao momento um caráter de profundo encantamento e pertença daquele povo com o espaço de terra batida que visualmente é o Terreiro. A partir do momento em que o cortejo ocupa o Terreiro, este não mais fica vazio; tem sempre um grupo de Praiás dançadores e um ou alguns cantadores ocupando-o.

Na abertura dos rituais, observa-se que os cantadores, pelo menos em número de quatro ocupam pontos extremos no Terreiro (se fizéssemos uma linha unindo-os, teríamos o formato de uma cruz). Nesse momento, eles estão com maracás e campião nas mãos e fazem uma oração silenciosa à medida em que se encruzam com os campião. Só após esse momento inicial os cânticos são executados e os dançadores vão entrando em fila indiana e cruzando o Terreiro, como se unissem os pontos que antes estavam ocupados pelos cantadores.

O papel dos cantadores é fundamental para a realização dos rituais Jiripankó, pois estes são responsáveis por várias funções, como cantar os toantes específicos de cada Encantado, abrir e fechar o portal que liga o mundo terreno ao mundo cosmológico dos Encantados, além de definir o ritmo do evento com a puxada dos Torés. É um papel essencialmente masculino, mas em alguns momentos esse papel pode ser desempenhado por mulheres, como pode ser observado na foto apresentada no canto superior, esquerdo, da prancha 10.

A importância que a ação do cantador exerce no ritual, mais do que dar o ritmo a dança, destaca-se no comando do Batalhão que executa um bailado difícil de ser descrito, pois ao mesmo tempo em que é marcado pela força da pisada no chão, parece que aquelas pessoas flutuam sobre o solo. É um misto de força e leveza que só pode ser sentido e não descrito.

O cantador (ou cantadores) conduz o Toré e este, por sua vez “é apenas uma parte dos rituais, mais especificamente aquela que fecha as sequências dos rituais e que abre a dança ao público que ficou assistindo.” (MURA, 2013, p. 321-2). A entrada da plateia se dá após as corridas, quando há uma passagem do momento sagrado para o festivo.

Completando o elenco, em volta do Terreiro, concentra-se um número significativo de pessoas que fazem parte da comunidade Jiripankó, são visitantes oriundos de outras etnias (como os Pankararu), convidados das comunidades e das cidades vizinhas e pesquisadores das Universidades e Institutos do Estado. Em eventos como o Menino do Rancho, há muita expectativa por parte da plateia de fora

da aldeia, pelo fato de alguns não saberem a ordem dos acontecimentos nem tão pouco em que ponto do Terreiro ou momento da solenidade acontece o desfecho do ritual. Observa-se que a curiosidade vai dando lugar ao respeito à medida em que o evento vai se desenrolando.

A festa do pagamento de promessa, como o nome já diz, acontece porque um jovem, do sexo masculino, acometido por uma enfermidade foi curado por um Encantado, mas, em alguns casos, a família coloca o menino no rancho, sem obrigatoriedade da trilogia: doença, promessa e cura, porém, em ambos os casos, observa-se a transmissão da tradição, o fortalecimento dos laços de pertença e a renovação dos laços do humano com o sagrado, os Encantados.

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



Prancha Fotográfica 11 – Meninos Ritualizados no Rancho
Fonte: acervo pessoal do autor

As imagens que compõem a Prancha 11 têm como objetivo fazer uma descrição do vestuário que o menino traja no evento e apresentam vários meninos ritualizados. Tais imagens serão retomadas durante as descrições do capítulo 3, quando apresentarei as características do ritual e os motivos pelos quais cada festa foi realizada.

Ao longo dos últimos anos acompanhei vários rituais de Menino do Rancho, a maioria deles por cura de doenças⁴⁴, mas em cada um foi possível observar, na plateia e nos participantes, uma emoção ímpar. Além do forte sentimento, constatei que cada menino ritualizado era de idade diferente, bem como diferente era o Encantado que realizara a cura, o que nos leva a destacar a multiplicidade de dons no batalhão Jiripankó.

Para essa cerimônia o menino é vestido com uma bermuda vermelha, abaixo dos joelhos, sem camisa (substituída por uma espécie de colete comprido com alças encruzadas que se estende até perto do joelho). Essa peça, também vermelha é ornada com várias cruces e alguns adornos brancos pendurados na extremidade; o corpo é pintado com o tauá; na cabeça, usa um chapéu, por eles denominado de capacete, artesanalmente confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri e a tiracolo usa 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).

2.5 A SABEDORIA TRADICIONAL: O CACIQUE E O PAJÉ

Os Jiripankó como índios formados a partir do povo Pankararu, não diferem dos seus formadores e se aproximam muito dos costumes da sociedade envolvente, com a qual firmam acordos, servem como mão de obra e compartilham espaços públicos como escolas, igrejas, feiras, festas e costumes. Assim, nessa convivência aprenderam a administrar as divergências que ocorrem internamente e os problemas políticos externos, recorrendo aos líderes que se consolidaram na soma do reconhecimento da sua comunidade com a indicação sobrenatural. Os papéis são bem definidos e cada um tem sua função específica, mas os dois líderes (o

⁴⁴ Os rituais serão descritos no capítulo III.

político e o religioso) trabalham em comum acordo. Nesse sentido, podemos afirmar que

O cacique tem sua função (de condução política), o pajé tem conhecimento dos rituais e da forma de curar, alguns membros são conhecedores dos segredos das plantas e da cosmologia, outros são preparados para se inter-relacionarem com o mundo externo, com a sociedade dominante e com suas burocracias. Na reorganização étnica contemporânea, os cargos, por exemplo, são escolhidos entre eles informalmente e logo se concretizam de acordo com os problemas e interesses, intenções e necessidades sócio-políticas de mudanças, de divisões, de reafirmação, que passam inevitavelmente a legitimar a condição do grupo como seu. (AMORIM, 2010, p. 225)

No passado, porém os cargos eram transmitidos hereditariamente ou definidos por indicação dos Encantados, como afirma o senhor Genésio Miranda da Silva, cacique tradicional, destacando⁴⁵ que recebeu uma indicação religiosa para o exercício do seu cacicado, mas afirma que mesmo tendo sido escolhido pelas forças sobrenaturais dos Encantados, só assumiu o cargo após várias reuniões com os chefes de família, lideranças e representantes do Conselho Indígena. Sua função começou, efetivamente, em 1982, apesar de haver um consenso entre os mais velhos de que o seu destino já estava traçado ao nascer na família de José Carapina. Dessa forma, destaca-se, também, a existência de hereditariedade. O cacique afirmou que

quando menino, com uns 17 anos, eu adoeci... coisa muito séria e perdi a visão por alguns dias... fui vítima de quebranto⁴⁶. A cura veio pelas mãos de uma curadora de nome Maria Calú, com 70 anos de idade quando me curou. Depois da cura ela foi me revelando os segredos indígenas até eu ter segurança para assumir a missão de cacique. (MIRANDA, 2017)

Observa-se na transcrição acima que a curadora lhe iniciou nos segredos da tradição indígena, mas tal fato deu-se porque havia uma linhagem que o ligava aos fundadores da aldeia, prevalecendo, nessa relação, os laços de parentesco tão importantes entre os povos indígenas. Já a escolha do Pajé se dá obedecendo aos mesmos critérios, porém acrescentando outros como: o conhecimento dos segredos e da Ciência da Tradição, o fato de ter uma certa idade que se traduz em

⁴⁵ Entrevista realizada na sua residência, na aldeia Ouricuri, em 18 de fevereiro de 2017

⁴⁶ Morbidez causadora de enfermidades diversas vezes presente na representação sociocultural Jiripankó de doença.

experiência e conhecimento dos Encantados. Sobre sua iniciação como pajé, o senhor Elias Bernardo⁴⁷ assim relatou:

Olha é eu me tornei pajé ... com a idade de 23 anos, eu via umas coisas, assim diferente, mais só que eu não tinha assim ((ficou pensativo por um instante, como que procurando organizar as palavras, as ideias, as emoções e as lembranças, ou avaliando o que poderia me relatar)) não tinha pensamento em nada e nem sabia o que é que era. Aí entonsse, só via aqueles negócios chegar até eu; quando tava dormindo, tava vendo eles nos meus sonhos; se eu tava acordado, assim muito concentrado numa coisa, quando dava fé, mudava meu sentido e eu via aquela visão chegar ... aí assim ... aí eu dizia: meu Deus! O que esse negócio quer de mim? Aí eu fiquei parado, mas todo dia chegava essas coisas em mim... (SILVA, 2016)

O Pajé, líder espiritual do grupo, coordena e orienta as cerimônias e os rituais, é conhecido na comunidade como o “Mestre da Ciência”. Conduz os Praiás, nos principais rituais. E, no cotidiano, por dominar as técnicas de reza e fitoterapia tradicional, associadas ao contato com o sobrenatural através da ligação com os Encantados, exerce a função de curandeiro e guia da Ciência Indígena, atividade considerada um patrimônio de valor impar entre os Jiripankó.

A sua escolha como Pajé, foi referendada pela comunidade que reconhecia a sua experiência com o sobrenatural. Também foi decisivo o fato dele ter sido criado em contato com os Pankararu e ter tido a sua tia Maria Chulé, como mestra, detentora de sabedoria religiosa, reconhecida como grande dominadora da ciência dos Encantados, por isso sua escolha como pajé não gerou discórdia. Continuando o relato, ele descreveu que

foi eu que levantei tudo, porque eu frequentei ritual, eu não me vestia com isso aqui ((aponta para sua camisa de tecido)) de maneira nenhuma e a comunidade acharam que ... os índio não tinha um que desse prá representar um pajé dentro da área ... aí, andaram atrás de mim, porque acharam que eu tinha condições de ser um grande pajé dentro da área, que eu tinha conhecimento com os encanto, sempre trabalhava com os Encantado e venho trabalhando. Dentro da área não tinha um que trabalhasse para fazer o benefício prá comunidade ... só que acharam que eu tinha capacidade e vieram atrás de mim e eu fui na área e me apresentaram e eu viajei. Eu mais o Genésio, viajemo e reconhecemo a área Jiripankó e hoje tá formada a área. (SILVA, 2016)

⁴⁷ Entrevista realizada no terreiro do Ouricuri, em 25/06/2016

Observa-se que foi extremamente importante para as ramas e pontas de rama a transmissão dos conhecimentos do tronco e o contato que mantiveram com cada grupo recém formado, pois dessa forma, cada nova área pode contar com líderes criados dentro da tradição e que continuam transmitindo para seus descendentes o seu aprendizado cultural e espiritual; dessa forma, assim como aconteceu com o Sr. Elias e com o Sr. Genésio, as gerações que os sucedem vem recebendo e transmitindo o ensinamentos do segredo mais profundo desse povo, a chamada de Ciência da Tradição e dos Encantados. É nesse campo de domínio simbólico e religioso que os índios preservaram e transmitem as suas tradições, mesmo que adaptadas ou ressignificadas aos contextos atuais.

2.6 UNIVERSO ENCANTADO: DÁDIVA, RECIPROCIDADE E PERTENCIMENTO

A dinâmica que compõe o universo ritual dos Jiripankó é assentada em um sistema de prestações para com os Encantados, que recebem oferendas em reconhecimento pela realização das curas de enfermidades ou das soluções apontadas para sanar problemas difíceis. Os Encantados são diferentes dos espíritos porque não passaram pela morte,

enquanto que os segundos são entidades que se originaram de pessoas que morreram. Essa diferença, é apontada pelos indígenas como uma das principais características que os definem.

Os Encantados são mais do que entidades, ocupam o centro da cosmologia indígena. No Nordeste, o seu panteão ou batalhão é profundamente amplo e comporta, inclusive, adaptações e ajustes locais de acordo com as concepções do grupo ou com a transmissão oriunda da rede de trocas rituais com os parentes das aldeias vizinhas, onde se percebe uma intensa circulação de saberes e de práticas.

O contato dos povos ressurgidos em Alagoas com o seu tronco formador tem promovido uma forte circulação de Encantados, fruto dos circuitos regionais de trocas políticas e de conhecimentos rituais, intensificado em um conjunto de ações comuns, como assembleias locais, estaduais e nacionais de saúde e educação, jogos indígenas e encontros entre lideranças dos grupos do Nordeste. Nesses eventos há grande circulação de repertórios de toantes e de encantos que só vem a fortalecer o sentimento de pertença a um mesmo grupo originário.

O panteão dos Jiripankó é, assim como os demais, proveniente de lugares desconhecidos ou de aldeias distintas; suas vestes são adornadas com pintura nas cores verde, azul, vermelha, amarela, marrom e roxo, denotando a existência de alguma hierarquia de poderes entre eles, devido a existência de competências diferentes para realizar cura de doenças físicas ou sobrenaturais.

A cura, depende do cumprimento de uma série de prescrições que antecedem o ritual. As prescrições devem ser seguidas à risca por todos os envolvidos no processo: especialistas, zeladores, dançadores de Praiás, pajé e pelo doente a ser ritualizado, além de alguns cuidados que envolvem a família do moribundo. As restrições mais comuns envolvem a abstinência de práticas sexuais e de contato corporal, jejum de alguns alimentos e resguardos. Além das restrições, existem os cuidados como tomar banho com ervas indicadas pelos Encantados ou pelos especialistas, defumação com o campião e com ervas, tendo o cuidado de não coletar ervas nas estradas por onde passaram defuntos. As mulheres menstruadas devem evitar o contato com os lugares e com os elementos usados no ritual (Terreiro, campião, garapa, etc.)

Os cuidados, jejuns e restrições fazem parte da forma como os indígenas concebem a noção de corpo limpo para a realização de práticas espirituais, pois o não cumprimento das normas tanto pode provocar o fracasso da atividade quanto pode provocar doenças em algum dos envolvidos. Nessa perspectiva, Anthony Seeger Roberto Da Matta e Viveiros de Castro (1987) afirmam que os indígenas fabricam o corpo para o ritual.

As relações entre os Encantados e os humanos é cercada por inúmeras tensões, pois para alguns eles são protetores, guardiões, conselheiros e agentes de cura, mas para outros, eles são descritos como dotados do poder de punir, castigar, amedrontar os transgressores ou os que descumprem as obrigações que lhes são imputadas como requisito da religião. Nesse sentido, percebe-se um dualismo entre a forma como o Encantado é visto e como ele interfere na vida cotidiana da aldeia.

A relação do pajé com os Encantados e o seu dom de mediar as curas não é fruto de um aprendizado com um mestre da ciência. Seu dom é fruto de transmissão geracional e hereditária e o convívio com os mestres é fundamental para aperfeiçoar e proporcionar a maturidade necessária.

O indivíduo não escolhe, é escolhido e as divindades lhe conduzem. A descoberta do dom, fruto de uma herança genética que a princípio foi rejeitada por

Seu Elias⁴⁸ se configurou em um dos momentos mais importantes da sua vida e que até a atualidade refletem na vida dos índios Jiripankó, pois o pajé é a principal figura humana na vida religiosa da aldeia.

Sobre essa fase da sua vida, seu Elias se emocionou ao enfatizar que tentou fugir da missão, mas o destino é mais forte do que o homem. O relato a seguir, foi feito com um tom de voz mais baixo, denunciando profunda emoção:

fui obrigado a pegar o trabalho, foi o que eu falei prá eles: como é que eu vou fazer prá trabalhar com vocês se eu não sei de nada? E outra que eu não acredito em vocês, aí eles falaram: “você vai acreditar! Como de hoje por diante você vai acreditar em nós, você foi um cara que nasceu e se criou. Seu pai é da nascença, menos sua mãe, mais seu pai é da nascença, seu pai é nosso! Seu pai tá com nós ... entonsse você ficou, você que é uma raiz entonsse nós tamos lhe preparando porque você é uma raiz e é da família, e é nosso, entonsse se nós tamos pegando é porque você tem condição de ficar com nós”. Eu digo mais como assim você tem que ficar com nós? “Porque nós somos Encantado, nós somos um trabalho, somos curador, nós somos meio engenheiro e nós trouxemos aqui um pé de pau prá provar prá você, prá você pegar essa folha desse pau, quando acabar, você fazer o banho, tomar, fazer o chá e beber que é prá poder se concentrar com nós”. Olhe, veja as coisas como é que é eu fui e falei: mais eu não quero pegar esse trabalho! “Ou você pega ou se não nós lhe carrega”. Aí eu fui e falei assim: bom se é de eu morrer, deixá minha mulé já com dois filhos, entonsse quer dizer que o jeito que tem é eu pegar esse trabalho. Mas eu vou pegar esse trabalho, mas vocês vão me ensinar. “Não, nós não ensinamos a você. É o Encantado aí”. (SILVA, 2016).

A relutância em aceitar o dom deu-se por vários motivos, o principal deles foi a pouca idade, pois nessa época o Entrevistado ainda não tinha completado 30 anos, mas esse motivo foi somado ao fato de saber das obrigações e do compromisso que seria levado para toda sua vida e, ainda por não acreditar no poder dos Encantados sobre os processos de cura. Só depois de muito tempo, provações e ação dos Encantados na sua vida, o senhor Elias se rendeu aos desígnios do mundo cosmológico e abraçou a sua missão de pajé. O aprendizado que tinha desenvolvido com a convivência com sua tia lhe ajudou a dar os primeiros e decisivos passos na função de pajé.

A relutância lhe rendeu muito aprendizado sobre a força do mundo cosmológico. Sobre isso, seu Elias relata que:

⁴⁸ Entrevista realizada no terreiro do Ouricuri, em 25/06/2016

(...) chegou o momento de ...e eu doente, adoecido e fiquei aleijado em cima de uma cama ... mais de quinze dia e a doença não foi Deus que deu, foi uma disciplina que eles deram em mim porque eu não acreditava e eles vieram prá mode amostrar ... dar uma amostra e eu ficar acreditando. Aí quando eles vieram, já deixaram eu doente; aí eu adoeci, passei mais de quinze dia doente, em riba de uma cama, não comia, só me sustentava numa xícara de chá, uma culé de chá, uma coisa, uma culezinha de leite, pegava o leite e colocava na minha boca eu jogava fora, não comia de maneira nenhuma. Minha valença foi o finado Antonio Tomás. Sempre ele gostava muito de mim aí passou um dia aqui de sexta-feira da Paixão. ((aqui fez mais uma parada para acender o cachimbo)) ... A minha história é muito longa. (SILVA, 2016).

Esse relato enfatiza que o pajé não é meramente um cargo transmitido hereditária ou politicamente, é fruto de uma escolha que transcende o indivíduo e entra em um mundo que nossa compreensão não consegue descrever, pois fica claro na fala de “Seu” Elias que se trata de uma escolha dos Encantados e que o escolhido, como foi o seu caso, não tem a prerrogativa de recusar. Ao citar o seu amigo, o Sr. Antonio Tomaz (famoso especialista da religião indígena, atualmente falecido), “Seu” Elias disse que devido a sua recusa em aceitar a missão, os ‘mestres Encantados’ vinham lhe castigando com vários infortúnios, até que o amigo lhe fez uma visita, mas não realizou nenhum trabalho de cura (por ser sexta-feira da Paixão), porém lhe convidou para o dia seguinte, quando abriria uma mesa para analisar seu problema. A mesa, aberta no dia seguinte constatou que não havia doença física e que se tratava de uma punição pela recusa da missão. Nessa mesa, os mestres, através do Sr. Antonio, lhe orientaram sobre os encaminhamentos necessários e lhe aliviaram dos sintomas que vinha sentindo, mas tal melhora ficou condicionada a aceitação da missão.

Retornando a sua residência, já melhor da enfermidade, seu Elias esqueceu do prometido e, poucos dias depois os sintomas voltaram com maior intensidade. Após tentar chás, beberagens e medicamentos industrializados, lembrou da conversa que tinha tido com o amigo Antonio Tomaz e do quanto esse tinha sido enfático ao citar os cuidados que deveria ter e as decisões que precisaria tomar. Nesse momento, percebendo que não mais poderia relutar ou protelar a decisão, resolveu seguir as instruções que havia recebido e, assim descreveu o evento:

Peguei uma mesinha, coloquei assim no canto da parede, dentro de casa, forrei um pano, botei a cabaça, botei o cachimbo ... quando acabar, peguei o cachimbo, fui, encruzei a mesa com cachimbo, peguei a cabaça e balancei ... aí nem fumar eu fumava nesse tempo. Não, já fumava, tô mentindo, já fumava! Peguei o cachimbo, acendi o cachimbo, soltei uma fumaçada, peguei a cabaça e encruzei a mesa, aí quando eu encruzei a mesa, eu escutei uma gaita assobiar, cabaça balançar, escutei cantar e pisar no oitão da casa. Era um na porta da frente e outro na porta de trás, uma cruz na casa e daí a pouco, só via cantar. Depois só via o piseiro no terreiro, assobiando e cantando e eu só escutando aquilo mas não era eu, não era mais eu. Aí, quando eu cuidei nim mim era três horas da madrugada; tava eu, minha mulé e minha sogra, só nós três nessa casa e depois dessa época prá cá, pronto foi o jeito que teve foi eu pegar trabalho; foram me ensinando tudinho. (SILVA, 2016).

A partir desse momento, seu Elias passou a trabalhar no auxílio da sua comunidade. Já são mais de 50 anos de trabalho e nesse tempo, ele se orgulha de não ter tido nenhuma doença, exceto uma gripe. Observa-se que aceitar o dom ou a missão que lhe fora imputada, configurou-se em uma troca na qual o Encantado oferece a habilidade e, como retribuição, o especialista constrói um salão onde passa a retribuir o dom recebido, atendendo à sua comunidade. Atualmente, seu Elias já conta com 50 anos de trabalho com mesas de cura⁴⁹ e nesse tempo, se consolidou como pajé dos Jiripankó, povo que lhe confere grande notoriedade na região, sendo um os pajés mais respeitados no Estado de Alagoas.

Seu trabalho é visto como uma dádiva e, como tal, é distribuída com aqueles que o procuram e esses, por sua vez, retribuem com festas e oferendas para os Encantados, a quem correspondem as graças recebidas. Tal dinâmica é explicada por Mauss ao afirmar que: “A dádiva não retribuída ainda inferioriza aquele que a aceitou (...). A caridade fere ainda aquele que a aceita e todo o esforço de nossa moral tende a suprimir a patronagem inconsciente e injusta do rico ‘caridoso’” (MAUSS, 1974, p.163). Com isso, inferimos que a cura recebida dos Encantados, através do pajé cria um contrato e “os contratos fazem-se sob a forma de presentes” (MAUSS, 1974, p. 41). Os presentes, por sua vez, podem se configurar como obrigações e trocas em um sistema de prestações que afirma os laços e mantém a sociedade unida.

⁴⁹ A mesa de trabalho é um espaço onde o especialista indígena consulta os Encantados para através dos seus ensinamentos realizar atendimento espiritual a terceiros (índios ou não). Geralmente essa atividade acontece no Poró ou na residência do especialista,

A análise dos trabalhos de cura entre os Jiripankó, sob a ótica da reciprocidade estudada por Mauss (1974), vai além da troca de presentes analisada sob aspecto jurídico (contrato), religioso (sacrifício) ou econômico, pois no caso particular observado na aldeia indígena do sertão alagoano, a retribuição serve, primordialmente, para fortalecer os laços de identidade e de pertencimento, que por sua vez, renovam a aliança do humano com o divino e asseguram a continuidade da etnia.

Nos trabalhos de cura realizados entre os indígenas se observa que o pajé tem um papel fundamental, mas sua ação acontece conforme a ação dos Encantados, pois pode existir cura sem o pajé, mas não há tratamento ritual sem a presença dos Encantados. A sua atuação se dá tanto sobre doenças físicas quanto sobre as doenças de origem sobrenatural, oriundas de práticas ritualísticas afro-indígena ou afro-brasileira.

Dentre as enfermidades tratadas pelos especialistas na aldeia, são mais frequentes os desconfortos como diarreia, febre, gripes, tontura, fraqueza, dores no corpo, mal olhado em crianças e, em menor frequência, problemas como irritação, perda do humor, depressões e mudanças de comportamento com ataques de loucura atribuídos a ação de espírito enviado para molestar alguém como vingança ou como resultado de inveja do indivíduo que o enviou através da ação de feitiçaria.

O processo de cura está ancorado em ações como oferecer fumo, garapa e rezas durante as sessões de mesa abertas para estabelecer a comunicação com os Encantados, quando esses são consultados e atuam como mediadores entre dois mundos, orientando para a cura ou para a busca de especialista na biomedicina quando o caso não é de origem espiritual.

Algumas sessões acontecem sem que haja uma enfermidade a ser curada. Nesse caso, a finalidade da mesa é para reafirmar os laços dos índios com as forças sobrenaturais, através da oferta de garapa, da fumaça dos campiôs e da dança do Toré. Em qualquer um dos casos, se observa a prática de manter os laços com os protetores da aldeia, os Encantados, que ficam de permanente prontidão e vigília desde o momento em que se abre uma sessão e se manifestam através dos Mestres quando suas toantes são cantadas ao som cadenciado do maracá. O canto, a fumaça do campiô e o som do maracá servem como chave para abrir o portal entre os dois mundos e trazer o Encantado para a mesa.

Os trabalhos variam de uma sessão para outra, pois conforme a necessidade de cada pedinte, são prescritos banhos ou ingestão de ervas nativas da região, xaropes e beberagens denominadas de garrafadas (preparadas pelos próprios Mestres com folhas, flores ou raízes de plantas, cascas de árvores, frutos ou sementes, vinho ou aguardente, conforme a solicitação do Encantado). Não observei o uso da Jurema, comum entre os Pankararu, o que não significa que não seja usada, mas acredito que cada ponta de rama tenha promovido adaptações ao segredo religioso fundante, pela escassez de algum componente vegetal ou até mesmo pela competência para lidar com a força de tal substância.

2.7 O GRANDE ATO: A FESTA NO TERREIRO

Em vários momentos, ao longo da pesquisa para escrita dessa tese, presenciei atividades no Terreiro, iniciando com os preparativos, nas tardes que antecederam os rituais quando observei a construção de um pequeno espaço quadrado, com as bases feitas de madeira e cercado, como que substituindo as paredes, com palhas de coqueiro. Essa construção, denominada de rancho é uma peça fundamental no ritual Menino do Rancho. Em outros momentos presenciei o feitiço de uma fogueira em uma das extremidades do Terreiro e o cuidado em retirar pequenas pedras que iam sendo encontradas ao longo daquele espaço, para evitar machucados nos pés dos dançadores durante as suas performances.

Nas festas de Menino do Rancho foi possível observar a conexão com outras aldeias, pois era frequente registrar a presença de dançadores e cantadores do Brejo (Pankararu) e de outras aldeias da região, notadamente os Katokinn e Kalankó. Nesses eventos, o Terreiro chegou a receber mais de 70 Praiás em uma festa de júbilo, reciprocidade e harmonia. Esse número de participante se reduz um pouco nas Corridas do Umbu, por ser evento simultâneo nas aldeias do tronco e em boa parte das pontas de rama.

Durante os eventos, além da farta distribuição de comida com os participantes e convidados, há também a distribuição da garapa que é servida em toda a extensão do evento, ao redor do Terreiro. Tal oferta também acontece na casa das madrinhas e da noiva quando se realiza o cortejo para o ritual. Além dessa distribuição acontece a oferta de garapa aos Encantados, em cerimônia privada que geralmente

é realizada aos sábados, domingos e terças-feiras⁵⁰. Segundo esse entrevistado, que não será identificado nominalmente, na quarta-feira e na sexta-feira não se fazem oferendas pois não são dias apropriados para tal ação. A distribuição do alimento e da garapa, simbolicamente, servem para reforçar os laços de reciprocidade entre o índio, o Encantado e a comunidade é uma ação que se compreende na trilogia do dar (encanto) receber (cura e proteção) e retribuir (agradecimento).

As regras que definem o convívio nesse espaço não o isola e não impede o intercâmbio com outros povos ou com outras culturas, pois

[...] hoje todas as culturas são de fronteira. Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento. (CANCLINI, 1997, p. 29)

As atividades desenvolvidas no Terreiro podem ser observadas pelos não indígenas, mas estes não podem entrar em tal espaço, salvo em ocasiões especiais, durante os Torés, se for convidado pelas lideranças do evento. Cria-se, pois, no seu entorno uma espécie de fronteira entre dois mundos, pois o fato de haver interdições cria uma espécie de divisão e esta é mais espiritual do que material.

A existência da fronteira é, de certa forma, responsável pela manutenção da cultura, pois ao longo do contato dos índios com o não-índio, especificamente no Nordeste, a religião é o elemento que sofreu menos invasão e mudança, se configurando como principal diacrítico identitário. O tempo que antecede a entrada dos Praiás no Terreiro é marcado por muita expectativa, movimentação de chegada e saída de pessoas que buscam se acomodar da melhor forma possível no entorno do Terreiro, quando o evento acontece à noite, ou nas poucas sombras de árvores existentes, quando o evento acontece durante o dia.

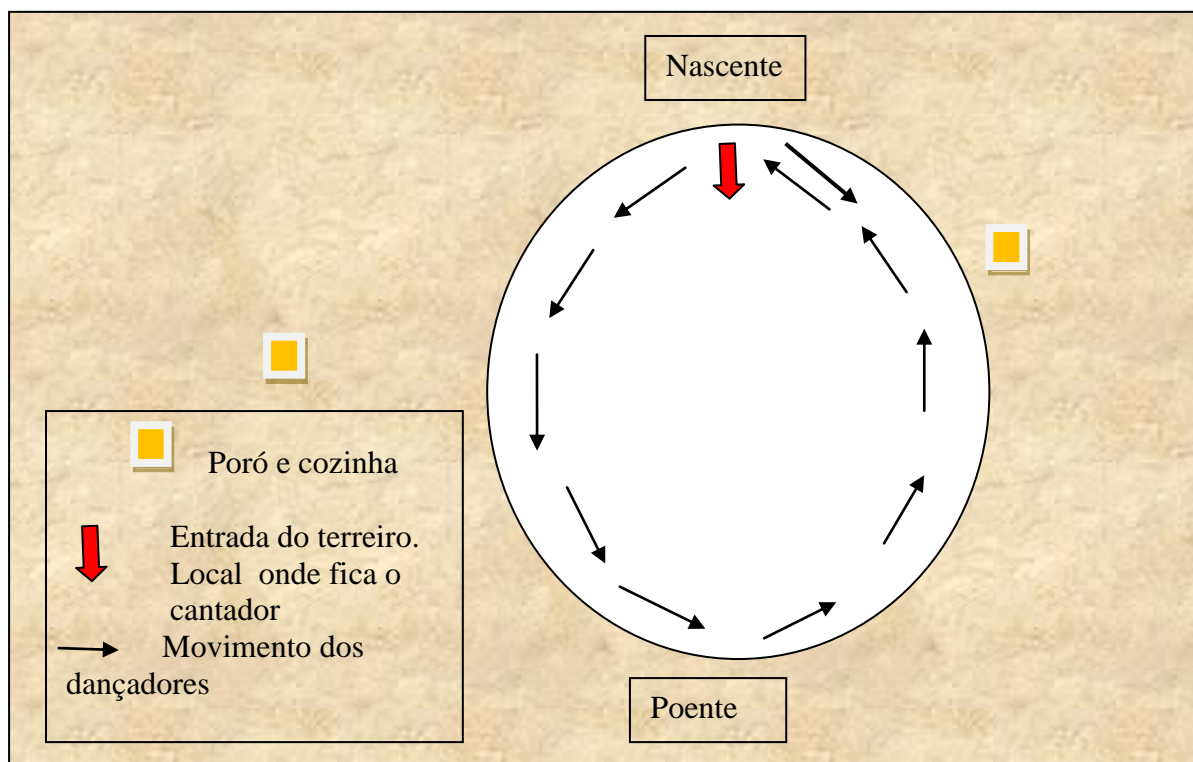
Aos poucos, o burburinho das pessoas vai dando lugar aos sons de gaitas e maracás que ecoam do salão dos homens, no recanto do Terreiro e, lentamente a porta se abre e os catadores adentram o Terreiro, seguidos pelos Praiás em fila indiana, tendo apenas um deles girando em sentido contrário aos demais, iniciando

⁵⁰ Informação verbal coletada com um senhor que servia a garapa durante um dos rituais que presenciei.

oficialmente a abertura do Terreiro. O salão, de onde saíram os Praiás continua sendo usado por eles e pelos homens que participam do evento. Sobre esse espaço, Matta descreve que:

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

A entrada do grupo no Terreiro, marca a abertura do evento, interdita o local ao não-índio, confere uma importância ao acontecimento e respeito as personagens da celebração e, simbolicamente, converte aquele espaço em área dominial dos Encantados, a partir do ato de encruzar o espaço, conforme descrito nos croqui⁵¹ a seguir:

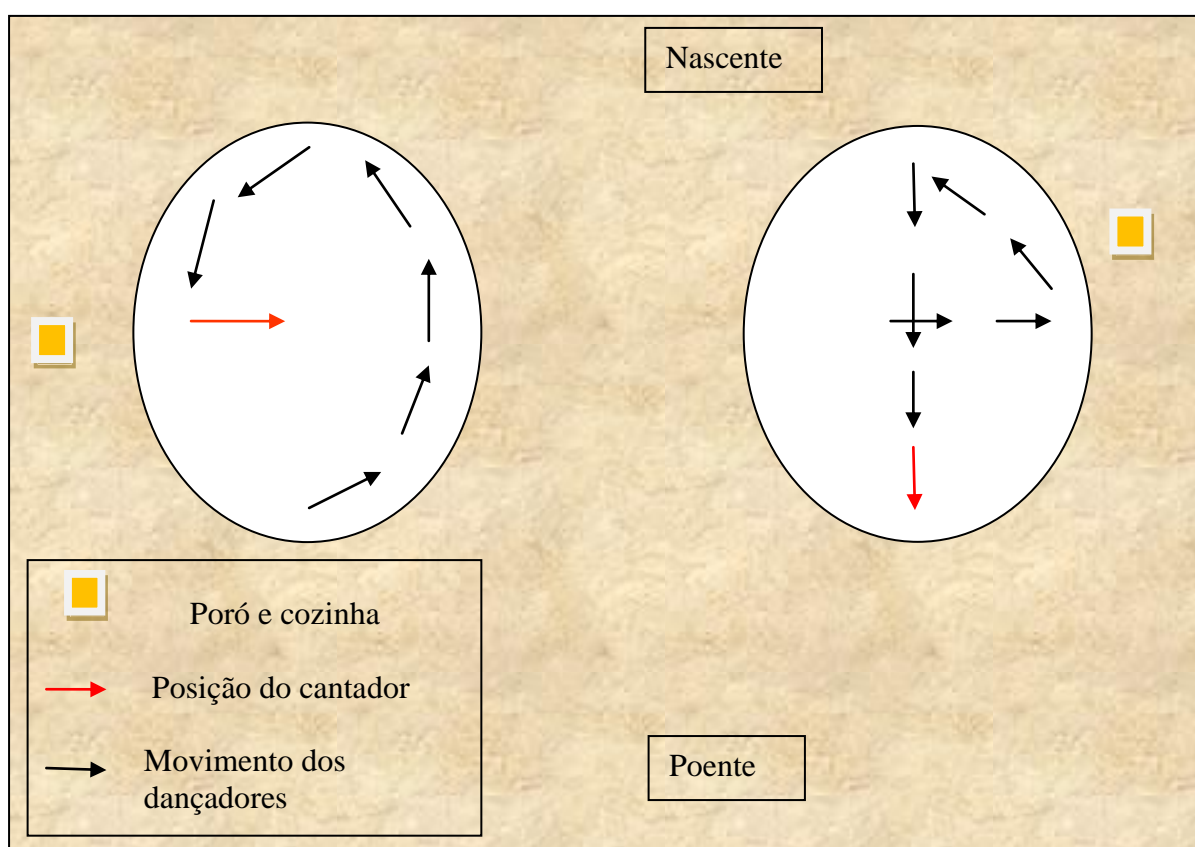


Croqui 01 - Entrada dos Praiás para abertura e fechamento do Terreiro.

⁵¹ Adaptados do modelo criado por Ânderson Barbosa da Silva em 2013.

Nessa movimentação, o grupo dá três (03) voltas em torno do Terreiro, sempre embalado por um ou mais cantadores que após um momento (em que ficam parados nas extremidades do Terreiro, como se formassem os pontos de uma cruz) se dirigem para um ponto específico no Terreiro, (conforme assinalado no croqui) de onde entoam os cânticos. Um dos Praiás, o cabeceira⁵² do cortejo gira em sentido contrário aos demais, numa posição de alerta a qualquer entrada indesejada.

Após as três rodadas o grupo se movimenta naquele espaço, cortando-o em forma de cruz, conforme descrito na imagem apresentada no croqui 02:



Croqui 02 - Movimento de encruzar o Terreiro.

Após essa movimentação, o Terreiro está aberto oficialmente para a realização do ritual. Ao final do dia, a mesma movimentação se repete, fechando o Terreiro. Depois de aberto, os Praiás vão executando seu bailado por horas a fio, sempre se alternando entre filas indianas ou danças aos pares, do centro para o local onde se encontra o cantador. Em alguns momentos das danças dos pares (por

⁵² Nome atribuído ao Praiá que assume a ponta do cortejo. Este, bem como o último, denominado de derradeiro assumem o papel de evitar a entrada de divindades estranhas ao ritual.

eles chamada de pareia) algumas mulheres participam, dançando de braços dados com os Praiás (essas mulheres são a madrinha ou a noiva, no Menino do Rancho) e se dirigem, em um movimento cadenciado e rápido até bem perto do cantador, onde o grupo se funde e emite um forte grito, retornando em seguida ao centro do Terreiro, repetindo esse movimento várias vezes. Tal performance é denominada como Tueiro.

No geral, o bailado é executado aos pares de dançadores que se unem pelos braços à medida em que vão executando passos repetitivos de batida do pé direito no chão, seguido do esquerdo, alternando alguns rodopios. Há um misto de força e leveza na ação que levanta uma cortina de poeira e dá um efeito mais místico a ação. Na execução dos Torés, os Praiás vão formando um espiral e contornando o Terreiro. A composição se faz e se desfaz várias vezes, a partir do comando do cantador que embala o cântico com a cadência do maracá, instrumento que também é tocado pelos Praiás (cada um empunha o seu).

Em alguns momentos ouvem-se gritos como se determinassem o êxtase do canto e, não raro, ouvem-se as gaitas e essas parecem ter a função de acordar as pessoas do transe ou do fascínio que a cena representa. O povo dança no final, com pares formados espontaneamente entre a plateia, não necessitando de roupa específica, mas observa-se que geralmente os pés estão descalços e as roupas das mulheres são as mais compostas e recatadas quanto possível. O capítulo a seguir é destinado a apresentar com mais detalhes os rituais e as festas que compõem o mundo religioso e a crença do povo Jiripankó.

CAPÍTULO III

RITUAIS E FESTAS: SENTIDOS E SIGNIFICADOS

A etnia Jiripankó se consolidou após o seu reconhecimento étnico, esse ato marcou também a investidura de especialistas como líderes que passaram a ocupar os principais cargos representativos daquela comunidade, destacando o pajé, por ser o grande mentor da formação ou da condução para a formação religiosa daquele povo. Como já descrito no capítulo II, o senhor Elias Bernardo assumiu a função de Pajé através de indicação do seu povo, na década de 1980, graças a um conjunto de características por ele reunidas, como: recebimento do dom pelos Encantados, ter sido criado em contato permanente com o povo do Brejo dos Padres, por ter profundo aprendizado da Ciência Tradicional (graças a sua tia) e por ter recebido a permissão dos sábios Pankararu, para invocar o sagrado.

O fato do pajé ter recebido autorização do seu tronco formador significou o reconhecimento de uma herança cosmológica recebida por méritos e por escolha do sobrenatural; com isso, sua indicação para esta função foi aceita pelos seus pares que desde então recorrem aos seus serviços e conselhos. Sua tia foi fundamental no início da sua formação espiritual, quando percebeu que ele era uma pessoa que se relacionava diretamente com os seres Encantados, levou-o consigo para ver alguns trabalhos nas mesas e nos Terreiros dos Pankararu. Assim, quando chegou a época de assumir sua missão, apesar de recusar e ser punido espiritualmente por isso, o mundo religioso dos Encantados já não lhe era estranho.

O papel desempenhado pelo pajé ajuda a alinhar o homem ao sobrenatural, fortalece a crença, transmite ensinamentos, modela identidades e pertencimento étnico e, sobretudo, assegura proteção religiosa e cura para as enfermidades que acometem seu povo e a sociedade no seu entorno que, eventualmente, usufrui dos seus serviços. Assim, o pajé é a figura central nessa discussão pela necessidade de através do universo do seu domínio explicar como o seu costume, tradição e ciência cosmológica definem a identidade do povo Jiripankó. Por isso, é necessário diferenciar dois momentos desse universo: o ritual e a festa. O primeiro momento, mais sereno e reservado, onde o líder religioso entra em conexão com o mundo sobrenatural e age a partir dos ensinamentos dos Encantados e, o segundo momento, menos formal, aberto ao público; marcado pela anunciação de uma graça,

confraternização ou renovação do costume. Pode-se dizer que o ritual é sagrado e fechado e a festa é profana e pública, diferença que será apresentada a seguir.

3.1 RITUAL: DA TEORIA AO “COSTUME”

Os rituais são cerimônias através das quais se atribuem virtudes ou poderes correspondentes à maneira de agir, aos gestos, às fórmulas e aos símbolos usados com a intenção de produzir determinados efeitos ou resultados sobre um grupo. Geralmente é um processo continuado de atividades organizadas a partir de ritos que envolvem cultos e doutrinas encontrados na vida religiosa e em outras esferas culturais. É uma rotina que acontece seguindo determinada ordem temporal ou sequência de acontecimentos, mas também pode ser um rótulo social ou uma regra que define comportamentos e relações de um determinado grupo de pessoas.

O ritual está associado às práticas religiosas ou místicas, criadas em torno da ideia de se estabelecer uma relação entre humanos e Encantados, a partir do cumprimento de regras, doutrinas, deveres e obrigações recíprocas para assegurar a harmonia do grupo e a transmissão dos saberes ao longo das gerações, mesmo que as ações da modernidade os obrigue a ressignificar ou modelar algumas práticas, comportamentos ou regras, ou até mesmo os levem a silenciar ou tentar ficar invisíveis na sociedade por algum tempo.

Desde o advento da civilização que estudar os rituais religiosos vem sendo alvo de cobiça de várias ciências; as sociedades antigas são apresentadas com uma ênfase muito grande em seus mitos, lendas e atividades religiosas, mas muitas vezes os estudos sobre elas tem se convertido em uma odisseia em busca do exótico e nessa seara, pouco se procurou entender o ritual como elemento que define um povo ou uma cultura, muitos povos têm observado o ritual de outros para encontrar suas vulnerabilidades e subjugar-los.

No final do século XX surgiram algumas mudanças nos estudos sobre rituais, novos interesses nortearam as pesquisas nas ciências humanas, notadamente nas Ciências Sociais. Destacou-se aí, o desejo de definir o perfil identitário brasileiro e, com isso ganhou força a ideia de raças formadoras, foi quando o índio se converteu em objeto de interesse. O olhar do pesquisador passou do exótico para o dicotômico, apresentado questões como magia ou ciência, crenças ou ritual, sagrado ou profano, primitivo ou civilizado. Segundo Peirano (2001), essas

mudanças nas linhas de pesquisas promoveram um refinamento teórico à medida que, como em um espiral, passaram por continuidades e descontinuidades, contrastadas nas diferentes correntes filosóficas que as ancoraram.

Na pesquisa, objeto desta tese, a religião, materializada no Terreiro ritualístico, é descrita como o elemento fundante da etnia Jiripankó e o envolvimento no ritual é elencado como instrumento de definição identitária. Tal afirmação tornou-se possível a partir do entendimento de como o ritual foi visto ao longo dos tempos, por estudiosos de várias concepções teóricas e como essas concepções ganham forma nas práticas do povo estudado.

Os estudos de Durkheim apontam para a necessidade de compreender o papel da sociedade em promover a coesão do grupo e em controlar o comportamento dos indivíduos. Assim, a sociedade aparece como uma instituição acima dos indivíduos onde a religião é a ela relacionada, enquanto que as crenças são associadas aos valores morais por ela compartilhados; nessa ótica, as crenças são apenas representações e os rituais são os instrumentos pelos quais ocorrem as partilhas de ideias e valores que por sua vez devem assegurar a coesão social, pois

na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de forma que umas e outras puderem assumir, apresentem, por toda parte, o mesmo significado objetivo e, também, por toda parte, exerçam as mesmas funções. (DURKHEIM, 1989, p. 32-3)

Esse pensamento ilustra e reforça a importância da formação de uma consciência coletiva sobre o uso dos rituais como instrumentos de manutenção da ordem social, mas tais pressupostos tendem a gerar ou acentuar a já existente dicotomia sagrado versus profano. Assim, os rituais definem, moldam e descrevem uma sociedade onde a religião é um evento eminentemente social, e, nela,

as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989, p.38)

Esta ideia aponta o ritual como um instrumento de manutenção da ordem e como elemento imprescindível para promover a unidade e, de certo modo, o controle

de um grupo, agregando-o em torno de um costume ou hábito coletivo que alimente o seu desejo de afirmação e de pertencimento ou que fortaleça a sua identidade.

Também com o intuito de compreender a sociedade a partir das suas práticas ritualísticas, estudiosos como Tylor (1871) e Frazer (1908) afirmaram que os rituais, nas sociedades por eles estudadas, estavam relacionados a uma condição irracional de determinados grupos que se encontravam em um estágio inferior de evolução. Para Tylor, a evolução humana acontecia de maneira progressiva e poderia ser explicada através da religião que evoluía de formas mais primitivas para as mais elaboradas, do animismo ao monoteísmo (CASTRO, 2005). Frazer fomentou a discussão ao afirmar que a magia era um estágio inicial da ciência e era intermediado pela religião. Com essa afirmação, a análise amplia o sentido, pois os seus estudos passaram a afirmar que a evolução da humanidade se dava em estágios: magia, religião e ciência e que os rituais enquanto ações ligadas a irracionalidade humana, serviam para compreender a evolução do pensamento humano. Essas afirmações serviram para ampliar as dicotomias: racional X irracional e primitivo X civilizado.

Em oposição a esse pensamento, Boas defendeu que cada sociedade deveria ser estudada a partir da sua própria história, evitando comparações e classificações. Afirmou que a história da humanidade é pautada pelo pluralismo cultural; refutou a teoria do determinismo geográfico e biológico e enfatizou que o estudo dos rituais é o meio para entender o percurso de uma sociedade e nunca para explicar leis universais. Essa perspectiva coloca o ritual como elemento primordial para compreender o processo histórico de uma sociedade (BOAS, 2004).

A ideia evolucionista de ritual como expressão da irracionalidade humana foi descartada também por Malinowski na descrição da função social, política e econômica dos ritos. Para ele, tais funções se desenvolviam através dos rituais e obedeciam a uma lógica própria dos seus praticantes. Assim, descrevo os rituais Jiripankó ancorados em uma lógica específica que atende aos anseios do grupo, sendo a expressão materializada da sua identidade, pertencimento e definição dos seus laços de dependência e devoção ao sobrenatural (MALINOWSKI, 1976).

Nos rituais, observei que os Jiripankó são organizados em torno de um antepassado comum, onde cada família possui laços sanguíneos com a outra, se apresentam como um grupo que se funda e se fortalece no parentesco, nos moldes que Lévi-Strauss definiu como diversidade cultural, colocando no mesmo plano as

crenças e práticas de diferentes sociedades, pois, ao invés de “opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos [...], mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 34). Afirmou que obedecendo ao contexto em que vive, cada grupo humano é racional e como tal o seu ritual também é resultado de um conjunto de práticas racionais.

A partir do pensamento de Lévi-Strauss, novas abordagens ganharam espaço, destacando avanços teóricos como o proposto por Leach (1996) ao defender que os rituais são meios de comunicação que utilizam a linguagem verbal e corporal para transmitir conhecimentos, valores e sentimentos socialmente produzidos e os mitos, são linguagens codificadas pelos padrões culturais e instrumentos de reforço das convenções sociais que são externados nos rituais. Tal concepção é a que me permitiu ver o ritual Jiripankó como uma forma de comunicação geracional que resulta em uma identidade própria, conectada a um passado histórico através da religião.

Tais avanços nas concepções que conduziram as pesquisas mais recentes fizeram com que o ritual passasse a ser objeto de estudo, a partir da sua estrutura e como instrumento promotor de mudança social. Criou-se a noção de ritual como mecanismo que assinala a passagem de lugar, estado, situação social, idade, etc. Van Gennep (2011) pautou suas observações no método comparativo, propôs a teoria do ritual de passagem, abriu espaço para o surgimento de novas abordagens, a exemplo do trabalho de Turner (1974) com as análises a partir de um esquema tripartite (segregação, liminaridade e reagregação) refutando a ideia de estrutura social como algo estático. Afirmava que no primeiro acontece a ruptura das relações sociais formais, em seguida a crise ou transição onde o afastamento se alarga, e por último, acontece a reordenação. Assim, o ritual tanto pode reforçar a estrutura social quanto provocar a sua transformação.

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

A religião, entre os povos indígenas que não dominam mais uma língua nativa, se converteu em um importante elemento usado para identificação étnica. Sua materialização é forte instrumento de agregação e ordenação do mundo cosmológico, mas também possui a função de apresentar a sua cultura para as populações ao seu entorno. O ritual tanto é um conjunto de práticas sociais institucionalizadas quanto é um instrumento de agregação de um grupo em torno de um fenômeno que lhe define enquanto pertencimento e identidade. Com isso,

O estudo de rituais assume um especial significado teórico e, menos óbvio, político, quando transplantado dos estudos clássicos para o mundo moderno. Nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de caráter probabilístico que lhes são próprios (PEIRANO, 2000, p. 2).

Nessa perspectiva, o interesse dos estudiosos, notadamente dos antropólogos, foi se deslocando da discussão referente à magia, ciência e religião para o ritual, que passou a ser concebido como fenômeno especial independente de critérios de racionalidade, religiosidade e misticismo. O exótico foi deixando de ser o objeto das pesquisas sobre a religião indígena e o campo se abriu à novas abordagens e olhares onde os rituais passaram a ser vistos como “um tipo especial de evento, mas não qualitativamente diferentes daqueles considerados usuais. Sendo assim, o instrumental desenvolvido para analisá-lo pode ser reapropriado, como proveito, para exame dos eventos cotidianos” (PEIRANO, 2000, p. 48-9).

Como evento cotidiano, o ritual passou a ser importante também na ordenação social do grupo, à medida que foi normatizando comportamentos, definindo papéis ou funções, interditando práticas, espaços ou indivíduos e explicando eventos, infortúnios e doenças. Converteu-se, assim, em sistema de comunicação simbólica em oposição ao dito por Lévi-Strauss que o concebia apenas como uma ação correspondente a um sistema de ideias.

Para os Jiripankó, o ritual é assentado em uma ordem hierárquica pertencente a um mundo cosmológico formado por reinos de vivos e de Encantados cujas divindades se apresentam distribuídas hierarquicamente conforme os papéis que desempenham na vida religiosa daquele povo. Compreendi essa organização

quando me debrucei sobre o conjunto dos eventos religiosos configurados como “sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados” (PEIRANO, 2000, p. 12).

Pensando em cosmologia como um conjunto de concepções que classificam os fenômenos que compõem o universo juntamente com as normas e processos que o regem, o ritual Jiripankó possui dupla função: primeiro é uma realidade que representa simbolicamente o cosmos, tornam concretas as hierarquias e relações sociais e, segundo, é a materialização do sagrado e a formação de arquétipos identitários através da performance de seus participantes. Portanto, os estudos sobre os rituais me instrumentalizaram na busca pela compreensão da forma como a identidade é definida a partir da participação dos indivíduos no universo religioso.

3.2 FESTAS: IDENTIDADE OU MARGEM

Para os indígenas Jiripankó, os seus rituais são momentos de profunda comunicação com suas divindades, renovando laços, fortalecendo crenças, reafirmando compromissos; por isso em alguns momentos, os rituais são exclusivos daquele povo, não sendo permitida a entrada de não-índios e até mesmo de índios que não possuem envolvimento na vida religiosa; outros momentos são abertos ao público e se convertem em grandes eventos comemorativos de alguma graça alcançada, pagamento de promessa ou publicização do pertencimento e dos diacríticos étnicos indispensáveis a continuidade da existência do grupo e da tradição. Os momentos públicos são denominados de festas e atraem cada vez mais pessoas que, algumas vezes, se convertem em aliados da causa indígena⁵³.

Esses eventos marcam a presença da etnia na região, consolidam seu nome e atraem o olhar de pesquisadores que aos poucos tendem a abandonar a ideia de exótico ao passo em que vão concebendo as práticas ritualísticas como práticas religiosas singulares. Os eventos abertos ao público vão convertendo a aldeia em um mosaico de olhares, interesses, concepções e formas de descrever o observado.

⁵³ Minha inserção no campo me fez atuar não só como pesquisador, mas também como aliado na busca de visibilidade (os mapas apresentados no capítulo 1 foram produzidos, impressos e entregues à comunidade e a prefeitura de Pariconha), na oferta de formação acadêmica (faço parte de uma comissão que elaborou e coordenará cursos de licenciaturas interculturais indígenas em Alagoas, contemplando os Jiripankó com 35 vagas em 05 cursos.

Para os indígenas, é forte a crença de que a vida de cada indivíduo é programada bem antes do seu nascimento, considerando o envolvimento dos seus pais na estrutura tradicional e religiosa do seu grupo étnico, observando as normas morais, sociais e religiosas que geralmente são mantidas desde os tempos imemoriais dos seus antepassados. Assim, tal indivíduo cresce em contato com pessoas profundamente ritualizadas, que desenrolam o tecido de suas vidas sob o controle e a obediência aos costumes, mitos e crenças que norteiam suas atividades ancoradas em tabus invioláveis que, geralmente os instruem cotidianamente.

Os escritos dos cronistas (Pero Vaz de Caminha, Hans Staden, etc) nos dão conta de que cada vez que os indígenas se deparavam com uma situação inesperada, nova ou desconhecida, convocavam o conselho tribal ou, na sua ausência, recorriam aos mais velhos e se o fato pudesse ser incorporado sem ferir ou alterar às tradições se tornava regra geral, mas tal situação estava condicionada à aprovação unânime, pois apenas um voto contrário podia levar à sua rejeição. Com isso, a história registrou intercâmbios entre povos diferentes, o que por sua vez resultou em ressignificação e adaptações em todas as esferas da vida na aldeia, notadamente na vida religiosa onde elementos do cristianismo católico foram incorporados ao cotidiano e aos rituais, onde observamos culturas vivas e dinâmicas, porém assentadas em tradições antigas.

O processo de colonização retirou, invisibilizou ou modificou várias marcas identitárias dos índios do Nordeste, mas não logrou êxito na questão religiosa, pois os nativos souberam esconder suas práticas, criando uma cortina de segredo, da qual pouco deixam revelar e, com isso conseguiram se manter enquanto cultura singular, apesar das distorções criadas com os relatos dos colonizadores que os descreveram como desprovidos da ideia de Deus (BRANDÃO, 1990). Assim,

Depois do padre Manoel da Nóbrega e dos primeiros missionários, todos os viajantes que visitaram os índios corroboraram esta afirmação: não somente eles não tinham conhecimento algum do deus verdadeiro – o que, tratando-se de selvagens, a ninguém surpreendia – mas tampouco tinham falsas crenças. Esse traço notável das nações pós-guarani espanta – ainda que anime, pelo menos, os missionários: sua tarefa de evangelização vê-se simplificada, por não terem de combater crenças já estabelecidas. Rebeldes à idéia [sic] corrente sobre o que deveriam ser os pagãos – adoradores de divindades múltiplas e praticantes de cultos idolatras – esses índios em nada acreditavam, não adoravam astros, nem animais, nem plantas, nem contando com padres ou lugares sacros. (CLASTRES, 1978, p.14-5).

Demorou para que a sociedade percebesse que eles possuíam ritos e crenças religiosas e que concebiam a ideia do divino, porém com variações em seu significado para cada etnia. Muitos acreditavam em um deus supremo com função única de criar o universo, deixando-o depois sob a responsabilidade de deuses secundários; outros, acreditavam em uma força onipotente e onipresente. No entanto, há aqueles que acreditam em um grupo de seres que criou o mundo, e atualmente, cuidam e protegem seus descendentes.

Assim, a sociedade atual vem presenciando um movimento de saída do anonimato e do silenciamento, que foram impostos com as narrativas dos cronistas, para assumir um papel destoante do indivíduo sem alma que a literatura criou. Os Jiripankó passaram a externar em seus rituais e festas uma vasta crença no Criador e nas divindades Encantadas, que servem de elo entre criador e criatura. Com isso, descortinou-se um mundo assentado no respeito aos animais, vegetais, seres encantados, na própria Terra e nos seus elementos deificados, sacralizados ou personificados.

Não raro, observa-se a referência a um contato divino entre a natureza e os homens, onde o mundo visível é apenas um de muitos mundos, que em certos aspectos ou momentos pode se tornar transponível através da sabedoria tradicional do pajé e dos mestres, que abrem os portais e fazem a comunicação. Essa comunicação se dá no ritual, mas é celebrada na festa quando se externa em forma de júbilo e agradecimento, renovando a aliança e reafirmando a fronteira.

A religião indígena professada no ritual ou na festa se caracteriza por possuir poucos dogmas, inexistência de liturgia e de escritura sagrada, de vítimas oferecidas como sacrifício às divindades ou de proselitismo religioso. Não há prática de doutrinação ou convites à conversão. As festas públicas são momentos de agradecimento, pagamento, reforço de vínculos e reafirmação de identidade.

Os eventos são mediados pelo pajé que junto com os rezadores, zeladores ou pais de Praiás, cantadores, benzedeiros, anciãos e mestres da tradição exercem a dupla função de guardiães e transmissores dos costumes. Elementos como o campiô e o maracá são indispensáveis para fazer a ponte entre os mundos e para relembrar tradições, invocar os antepassados, selar pactos entre os indivíduos ou renovar a união interna da comunidade. Observei que aí residem os sentidos e significados das festas.

A festa dos Jiripankó rompe com a noção de lendas e mitologias indígenas tão visadas por cronistas e poetas e até mesmo por estudiosos da literatura e do folclore brasileiros, mas foi graças aos estudos de Lévi-Strauss que os mitos e as cosmologias passaram a ser valiosas vias de comunicação intercultural. Com a perspectiva da busca pela compreensão do modo de vida singular e da busca pelo entendimento sobre como o indivíduo Jiripankó se comunica com o sagrado e com os seus pares, os olhares do não-índio se voltam para os Terreiros desse povo, de onde descrevo seus principais rituais e festas, associando-os à identidade por eles construída e referendada.

3.3 RITUAL E FESTA, POLIFONIAS NO TERREIRO

Depois do reconhecimento étnico, o território dos Jiripankó passou a fazer parte da história local, pois a presença indígena tornou-se visível nas várias esferas da vida pública de Pariconha. Com isso, as narrativas sobre suas danças e vestimentas começaram a atrair visitantes à aldeia. As histórias envolvendo suas crenças passaram a ganhar corpo nas rodas de conversa, nos mais variados espaços, o que contribuiu para a difusão das suas práticas de cura que atraem pessoas de várias religiões e localidades no entorno da aldeia e até de áreas mais distantes. Tal visibilidade gerou uma dicotomia, pois enquanto alguns davam notoriedade as ações dos Encantados, outros demonizavam tais práticas. Esse dualismo ainda é percebido na atualidade, porém acontece de maneira mais sutil.

A visibilidade fez com que a aldeia se abrisse para as festas da sua tradição, atraindo estudiosos e curiosos e, estes foram propagando o que viram, o que com o passar do tempo, atraiu doentes em busca de cura ou da ação dos Encantados a quem passaram a pedir proteção ou benefícios, porém os Jiripankó tiveram o cuidado de não confundir os saberes da comunidade com alternativas de cura; para eles, não se trata de assistencialismo espiritual, pois não estendem sua cultura religiosa à estranhos.

Alguns costumes, a crença nos protetores, a forma de ver os processos de doenças e cura, não entraram na lista da abertura com a sociedade no seu entorno. As lideranças, habilmente souberam partilhar alguns eventos e práticas, diminuíram fronteiras geográficas, mas não realizaram partilha dos saberes da sua tradição. Desse modo, a religião indígena se converteu, também, em instrumento de alianças

com o não-índio e, estes, passaram a ser vistos com frequência nas atividades festivas da aldeia, como observadores nos Terreiros e nos momentos públicos dos processos que geram os rituais.

A ação do ritual ou da posterior festa se inicia quando um indivíduo procura o pajé ou um especialista da tradição indígena para intermediar uma cura para si ou para outra pessoa e o sábio abre uma mesa de trabalho onde um Encantado o conduzirá na busca pela causa da doença ou infortúnio. Ao final da consulta, o especialista diz conhecer a origem da doença ou o problema que acomete aquela pessoa e apresenta as ações para resolução do problema, mas se não for um caso espiritual ele aconselha a procura por assistência médica, por isso os especialistas são tidos como sábios pelos índios e pelos não-índios que os procuram. Entre os Jiripankó, o pajé Elias Bernardo é reconhecido como detentor de grande poder espiritual e sua atuação lhe confere notoriedade no Estado, inclusive entre indivíduos de outras etnias.

Os Jiripankó, mesmo gozando de autonomia política e religiosa, ainda frequentam o Terreiro dos Pankararu, seu tronco formador. A condição de ponta de rama os coloca vinculados a uma hierarquia política e religiosa onde o contato ininterrupto de seu Elias com o seu grupo e com o grupo formador possibilitou uma reconstrução da memória religiosa indígena, abalada pela história de violência, expulsão, diáspora, anulação e silenciamento dos índios na região.

Eleito Pajé, seu Elias se converteu em um rezador com livre trânsito entre os Mestres e os Sábios, através dos quais aprendeu a dar conselhos diretos ou em forma de provérbios. Atuando como sábio, aprendeu a recorrer ao acervo de experiências que acumulou ao longo da vida “uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grandes partes a experiência alheia”. (BENJAMIN, 1994, p. 22). Essa busca pela experiência pessoal ou alheia promove um constante rebuscar da memória e esta, se configura como o primeiro laço dessa população, rememorada e ressignificada pelo compartilhamento de eventos que vão se transformando no apego e identificação com um território tradicional.

Assim, o Pajé representa aquele que atende aos limites dos humanos, porque está a serviço do seu povo e dos Encantados, do sagrado, quando busca suas experiências e ensinamentos para conduzir sua comunidade. É nesse domínio simbólico e significativo, dos aspectos mágico-religiosos que se ancora a cerne da

cultura tradicional que se converte em ações benéficas à comunidade, quer sejam curas, aconselhamentos ou direção de rituais e festas.

Nesse contexto, as expressões religiosas como o Toré, o Menino do Rancho e a Festa do Umbu, ocupam um lugar privilegiado entre os Jiripankó e correspondem aos principais instrumentos de coesão social, que reforçam sua pertença étnica e a prática da reciprocidade e solidariedade grupal. Desse modo, as várias expressões religiosas externadas pelos Jiripankó, destacam a crença na presença dos Encantados e na sua ação sobre a vida cotidiana e tais divindades são apresentadas como responsáveis pela existência indígena e pelo ordenamento do mundo. “Os engenheiros brancos acabaram com a cachoeira de Itaparica, mas não acabaram com os Índios Encantados, que continuam dançando e cantando dentro das águas”, acrescenta o pajé Elias Bernardo ao afirmar que é nessa crença que se baseia o segredo da Ciência da Tradição.

A realização de festas ou de rituais é uma ação que perpassa pela concepção de território e este é visto como primordial para a existência dos Jiripankó pois é nele que constroem o mundo real em conexão com o mundo sobrenatural, sendo impossível separar o espaço físico ou material da experiência vivida nos espaços imateriais do sagrado (Reino do Ejucá), por sua vez materializados no Terreiro, no Poró e no Praiá. Portanto, a sua cultura é externada na produção de símbolos, de diversos sentidos, polifonias e significados, principalmente em relação ao ritual, que devem ser transmitidos e vividos nas ações diárias. Daí a formação dos rituais é uma atividade de longa duração e que passa, obrigatoriamente, pela identificação individual e pelo pertencimento que gera identidade.

Conectar-se com os Encantados é uma faculdade que só pode ser alcançada por alguém que tenha a vida assentada em sólidos valores morais e espirituais, que tenha vivência da tradição e cumprimento dos jejuns, abstinências e obrigações que lhes são imputadas como exercício diário da renovação espiritual. A conexão se dá para gerar benefícios e proteção para o grupo, mas não é permitida a conexão com todos os Encantados, pois entre eles existe uma hierarquia onde os Encantados remotos, provavelmente situados no topo dessa hierarquia, são os heróis místicos responsáveis pelo fundamento do Encanto e seu contato só acontece em casos específicos e na aldeia tronco, como é o caso da Festa do Mestre Guia que ocorre uma vez por ano, no final das Corridas do Umbú, quando os Praiás dos vários Terreiros do tronco e das ramas de encontram na localidade

denominada de Serrinha, para receber seu Encantado principal e, dele ouvir os ensinamentos e preceitos para a jornada de um ano.

Segundo Cunha, “os encantados correspondem a espírito de “Caboclos Velhos” que quando tinham sua morte anunciada através da ciência do Índio, se dirigiam para a antiga cachoeira de Paulo Afonso se atirando em suas águas, evitando assim a morte e tornando-se Encantados”. (CUNHA, 1999, p. 41). Por esta concepção, os indígenas afirmam que suas divindades são seres que se encantaram vivos, que não passaram pela experiência da morte e habitam em um reino específico, de onde protegem e intercedem pelos seus descendentes.

A concepção de seres Encantados, organizados em uma ordem hierárquica na composição do Panteão Sagrado, no Reino do Ejucá, supõe a existência de seres míticos que fundam o encantamento do mundo e anunciam seu desencantamento; antepassados que vivem num tempo pretéritos, mas que têm sua presença invocada e percebida em quase todas as expressões religiosas dos Jiripankó, especialmente aquelas atividades em que os Praiás se manifestam.

O Praiá atua como elo entre o mundo material, físico e o mundo imaterial, sobrenatural; configura-se, ainda, como a simbolização máxima da existência indígena, como ícone religioso e como marco fundamental para a sua cultura. É descrito como o centro do sagrado religioso dos Pankararu e das suas ramas, pois ele é uma representação da divindade, é um Encantado que recebe um nome ligado à sua força e é incorporado simbolicamente por um moço trajando uma vestimenta própria e única. Representa o material do mensageiro imaterial. “(...) é um termo utilizado pelos Pankararu para denominar indivíduos dançadores que usam máscaras rituais presentes em todas as cerimônias do grupo, sendo um dos principais elementos desses eventos [...]” (CUNHA, 1999, p. 56). Sua importância simbólica nos rituais reside no fato de conferir identidade aos Encantados quando lhes dão representações físicas com o uso da máscara de fibra de caroá que por sua vez serve para deixar no anonimato o indivíduo que empresta o corpo e a consciência ao espírito do antepassado. Assim, é possível afirmar, de forma simplória que o Praiá é a identidade do Encantado.

Vestir o Praiá é uma prerrogativa dos homens que além de terem sido escolhidos por algum Encantando, é preciso que tenham passado por um conjunto de interdições e obrigações que os deixam espiritualmente limpos. Da mesma forma, é exigida a limpeza da mulher que exerce algum papel no ritual, sendo totalmente

interditada durante o período menstrual, pois essa condição não oferece segurança para a limpeza da matéria, ação indispensável à participação em eventos religiosos.

A forma como o território é concebido e materializado enquanto espaço de execução dos rituais e festas, depende muito da forma como seus habitantes lhe conferem status de sacralidade e como se preparam para nele receber as ações divinas através dos Praiás ou do pajé, pois as múltiplas atuações do especialista nas atividades de intermediação de cura, aconselhamento ou proteção, dependem da harmonia entre o espaço e o indivíduo. As interdições e obrigações realizadas por cada uma das partes são fundamentais para que o especialista não se depare com barreiras que lhe impeçam de determinar a origem dos problemas apresentados pelo indivíduo que lhe pede ajuda.

Na aldeia foi possível detectar que existem vários curadores e esses apresentam diferentes níveis de apropriação e domínio no segredo da ciência indígena, bem como existem diferenças de conhecimento e poder entre os Encantados. Com isso compreendem-se fatos de um doente ser encaminhado de um para outro curador dentro do território Jiripankó, bem como foi possível compreender que cada Encantado detém um dom e quando se abre uma mesa de cura, o especialista consulta as divindades para saber qual delas se responsabiliza pelo trabalho. Só após essa etapa, realizada em local fechado, o Encantado começa a agir sobre o enfermo e depois, concretizada a cura e comprovada, também em ritual fechado, acontece a etapa pública denominada de festa. Segundo Cícero Pereira dos Santos⁵⁴

Tudo que é vivo vem carregado de valor, de energia e de mensagens sobre os sagrados 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 antepassados e dos mistérios do Ejucá. (SANTOS, 2018).

Com essa explicação é possível inferir que apesar do caráter privado do ritual e público da festa, ambos os momentos são ocasiões de encontro do humano com o sagrado em estreita relação de afinidade e pertencimento. São eventos

⁵⁴ Liderança do povo Jiripankó e meu guia na maioria das incursões realizadas na aldeia. Me apresentou as lideranças e proporcionou grandes momentos de reflexão. Nesse caso, essa fala se deu na sua residência, enquanto comíamos um peixe e ele externou essa explicação sobre os rituais.

distintos, com significados polifônicos semelhantes. Por isso, descrevo a seguir as atividades festivas e ritualísticas que presenciei.

3.4 FESTA DO FLECHAMENTO DO UMBU E PUXADA DO CIPÓ

O evento denominado de Flechamento do Umbu e Puxada do Cipó acontece, geralmente, no mês de dezembro; marca o início das festividades denominadas de Corridas ou Festa do Umbu; atividade de grande importância, tida como o maior evento entre os Jiripankó, atraindo para os seus Terreiros um número de espectadores várias vezes maior do que a população do aldeamento.

Assim como as demais atividades religiosas, festivas e ritualísticas, esta festa também se originou entre os indígenas Pankararu, e sua realização faz com que não se percam os laços históricos, culturais e religiosos que unem o tronco com as ramas. Sua realização é assistida por idosos que orientam e por crianças que se iniciam nas atividades que marcam sua identidade étnica. A realização da festa está condicionada à safra de um fruto típico da região sertaneja do Nordeste, o umbu ou imbu (denominação característica da região), fruto do umbuzeiro, árvore brasileira da família das *anacardiáceas*, típica da Caatinga. A data da realização da festa depende do início da safra desse fruto, geralmente em dezembro, podendo ser antecipada ou adiada, conforme o amadurecimento dos primeiros frutos.

O primeiro umbu encontrado maduro é trazido para o Terreiro e lá é preso a um fio entre duas forquilhas, formando uma trave para ser flechado. Os índios pintados com tauá e os Praiás armados de arco e flechas tentam, um a um, acertar o fruto com a flecha. Aquele que consegue, retira o umbu da trave e o entrega ao especialista do seu convívio, geralmente o pai ou a mãe do Praiá.

Por estarem associadas ao umbu, as festividades são, também, denominadas de Corridas do Umbu e o seu início depende apenas da safra de tal fruto, e esta é condicionada ao ciclo das chuvas na região, podendo antecipar ou retardar o início da festa. Assim, as corridas do Umbu são compostas de pelo menos três partes: o Flechamento do Umbu, a Puxada do Cipó e a Queima do Cansação.

Quando percebe que os frutos estão próximos do estágio de amadurecimento, o pajé que faz uma reunião com os principais líderes da religião, os donos do Praiás (pais e mães), os moços, os cantadores, benzedeiros, rezadores e outras lideranças com atuação política, como o cacique e os membros dos

conselhos, para poder planejar a realização do flechamento que se inicia na noite de sábado e termina na tarde do domingo, no Terreiro principal. Após a reunião, inicia-se o planejamento do evento, a organização dos alimentos a serem servidos, o convite as cozinheiras (geralmente são as mesmas em todos os eventos).

Essa atividade se configura em duas partes, uma pública (festa) e outra privada (ritual), porém essa descrição será apenas do evento público que se inicia no sábado à noite, quando o Terreiro é aberto por um especialista da tradição (pajé, cantador, pai de Praiá...) que após encruzar aquele espaço, conferindo-lhe a sacralidade necessária, posiciona-se em uma das suas extremidades (vide croqui no capítulo 2) e, ao som do maracá vai entoando os cânticos, à medida em que os Praiás vão ocupando o Terreiro e executando seu bailado circular.

A atividade noturna se estende até a madrugada, quando os indígenas da plateia também participam da dança. É comum, nos eventos Jiripankó que as pessoas passem a noite inteira no Terreiro. Para isso, levam cadeiras, tapetes para forrar o chão e cobertas para se agasalhar do frio da madrugada e, assim, amanhecem naquele local

Na manhã do domingo, até o meio-dia, o evento continua com a dança dos Praiás. Após o almoço (que segue a mesma característica ritualística em todos os eventos), inicia-se a preparação para o flechamento propriamente dito. A Prancha fotográfica a seguir, apresenta os preparativos para tal evento. A primeira fotografia dessa prancha (canto superior, esquerdo), apresenta o umbu enrolado com folhas da mamoneira, amarrado em uma trave feita com galhos de árvore. Na base da trave, é colocado um ramo de cansanção, símbolo da última etapa das corridas.

Na ordem, os primeiros a tentar flechar o fruto, são os Praiás. Caso não consigam, passam a vez para as lideranças ou para alguém escolhido pelo pajé. Essa festa é vista como a garantia de proteção para toda a safra, devido a crença de que ao encontrar uma árvore frutífera, um dos seus frutos deve ser acertado com uma flecha e com essa ação, transferem um encanto para cuidar da árvore e evitar que os frutos sejam estragados pelos insetos. Essa prática se aplica ao fruto abundante em cada região; no sertão, o umbu.



Prancha Fotográfica 12– Flechada do Umbu
 Fonte: acervo pessoal do autor

Após o flechamento, o grupo de Praiás se dirige ao Poró e em uma das suas laterais pega uma trança de cipó (*dioclea grandiflora*) e, com ela nas mãos, retorna ao Terreiro e dá algumas voltas, para realizar o encruzamento. Após esse feito, se dirigem ao Terreiro do Pedrão (citado no capítulo 2) e lá, com a presença e a torcida da comunidade realiza a Puxada do Cipó, que é semelhante a um cabo de guerra disputado entre dois grupos. É uma disputa de força, onde dançadores e Praiás se dividem em grupos que se posicionam em lados opostos, segurando na ponta do cipó e ao sinal de um cantador, puxam cada um para seu lado; vence o grupo que conseguir arrastar o outro por alguns metros: tal ritual é tido como prenúncio da safra dos alimentos. Se o grupo vencedor for do lado oeste, significa que terão uma boa safra e um ano de fartura, caso contrário, é sinal de escassez de chuvas e que precisam se preparar para enfrentar as suas consequências no ano em curso.

É uma festa de anúncio da safra e da abundância da chuva, mas é também celebração do vínculo com o seu tronco formador, renovação da aliança com as suas divindades e se configura na certeza de que a tradição é transmitida

geracionalmente, garantindo que a identidade atual seja uma renovação ou ressignificação daquela criada em Pankararu e trazida ao Ouricuri por José Carapina, pelas Gonçalves e por tantos outros sábios que fizeram a viagem do Brejo dos Padres para Pariconha.

A prancha fotográfica apresentada a seguir tem o intuito de descrever visualmente esse evento. Nessas fotos, assim como nos demais eventos que compõem as Corridas do Umbu, elementos como o Cansanção, a pintura corporal com o tauá e o campião aparecem como indispensáveis para o ritual, pois representam portais entre os Encantados e os humanos ou símbolos da aliança que funda e renova o encanto. A presença de pessoas sem a máscara de dança do Praiá, inclusive de uma mulher, são testemunhos de que a religião permeia os vários espaços e aspectos da vida cotidiana dos Jiripankó, conferindo-lhe traços de uma identidade singular.



Prancha Fotográfica 13– Puxada do Cipó
Fonte: acervo pessoal do autor

Na primeira fotografia, no canto superior, esquerdo da prancha 13, o cortejo com o cipó é liderado por um jovem com pinturas corporais feitas com barro branco e com um ramo de cansanção na mão direita, mesmo caso observado na última fotografia, no canto inferior, no lado direito da prancha. Nas duas fotografias também se observa a presença de uma mulher entre os Praiás, conduzindo o cipó em uma mão e um galho de cansanção na outra mão. Nas fotos menores, na parte superior, a mulher aparece fumando um campião e na foto seguinte, o destaque para os Praiás segurando uma trança de cipó. Já nas fotos do canto inferior aparecem os grupos em disputa e, na última foto, o destaque é para a sombra dos Praiás em contraste com a luz do sol, criando um ar de mistério sobre o evento.

O encerramento da festa se dá no final da tarde, com o pôr do sol e nessa ocasião as vestes dos Praiás em contraste com o brilho dourado do entardecer (foto menor, canto inferior, esquerdo da prancha) criam sob o ambiente um ar de mistério e magia que traduz a distância entre o mundo dos humanos e o mundo dos Encantados. Logo após, acontece a parte fechada do ritual, quando os especialistas da religião fazem o fechamento dos trabalhos em atividades interditas aos não-índios, assim como acontecera na etapa que antecedeu ao início da festa.

Nesse evento, pude presenciar um número muito grande de expectadores índios e não-índios e, cada um naquela plateia, estava, assim como eu, muito curioso com o desenrolar da atividade que não reside apenas na demonstração dos indígenas com arco e flecha, mas na certeza de que essa ação é envolta em fé e misticismo de tal profundidade que tem o poder de preconizar o nível de fartura ou de crise agrícola durante aquele ano.

3.5 CORRIDAS DO UMBU

As festividades do flechamento do Umbu marcam os presságios para a colheita agrícola e o encerramento do ano religioso no Terreiro que será reaberto no ano seguinte, com as Corridas do Umbu, pois com o encerramento do flechamento já começam as reuniões para o planejamento das ações seguintes. Pajé, cacique, pai/mãe de Praiá, moço do Praiá e a comunidade da aldeia se dedicam a planejar e, posteriormente, executar a Queima de Cansanção. O cansanção é uma planta arbustiva, conhecida no Nordeste brasileiro como urtiga; quando toca a pele, provoca coceiras e queimaduras. Suas folhas e caules tem coloração verde-claro, é

encontrada geralmente na mata, próxima à catingueira rasteira, tendo maior incidência após as chuvas.

Apesar das propriedades urticantes esta planta é extremamente importante para os Jiripankó porque representa a possibilidade de purificação daqueles indivíduos que se flagelam com suas folhas e galhos no final das Corridas do Umbu. É uma planta conhecida popularmente como Urtiga ou Cansanção, mas seu nome científico é *Cnidoscolus urens*, pertence à família *Euphorbiaceae*. Suas flores, brancas e miúdas são polinizadas por beija-flores e borboletas, sendo que os primeiros são ligados ao reino dos Encantados, tendo inclusive um mestre com esse nome. Segundo um jovem indígena “O Cansanção é muito importante na nossa tradição; serve para afastar o mau. A raiz é usada para curar gripe e problema respiratório e as folhas, para curar intoxicação”.⁵⁵ (SANTOS, 2017).

A atividade é cercada de cuidados, silêncios e precauções, tanto que antes do seu início, no final da tarde do sábado, o pajé já procura identificar quem vai colocar os cestos com as oferendas, quem serão os dançadores e quem vai comprar os cestos⁵⁶. Os dançadores são os que se queimarão com o cansanção, entre os quais existem uns que dançam para pagar promessas e outros por se identificarem com o evento ou por se sentirem parte daquele universo religioso e identitário; não há quantidade determinada de pessoas para dançar o cansanção, o número de participantes depende da vontade e da devoção dos indivíduos daquela etnia.

Esse evento, assim como os demais, é aberto no sábado à noite pelo pajé, com a entrada dos Praiás, e esses, em fila, vão ocupando o espaço no Terreiro. Após a entrada, dançam contornando o espaço e cruzando-o no sentido Sul-Norte e Leste-Oeste e do centro para o Norte onde o Pajé se posiciona e comanda a atividade, fazendo ecoar o som do maracá e entoando os cantos das toantes de cada Praiá. Nessa atividade, o pajé se reveza com outros cantadores da etnia ou com convidados dos grupos com os quais mantem redes de relações ou alianças.

Após a abertura do Terreiro, é iniciada a festa e os Praiás executam seu bailado durante toda a noite, tendo alguns momentos em que as mulheres participam, formando pares com alguns deles e, já na madrugada, os indígenas da plateia podem participar dos Torés que se estendem até o nascer do sol. O grupo de

⁵⁵ Entrevista a Gerson Santos que atua como padrinho nas festas de Menino do Rancho, na praça da aldeia Jiripankó, em 22/11/2017.

⁵⁶ Os cestos com as oferendas são oferecidos para uma pessoa comprar, o valor não é fixado, varia conforme as condições do comprador.

Praiás, também chamado de batalhão se reveza no Terreiro e, entre as idas e vindas ao Poró, percebe-se mudanças no seu tipo físico, pois são dois ou três moços para cada veste sagrada, o que possibilita o descanso do moço principal que fará a execução final da atividade em dois Terreiros, durante o domingo.

Ao longo da noite do sábado e do dia do domingo, há grande movimentação no entorno dos espaços onde acontece o ritual. Os homens entram e saem no Poró, os Praiás alternam-se entre danças no Terreiro e descanso no Poró, os convidados e expectadores se alternam nas bordas do Terreiro, se abrigando embaixo das poucas árvores que circundam o espaço e muitos forram o chão com esteiras, tapetes ou tecidos e dormem ali. Observa-se, nas imagens a seguir que estar presente nesse lugar, comungar das suas festas, vai além de uma questão física, pois os indivíduos aqui retratados, quando se acomodam em uma pedra, esteira, tapete ou sentam diretamente no chão, não demonstram cansaço ou desconforto e passar o dia ou à noite no Terreiro é uma ação que gera muito prazer em pessoas de qualquer idade conforme pode ser observado na prancha fotográfica 14:



Prancha Fotográfica 14 – Plateia no entorno do Terreiro
Fonte: acervo pessoal do autor

O som das gaitas ou flautas e os vários gritos de incentivo, ao final de cada toante, parecem deixar os Praiás com mais segurança para poder fortalecer esse momento de crença simbólica, que nasceu nas raízes Pankararu e, como tradição vem se renovando a cada ano, sendo transmitida de geração em geração. Os Praiás dançam a noite toda, ao som dos maracás, das gaitas e das flautas com o ritmo embalado pela puxada do cantador, principalmente na dança da 'pareia', quando os pares são formados e se dirigem do centro para a extremidade do Terreiro e se concentram em volta do cantador e emitem um grito frenético que ecoa por todo o espaço; algumas mulheres realizam esse bailado junto com eles. Algumas poucas vezes duas mulheres dançam na mesma pareia, uma de cada lado do Praiá.

O evento acontece durante a noite, enquanto um grupo de mulheres se reveza na tarefa de preparar o alimento que será servido no dia seguinte, um prato típico da região, composto por carne de carneiro (para os Praiás) suíno ou bovino para os convidados. É servido com pirão e arroz, em pratos de barro, usados exclusivamente para esse fim. O espaço destinado ao preparo do alimento é denominado de tapera. Também é servida pelos homens uma garapa de rapadura de engenho ou açúcar que circula no Terreiro, não deixando nenhum observador sem receber a iguaria que naquele momento e espaço é, também, ritualizada e, assim como o alimento e o fumo tem um significado religioso muito singular.

As fotos apresentadas na Prancha a seguir, foram selecionadas com o intuito de descrever esses espaços de comunhão no momento do preparo ou da degustação do alimento, que segundo do Dona Maria Trindade Machado (Nêga), "enche mais o espírito do que a barriga, é um alimento que renova (...) une o índio com o seu Encantado. Não tem comida fina que faça isso por aí a fora". (MACHADO, 2018).

Trata-se de um espaço simples, sem as condições que caracterizam uma cozinha; prevalece o improvisado e a criatividade para substituição de fogões ou bancadas, porém é cercado de profundo respeito, pois é ali que a comida é preparada seguindo o respeito que rege o momento para que tal preparo se configure com a mesma aura de sacralidade que impera no Terreiro e no Poró



Prancha Fotográfica 15 - Atividades na Tapera
 Fonte: acervo pessoal do autor

O Poró (casa dos homens) é o lugar em que acontecem quase todos os rituais fechados. Nele se vivenciam as relações entre o sagrado e o mundo real. Lugar silencioso, de muito respeito, no qual alguns buscam o refúgio para a reflexão. O santuário é envolvido por uma aura de energia, transmissora de paz e segurança. Nesse espaço os Praiás se dirigem com os seus pratos de alimentos nas mãos, mas como a construção é pequena e não comporta todo o batalhão, alguns moços (aqueles que não estão com as vestes sagradas) se dirigem ao seu entorno para fazer a refeição.

O Terreiro indígena, espaço de chão batido, com variações de tamanho; é o espaço central das festas e atrai muita gente a cada atividade. Para o índio, é tão sagrado quanto o Poró, a diferença reside na sua abertura ao público, enquanto que o Poró é marcado por restrições e interdições. Ao seu redor existem algumas árvores que servem de abrigo para o público em ocasiões de festa. O Terreiro é limpo pelas pessoas da aldeia, numa atividade coletiva e voluntária.

Na aldeia tem vários Terreiros (listados no capítulo 2) e cada um recebe uma denominação específica, conforme sua utilidade, como por exemplo, o denominado de Laranjeira é o Terreiro principal, o do Cansanção recebe esse nome porque é o que abriga o ritual da Queima do Cansanção, o Terreiro chamado de Andorinha foi batizado com o nome de um Praiá, fica no entorno da casa do pajé e é aberto em ocasiões festivas, destinadas ao pagamento de promessas ao Encantado que leva o seu nome ou em comemoração da data em que foi batizado.

Enquanto espaço identitário, é, acima de tudo, um lugar sagrado onde acontecem alguns rituais religiosos, mas na história dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, tem sido um lugar de resistência ao longo dos 500 anos de contato com o não-índio, mesmo que a resistência tenha sido marcada por adoções e trocas, como pode ser observado nas cintas dos Praiás que são enfeitadas com cruces, cruzeiros ou algum outro símbolo cristão⁵⁷. Isto não significa que o ritual é cristão, pois os índios mantiveram um lugar de permanência cultural apesar do diálogo com o europeu e com o africano.

As Corridas do Umbu correspondem à festa propriamente dita, iniciando no primeiro sábado após o carnaval e se estendendo por quatro finais de semana seguidos. Até 2012, no sábado à noite acontecia o ritual denominado de *Noite dos Passos*, um evento fechado ao não indígena. Os passos são formas de dançar onde o ritmo é marcado por toantes específicos. Nessa atividade moças e Praiás dançavam juntos, imitando 25 (vinte e cinco) animais; é um momento lúdico, apesar da espiritualidade que representa.

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, 2005 p. 102).

Esse ritual era puxado pela senhora Maria do Carmo (conhecida como Berta), descendente de Pankararu. Para evitar presença de estranhos e até de

⁵⁷ Isso pode ser verificado nas Pranchas Fotográficas que compõem este trabalho, pois além do colorido das cintas, estas apresentam desenhos, bordados ou símbolos que indicam um diálogo com o cristianismo.

crianças que ainda não apresentassem um nível de preparação, os Passos só eram executados na madrugada e se estendiam ao raiar do sol. Maria do Carmo faleceu em 2011, e com isso não foi mais possível realizar esse ritual, pois nenhuma outra pessoa na comunidade Jiripankó conhece todos os cantos. Assim, aqueles que desejam participar do evento se dirigem ao Brejo dos Padres e participam lá.

Atualmente, nas Corridas do Umbu só é possível ter a abertura do Terreiro com os Praiás e na madrugada, em substituição aos Passos, a comunidade dança Toré. O pajé, que coordena o evento, faz na oração de abertura, um pedido para que a festa transcorra em paz; nessa ocasião, pede proteção para todos os que vão participar da dança do cansaço: as botadeiras⁵⁸ de cesto, o dançador e, principalmente os moços dos Praiás, para que não haja nenhum problema físico.

O domingo é o principal dia da Corrida do Umbu. Pela manhã algumas mulheres organizam cestos com alimentos como frutas, legumes, cereais, açúcar e refrigerante que são ofertados aos Encantados como forma de agradecimento pela fartura. Os Praiás dançam a manhã inteira no Terreiro e depois do meio dia quando é servido o almoço, se dirigem em fila até a cozinha, pegam um prato com a refeição e voltam para o Terreiro, seguindo alguns dos sábios que vem com um prato maior, maracá e campião nas mãos.

No Terreiro, o grupo encruza o espaço e defuma os pratos, consagrando essa oferenda ao Encantado. Com os pratos nas mãos, dançam encruzando o Terreiro para agradecer ou benzer a refeição e em seguida se dirigem ao Poró onde comem. A comida é servida ao público durante os quatros finais de semana que compreendem o ritual. A prática de oferecer um prato é observada em todos os eventos religiosos dos Jiripankó. Nas imagens a seguir, vários momentos dessa atividade são visualmente descritos, com o intuito de produzir mais fidelidade a narrativa.

⁵⁸ Denominação dada as mulheres que oferecem os cestos com as oferendas.



Prancha Fotográfica 16- Oferendas
 Fonte: acervo pessoal do autor

Nas fotos acima, observa-se o tipo de vestuário dos dançadores. Para estar no Terreiro, além de jejuns alimentares e interdições ao contato físico, é necessário que as mulheres estejam vestidas com bastante recato, como pode ser observado nas fotografias da parte superior da prancha. As fotos da parte inferior apresentam a pintura dos homens e alguns cestos, com oferendas, dispostos no Terreiro. Ainda durante o domingo, no primeiro Terreiro (da Laranjeira) são colocados alguns galhos de cansaço em uma das suas bordas, na entrada que leva ao Poró e, perto do Cantador-puxador, as mulheres colocam os cestos com alimentos e frutas, principalmente o Umbu. Por volta das quinze horas, os Praiás retornam ao Terreiro, acompanhados das dançadeiras (na mesma quantidade dos cestos) e dos dançadores pintados com cruzeiros de tauá, prática originária de Pankararu adotada em todas as ramas e pontas de rama, onde acontece a festa.

Homens sem camisas e mulheres com roupas longas, pegam um galho de cansaço e vão se encaixando entre os Praiás, dando sequência a apresentação

com três voltas no Terreiro, ao som das toantes, dos maracás, gaitas e de um apito feito do rabo do tatu que quando é tocado provoca um efeito contagiante. Durante a dança, como nos outros rituais, um Praiá faz o percurso em sentido contrário aos demais; esse Praiá, dono do Terreiro, dança nos dois sentidos direita e esquerda e quando está no sentido contrário aos demais, faz a segurança daquele espaço e do povo que está assistindo o ritual, para que não aconteçam problemas e/ou doença espiritual ou física, ou ainda, para evitar que qualquer Praiá caia durante esse ritual.

Após algumas voltas no Terreiro, com dançadores entre os Praiás, o cortejo segue em direção ao Terreiro do Cansanção, que fica perto de uma grande pedra conhecida pelos índios como Pedrão, onde tem um Cruzeiro fincado em homenagem à Santa Cruz, símbolo do cristianismo, padroeira da aldeia e portal entre o mundo dos Encantados e o mundo terreno habitado pelos mortais. O cortejo segue tendo à frente as mulheres com os cestos na cabeça, seguidas pelos especialistas da religião, Praiás, dançadores, comunidade e visitantes.

Chegando ao Terreiro, as mulheres colocam os cestos na sua borda enquanto os Praiás ficam em fila, fazem o cruzamento com o campião, ato que é repetido por todos os dançadores; a seguir, dão três voltas completas no Terreiro, só então começam a queima. Fazem um grande círculo, os dançadores pegam seus pares e, com o feixe de cansanção nos ombros, entram no centro do círculo e logo a queima é realizada em forma de Toré. Enquanto cantam e dançam, os Praiás vão fechando o círculo e dificultando a locomoção dos dançadores que ficam ao centro; à medida que a dança evolui, os dançadores vão girando e sendo atingidos pelo cansanção. O bailado só para quando o Praiá que está dançando na frente dá um grito como aviso para que parem o ritual.

Os dançadores, com a pele cheia de bolhas, dançam alegremente à medida em que vão depositando o cansanção no centro do círculo e, ato contínuo, os Praiás pisam em cima até os galhos ficarem totalmente destroçados. É uma dança de resistência, coragem e devoção à ciência indígena. Logo em seguida, começam um Toré com um sentido mais festivo e alegre, pois esse evento marca o início do ano religioso daquele povo, reafirma a aliança com o sagrado, reforça suas crenças no encantamento e purifica o povo para um ano de atividades, resistência e união.

Trata-se de um ritual aberto à comunidade e parentes, a índios e não-índios, onde envolvem adultos, crianças e anciãos sem que seja necessário alguma preparação ou jejum. Muitos indígenas desaldeados aparecem para comemorar

junto aos seus parentes e isso lhes oferece o mínimo necessário para a manutenção da sua identidade. O Toré é para todos, mas os cantos sagrados são restritos aos escolhidos pelos Encantados, afirma Dona Nêga Machado⁵⁹ e acrescenta que:

Aqui nos tamo veno os praiá dançano, pois bem (...) Eles pra nós é tudo, é nossos fios, e nossos pais, num tem diferença, é um contato forte, em tudo que nós vamo fazer tem que se pegar com eles, pedindo sorte, força, proteção, e num esquecer, e, quando tiver vitória, agradece com festa, boi, carneiro, garapa, toré, trabaio de mesa com os outros companheiros, porque vimos a prova que a força esteve ao nosso lado e Deus quis, se num tiver vitória, a gente chora, mas eles estão ali com nós. É praque, num era pra ser, Deus num quis, e, nós tem que aprender ganhar e perder, sem desprezar quem faz a gente forte (...) olhar pra um praia, é o mesmo que eu tá vendo a força encantada aqui. Aqui eu posso pegar, a força que está “em produto”, eu posso me alegrar chorar, agradecer, ou sofrer junto com eles, o praia é o sangue da aldeia, o terreiro é o coração, e todos os índios, todos, todos, véios, moços, meninos, Samo a força, que a força dos nossos mais véios, que já morreram, os encantados vive em nós e com nós; num pode existir separação entre o praiá e a comunidade, agora é preciso, respeito, muito amor, sabedoria, porque uma aldeia desimparada, um terreiro sem força, fica um povo sem futuro; É Deus no céu e nossos pai veios na terra. (MACHADO, 2016).

O Terreiro e o Toré são os símbolos de mais alto prestígio para os Jiripankó, pois o canto está no ritual sagrado, na cura, na festa, nos embates políticos fora da aldeia. A prancha fotográfica 17 reproduz alguns momentos da Queima do Cansanção, destacando a forma como os participantes se entregam às funções no ritual, de modo que conduzir e se queimar com a planta se converte em uma profunda alegria, revestida de entrega espiritual, ao ponto que a urticância provocada se torna insignificante diante do significado desse vegetal para o cotidiano dos Jiripankó, que após ser pisado pelos Praiás (última foto à direita), passa a ser usado como medicamento em alguns rituais de cura.

Para Dona Nêga a vida na aldeia só é plena quando o indivíduo integra: sangue, coração e força que define sua tradição, demonstrado na prancha a seguir:

⁵⁹ Maria Trindade Machado. 64 anos, mestra das tradições do povo Jiripankó, concedeu entrevista em 05/03/2016, durante a festa do umbu, no Terreiro da Laranjeira.



Prancha Fotográfica 17– Queima do Cansanção
 Fonte: acervo pessoal do autor

Ao término da queima, voltam ao Terreiro da Laranjeira e os Praiás se dirigem ao Poró para fazer as obrigações finais, agradecer a Deus e aos Encantados por mais um dia concluído. Essas obrigações acontecem em regime fechado ao público durante os três primeiros finais de semanas em que ocorre o ritual. No quarto domingo, último dia, não ocorre a Queima do Cansanção, mas o grupo, em cortejo, vai até o Terreiro do Cansanção para finalizar o evento. Só aos dançadores do cansanção e Praiás é permitido praticar o ritual sem se queimar.

No encerramento são dadas três voltas, ao término das quais, os Praiás, as lideranças e os especialistas da religião cruzam o Terreiro para fechá-lo e para pedir proteção para o seu povo até o próximo ano, quando este Terreiro será aberto para novo ritual. Nesse último dia não é realizada a roda de Toré nesse espaço, ficando essa atividade para o Terreiro da Laranjeira. Enquanto os Praiás e sábios vão para o Poró para os ritos finais e para agradecer ao Divino e aos Encantados por terem permitido mais um ano de festa, o Toré é executado e os índios oferecem ao público uma bebida denominada de umbuzada (feita do umbu com açúcar e leite).

Finalizando a descrição dos rituais, o mais importante e aguardado pelos indígenas Jiripankó se trata de uma cerimônia chamada de Festa do Mestre Guia que consiste na guia e benção de todos os índios, por parte de entidade superior, o chefe dos Encantados no saber da ciência. Essa cerimônia é realizada em Brejo dos Padres e é fechada ao público.

Na aldeia Ouricuri, as festividades são compartilhadas por aparentados, especialmente os do tronco Pankararu e as outras pontas de rama (Katókin, Koiupanká, Kalanó e Karuazu) que habitam territórios vizinhos dos Jiripankó, além de não indígenas; tais manifestações ritualísticas servem para fortalecer e reafirmar a identidade dessa etnia, apoiando-se em valores como a lealdade, partilha, ressignificação e transmissão dos valores culturais que resistiram à imposição cultural da sociedade não indígena que lhe perseguiu e expulsou dos seus domínios.

O saber tradicional indígena é adquirido pela experiência, fortalecido pela ação do sobrenatural materializado no Encantado e na sabedoria dos mais velhos fazendo com que o sol, o ar, os animais e as plantas sejam os elementos que ancoram a sua existência e que testemunham as suas marcas que se transformaram em símbolos dotados de valores, sentidos e significados específicos e apropriados pelos Índios.

3.6 MENINO DO RANCHO

Segundo a sabedoria indígena, em algumas fases da vida, o corpo é mais susceptível às doenças. A infância é essa fase porque o indivíduo não tem o corpo e nem suas defesas orgânicas formadas, tornando-se alvo de muitas doenças. Quando isso ocorre, os pais procuram algum rezador para obter ajuda; esse realiza o diagnóstico e tenta identificar a doença. Quando não consegue êxito com seu tratamento, abre a “mesa” para que o Encantado faça a cura. Nesse caso, o Encantado pode pedir um pagamento de promessa aos pais, exigindo que a criança seja colocada no rancho. “O encanto chega, baixa, reza no menino, aí ele vai e pede; se a mãe der, o menino levanta. Se não der, o menino fica na mesma coisa ... Aí a mãe não quer a saúde do menino⁶⁰” (FERREIRA, 2012).

⁶⁰ Entrevista concedida pelo Pajé Elias Bernardo ao Historiador Gilberto Geraldo Ferreira, em 2012.

Não é toda criança que chega doente, que vai para a mesa de trabalho e não é em toda mesa que os Encantados pedem a realização do ritual Menino do Rancho. Depende da doença e da vontade da divindade. O ritual é assentado no princípio da reciprocidade, na trilogia de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003), ou seja, os pais levam o menino doente à presença do Encantado, no Poró, pedem a cura e quando são atendidos, o curador pode recomendar a realização da festa, entregando simbolicamente o menino ao mundo desses seres. A festa acontece no Terreiro da aldeia e é denominada de Menino do Rancho.

Na aldeia Jiripankó as crianças são iniciadas no mundo do ritual e aprendem a partilhar do universo das festas e da luta por seus direitos desde muito cedo. O convívio estreito com os mais velhos é o seu primeiro ciclo de construção de saberes, numa educação pautada na experiência cotidiana partilhada, na vivência enquanto membro da comunidade e no sentimento de pertença que se forja diariamente (CANDAU, 2016). Sua identidade é construída no aprendizado da importância dos elementos culturais como a crença nos Encantados, nos tabus, no ritual e nos valores ancestrais. A construção identitária e o desenvolvimento do senso de pertença étnica promovem a manutenção da estabilidade de uma ordem cosmológica, espiritual que vai da participação em rituais até o pagamento de promessa e entrega de criança aos Encantados no Terreiro como fases de intermediação entre os dois mundos.

As relações entre os homens e os Praiás são assentadas em respeito, pactos e reciprocidade. Tais relações ultrapassam o campo do físico e do concreto e adentram ao mundo do sobrenatural e só podem ser explicadas com a experiência e com a fé. O pacto se estabelece no simples ato de fazer uma oferenda a um Praiá. Cria-se nesse ato, um laço entre o indivíduo que oferece a dádiva e a divindade encantada que a recebe em retribuição a um pedido atendido. A prancha fotográfica, abaixo, procura apresentar alguns momentos do pagamento de promessa.



Prancha Fotográfica 18– Ritual do Menino do Rancho
 Fonte: acervo pessoal do autor

Nas imagens acima, na parte superior, a foto maior apresenta um menino curado ao lado do Praiá (seu dono), ao lado dessa foto, as duas imagens menores apresentam outros dois meninos ritualizados. Na parte inferior, nas fotos menores o destaque é para um menino que passou pelo ritual e abaixo, a foto apresenta uma disputa que é simulada entre padrinho e Praiá, enquanto que a foto maior é de uma disputa durante a corrida pela posse do menino colocado no rancho.

Colocar um menino no rancho faz parte de um grande evento que envolve o Encantado e o dono ou dona da festa. Um é visto como pagante da dádiva, o que faz a oferenda, patrono da festa, já a divindade é vista como o homenageado, aquele que concedeu a graça da cura. A cerimônia é pública e envolve a comunidade em um conjunto de ações que vai da ajuda financeira à oferta de mão de obra nos preparativos. Após o pacto ser firmado, a dádiva deve ser concretizada mediante a fé no Encantado, nas suas habilidades e no seu poder. É uma relação de reciprocidade que coloca o Praiá e aquele que faz a oferenda em uma situação de

troca, de harmonia. Essa relação é um ato de veneração, de respeito, de fé no Encantado, que cosmologicamente responde por suas qualidades. (AMORIM, 2010).

Esse ritual é o desfecho de um evento que envolve um pedido de cura ou de solução para algum problema de ordem diversa que pode estar prejudicando a vida do indivíduo, de um ente querido ou atrapalhando, de alguma forma, a própria comunidade. Um pedido é feito a um Encantado; é oferecido um prato a ele ou ao batalhão de Praiás que protege de forma sobrenatural o indivíduo e a comunidade. Se o pedido é atendido, a graça é alcançada e o penitente retribui fazendo a festa.

No recebimento do prato, os cantadores conduzem dois pratos maiores que serão compartilhados pelo grupo. Após os cantadores, os Praiás entram no Terreiro com seus pratos nas mãos e juntos o atravessam em sentido norte-sul e Leste-Oeste, formando, simbolicamente uma cruz, dançando ao som dos maracás enquanto os campiôs vão defumando e benzendo os alimentos. A seguir, retiram-se para o Poró e enquanto comem, os convidados, visitantes e a comunidade fazem fila para receber seus pratos na casa do dono da festa ou no espaço reservado para a produção do alimento.

O cardápio é composto por pirão, arroz e carne de carneiro ou bovino, ofertados no café da manhã quando o batalhão vai buscar o menino. Depois, é servida uma garapa (água açucarada) nas casas das madrinhas. Essas oferendas são distribuídas ao longo da manhã à medida que os Praiás percorrem as casas dos membros do cortejo e seguem para o Terreiro do Praiá responsável pela cura, onde é oferecido o almoço, momento religioso e desprovido de qualquer regra de etiqueta social do mundo exterior a aldeia. Cada pessoa recebe a sua comida e se acomoda, como pode, à sombra de uma árvore, sentado sobre troncos de árvores, pedras ou mesmo em pé e partilha da fartura que o momento traduz. O alimento é comido sem a utilização de talheres, serve-se com as mãos simbolizando as tradições mais antigas da humanidade, anterior às normas, regras ou ferramentas civilizatórias.

A prancha fotográfica a seguir, apresenta várias cenas do evento e tem o intuito de transmitir um pouco do efeito visual que o ritual causa nos espectadores, de modo que transporte um pouco do encanto provocado naqueles que assistem das margens, mas o compreendem como único, sublime e contagiante.



Prancha Fotográfica 19– O rancho e seu entorno
 Fonte: acervo pessoal do autor

Nessa prancha, a foto maior, do canto superior, esquerdo, apresenta um rancho, espaço simbólico onde o menino é colocado durante alguns momentos do ritual, que é destruído antes da última corrida para capturar o neófito. As duas fotos ao seu lado descrevem as condições físicas do lugar, desprovido de vegetação que abrigue suficientemente a plateia que assiste a festa. Abaixo, nas fotos menores o destaque é para a multiplicidade de cores que a presença dos Praiás provoca em contraste com a paisagem seca do sertão e, finalmente, a última foto, no canto inferior à direita, destaca um cantador sentado no chão, cantando as toantes enquanto os Praiás executam sua dança durante a noite. Tais fotos além de possibilitarem uma descrição do lugar, objetivam apresentar que para realização de um evento religioso não é necessário um templo construído por engenheiros, basta a fé e a certeza de que além do pagamento de uma promessa, o pertencimento faz com que a aliança com o sagrado configure qualquer espaço físico em ambiente religioso.

A realização da festa exige certa organização financeira, por isso a família do menino é que decide a data do pagamento da promessa, não podendo acontecer no período da Festa do Umbu e na quaresma. O evento é iniciado no final da tarde do sábado e se estende até o final do domingo. O ato de distribuir alimentos com os participantes e visitantes é uma demonstração do valor atribuído a ação do Encantado sobre o doente. Nesse momento, o sertão se reveste de prosperidade e de fartura e a alegria da dádiva se estende a toda a comunidade, aumentando os laços entre os participantes em uma atividade que traduz muito da cultura local.

Apesar de dizer que se oferta um prato ao Encantado ou Praiá, geralmente se oferece um carneiro ou um boi que fará parte do almoço a ser servido juntamente com a garapa (água açucarada ou caldo de cana) e com o fumo para a defumação, entre outros elementos que compõem a oferenda (AMORIM, 2010). Observa-se, nessa atitude, a prática da partilha, da retribuição e da reciprocidade. O ritual de pagamento de promessa é a efetivação pública de um vínculo firmado entre o mundo físico e o mundo espiritual, entre o material e o imaterial do povo Jiripankó.

O povo Jiripankó, como a maioria dos sertanejos, é obrigado a conviver com a seca e com as mazelas financeiras que ela acarreta. Geralmente se observa que ali a vida é um pouco regrada e não apresenta abundância de alimentos, nem grande poder aquisitivo. Contrastando com essa situação, o Ritual do Menino do Rancho se apresenta como um momento de imensa fartura, pois a família do menino ritualizado oferece comida farta para centenas de pessoas, garrotes, bodes, carneiros ou porcos. Não há quantidade definida, nem tipo de animal a ser abatido, isso depende da condição financeira da família e da previsão de quantas refeições vão servir.

É uma festa ordenada em nome da fé e da crença na força do Encantado a quem são dirigidos os agradecimentos pela cura realizada. Familiares e amigos do curado se unem para ajudar na festa; alguns trabalham, outros doam alimento ou dinheiro e ajudam no planejamento e realização desse evento onde a fartura contrasta com uma situação econômica e social desfavorável.

Antecedendo o ritual, na terça e na quinta-feira à noite e no sábado à tarde, são realizadas as sessões de “mesa” nas quais recebem, dos Encantados, as obrigações iniciais a serem cumpridas, as recomendações e encomendas e fazem as correções necessárias. Paralela a essa atividade no Poró, os alimentos vão sendo preparados por um grupo de mulheres da família ou voluntárias. É feita a

proteção do menino na mesa de trabalho, onde ele é preparado para pagar a sua promessa, conforme determina a tradição. A festa acontece no Terreiro sagrado do Encantado responsável pela cura ou em outro Terreiro recomendado por ele, onde é construído um rancho de palha de Ouricuri e galhos de árvores, na direção em que o sol nasce e simboliza as moradias dos ancestrais; é o local da entrega do menino.

Ao término do almoço, os Praiás se recolhem no Poró. Após um descanso, o Praiá dono do menino (diferenciado dos outros por conter na sua mão uma flecha enfeitada de fitas coloridas) retorna ao Terreiro trazendo com ele o menino prometido (só ele e um padrinho podem tocar nesse menino), entoando um som com sua gaita ou flauta convocando os padrinhos, madrinhas, noiva e demais Praiás para o desfecho do ritual.

O menino segura o braço do seu dono durante as rodadas no Terreiro, e este observa um espaço para poder soltar o prometido. Geralmente ele coloca o menino dentro do rancho ou apenas dá-lhe um sinal para que ele corra junto com alguns padrinhos. Os Praiás saem correndo para capturá-lo ou conseguir tocar em qualquer peça da sua indumentária. Inicia-se uma disputa entre eles, os padrinhos tentam proteger o menino segurando os Praiás. O público também corre para acompanhar a disputa. A corrida não tem direção certa e acontece em meios de tocos, pedras, árvores e espinhos na mata ou até mesmo entre as casas.

As pessoas vibram ao tempo em que tentam se proteger para não serem atropeladas pelos participantes que correm com muita velocidade para alcançar o menino. A corrida só cessa quando algum Praiá alcança o objetivo ou quando o dono vai ao encontro do menino. Com o fim da disputa, o menino é trazido de volta ao Terreiro, dando continuidade às danças junto com todos os participantes. Vale destacar que pode haver três tentativas para pegar o menino, caso não aconteça, pode ser determinada outra tentativa ou a entrega voluntária. Durante a corrida, observa-se muita poeira, quedas e alguns machucados, mas nada disso impede que a promessa seja paga.

O Praiá que consegue capturar o prometido, volta na maior animação para o centro do Terreiro, seguido dos outros membros do cortejo e plateia, cantando a toante do vencedor. São realizadas mais três danças em círculo, como pedido de proteção pelo dono do Praiá. Com duas flechas fazem uma cruz que é segurada pelos principais personagens, inclusive o Encantado que o capturou e este,

dançando vai até o dono e depois entrega o menino aos seus pais, comemorando a realização do rito simbólico de entrega desse ao mundo dos Encantados.

Terminando o ritual, os Praiás encruzam o Terreiro, fazendo o seu fechamento, atitude que marca o cumprimento da promessa e o evento se encerra com a dança do Toré. Essa cerimônia é marcada por forte emoção dos familiares, que celebra a conquista de uma graça do Encantado. É, também, um ritual de importância coletiva, pois marca a preservação e a transmissão da história, da religião e da cultura daquele povo indígena. A festa do Menino do Rancho constitui-se num ritual polissêmico e seus principais objetivos são agradecer a cura e iniciar o neófito no mundo do sagrado indígena, mas, sobretudo constitui-se na produção social de valores simbólicos dos mais caros e profundos da cultura Jiripankó.

3.7 FESTA DE SANTA CRUZ

A influência da Igreja Católica entre os indígenas no Brasil e em Alagoas é visível não só fisicamente, mas também nas práticas religiosas. Tornou-se comum a celebração de missas e novenas na comunidade Jiripankó. Desde a construção da Igreja na aldeia que os índios realizam (entre o final de abril e o início de maio) a Festa da Santa Cruz, padroeira da referida igreja. Essa festa é comemorada com a realização de novena e com uma missa no encerramento. A primeira noite é chamada 'a noite dos índios' e conta com a presença dos Praiás, em um evento onde se misturam o Sagrado indígena e o Sagrado cristão, efetivando assim, o que pode ser chamado de empréstimos culturais.

No encerramento da festa acontece uma procissão que é iniciada na igreja de onde sai um grupo de pessoas carregando a Cruz, percorre as principais ruas da aldeia e retorna à igreja. Essa procissão foi implantada pelos primeiros padres que atuaram na comunidade e, com o passar dos anos, foi sendo incorporada ao calendário da aldeia.

Durante a semana santa alguns índios se preparam para o ritual cristão da penitência, sacrifício que é iniciado na Igreja da Santa Cruz de onde sai um grupo exclusivo de homens carregando a Cruz em procissão, costume que foi iniciado por Joaquim Piancó e João Gomes, e que se mantem depois dos seus falecimentos. Essa penitência é considerada pelos Jiripankó como um segredo da sua religião,

pois durante a semana santa essa atividade é realizada na quarta e na sexta-feira à noite, só com os homens.

Os homens, jovens e adultos, são divididos em dois grupos, um que se posiciona à frente nos cortejos ou procissões, marcha rezando e entoando cânticos de louvor à Santa Cruz, carrega a cruz ou um estandarte com enfeites de fitas coloridas e flores até o Cruzeiro fincado fora da área habitacional da aldeia ou, em outros momentos, fica rezando dentro da Igreja, porém sem permitir visitas ou observadores de fora desse grupo. Diferentes dos grupos organizados pela igreja, esse não usa vestes padronizadas, usa roupa comum do cotidiano, sem paramentos da religião católica ou elementos da cultura indígena. Outro grupo, que segue no fim do cortejo veste roupa branca e comprida, usa gorro ou chapéu branco e realiza suas práticas religiosas em silêncio, enquanto os que seguem na frente rezam em voz alta. Essa atividade também é interdita aos não-índios e as mulheres, pois faz parte do segredo que circunda sua vida religiosa.

O pouco que foi revelado por alguns homens sobre a quarta e a sexta-feira da Penitência, cita a adoração em um Cruzeiro, desde 1919, localizado na área denominada de Samambaia, em um dos limites do território tradicional indígena onde usam essa prática religiosa como forma de obter o perdão dos pecados ou apenas como cumprimento de promessas, realizando a penitência na casa de algum desses homens.

Outra parte da festa é aberta ao público e acontece na segunda-feira quando um estandarte é colocado no pátio da igreja, pois o seu interior não comporta o público composto pelos indígenas, visitantes e moradores das proximidades. Durante o evento, um grupo de tocadores de zabumba e pífano toca músicas alusivas à Santa Cruz, na calçada frontal da igreja, enquanto os Praiás vão chegando e ocupando o espaço à sua frente. Depois que os Praiás se posicionam, cantam e dançam naquele espaço e vão, aos pares, se dirigindo ao estandarte onde se curvam e o beijam em sinal de reverência. Ao longo da noite vão se repetindo Torés e reverências, sendo que após a terceira repetição as mulheres e crianças da plateia são convidadas a participar da dança com eles.

No altar, onde fica o estandarte, duas mulheres, com as cabeças adornadas com cocás de penas entoam os cânticos, enquanto que os cantadores da religião indígena cantam as toantes dos seus Encantados. O ato é festivo, marcado por

música da banda de zabumbas e pífanos, queima de fogos, cantos e danças de Torés. A Prancha fotográfica a seguir, apresenta alguns momentos dessa festa:



Prancha Fotográfica 20– Festa de Santa Cruz
Fonte: acervo pessoal do autor

Na prancha fotográfica acima, apresento imagens da festa pública, destacando, na foto maior, na parte superior, à esquerda, o estandarte com a cruz com vários enfeites de fitas coloridas; tal símbolo foi beijado, durante a noite por boa parte dos espectadores da festa e, com maior intensidade pelos cantadores e Praiás; ao lado uma foto da fachada da igreja, tendo a sua frente uma bandeira branca hasteada em um mastro de madeira, tendo nessa bandeira um a cruz pintada. Durante alguns cânticos, os olhares se voltam para essa bandeira. Outro elemento que convêm destacar é presença de imagens de santos católicos, terços, arco e flecha nas paredes internas da igreja. Nas duas laterais internas da igreja e no seu altar, cada imagem de santo é exposta ao lado de maracás, cocás, palha de coqueiro Ouricuri, lança e arco e flechas, caracterizando um profundo diálogo entre as duas religiões e, dessa forma, a identidade é elaborada, definida e redefinida na interação social, por isso é uma ininterrupta construção social. (CANDAU, 2016).

Em um passeio pela aldeia, pode-se observar que há uma considerável quantidade de cruzeiros postas sobre pedras, principalmente nas proximidades dos Terreiros; tal fato associado às pinturas nas roupas dos Praiás e nos corpos dos dançadores nos vários eventos, desenhadas nos campêos e nos maracás, além de ser o formato do percurso dos Praiás no Terreiro e o gesto mais comum entre os executados pelos participantes dos rituais, nos permite compreender, minimamente o sentido e os múltiplos significados desse símbolo apresentado como portal pelos indígenas estudados.

Essa festa e os elementos e símbolos nela presentes são descritos pelos católicos como parte do processo de conversão que aconteceu com índios a partir do contato com os jesuítas, já os indígenas a descrevem como uma comemoração ao portal que liga o nosso mundo ao reino dos Encantados e se configura como um dos eventos que compõe os sentidos e os significados da identidade dos Jiripankó.

Apesar dos diálogos com outras religiões, notadamente com o catolicismo, criaram uma relação muito íntima e particular com o seu mundo religioso, de modo que suas práticas moldaram uma identidade singular, ancorada nos seus costumes e no sentimento de pertencimento étnico, características que são apresentadas e discutidas no capítulo IV.

CAPÍTULO IV

O TERREIRO É MEU COSTUME E A RELIGIÃO É MINHA IDENTIDADE

Os Jiripankó têm sua história assentada em práticas culturais que lhes conferem marcas singulares em um universo marcado por profunda religiosidade e renovação dos laços entre o homem e suas divindades. Sua crença é alimentada no ritual a partir da renovação constante realizada no seu Terreiro sagrado ou nas mesas de trabalho onde sua tradição torna-se costume cotidiano e se converte em elemento que molda e define sua identidade. Ser Jiripankó vai além do fato de possuir residência na aldeia e ultrapassa a adoção de um sobrenome ligado às famílias fundadoras da etnia, pois tal pertencimento passa pela convivência com a tradição, com os Encantados e com os espaços sagrados da religião. Assim,

A história para os índios do sertão 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, 2009, p. 39)

A vida desse povo é marcada por um conjunto de atividades que vão do Terreiro ao Poró, da crença nos Encantados à utilização da sabedoria dos especialistas como o pajé, as benzedadeiras e os rezadores. Participar desse universo é aceitar uma vida marcada por algumas interdições, jejuns e obrigações que ao tempo em que lhe confere identidade cria um sentimento de pertencimento que o define enquanto sujeito social e que o liga aos seus pares através da religião vinculada a um tronco comum. Assim, tal identidade é construída e fortalecida na prática e no compartilhamento do universo religioso, pois o indivíduo pode ser meramente habitante de um lugar sem se sentir parte dele.

Este capítulo apresenta e discute as condições, elementos e marcas que conferem ao Jiripankó uma identidade própria, mesmo que marcada por elementos herdados da sua formação junto aos Pankarau. São características bem específicas e que vão muito além do reconhecimento étnico emitido pelo Estado ou de qualquer termo escrito em suas certidões de nascimento e documentos pessoais.

4.1 FÉ E TRADIÇÃO: EXISTÊNCIA, FORÇA E CONTINUIDADE ÉTNICA.

Os povos indígenas do Nordeste brasileiro têm suas histórias associadas à curiosidades sobre as suas práticas fitoterápicas e curativas, de modo que a sociedade no entorno da aldeia acredita na existência de cultos, práticas e rituais secretos o que, aguça a imaginação, os relatos fantasiosos e a difusão de um forte discurso que descaracteriza suas práticas. Tal situação é fruto do contexto vivido durante os períodos de silenciamento, perseguição e invisibilidade dos povos indígenas após a Lei de Terras e a extinção dos aldeamentos no século XIX

Na atualidade, o tratamento de doenças é uma das especialidades dos Jiripankó, razão pela qual estão sempre em contato com práticas de cura, devoções, rituais e festas de agradecimento ou pagamento de promessas. Até os agentes de saúde, funcionários do Posto de Saúde Indígena, em alguns casos, recomendam a procura pelos especialistas da fitoterapia e da religião tradicional, que se destacam como curandeiros tradicionais, rezadores ou benzedeiros pelas pessoas com problemas, infortúnios ou doenças.

Para os Jiripankó os especialistas são os rezadores e curadores, entre eles incluem o Pajé, indivíduo privilegiado por ter conhecimentos especiais da ciência indígena. O rezador é o homem ou mulher que conhece os meios de 'benzeção', sabedoria adquirida através da experiência da fé ou dos ensinamentos de algum sábio mais velho. Tal especialista não identifica a doença e não faz diagnóstico; sua função é rezar a partir do sintoma que o doente descreve.

As práticas de cura são ações que emanam dos Encantados e poucas são as pessoas que têm o mérito de serem escolhidas para herdar o dom e os ensinamentos dessas divindades. Atualmente, o senhor Elias Bernardo da Silva (o Pajé) é o único Jiripankó que desfruta dessa herança e, entre as suas funções, o benzimento se destaca como a atividade mais frequente, porém só se concretiza se houver fé, pois para realização da cura, a fé não é apenas um requisito, é um dos princípios mais importantes.

O curador, difere do benzedor, por conhecer a doença e o remédio, possuir a habilidade ou o dom de manipular as ervas medicinais através de reparo (tipo de ação para abrir os caminhos) ou do trabalho de mesa, ação que se dá pela invocação dos meios sobrenaturais mais profundos, quando as entidades espirituais,

os Encantados, lhe informam qual o mal que acomete o doente e orientam ou realizam a cura diretamente por meios mágicos e pela força do Ejucá⁶¹.

O trabalho de mesa é uma atividade fechada, realizada na casa do curador ou no Poró e consiste na chamada dos Encantados para que estes realizem a busca pelo reforço espiritual necessário à cura; é nessa atividade que os Jiripankó acreditam que, através do Pajé e de outros rezadores da comunidade, acontece a orientação de Cura, como atividade singular da sua tradição. Tal crença, segundo eles, é a base da sua existência, força e continuidade étnica.

Só a partir dos encaminhamentos que são revelados na mesa de trabalho, o indígena procura a biomedicina, no posto de saúde existente na aldeia ou nos hospitais da região, mas as prescrições lá recebidas serão cumpridas em consonância com as prescrições da mesa. Nesse caso, as ações da biomedicina caminham paralelas às ações da mesa, de modo que uma não anula a outra.

Quando o pajé ou um curador recebe algum doente em busca de atendimento terapêutico, realiza um exame prévio para identificar a doença por meio da observação dos sintomas. A essa observação, segue-se uma investigação sobre a vida do paciente, para detectar se houve quebra de tabu, se há histórico de doenças e a quanto tempo ele vem sentindo os sintomas. O resultado dessas ações define o diagnóstico e norteia os passos seguintes, compostos por uma série de ações interditas ao conhecimento público, pois pertencem ao mundo ritualístico dos Encantados. O diagnóstico, aliado a experiência, permitem ao especialista avaliar o tipo de doença, a gravidade e o método terapêutico a ser aplicado.

Para a doença classificada como de baixa gravidade, que não representa risco de morte ao paciente, o pajé indica rezas, benzeduras, banhos com ervas, dietas alimentares e chás. Quando a doença é classificada como de alta gravidade, abre a mesa de trabalho, pois segundo o pajé Elias, “a gente tem que abrir a mesa primeiro! Só assim vai saber qual a mezinha certa para aquela doença e para aquela pessoa⁶²” [...] (FARIAS, 2011, p.121).

A mesa é o espaço de evocação dos Encantados, tem várias finalidades indo da cura espiritual ou física ao reordenamento social dos indivíduos e de suas famílias. Geralmente é aberta em um quarto destinado a guarda das vestimentas

⁶¹ Na fala do Sr. Elias Bernardo da Silva (Pajé), o Ejucá é o Reino dos Encantados; é uma ciência do Índio que é usada na mesa de trabalho. Ela é um segredo que o Pajé não pode revelar.

⁶² Entrevista concedida pelo Pajé Elias Bernardo ao Antropólogo e Promotor de Justiça Ivan Farias, em 2011.

dos Praiás. Fisicamente, se abre forrando um tecido com uma cruz bordada, sobre o qual se colocam algumas sementes, (representando os Encantados protetores da aldeia) alguns maracás, velas, fósforo, fumo, cachimbos ou campião (para defumar o ambiente). (SILVA, 2014).

A sessão ritualística da mesa ocorre geralmente durante à noite e se estende até o nascer do sol, podendo ser marcada mais de uma sessão quando necessário, dependendo do tipo de infortúnio que acomete o paciente. O Encantado identifica a causa ou o agente causador, indica os remédios do mato, os banhos ou jejuns necessários. É ele que realiza a cura ou indica penitências necessárias, inclusive recomenda a promessa e o seu pagamento no rancho. É um ritual fechado e, mesmo entre os indígenas, poucos tem acesso, pois envolve um alto grau da cosmologia e é o centro do seu segredo religioso.

Os rituais são atividades fechadas que acontecem em momentos e lugares específicos, sem a presença daqueles que não possuem ligação direta com o motivo da sua realização; por ser um momento de profunda conexão com as divindades sagradas, faz-se necessário que os participantes sejam ligados a esses seres, aos líderes do evento ou às pessoas que estão pedindo a realização da mesa ou do serviço, assim

[...] os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes [i.e., o mágico e o sacerdote]; eles não são efetuados pelos mesmos indivíduos. [...] enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita. [...] O tributo prestado às divindades por ocasião de um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja voluntária. O rito mágico, ao contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico (é o caso da magia agrícola), ou necessário, quando feito em vista de certos fins (de uma cura, por exemplo), é sempre considerado como irregular, anormal e, pelo menos, pouco estimável. [...] há necessidade, e não obrigação moral, no recurso [...] ao mágico. (MAUSS E HUBERT 2003, p. 59-60).

A ação do Encantado na vida humana, enquanto rito mágico, é uma atividade vinculada à crença na sua existência e no seu poder de atuação, por isso, resulta em uma relação contratual de dependência, troca e retribuição, motivo pelo qual acontece obedecendo certos cuidados e reclusões e, como tal, sua realização é limitada aos espaços físicos do Poró ou da casa do rezador. As relações classificadas como ritos religiosos ou festas acontecem em público, se caracterizam pelo agradecimento à graça alcançada na ação mágico-ritualística e tem como base

a publicização em forma de festa que acontece no Terreiro, atraindo um grande número de observadores que geralmente se identificam com o evento ou com o motivo que o desencadeou.

4.2 NENHUMA ÁRVORE ALCANÇA O CÉU SEM A FORÇA DAS SUAS RAÍZES

Durante as festas e rituais que presenciei ao longo de anos de convivência na aldeia Ouricuri, quando orientei os trabalhos de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena de 04 (quatro) indígenas e, posteriormente, com a pesquisa que resultou nesta tese, testemunhei momentos de profunda dedicação e entrega do povo Jiripankó às suas crenças e divindades. Muitos desses momentos não posso relatar para não comprometer a segurança daqueles que me receberam tão bem e abriram suas portas, Terreiros e memórias. Entre os momentos compartilhados, alguns são externados aqui e reafirmam as minhas impressões sobre a forma como a religião é a sua marca identitária mais visível.

Na perspectiva da religião como marca identitária, pertencimento e fortaleza, transcrevo fragmentos da entrevista realizada com o ancião e membro efetivo da vida e da tradição da comunidade, João Francisco do Nascimento⁶³ (conhecido como João de Chico ou João Gabão) que respalda meu pensamento ao afirmar que:

o índio tem uma proteção natural, que ele pode ir onde for, os pai véio e as mães véias tão lá reberando agente, para eles num tem barreira, o mundo todo é deles; os lugar onde nós vamos, levamos nossa fé, nossa confiança e é suficiente para estar ligado à terra, à nossa aldeia, a nosso povo; e assim, nosso chão está ali pertinho, tudo arrumadinho; mas se num tiver fé, nem confiança, pode tá ai na comunidade, aos imboléu, não tem valor de nada. Porque eu entendo que índio tem um mundo invisível que ele carrega pra onde for; é a sua história, a sua mimóra, os segredos dos mais véio que num precisa ser aí escancarado, mas deve ser zelado e... isso é sério. (NASCIMENTO, 2015)

As afirmações do entrevistado reforçam sua crença nos Encantados com ordenadores do mundo, protetores dos indígenas e, sobretudo, reforçam que a fé é o mecanismo gerador dos vínculos entre o homem e as divindades e, destaca que mesmo fora do espaço territorial da aldeia, esse ambiente pode ser recriado de

⁶³ Entrevista realizada por Cícero Pereira da Silva em 22/12/2015, na ocasião, o entrevistado estava com 76 anos de idade.

modo que o ensinamento não se perca no esquecimento ou no contato com o mundo exterior. Essa crença é ilustrada na entrevista a partir do seguinte relato:

Eu trabaiei nas abertura das picadas que iam de Paulo Afonso, do Raso da Catarina, nesse mundo a fora. E tinha eu, meu irmão, mais dois índios lá de Pankararu... Era uns lugar esquisito que só tinha o caminho que nós fazia na caatinga, pra frente era o ermo, até encontrar na estrada que as outras turmas fizessem, porque os fiscal mediam uma metragem pra quatro pessoa, a conta da semana ... E num dia de quinta feira nós chegemo, já a tardinha perto dum pé de imbuzeiro e nós dissemo: é mió nós ficar por aqui! Concordemo tudo e fomos buscar lenha prá fazê uma fogueira porque tinha umas onça. E tinha um menino do Brejo que onde ia era assobiando, era Toré, puxada, tuante, num parava, dançava e eu e os outros dizia: tu deixa desses assobios, depois, depois..., ele sorria e nós levava tudo na brincadeira. O rancho, fizemos no imbuzeiro, fechadinho, bunito rapaz... Era tempo de chuva, ele tava oiando, uma maravilha, fizemo uma imparada devido o fogo, armemo as rede, fumo durmir. Foi nada não rapaz..., quando eu reparo pro lado, um dos meninos do Pankararu começou a se remexer na rede e nisso meu irmão também já tinha visto, eu levantei de pontinha de pé, tirei foice, machado, facão, espingarda de perto de nós e voltei pra rede, mas fiquei sentado e meu irmão comigo. O outro camarada chega roncava! Oxente, num deu outra, um mensageiro falou na voz do rapaz, perguntou como nós tava, deu umas orientação, ai o outro colega se levantou assustado; ai o mensageiro pediu para ele cantar um toré, o danado disse: eu num sei. Me deu uma raiva (risos), o troço só era o que fazia e, na hora da precisão amarelô. Mermo assim, eu num dei muita crença; o mensageiro falou de onde tinha vindo, deu notícia do nosso povo e eu, desconfiado. Ele fez viagem, voltou tudo normal; acendemo os cachimbo e fiquemo fumando, um silêncio, rapaz. (NASCIMENTO, 2015).

Esse relato, inicialmente sobre uma época de trabalho braçal realizado fora da aldeia, faz com que possamos afirmar o quanto a memória Jiripankó é construída em torno das suas crenças, de modo que inicialmente descrevendo uma situação cotidiana de trabalho, o foco da narrativa mudou para uma descrição sobre a crença nos Encantados e, como estes são presentes e interferem no seu cotidiano, influenciando sua formação identitária e reforçando seus laços com os antepassados e com os formadores da etnia. A vinculação entre identidade e memória, enfatiza que a primeira se materializa como uma descrição, uma fala que se manifesta como uma totalidade significativa, que converge entre desejo e lembrança, pautada nos seguintes processos: o caráter do evento rememorado, o contexto sincrônico do evento e a recordação. (CANDAU, 2016).

Nesse conceito, Candau chama a atenção para o quanto a identidade está ancorada nas lembranças e sua rememoração tende a enaltecer ou esquecer aquilo que é menos significativo ao narrador. Assim, quando seu João rebusca suas lembranças e descreve suas memórias, o relato privilegia nomes, fatos e lugares que são significados ou ressignificados no seu cotidiano, nesse caso, na sua vivência religiosa, como se observa nas afirmações a seguir:

...Quando nem esperava, o cabra deu um assobio bem na copa do imbuzeiro. Os cabra, nois tudinho (risos) demo um pulo de susto e ficuemo gaitiando. Passou duas semana, aí eu disse pra Manuel: meu irmão, eu vou no Ouricuri e de lá, vou no Brejo. Aí os menino dixeru: Vá João e leve esses trocado prá muié, já faz um mês que tamo aqui. E assim eu fiz! Quando cheguei no Brejo teve uma cantoria da tradição e aí o mensageiro chegou na dona da casa e disse: João Gabão, ficou com medo rapaz? Num precisava tirar os ferros nem as espingardas de perto não rapaz! Deu uma risada e eu fiquei pensando: num é que esse cabra foi lá mermo! E disse mais: que a força está onde o índio tiver, que o território dos Encantados é entre o céu e a terra, mas é preciso ter três coisas: fé, respeito e momóra pra puder não deixar a tribo morrer. Por isso, quando voltei nós tinha que derrubar o imbuzeiro que ficava bem no meio da picada por onde a rede de luz ia passar. Ai nós quatro dissemo por uma boca só: Nós não vamo derrubar o imbuzeiro; aí o encarregado mandou outro homem derrubar, mas me deu uma dó, que os oio encheu d'água e os minino também. Pois aconteceu isso; eu era um rapaizinho de 23 a 24 anos e hoje tou com essa idade, mas essa mímóra eu não perdo, faz parte da minha crença. (NASCIMENTO, 2015).

Tais processos se manifestam coletivamente, surgem na intersecção das imagens com a linguagem e permitem a conservação de memórias sólidas ou fortes que possibilitam a criação de marcas identitárias e estas, reforçam os sentimentos de procedência, historicidade e pertencimento, pois as memórias fracas são fluidas e se fragmentam à medida que as identidades se remodelam ou geram novas. Isso significa que para o Jiripankó, sua vida está intimamente ligada aos fatos e eventos que foram elencados como significativos ou primordiais para o seu tronco formador e transmitidos para cada novo grupo que dele se formou. Assim, tronco e rama, mesmo afastados fisicamente são fortalecidos na religião que os une, modela e define enquanto povo singular, porém dotado de memórias plurais que ao serem rememoradas, recriam e ressignificam as suas crenças que, por sua vez, sustentam o seu pertencimento étnico, como ratifica seu João ao enfatizar “Eu acredito que já vem dos mais véios de que eu, porque cresci indo para Pankararu, antes de

Jiripankó poder fazer suas tradições livres, mas tem pouco tempo. No Brejo dos Padres é mais antigo e é assim". (NASCIMENTO, 2015)

Essa noção de pertencimento é renovada a cada evento que acontece no Terreiro, no Poró ou na mesa dos especialistas desse povo, pois

Todos esses elementos, desde o sentimento de pertença, busca pelo reconhecimento, busca pelas origens, levantamento da aldeia, construção do Terreiro, construção do Poró e o levantamento do Praiá são elementos que se materializam através dos rituais e que precisam acontecer com frequência para serem apropriados pelos mais novos. (SILVA, 2014, p.24).

Porém, a busca pelas origens é também caracterizada pela participação efetiva nos rituais, festas e demais eventos da tradição, de modo que a impossibilidade de ir ao Brejo dos Padres não anule a certeza de que a sua sabedoria emana daquele espaço sagrado e simbólico. Assim, a aldeia Pankararu e os seus lugares de encantamento como a Fonte Grande, a Serrinha e os Terreiros fazem parte dos lugares de referência para os Jiripankó e, como tal, são recriados nos seus momentos de partilha da tradição e da ciência como mecanismo de assegurar que para cada indivíduo dessa rama

a fonte grande continua sendo o referencial de memória imaterial cheia de espiritualidade que envolve todos os povos ali reunidos. É um elo que une Jiripankó a este terreno, por ser retirada dali a sua força espiritual [...] É a morada dos encantados(as) [...] que domina a crença do povo Jiripankó herdada desse ancestral comum. (SANTOS 2015 p.19)

Fisicamente, a Fonte Grande é uma nascente que fica ao Leste da aldeia Brejo dos Padres, patrimônio material e imaterial do povo Pankararu, partilhado com todos os povos indígenas que possuem os mesmos valores tradicionais, étnicos e culturais e que são denominados de rama ou pontas de rama, que não se distanciam da simbologia, da ritualidade e das funções e sentidos que os povos indígenas dão aos seus espaços como elementos definidores e fortalecedores da sua existência. Desse modo, é muito forte o vínculo e as relações entre os povos oriundos desse tronco, de tal modo que mesmo sendo etnias consolidadas no sertão alagoano não rompem com seus formadores; são árvores grandes e frondosas, porém alimentadas pelas suas raízes e unidas como galhos a um tronco forte.

4.3 SER E VIVER JIRIPANKÓ: PATRIMÔNIO DA SIGNIFICAÇÃO

Para os Jiripankó a sua imaterialidade espiritual é fundida à materialidade do território, pois as práticas tradicionais existentes na comunidade estão enraizadas em locais estrategicamente escolhidos pelo povo, como forma de criar vínculos mais firmes no território, o que também dá a religião um significado de caráter político, histórico e de sustentação étnica.

Os objetos que compõem o sagrado, estão na natureza, a exemplo do caroá – planta de onde se retira a fibra para confecção das vestes sagradas, o Praiá; é, para esse povo, uma planta que junto a outras (umbuzeiro, ouricurizeiro, jurema, pitó, velandinho, umburana, cipó da mucunã, cansanção...) define no território material, o local sagrado de onde se retira a cura, o espaço e os elementos necessários à purificação do corpo para o culto aos Encantados ou para render homenagens aos seus antepassados no Terreiro que é descrito como

espaço que dentro da cultura reúne o material e o imaterial, dele se busca a afirmação étnica, o convite para que o povo se conheça. Nesse espaço acontece a junção e expansão da imaterialidade preservada, vivida e constantemente renovada pelo povo, é, onde ritualizam sua vida e o que possuem, com uma etnicidade coletiva e particular (SANTOS, 2017)

Para esse povo, sair do seu território significa se separar do lugar que abriga o imaterial, que lhe dá sentido, materializa e depois converte-o em memória coletiva. Essa concepção implica dizer que os povos que sofreram ataques, diásporas, deslocamentos e ajuntamentos, não tiveram anulada a possibilidade de se refazer, pois mantiveram a capacidade de transmissão cultural a partir da memória ancestral que eclode em espaços como o Terreiro, onde acontece a sintonia da imaterialidade professada pelas práticas tradicionais com o material contido em todos os objetos e elementos usados naquele espaço de ritual, pois

o ritual é o momento privilegiado de interação entre o sobrenatural, a natureza e o homem. É um momento de interação interna, socialização e superação das divergências, onde todos [os envolvidos] se unem e se solidarizam para realizá-lo (...) A cada festa, ritual e rito de cura, a tradição fica mais forte, sendo reavivada, fortalecendo os laços internos e as fronteiras dessa tradição (SILVA, 2014, p. 24-5).

Nessa perspectiva, a tradição não é visível no espaço demarcado da aldeia, mas se reafirma na consciência e se materializa na necessidade do povo, como um alimento da sua jornada espiritual, fortalecendo e reativando a crença dentro dos espaços selecionados pelo povo para a sua afirmação e visibilidade sob a forma material de suas práticas culturais, criando uma cobertura imaterial para o seu território material. É, ainda, um momento de interação interna, de socialização de práticas, de superação das divergências, pois os envolvidos se unem e se solidarizam para realização dos eventos.

O imaterial ganha corpo na cultura Jiripankó na forma de suas práticas religiosas, na possibilidade de resignificação cultural, na constante mobilização social direcionada à busca de proteção ao seu bem comum (a identidade e o seu pertencimento étnico) enquanto grupo que se articulou, cultural e religiosamente, agregando valores a uma tradição que lhe identifica como rama de uma ancestralidade materializada mística e simbolicamente no seu território reorganizado a partir da memória dos mais velhos (BOSI, 1994), pois são eles os responsáveis pelos relatos das histórias mais antigas, da memória, das restrições e das concepções de mundo.

As concepções de pertencimento, de respeito a ancestralidade e a cosmologia são percebidas nas falas recorrentes das lideranças sobre a manutenção do segredo e sobre a necessidade constante de cuidados para que o imaterial se perpetue em um território sujeito às modificações agregadas a partir da abertura e contato com outros costumes. Assim,

a imaterialidade se confunde, em alguns aspectos, com o material, pois a simbologia dada pelos povos a esses aspectos e objetos, recebem também a marca da vida do povo. Para isso, é válido dizer que os povos não aceitam qualquer espaço (terra), não simbolizam, não ritualizam qualquer aspecto ou objeto (território). Para que ambos tenham valia para o grupo, é imprescindível observar o uso e simbologias marcadas nesses espaços além do físico; algo que contem a essência real do povo. (SANTOS, 2017).

Para os Jiripankó, sua mística é presente e fortemente ativada, quando suas crenças e valores são celebrados, renovados e compartilhados geracionalmente, fomentando a valorização do território enquanto bem material, porém com uma visão mais profunda sobre a imaterialidade e a ancestralidade como abrigos da sua

essência, do seu segredo e do modo como veem e definem o mundo. Por isso, procuram dar sentido e significado social, étnico, político, religioso, cultural e identitário aos seus elementos e espaços de materialização do sagrado. A consciência sobre a sua origem ligada ao tronco Pankararu, com quem além da proximidade territorial continuam compartilhando rituais e festas não os impede de impor uma marca específica aos símbolos e rituais através da ressignificação dos seus espaços materiais e imateriais. Dessa forma, “cada comunidade étnica domina e transmite um corpo de saberes e técnicas, através dos quais ela se relaciona com a natureza [...] para tirar dela o que necessita para se nutrir e viver”. (PEIXOTO, 2015, p.287).

Por isso, mesmo sendo um ramo do tronco Pankararu, de quem recebeu e com quem também compartilha saberes tradicionais, o Jiripankó foi obrigado a silenciar para recriar o sagrado ao seu modo e, com isso, adotou práticas que diferem daquelas originárias; os signos que traduzem a sua imaterialidade, ganharam outros sentidos e a sua compreensão exige uma leitura particular desses elementos e de como são usados enquanto símbolos para o povo.

A comunidade imprimiu um valor imaterial, religioso, ético e cultural à sua relação com os Encantados; as promessas, os cânticos, os retiros espirituais e a aliança com os reinos do Ejucá foi recriada à medida em que ressignificaram espaços como o Terreiro e o Poró tornando-os distintos dos de Pankararu. Para isso, a terra comprada em 1894, recebeu os diversos sentidos e abrigou uma imaterialidade singular mesmo com as intensas relações com o tronco e com as outras ramas com quem mantem vínculos e trocas frequentes.

A forma como ressignificam o imaterial, usam aos símbolos tradicionais, mesmo sob as mesmas nomenclaturas, não se confrontam com as práticas dos outros povos, pois desde 1852, quando chegaram à região e a compra da terra em 1894 (BRITO, 1992) observa-se que

o que prevalece é a identidade formada pela vivência no Ouricuri e não um pertencimento ao povo tido como raiz – Pankararu – esse nome dá uma imagem, uma apresentação a sociedade nacional, mas o meu povo tem uma identidade firmada na sua profissão cultural, nos seus símbolos, na sua forma de celebrar, e, no ato da recusa de usar emprestado o etnônimo Pankararu, fazendo opção pelo uso de outro etnônimo – o Geritacó que se desdobrou em Geripancó, Jeripancó, Jiripancó ou Jiripankó (SANTOS, 2017).

Esse ato celebra a emancipação política em relação ao tronco velho, que usando a ideia metafórica da árvore (ARRUTI, 1996), por si sozinho não existiria, pois, um tronco sem ramos seria uma árvore morta, da mesma forma que os ramos não existiriam sem um tronco que lhes sustentem e liguem à raiz, de onde retiram o alimento. A mística que envolve tal pertencimento e sua ligação a um território ou povo formador é amplamente ancorada na forma pela qual os indivíduos, seus ocupantes se identificam com as práticas ali realizadas e, sobretudo, na forma como traduzem esse pertencimento na elaboração da sua identidade.

Sobre esse processo de identificação, a partir dos estudos de Candau (2016), percebo que a história dos Pankararu faz parte das lembranças que os mais velhos legaram aos Jiripankó, mas a passagem de lembrança à memória está ligada a capacidade de significação, classificação e posterior concepção sobre a ordenação do mundo. Nessa ótica, a memória pode ser comparada a um arquivo, com infinitas gavetas e em cada uma os indivíduos ordenam e armazenam um conjunto de lembranças. No momento oportuno, obedecendo a um estímulo, a gaveta é aberta e o seu conteúdo é retirado, ressignificado e utilizado para moldar ou modelar a identidade. Assim,

para melhor se compreender os povos indígenas atuais nas suas sociodiversidades, se faz necessário perceber as diversas experiências vivenciadas por esses povos nos diversos processos de colonização que resultaram nas relações sócio culturais ao longo de 500 anos do Brasil (...). (SILVA 2014, p. 28-9)

Partindo dessa afirmação e do fato que o povo Jiripankó detém a posse particular da sua imaterialidade, como uma sociedade singular, não é possível estudá-la como uma extensão de Pankararu, pois observo um dualismo quanto ao sentimento de pertencimento no qual o mundo religioso dos costumes e tradições (imaterial) está ligado ao Brejo dos Padres, de onde vieram os mais velhos da comunidade, enquanto que os mais novos só possuem essa ligação simbólica, pois seu pertencimento é mais ligado ao território (material) onde vivem; isso não gera um rompimento com os símbolos tradicionais do tronco, apenas cria, nas ramas, uma especificidade nos significados, formas de proteção, ensinamentos e cultos.

Esse contexto ajuda a explicar a existência dos mesmos rituais nos dois povos e o fato de alguns só existirem em Pankararu ou em Jiripankó, relacionando isso às experiências obtidas fora do seu território, durante as diásporas e o posterior

ressurgimento, quando cada novo grupo de mesma origem – Brejo dos Padres – se afirma e mantém um mesmo ícone como sua alma religiosa e étnica, o Praiá, mas com o tempo, ritualiza-o de acordo com as especificidades do seu território. Nesse caso, o território modela ou ressignifica a religião e esta define uma identidade que se ancora nas mesmas forças (Encantado) e linguagens (Toré) e difere nas formas de culto e de afirmação tradicional. Ou, como afirma Cícero Pereira dos Santos.⁶⁴

É inegável a presença e o uso, pelos povos indígenas, da sua força imaterial, para que o culto aos seus antepassados aconteça, nisto, o tronco linguístico, a região, o etnônimo, a fisionomia perde o efeito, pois a imaterialidade é superior a materialidade e, na junção dos povos, o que se manifesta é o sentimento de pertença étnica como se houvesse a unificação de lutas e conquistas através da linguagem sagrada (SANTOS, 2017)

Difícilmente o cerne da religião indígena seria compreendida pela sociedade não indígena, daí a necessidade de mantê-la fechada, longe do olhar e da interferência externa, como forma de assegurar o mínimo de preservação cultural e isso permite definir a importância do imaterial para o fortalecimento da luta e autoafirmação dos povos indígenas, em qualquer parte do país, além de ser fundamental para reunir as forças que agregam tais povos em nome de um contrato simbólico de proteção e encantamento.

4.4 O SEGREDO DA TRADIÇÃO E O SILÊNCIO DA EXISTÊNCIA

Quando chegaram a Pariconha, os indígenas foram impulsionados a criar estratégias para se proteger da perseguição, isso fez criar uma ideia de adesão ou conversão ao catolicismo que se perpetuou nos relatos, nos escritos, no imaginário e no discurso que muitas vezes é contrário ao índio. Com esse processo de mudanças na vida religiosa, alguns cederam, outros resistiram e com isso se desenhou um modo singular de prática espiritual.

Visto superficialmente, o universo religioso indígena parece totalmente inserido no Cristianismo, mas um olhar mais atento demonstra que os elementos cristãos foram adotados (a cruz é um desses elementos, talvez o mais visível),

⁶⁴ Entrevista realizada na aldeia Ouricuri, durante o ritual Menino do Rancho de Kleiton Pereira em 20/08/2016

porém ressignificados de tal maneira que se convertem em ícones de um mundo muito particular dos indígenas. Se analisada a partir de comparações, vamos encontrar elementos da religião cristã, afro-brasileira, kardecista e de tantas outras. Tal mosaico, mais do que pedir uma explicação fácil, exige que seja analisada, sem as ferramentas criadas pelo método comparativo, como uma religião dotada de rituais, elementos, significados e sentidos próprios e que, como tal necessita de espaços particulares para a sua prática que também possui calendário próprio. Sobre isso, convém destacar que

um índio (gente) [...] cristão ou não, jamais tornará um Encantado. Nele, cremos, está o toque de Deus para nos orientar a cuidar de nós, enquanto seres imperfeitos [...] a catequese iniciada pelos jesuítas e tantas missões não conseguiu substituir as divindades indígenas (Jiripankó) por santos brancos, só a cruz foi adotada, porém como forma esquiva em determinadas situações [...] (SANTOS, 2015)

Os santos católicos são indivíduos que morreram e depois foram canonizados após uma série de estudos que geraram provas da sua intervenção na vida terrena. Para os Jiripankó, tais seres são especiais por terem, em vida, se dedicado a uma causa, porém não são cultuados porque nas suas práticas não existe culto a mortos; são homenageados como colaboradores ou até como intercessores, não os concebendo como divinos; nesse caso, eles são somados, complementam as crenças e devoções, porém não substituem as divindades.

De Pankararu, vários costumes foram trazidos por José Carapina, pelas Gonçalves e, posteriormente, foram renovados através dos contatos com aquele povo e esses costumes se converteram em mecanismos de resistência e foram ganhando formato próprio em muitos dos seus aspectos, de modo que é extremamente difícil realizar um estudo comparativo entre a denominada tradição do tronco e das ramas. A adoção de elementos estranhos ao seu panteão religioso, como forma de driblar os olhares e evitar a perseguição, levou o ritual ao silêncio das matas e ao difícil acesso das serras, invisibilizando o homem e às suas práticas religiosas. O retorno ao convívio social, após o reconhecimento étnico trouxe um novo signo, a cruz, e esta ao ser “usada nas vestes tradicionais, lembra o que nos foi tirado, mas em conjunto com o que fortalece o povo: as vestes dos Praiás, elementos do ritual e o seu uso em outros espaços ganhou um significado particular.” (SANTOS, 2015)

O território indígena ganhou outro sentido com o passar do tempo, um sentido que ultrapassa a existência física e adentra no universo que sustenta a sua religiosidade, principal característica dessa comunidade. Os mais velhos apontam que seu território, desde a sua ocupação física e formação espiritual é dotado de energia e encantamento e isso também passa pela importância dos pontos onde foram levantados os primeiros Terreiros, obedecendo os pontos cardeais e tendo a povoação como centro de convergência. Esse território, ao ser constituído por uma invisibilidade que o sacraliza como espaço de realização de ritual, deixa de ser “sem dono” e ao receber um nome, define sua função política, social, econômica e cultural como base fundamental para o desenvolvimento da comunidade indígena.

O cuidado ao conservar suas crenças e não as ver confundidas com as práticas trazidas com o modelo europeu de religiosidade, fez com que os povos indígenas desenvolvessem técnicas para proteger o seu sagrado. Deram com isso, um passo significativo na reconstrução de suas práticas, tornaram as suas ritualidades invisíveis aos olhos externos, guardaram-nas em segredo, inclusive até entre os próprios índios, à medida que perceberam alguns que iam se familiarizando com os costumes europeus e se distanciando da sua origem religiosa.

A adoção da invisibilidade nas práticas e na identidade fundamentou aquele povo na continuidade de sua tradição. Esta foi, inclusive, a mesma estratégia usada pelos grupos reunidos nas missões e que ao serem desterrados para outras localidades, sofreram perseguição religiosa dos poderosos locais (coronéis); após os períodos de silêncio e de realização secreta dos seus rituais, esses grupos voltaram com uma nova força para reivindicar reconhecimento étnico e seus direitos constitucionais. Fica claro que o segredo dos povos não apenas garante a sua identidade imaterial, mas sustenta e fomenta o seu ressurgimento. “O segredo dos povos indígenas, de não revelar seus mitos e significados dos símbolos é a garantia de manutenção de suas práticas religiosas e fortalecimento de identidade étnica diante da sociedade nacional”. (VIEIRA, 2009 p,14)

Ao ressurgir, os Jiripankó fizeram escolhas, classificando suas práticas religiosas em diárias ou temporais e às primeiras passaram a ser praticadas abertamente em seus Terreiros, enquanto que as outras, denominadas de rituais ficaram limitadas aos Porós e às mesas de trabalho em ambientes interditados aos não-índios. Isso gerou um fortalecimento das práticas e dos sábios que as dominam,

mas gerou um conjunto de explicações fantasiosas para a sua reclusão, associando-as a ações de feitiçaria, bruxaria e demonização.

A vida religiosa aberta ou fechada fortalece a imaterialidade, renova a aliança entre o povo e o seu sagrado. Os rituais de pagamento de promessas por curas ou graças alcançadas, as purificações com banhos, as penitências ou jejuns e as atividades de proteção agrícola ou corporais não apenas fortalecem a crença nos Encantados, mas sujeita o humano à sua ação, pois cada evento acontece a partir de uma força que o desencadeia (um fruto que amadurece, uma cura que se concretiza, um Encantado que pede...) e, na sua mística não possui um calendário com datas específicas e determinadas a partir de alguma convenção humana.

O ciclo de prosperidade relacionado às chuvas e à abundância da safra agrícola é uma ação tão fora do controle do homem quanto é a produção do caroá para confecção das vestes sagradas, a colheita do umbu ou a coleta de ervas e do tauá para seus rituais. A imaterialidade assume características fundamentais para o processo de conquista de direitos, pois é no campo do imaterial que os grupos familiares se conectam para traçar alianças e estratégias de resistência. A ação humana é ancorada no segredo espiritual dos povos e, por isso é ensinada como norma que regula a vida e assegura a continuidade do povo.

O fato desse povo se proteger no segredo do seu sagrado, transferindo para seus projetos de vida material, a sua imaterialidade faz com que os seus processos de lutas e conquistas sejam fortemente valorizados como algo mais repleto de histórias, de memórias, de significados, de valor e tradicionalidade ao ponto que se renovam a todo tempo, conforme suas necessidades, nos Terreiros e nos rituais, criando fronteiras ou mantendo aquelas já existentes, porém criando condições para sua transmissão e execução por várias gerações. Assim, o seu ritual é o segredo que lhes garante a existência no futuro.

Os rituais, além de demarcarem o campo da etnicidade, são espaços de fortalecimento da identidade, da organização social e tornaram-se símbolos principais da tradição (...) A cada festa, ritual e rito de cura, a tradição fica mais forte por estar sendo reavivada, fortalecendo os laços internos e as fronteiras dessa tradição. (SILVA. 2014 p.25).

O ritual é a materialização do sagrado, ligeiramente renovado, nas suas variadas formas de se manifestar e na necessidade de se firmar a cada tempo, ciclo

ou fase da vida, definindo papéis e ordenando seu mundo material. A organização social decorrente da ação dos Encantados está além do que pode ser visto pela sociedade externa, pois os seus segredos, suas maneiras de valorizar espaços sagrados e diferenciar espaços políticos lhe possibilitou, após o processo de usurpação dos seus espaços naturais (principalmente no Nordeste do Brasil) a adotar a estratégia que o pajé⁶⁵ denominou de movimento do embuá⁶⁶.

O imbuá é sabido, quando se sente ameaçado, se enrola, esconde a cabeça, onde tá sua vida e o seu segredo. Os nossos antigos fizeram assim. E o imbuá só se estica quando o perigo se afugentou. Assim foi o índio, só que nós se esticamo quando a necessidade nos forçou, aí levantamo a cabeça e mostremo, um bucadinho do que nós tava escondendo pra não acabar de vez, mas nós sabemo que o perigo ainda tá por aí, só que num dá mais pra se esconder, tem que enfrentar, com nosso segredo protegido sempre. (SILVA, 2017).

Essa metáfora apresentada pelo pajé é uma revelação, que vem servir, também como fortaleza para esse trabalho, pois comprova a existência de uma sabedoria que se espelha nas formas e nos exemplos observados na natureza para deles produzir os seus saberes, o que caracteriza essa experiência como singular e definidora do perfil do povo Jiripankó.

A sabedoria adquirida no contato com a natureza e aperfeiçoada com os ensinamentos e conselhos dados aos especialistas pelos mestres Encantados reforça a necessidade da manutenção do segredo, de preservar seus espaços sagrados e de erguer fronteiras para proteger sua cultura das explicações e definições que poderiam ser apresentadas externamente para explicar uma ordem cosmológica que está além da compreensão de qualquer ciência ou teoria, mas que para o povo indígena basta ser vivida.

O uso do silêncio como estratégia, da religião como argumento para assegurar o reaparecimento à luz da legislação, a formação de acordos políticos para alcançar melhores condições de vida para sua comunidade, as alianças fortemente firmadas com outros povos oriundos do mesmo tronco, a abertura dos seus Terreiros e festas à contemplação pública como forma de divulgação da sua existência e de uma política de conquista de aliados caracterizam sua cultura como

⁶⁵ Entrevista realizada por Cícero Pereira da Silva, na festa do Cansação, em fevereiro de 2016.

⁶⁶ O Embuá, também conhecido popularmente como Piolho de Cobra, é um miriápode do filo artrópode. É um dos animais que mais possuem pés na face da Terra, sendo que cada anel de seu corpo possui dois pares de pés, se o animal tiver cerca de 100 anéis, que é considerado um tamanho médio, ele terá aproximadamente 400 pés.

fruto de uma sabedoria além da condição intelectual atribuída ao nativo, porém não diferente da habilidade do embuá.

Para assegurar a própria existência, o índio passou por um processo de reclusão onde “o silenciamento foi a estratégia do grupo e do próprio ritual enquanto elemento identitário [...] e foi graças à força recebida no ritual que os índios conseguiram retomar suas terras e voltar à visibilidade”. (PEIXOTO, 2015, p.277). É, pois, nos retiros espirituais realizados nas matas e no segredo dos seus rituais que os povos indígenas observam a natureza e dela absorvem suas estratégias de vida, pois cada povo ou “comunidade étnica domina e transmite um corpo de saberes e técnicas através das quais ela se relaciona com a natureza circundante para tirar dela o que necessita para se nutrir e viver”. (RIBEIRO 2010 p.42).

Neste contexto, a identidade do povo Jiripankó deve ser observada como um conjunto de manifestações culturais e políticas externadas no seu território e, à medida que são celebradas fortalecem os laços entre os homens e entre eles e suas divindades. Esses laços reforçam a necessidade de buscar nos elementos físicos e espirituais a renovação da sua crença como elemento que assegura a relação com os espaços que exercem papéis fundamentais e definidores na modelagem da identidade coletiva e se converte em sua sustentação étnica (CANDAU, 2016).

A formação identitária, como construção ininterrupta, consiste na modelagem de uma consciência simbólica, relacionada ao papel de cada indivíduo no universo da sua religião e dos valores que agregam e propagam à medida em que promovem a socialização do território religioso, como espaço vivo da sua existência cultural. A comunicação do índio com o seu espaço sagrado, com o sobrenatural e com os Encantados também exerce um papel regulador na vida do grupo e é orientada pela Ciência da Tradição, passada de geração em geração e mantida à distância do não-índio como forma de preservação cultural e para evitar comparações com outras religiões existentes no país. (PEIXOTO 2015 p.285).

O segredo e o sagrado são bens e elementos necessários a organização social dos Jiripankó e a forma como são introduzidos no cotidiano faz com que sejam absorvidos pelos membros daquela sociedade, independentemente da idade. Isso foi observado em vários momentos em que pude compartilhar da sua intimidade e para comprovar como são entendidos, conversei várias vezes com crianças e sempre que direcionei a conversa para a religião, ouvi repetidas vezes: “isso eu não posso falar, é o nosso segredo”. Ouvir tal frase daquelas crianças me causou alívio

por perceber que desde cedo elas são conscientes dos seus papéis e das fronteiras que nos separam, mas me causou certa apreensão por conjecturar até que ponto elas dominam esse segredo.

Ao realizar entrevistas ou participar das conversas com os mais velhos, procurei questionar sobre o perigo das crianças serem guardiãs de um segredo tão importante e ouvi respostas diversas, porém as que julguei mais significativas destacavam que “eles sabem que da nossa ciência depende se eles vão viver ou morrer” ou ainda “nossos pai véios seguram a língua deles”, porém as falas mais incisivas afirmaram que “tá no sangue, cada criança já nasce dentro do segredo e pode matar que eles não entregam”. Tais falas dialogam com outro questionamento que faço sobre a participação dessas crianças nos rituais.

A região que abriga os Jiripankó possui clima muito quente e pouca vegetação. Isso faz com que assistir a um ritual nos seus Terreiros se converta em uma prova de resistência ao calor, à poeira e à sede, o que ao meu ver não oferece atrativo para jovens ou crianças, também pela falta de sombras, abrigos ou lugares para sentar, porém contrariando a isso há uma quantidade grande de crianças em cada um desses momentos e em cada espaço no entorno dos Terreiros e Porós.

Estar nesses espaços desprovidos de conforto físico, participar das corridas e das disputas nos Terreiros ou simplesmente assistir aos eventos é prova inconteste de que a noção de pertencimento é exercitada cotidianamente na vida da comunidade, ao ponto que um olhar para as imagens da prancha a seguir não vai captar sofrimento ou qualquer cena que denote imposição ou obrigação de estar ali.

Cada uma das fotografias (Prancha 21) ilustra o meu questionamento sobre o que leva uma criança a sair da sua casa, do conforto de um sofá ou poltrona em frente a uma televisão para ficar horas sob o sol causticante, em uma temperatura superior a 35° C, sentada em pedras ou troncos de árvores ou até mesmo direto no chão, sem ter onde se encostar, recebendo poeira no rosto, porém seu semblante demonstra muita alegria por estar ali. Procurei falar com algumas dessas crianças e ouvi delas: “Não troco o meu ritual por nada nesse mundo”. “Não vejo a hora de participar das corridas e da queima do Cansanção”. “Nenhuma televisão ou festa me tira daqui”. “Queria que tivesse brincadeira no Terreiro todo dia”. Essas falas, recorrentes entre as crianças me ajudaram a entender o sentido de pertencimento.



Prancha Fotográfica 21– O segredo do Pertencimento
 Fonte: acervo pessoal do autor

A íntima relação desses indígenas com a religião é a principal condição para manter suas formas particulares de percepção e significação dos espaços e eventos que elegem como sagrados, onde as comunidades realizam seus ritos sem lhes atribuir comparações ou obrigações de cunho dogmático, apenas pautados na importância do celebrar, no valor do significado ou do objetivo da celebração. Participar da vida religiosa não confere status, não gera títulos ou poder aquisitivo, não cria uma hierarquia familiar ou comunitária, pelo contrário, os líderes ou os protagonistas de algum papel no ritual assumem um conjunto de obrigações, regras, interdições e retidão de caráter que os expõe ao olhar e julgamento social, além de constante avaliação por parte das divindades.

Ter vida religiosa ativa na aldeia dos Jiripankó é colocar o indivíduo em contato com o sagrado, lhe atribuir funções e obrigações para além das suas atividades sociais, moldando-lhe uma identidade cercada de encantamento e entrega, convertendo-lhe em guardião de um segredo que define seu povo e

assegura sua existência. É construir uma identidade pautada no respeito, no pertencimento étnico e na obrigação de transmitir isso aos seus descendentes.

4.5 MARCAS PARA ALÉM DO DOCUMENTO

Para entendermos a construção identitária dos Jiripankó é importante observar os fatores que os levaram a tal processo e, para isso, precisamos retomar algumas informações que forjaram uma marca muito além do documento impresso pelo Estado. Antes de pertencimento político, convém reafirmar que

Os índios são remanescentes dos Pancararú de Petrolândia em Pernambuco (Brejo dos Padres) (...) a grande prova da continuidade de famílias está no convívio entre eles quando se deslocam para participar das festividades no Brejo, assim como os Pancararú vêm aos rituais festivos em Geripancó (...) fomos informados por seu João Tomás Santos, cacique das aldeias Espinheiro, Macaco, Barracão, Serrinha, Logrador e Barriguda que na época do oficial chamado Cavalcante (perseguidor dos índios) a família de Zé Carapina correu de lá (do Brejo dos Padres (...)) outro informante foi o Sr. Antônio Moreno da Silva que nos acrescentou: Os Geripancó fizeram uma maloca no Ouricuri onde compraram a terra e depois dividiram a herança da terra. (BRITO, 1992, p.3).

Observando essa transcrição do laudo antropológico de identificação dos Jiripankó, percebe-se que seu processo de formação identitário foi interrompido em decorrência da fragmentação do território e dos ataques sofridos pelos Pankararu, fato que desembocou no êxodo de Zé Carapina e no seu processo de estabelecimento às margens da fonte do Ouricuri, porém esse acontecimento não anulou sua ligação e identificação como membro daquele grupo. É possível que sua relação com a tradição tenha sido interrompida durante o tempo em que precisou camuflar e silenciar suas práticas para se proteger de possíveis perseguições, no entanto suas crenças e características relacionadas ao seu tronco religioso foram cuidadosamente protegidas e acionadas no momento oportuno.

Até onde me foi possível constatar através de entrevistas, leituras do laudo antropológico, escrituras, correspondências pessoais, trabalhos acadêmicos e bibliografias publicadas sobre o tronco Pankararu e suas ramas e pontas de rama, os Pankararu e os Jiripankó construíram um vínculo fortemente articulado no intuito de assegurar a continuidade e transmissão de suas origens e crenças mesmo com a invasão do seu território no Brejo, com a Lei de Terras (1850) e com a extinção dos

aldeamentos não encontrei menção a distanciamentos ou rupturas com a sua prática religiosa, com os seus mitos fundadores ou com os segredos que constituem a sua experiência denominada de Ciência da Tradição.

A identidade construída a partir da manutenção dos laços e da convivência com os indígenas do tronco velho foi o fator primordial para que esse povo alimentasse o desejo de criar seus espaços sagrados em terras de Pariconha e materializasse esse desejo com a chegada das mestras Chica e Vitalina Gonçalves que mesmo em um período de perseguições e investidas da polícia e dos políticos, levantaram o primeiro Terreiro e os primeiros Praiás, despertando as práticas religiosas naquela comunidade. A ação das Gonçalves provocou boatos sobre as práticas daquele povo, criando expressões pejorativas sobre suas práticas e crenças. Dessa forma, a negação da identidade se converteu em estratégia para evitar prisões e extermínio.

A compra das terras (1894), por José Carapina promoveu uma tranquilidade momentânea, pois a legislação vigente àquela época não favorecia que índios e negros cultuassem suas divindades. Alagoas apresenta um histórico de intolerância religiosa muito cruel, ganhando destaque com o movimento conhecido como O Quebra de Xangô ocorrido em 1912, em Maceió, caracterizado pela destruição dos terreiros de culto afro-brasileiro, quebra dos objetos sagrados e prisão dos líderes.

O movimento do Quebra, de certa forma respingou nos povos indígenas que, acusados de praticar o culto afro e de bruxaria se converteram em alvo de muitas perseguições, como se o extermínio de alguns povos aldeados e de outros nas vilas em decorrência da Lei de Terras já não fosse uma ameaça constante para José Carapina e as outras famílias que a ele se associaram ao fugir do regime militarista que os dispersou em Pernambuco.

Negar a identidade, silenciar seus maracás, guardar os campiões se converteu na mais eficiente saída contra o sistema dominado pelos poderosos da região. Graças a adoção do silêncio e da autodenominação como caboclos, o grupo conseguiu se esquivar das perseguições, pois na região a condição de caboclos era aceitável porque agrupava todos os não-brancos, independente de etnia ou da origem até passarem a ser denominados simplesmente de sertanejos.

A partir do século XVIII o termo 'caboclo' também passou a registrar uma mistura interétnica considerada permissível e indesejável. A ambiguidade presente nessa designação se manteve até os dias atuais, permitindo que, nos contextos de interação, caboclo seja utilizado ora para registrar a ascendência indígena, ora para denotar a mistura do sangue e a ilegitimidade do grupo enquanto diferenciado da população local, variando conforme a posição de quem o utiliza. (ANDRADE, 2008, p. 94)

Com a adoção desse termo, os indígenas já não tinham mais a necessidade de se esconder, silenciar ou partir para o enfrentamento dos repressores e, puderam lentamente retomar suas celebrações ritualistas, em espaços reservados da aldeia Ouricuri ou em alguma área sagrada de Jatobá ou Petrolândia, nos domínios do povo Pankararu. Esse período de quase um século ensinou aos indígenas como criar estratégias de sobrevivência religiosa que passaram pela ressignificação de alguns dos seus elementos e práticas e pela adoção de elementos externos a sua cultura, criando com isso uma identidade religiosa própria.

A preservação e guarda de elementos fundantes da sua identidade durante a época de negação se converteu em uma condição singular para que esse grupo tenha reunido as condições necessárias à reivindicação por reconhecimento na década de 1980. Da chegada de Carapina e Isabel até a atualidade, esse povo conviveu com perseguições, mudanças e negação, porém a conquista do reconhecimento trouxe alguma liberdade, principalmente religiosa, o que favoreceu o fortalecimento da sua identidade.

A geração atual talvez não tenha a mesma força e resistência que os seus antepassados tiveram, mas a identidade já se encontra mais firme, ao ponto que já não dependem tanto dos Pankararu, exceto para os rituais da Noite dos Passos e Festa do Mestre Guia. Isso, porém não representa um rompimento com seu tronco, é mais uma afirmação e solidificação de uma identidade própria, pois mesmo em tempos em que a vida moderna acena com elementos e formas de vida tão distantes das suas raízes é possível observar a manutenção da tradição e da sua religião que convivem com a modernidade.

No passado desse povo foi extremamente importante se manter unido em torno de uma ancestralidade para lhe assegurar a identidade e o pertencimento, no presente as lideranças mais velhas temem a existência de um afastamento das pessoas do seu eixo originário e nada tem a ver com a falta de demarcação das

terras ou condições financeiras de sobrevivência, como costumam atribuir aos povos desaldeados no passado. O medo no presente reside na existência daqueles que moram na aldeia e não participam da tradição, como ilustra a senhora Josefa⁶⁷:

Hoje em dia os índios tão fugindo de sua tradição, não dão mais o valor as suas raízes, tudo atraído pelas coisas de fora. Tem muita gente que nega que é índio, muda de religião, muitos jovens só vêm ao Terreiro para se divertir. Antes o Terreiro e o Poró eram sagrados, continuam sendo, mais muitos estão fechando os olhos para nossa riqueza, tudo isso que nós estamos vivendo. (SILVA, 2016)

Esse desabafo emocionado aconteceu à sombra de um cajueiro nas bordas do Terreiro da Laranjeira e demonstra, sobretudo, que há uma preocupação dos mais velhos com uma parcela dos jovens que vem se distanciando da sua cultura. Tal situação, conforme Dona Josefa, acontece por culpa das famílias que “criam os filhos soltos” sem encaminhá-los para os lugares sagrados. Segundo esta senhora “hoje é fácil ser índio, não tem ninguém querendo prender ou esfolar o outro porque é índio, diferente dos tempos de Zé Carapina”. Atualmente, a negação está associada a alguma espécie de desprezo, desvalorização da identidade, ou exotismo e folclorização dos costumes, herança do contato com o mundo externo e com a volatilidade dos valores e princípios, sobretudo daqueles que são carregados de alguma regra de conduta, moral ou pertencimento.

Existem registros e relatos sobre índios que, no passado migraram para grandes centros e lá estabeleceram seus rituais⁶⁸ sem perder sua essência identitária. Isso também acontece com muitos Jiripankó que em épocas específicas do ano saem para trabalhar fora, no corte da cana, por exemplo, passam meses longe do convívio com seus Terreiros, mas não perdem a essência. Nas suas migrações, levam e trazem elementos da cultura, sem precisar se esvaziar para adquirir novos saberes ou identidades. Já para os indivíduos que possuem pouca intimidade com seus saberes e com os valores religiosos, éticos e culturais da sua etnia, o impacto é mais forte e tende a afastar esse indivíduo da sua história.

⁶⁷ A senhora Josefa Maria de Jesus da Silva, à época com 70 anos é uma das mestras da tradição Jiripankó. É popularmente conhecida como Binzuguinha, concedeu entrevista durante a Flechada do Umbu, em 18/12/2016, no Terreiro da Laranjeira.

⁶⁸ Ver registros (no site <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883>) sobre os Pankararu em São Paulo, congregando no seu Terreiro vários parentes de outras etnias, inclusive Jiripankó. Esse povo recriou seu sagrado, configurou espaços e rituais e mantém sua identidade mesmo morando em uma grande metrópole há milhares de quilômetros de distância do seu tronco.

A identidade é signo mais fragilizado em todos os ciclos da vida humana, é o instrumento que cria e permite a entrada e saída dos elementos que definem um sujeito enquanto praticante de uma vida religiosa, social e cultural pautada em valores morais. A porta que permite o fluxo de entrada ou saída desses elementos é a forma como acontece a identificação do sujeito com o objeto que o define, com sua história ou com suas práticas culturais. Se não há identificação, os elos se afrouxam e a base rui impedindo o amadurecimento identitário e promovendo a absorção de valores estranhos à sua cultura original, criando um não-lugar (AUGÉ, 1994) ou uma margem para aqueles que moram e não fazem parte da aldeia.

A cosmologia indígena é melhor compreendida a partir de duas forças que são determinantes para que o sagrado se manifeste e venha fazer parte da vida de um povo, dos ciclos naturais do seu mundo. A primeira força é o tempo, bem imaterial pelo qual os indígenas regem seu mundo, produzem condições de existência e se preparam para os caminhos que lhes são apresentados para tecer os fios da sua história. À sua ausência, instala-se o caos e o desequilíbrio nas esferas dos mundos espiritual e material, perde-se o entendimento de pertença e atropela-se a ordem natural. Com isso, segundo Cícero Pereira “deslocam-se os sentidos do ser, para assumir outros modelos que o tempo desconhece; o povo mergulha no falado contra, no tempo onde nada flui como se desejava” (SANTOS, 2018).

A segunda força é a natureza, presença material da manifestação do sagrado no meio dos povos. É na relação com a natureza que a religião indígena se consolida e consegue as ervas de cura, as fibras das vestes, as cabaças dos maracás, a madeira dos campiões e até oferece a proteção do espaço para os encontros com os Encantados, nos retiros espirituais.

As duas forças, tempo e natureza, podem ser usadas metaforicamente para explicar o pertencimento como sentimento que extrapola o mesmo conceito em qualquer certidão ou documento. O tempo converte o homem em um viajante que não possui o controle da partida nem da chegada, impotente inclusive para promover mudanças no percurso, podendo apenas criar as conversões e tomar as decisões que considerar acertadas ou convenientes para o seu amadurecimento ou a favor do povo; assim também é a natureza: rejeita interferências no seu curso, mas não tem como impedir que o homem interfira no seu desenvolvimento, na sementeira e na produção dos frutos que o tempo lhe oferecerá. Porém tempo e natureza agem independente da vontade ou dos moldes impostos pelo homem e a

sua interferência pode gerar disfunções ou mudanças drásticas que podem tornar o tempo escasso e a natureza inóspita, deserta.

Comparando tal relação com a formação da identidade e com o desenvolvimento do sentimento de pertença indígena sou levado a questionar a ação do não-índio nas comunidades indígenas onde os seus valores e crenças foram fundidos a outros valores, gerando um elemento que já não mais representa o espírito imaterial daquele povo. A princípio, tal comparação pode parecer distante, mas se pensarmos que em relação ao tempo, o homem pode desperdiçá-lo e nunca mais o recupera; em relação à natureza, pode modificá-la ao ponto de provocar desertos ou conglomerados e ainda deixá-la infértil ou improdutivo; tal situação pode acontecer com uma cultura quando submetida a transformações e hibridações que a modifiquem no todo ou na essência (CANCLINI, 2011) e gerem um indivíduo que não se reconheça em nenhuma das suas partes constituintes.

No caso do povo Jiripankó, a partir da saída do Brejo dos Padres, sua história só foi possível devido ao forte sentimento de pertencimento étnico que os unia a Pankararu e que lhes fortaleceu para encontrar as condições necessárias para chegar ao local que ocupam; sem isso não haveria condições de se afirmar como povo tradicional. O fracasso seria certo nas tentativas preliminares de retomadas dos espaços que lhes foram esbulhados (SILVA,2014) justamente porque a sociedade envolvente implantou os seus valores dentro das comunidades indígenas e depois lhes arrancou dos seus espaços de vivência, dos seus territórios e anulou parte dos seus saberes. Sobre isso Cícero Pereira afirmou que:

No processo de adequação de culturas é importante observar que o poder do pertencimento diz muito do que a sociedade impostora fez com a receptora ou segregada. Busca-se no primeiro caso, da impostora, justificar a não validade das relações culturais do povo, afirmando que a cultura encontrada não é mais importante para aquela sociedade, subjugando o potencial cultural local, inferiorizando-a frente à própria comunidade. Como consequência, ocorre o desligamento do seu fazer natural, perde-se o valor do coletivo e da força de resistência, acontece a divisão em núcleos de interesses, antes desconhecidos do povo. E no segundo caso da receptora, a fragilidade com que essas comunidades se apresentam é grande. O deslocamento do seu rumo temporal e natural expõe o povo, de tal maneira, que alguns não mais se identificam como indígenas; seu pertencimento se esvai, sem suas imaterialidades de origem, sem a cultura, a tradição, a memória ou sem a identificação com a história e com outros valores fundamentais da sua etnia (SANTOS, 2018)

Isso pode ser compreendido como a falta uma ação que prepare a comunidade para vivência da sua cultura ou, se ela existe não se configura como importante para alguns indivíduos que ocupam o espaço físico da aldeia, mas não preenche o espaço imaterial da sua existência e isso é observado entre os Jiripankó, porém em pequena proporção, mas entre os jovens que, conforme pude observar, são oriundos de famílias que não participam dos rituais.

Conversei com uma senhora à porta da sua residência e perguntei: a senhora é índia? E para minha surpresa ela respondeu: “Era, mais deixei”. Fiz a mesma pergunta a outra, que vendia lanches nas bordas do Terreiro e ela me respondeu: “Ainda não, a FUNAI não me dá o papel”. Essas duas situações me ajudaram a compreender o que significa estar no meio e não faz parte. Ou fazer parte sem ser do meio. Vi uma identidade negada e, em oposição, ouvi a ideia de que identidade é ter um documento.

Embora, diga-se que a mudança de pertencimento religioso não influencia a vida da comunidade, percebi que as dualidades culturais existentes não foram bem trabalhadas ou aceitas no mesmo espaço; a disputa existe e a tentativa de fundir as manifestações provoca lacunas em um dos lados, como se observa na Festa de Santa Cruz (descrita no capítulo 3) que denota elementos de uma festa católica, com a presença dos Praiás dançando em seu louvor, o que deixa o espectador, como eu fiquei, sem entender onde estão as fronteiras que definem cada identidade.

4.6 VIDA E TRADIÇÃO: PRÁTICAS E COTIDIANO

O povo Jiripankó possui uma visão de sagrado que não define como religião, pois para eles religião é algo dotado de doutrinação, suas práticas são definidas como vida cotidiana, atividades que ocorrem naturalmente, de tal modo que sua realização é vista como necessidade, sem a obrigação imposta ou regulada por qualquer sistema. Para algumas pessoas que entrevistei, é latente a forma como se referem a sua religião. A Mãe de Praiá e artesã Cleide Kanuã⁶⁹ é enfática ao afirmar que “talvez venha daí o ganho dos povos em não sentir a necessidade de fazer promoção do seu sagrado, dos espaços, da transmissão dos saberes que o povo

⁶⁹ Entrevista realizada durante os Jogos indígenas Kalankó, no Terreiro da Januária, em 24/07/2017.

cultiva.” (KANUÃ, 2017). Para ela a base da sua religião não tem valor de negociação, não tem força fora do grupo e dos valores dos quais se alimenta.

Na vida religiosa se assentam as ordenações necessárias para os enfrentamentos diários em todos os campos da vida material desse povo. Nada sério é realizado naquela aldeia sem uma consulta aos mais velhos, aos mestres da tradição ou aos Encantados. Presenciei indivíduos de várias gerações se rendendo à sabedoria do pajé, lhe pedindo a benção e aconselhamento para alguma tomada de decisão e voltando durante os rituais para fazer a entrega de alguma prenda a um Praiá como forma de reconhecimento ou gratidão por alguma graça alcançada.

Uma das atividades que marca a fronteira do Jiripankó com a sociedade no seu entorno é a festa denominada de Menino do Rancho, realizada em comemoração a uma cura, externando o reconhecimento de um grupo familiar à ação de uma divindade promotora da graça. Se caracteriza pela entrega do curado ao Encantado ou pela oferta de um prato ao batalhão de Praiás. Mais do que um pagamento de promessa, caracteriza-se por uma celebração à vida e a Tradição.

Ao longo da minha inserção naquele campo, acompanhei 08 (oito) festas dessa natureza, tendo a primeira ocorrido em 02/12/2012 e a última em 20/01/2018. Apesar de todas essas festas obedecerem à mesma ordem de realização, em cada uma o evento se configura como único pela emoção e sentido que marcam seu desenrolar. Nessa descrição, omitirei nomes das divindades que realizaram as curas, por se tratar de preservar a intimidade das pessoas, evitar romarias ou qualquer atividade que gere deslocamentos em busca de graças, como acontecem nos santuários, bem como não darei muitos detalhes da relação doença-cura-doente-Encantado, para não ferir a singularidade da crença dos meus anfitriões.

Descrevo apenas as 04 festas que se referem a cura. As demais, foram festas de entrega de prato ou de consagração de meninos a alguma divindade. Em uma delas (realizada em 24 e 25 de maio de 2014), um jovem de 17 anos foi colocado no rancho em cumprimento de uma promessa feita pela sua avó que tentou, com a biomedicina curá-lo de um mal que provocava febre e dores abdominais desde o seu nascimento até os 04 anos de idade. As tentativas frustradas nos postos de saúde e hospitais da região, levaram a família a pedir a realização de uma mesa de trabalho ao pajé e, nessa, o Encantado prescreveu os procedimentos que levariam a cura (jejuns, banhos, chás e obrigações religiosas: orações, penitências e oferendas) e pediu a entrega do menino ao rancho. A cura se

concretizou, mas a família não teve condições financeiras de realizar a festa, situação que se estendeu por 13 anos, pois a avó faleceu nesse meio tempo.

No ato da festa, o menino foi entregue no Terreiro da Laranjeira (principal) e a cerimônia foi grandiosa, pois como se tratava de um quase adulto, a corrida prometia ser emocionante e realmente foi. Durante o evento presenciei muitos choros e risos e ao procurar entender essa explosão de sentimentos, a mãe do menino⁷⁰ disse:

Vi meu fio quase morto muitas vez. Ele já nasceu com esse pobrema... procurei médico em Paulo Afonso, Delmiro, Maceió, Santana e nenhum remédio deles serviu de nada... Foi quando minha sogra fez a promessa. Eu não acreditava, mas ela fez e ele ficou bom, tá aí. Por isso eu choro e me alegro, tudo de uma vez só. Ainda hoje me acordo de noite e vou espiá ele dormindo, para ter certeza (risos). (MARIA SÔNIA, 2014)

Após esse relato, dona Sônia completou dizendo que não era muito de participar da tradição, mas depois da cura do filho, participa de todas as atividades e ainda vai a pé para o Brejo para participar das festas de lá. Perguntei ao pai, Valdemir, se a demora para realização da festa não pode gerar uma quebra da promessa e trazer a doença de volta. Após acender um campião e com ele fazer o sinal da cruz em frente ao peito, ele respondeu: “Nossos pai véio nunca quebra um trato. A cura é feita e não se desmancha. A família é que tem que trabalhá e cumprir o prometido e sempre conversar com o Encantado. Nossa ciência é segura, num se quebra”. (PEREIRA, 2014)

A conversa com os pais me serviu para fazer algumas indagações sobre a forma como esse povo simples, sem grandes ambições ou perspectivas financeiras é tão ligado ao seu sagrado e como isso se torna um norte em suas vidas. Imaginar que problemas como a seca, o desemprego e a falta de melhores condições de vida interferem no cotidiano e tornam o indivíduo mais aberto a uma entrega espiritual do que àqueles que vivem em condições mais favoráveis.

A festa da entrega transcorreu conforme o previsto e não fugiu ao planejado para sua execução: abertura do Terreiro no sábado à noite, seguido de danças de Toré e, no domingo cedo, o cortejo para buscar os participantes, distribuição de garapa, danças no Terreiro, almoço, disputa e entrega. O público presente (eu

⁷⁰ Dona Maria Sônia, mãe do jovem Ademir foi entrevistada no Terreiro da Laranjeira, na abertura do Terreiro para entrega do seu filho ao Encantado que o curou, em 25/05/2014.

inclusive) esperava uma longa corrida, dado o tamanho do menino, mas este demonstrou outras habilidades que contribuíram para tornar a festa mais lúdica por alguns momentos, conforme pode ser observado na prancha fotográfica a seguir.



Prancha Fotográfica 22– Menino do Rancho - Ademir
Fonte: acervo pessoal do autor

A prancha apresenta alguns momentos do pagamento de promessa de Ademir, destacando o cortejo nas três fotos da parte superior, onde Ademir aparece com a noiva e no cortejo em direção ao Terreiro. Nas duas fotos centrais, o destaque é o menino subindo na caixa d'água, contrariando a esperada corrida longa e, na foto ao lado aparece com o Praiá que o curou. As três fotos da parte inferior apresentam o panorama da disputa na caixa d'água, a dança e a disputa no Terreiro. Apesar da importância religiosa de retribuir uma graça alcançada, o momento é muito festivo pois, congrega o povo e reforça o pertencimento.

A segunda festa, se deu porque o menino (um jovem de nome Samuel, 18 anos) se dirigia, em uma motocicleta, da cidade de Pariconha para a aldeia quando

sofreu um acidente e ao cair, bateu com a cabeça, ficando gravemente ferido. Removido ao hospital, ali ficou por vários dias, não apresentando melhoras ou qualquer perspectiva de cura no mundo do não-índio. Chegou a ser transferido para um hospital renomado na Capital Federal, mas seu tratamento não logrou resultados. A família trouxe o jovem para aldeia e, conforme sua crença, ficou esperando que o menino a qualquer momento, recebesse um flechamento que o levaria dessa para outra vida.

O pai do jovem é um dos membros ativos da religião Jiripankó e procurou o pajé e solicitou que este abrisse uma mesa de cura para seu filho. Na mesa, o Encantado se pronunciou e, dada a gravidade da situação, várias mesas se sucederam até a realização da cura. O pai, prometeu entregar seu filho ao Encantado dono do Terreiro do Figueiredo (ao lado da casa do Pajé Elias) caso ele o livrasse da passagem para outra vida e o trouxesse de volta à aldeia. A promessa se configura como a principal forma de externar a cultura tradicional e a força que os povos indígenas conferem às suas divindades. Recorrer a tal força sobrenatural é a comprovação de que o contato com a sociedade envolvente não tirou a religiosidade nativa, elemento utilizado para a identificação de um indivíduo como indígena.

Após a promessa e a constatação da cura, a família do menino entrou nos preparativos para o pagamento. Tais preparativos vão desde os convites às madrinhas, à noiva, ao cantador e aos zeladores para que estes levem seus Praiás à festa, o que aconteceu sob grande euforia, pois o acidente, a peregrinação pelos hospitais e o diagnóstico apontando a perda dos movimentos e das funções vitais do cérebro tinham se convertido no centro dos comentários na região, nos últimos meses, de tal forma que a notícia da cura se tornou o grande feito do Terreiro Jiripankó, nos últimos anos.

Depois que se recuperou, conseguiu emprego em uma empresa de segurança e transporte de valores, tendo sua admissão condicionada à aprovação em testes físicos e psicológicos. Tal situação é uma das testemunhas da força da tradição. Segundo o seu pai:

Estava morto. Quando bateu com a cabeça na estaca, deixou pedaços do juízo na madeira. Ninguém acreditava que ele chegasse vivo ao hospital. Eu fiz a promessa porque um pai não desiste de um filho, mas com toda fé que sempre tive no meu Ejucá, só esperei os meus capitão dizer que não tinha o que fazer. (SILVA, 2015).

A prancha fotográfica a seguir, apresenta imagens da festa de Samuel e foram selecionadas para apresentar as condições físicas desse jovem, depois de passar por vários rituais de mesa.



Prancha Fotográfica 23– Menino do Rancho - Samuel
Fonte: acervo pessoal do autor

As fotografias ilustram a situação festiva que ocorreu em um período de chuvas (20 e 21/06/2015) para que a celebração representasse a vida em todos os sentidos: do jovem ritualizado e do sertão que se reveste de verde e de fartura nessa época. Observando os semblantes dos participantes o momento foi revestido de profunda seriedade e não apresentou, como nos demais, ludicidade. As convidadas para madrinhas e noiva representavam as famílias mais atuantes nos Terreiros daquele povo, bem como os cantadores e puxadores de toantes eram os mais velhos, inclusive alguns vindo do Brejo dos Padres para esse fim.

A cura desse jovem marcou um período de grande agregação do povo Jiripankó em torno do seu universo ritualístico e, além de representar o dom da vida

para um jovem, se converteu em um momento de grande introspecção para aquele povo que saiu com o seu universo religioso mais fortalecido e trouxe muitas famílias de volta aos seus Terreiros.

O Terceiro relato, refere-se à festa acontecida em 21 e 22 de janeiro de 2017 em comemoração à cura de Edson Júnior, de apenas 05 anos de idade. Esse menino apresentou problema renal nos primeiros meses de vida. Foi acompanhado por médicos em Delmiro Gouveia, Maceió e no Polo Base de Saúde, localizado na aldeia. Seu quadro clínico não evoluiu em 02 anos de tratamento, motivo pelo qual, foi encaminhado através de articulação da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) para o Hospital das Clínicas em Recife e após vários exames e muitas idas e vindas do hospital à aldeia foi marcada a data para a realização da cirurgia para colocação de uma fístula arteriovenosa e iniciar o processo que levaria a realização das sessões de hemodiálise.

Na semana que antecedeu a data prevista para a cirurgia, os pais do menino participaram de uma mesa de cura realizada na casa de um dos especialistas da tradição e, nessa mesa, um Encantado pediu o menino. Feita a promessa e seguidas as recomendações da divindade, a família retornou ao Hospital das Clínicas na semana seguinte e explicou que o menino estava com os rins funcionando. Após os exames, foi constatado que a obstrução tinha sido eliminada e a cirurgia foi cancelada.

A festa aconteceu saindo o cortejo da casa do menino, no Ouricuri e dirigindo-se ao Figueiredo. Na ocasião, perguntei a mãe da criança, dona Celina da Silva se ela tinha falado da promessa aos médicos e a sua resposta foi: “Falei não. Eles não iam acreditar. Melhor eles pensar que o tampo derreteu com remédio e saiu na urina.” (SILVA, 2017). Perguntei se ela tem os exames anteriores e posteriores ao milagre da cura. Dessa vez foi o marido, o senhor Edson, quem respondeu: “Para que eu preciso de exame se meu filho tá curado! E não teve milagre. Isso é coisa de santo católico. Meus Encantados fazem cura e não milagre”. (MIRANDA, 2017).

Tal colocação me deixou com outra inquietação, a questão cura/milagre, mas deixei tais concepções para outras pesquisas, no futuro. Nessa ocasião, pela pouca idade do ritualizado houve uma grande quantidade de crianças participando como padrinhos no primeiro momento da festa, sendo substituídos pelos adultos na

hora da disputa com os Praiás, conforme pode ser observado na prancha fotográfica que se segue:



Prancha Fotográfica 0 24– Menino do Rancho - Edson
Fonte: acervo pessoal do autor

A festa de Edson marcou um momento de muita alegria e comemoração, diferente da situação relatada anteriormente (Prancha 21) que foi marcada por muita apreensão. Esse pagamento de promessa foi muito festivo e descontraído, envolveu muitos jovens e crianças, inclusive a noiva ficou tão à vontade que se permitiu momentos de descanso sentada ao lado do rancho. Constatei, com isso, que o que confere mais ou menos seriedade à entrega não é o nível da cura realizada e sim a idade do curado que é levado ao rancho.

O quarto relato, é sobre uma festa marcada por divisão de sentimentos e pela possibilidade de reflexões sobre a identidade, o pertencimento e as concepções religiosas dos Jiripankó. Inicialmente convém situar que foi a primeira festa de 2018, realizada nos dias 20 e 21 de janeiro, na aldeia Ouricuri, porém foi presidida pelo Sr. Luís, responsável pelo Terreiro do Meio (nº 02 na descrição feita no capítulo II, p 83).

Esse Terreiro se confraterniza politicamente com os Terreiros 03 e 10. O Sr. Luís é o avô do Menino do Rancho Ruan, de 18 anos, curado de Epilepsia.

Na noite do sábado, paralelo a abertura do Terreiro, uma jovem grávida com a gestação no 8º mês, teve complicações de saúde e foi levada ao hospital na cidade de Delmiro Gouveia. Seu marido e irmão estavam no Terreiro, pois participavam como padrinhos. Pouco tempo depois, chegou a notícia de que a moça tinha falecido de ataque epilético. Tal notícia não parou o evento que continuou com dança de Toré pela noite a dentro. Na manhã seguinte, a festa recomeçou com a formação do cortejo na casa da noiva, bem próxima a residência onde acontecia o velório.

Observei que durante o dia as pessoas mais velhas se revezavam entre o Terreiro e o velório, mas não presenciei momentos de choro. Observei também que as lideranças religiosas dos outros Terreiros que compõem o Central não apareceram nessa festa, exceto o velho cacique, Sr. Genésio Miranda que assistiu parte da festa sentado à sombra de uma pinheira, onde me concedeu entrevista, sobre a formação da aldeia, sobre o levantamento do Terreiro das Gonçalves, mas mudou de assunto quando lhe perguntei sobre a relação entre uma cura e uma morte associadas a mesma doença. Insisti perguntando se seria uma troca? Recebi o silêncio como resposta. Ainda nessa festa, observei que o esposo da falecida ia ao Terreiro, participava de uma roda de Toré e voltava para o velório. Sobre isso, seu Genésio comentou: “A vida não acaba. Uns vão, outros ficam e não precisa desespero. É tudo normal”. (SILVA, 2018).

A festa seguiu o curso normal, aconteceram as três corridas e o jovem foi entregue ao Praiá que o curou. O fim da corrida e a comemoração dos Praiás com a pega do menino coincidiu com a saída do cortejo fúnebre, mas parecia que nada fora do comum tinha acontecido. A prancha fotográfica apresenta uma seleção de imagens do evento, destacando que, supostamente, a morte da jovem não alterou o fluxo do evento e a comunidade mais uma vez comemorou a vida.



Prancha Fotográfica 25— Menino do Rancho - Ruan
 Fonte: acervo pessoal do autor

As imagens acima demonstram que o evento transcorreu com o mesmo clima de festa de pagamento de promessa. A morte da jovem não alterou a festa, talvez a questão política da configuração do Terreiro tenha sido mais responsável pela divisão da plateia. Observei que o responsável pela pintura dos padrinhos e madrinhas e as cozinheiras eram os mesmos de todos os eventos que pude acompanhar. Com isso, foi possível perceber que a relação com o Encantado e o ser Jiripankó está acima de qualquer outra situação, quer seja ela envolvendo uma morte natural ou afirmação política de um Terreiro ou de um grupo sobre o outro.

A concepção de vida se impera sobre a concepção de morte, afirmou meu anfitrião e um dos principais entrevistados para realização da pesquisa sobre a religião e a identidade dos indígenas Jiripankó. Na sua fala, foi categórico ao afirmar que

é na terra, que os povos indígenas têm direito à vida, em seus aspectos gerais. Naturalmente, viver tem como fundamento importante a produção da imaterialidade, sem que isso interfira em propósitos ainda maiores. O espaço usado não é simplesmente o físico, o povo não concebe a terra sem a mística do seu convívio e dos seus significados; cremos, fortemente, que seja um ponto em comum a todos os povos indígenas, o de não ver a terra sem valor espiritual. O povo Jiripankó, vê espalhado no seu território – ainda incompleto – o poder da sua imaterialidade que lhe dá um significado maior. Para que almejassem uma terra física, sem está materializada também nas variadas formas de se perceberem como parte dela (a terra) e ela (a terra) parte deles, os índios? Simbolizamos para dar valor aos objetos, seres, estações, títulos... Para nós, acreditamos, não há simbologia maior do que a posse da terra, mas isso é apenas o lugar da nossa construção de identidade. (SANTOS, 2018)

Essa afirmação, além de explicar como o índio define sua relação com a terra, convertendo-a em território, aborda que a vida é apenas um estágio de construção da imaterialidade, o que não é pouco nem simples, mas ajuda a compreender a forma serena como os Jiripankó convivem com a morte. Diferente do que é observado fora da aldeia, esse povo vive para conquistar ou construir o direito a uma vida que só terá sentido se o conjunto - material, espiritual, social, político e ético estiverem em absoluto exercício.

Sobre esse exercício, que prefiro chamar de construção de uma identidade, Cícero acrescentou:

A todo instante as pessoas buscam o cumprimento da promessa de uma vida além da sua vida original. Nessa busca, afirmamos, que os povos indígenas podem deixar de existir se abandonarem suas células existenciais, para viver novos costumes. O catecismo foi, no passado, a espada lavada no sangue indígena, em nome de um sagrado que não aceita o índio em sua forma natural; o culto evangélico expulsa, em nome da santidade escolhida, um índio que o próprio sagrado lhe fez. As demais filosofias, não entendem o indígena, como um ser que não precisa de uma crença fechada. A cultura indígena é a crença, a terra é seu templo, a sua vida com dignidade é uma celebração, seu cântico e sua pintura é a sua oferta, um agrado ao Criador, isso é o mundo, mais que isso, é um sonho. (SANTOS, 2018)

Nas muitas vezes que tive a oportunidade de conversar com Cícero, pude perceber o quanto ele acredita na força do seu povo para superar as incertezas impostas pelo cotidiano, pelas políticas governamentais, pela sociedade à sua volta, mas uma característica que não pode deixar de ser mencionada é o quanto ele e os

demais sábios, anciãos, jovens e lideranças com quem dialoguei ao longo desses anos de convivência é a confiança depositada no seu sagrado, na sua vida e tradição como força que une, agrega, molda, modela e define o Jiripankó. Seu panteão sagrado, composto pelos “*pai véio*”, mais do que afirma uma religião ou uma crença, assegura àquele povo a existência de um mundo além do seu território e uma vida além da sua vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O que nutre a rama?

Este trabalho apresentou um estudo desenvolvido sobre a religião como elemento que forma, define e modela a identidade e o pertencimento, utilizando para isso, a observação participante empreendida junto ao povo indígena Jiripankó, habitante da aldeia Ouricuri, no município de Pariconha, alto sertão de Alagoas. Procurei investigar, a partir da trajetória desse povo, como se deu o processo de diáspora em terras de Pernambuco, quando pertenciam ao etnônimo Pankararu e como foi a chegada e estabelecimento em Alagoas.

Para esboçar minhas impressões sobre a dinâmica observada, foi necessário participar de vários eventos, realizar entrevistas, conversar informalmente com indígenas (participantes ou não do ritual), fotografar e filmar alguns dos espaços reservados à prática dos rituais e outros espaços no seu entorno, de modo que essas ações me permitissem identificar a maneira como a religião impacta na formação identitária e no desenvolvimento do sentimento de pertença a um território convertido em bem imaterial.

Concluir uma pesquisa em nenhum momento significa colocar um ponto final nos questionamentos que foram levantados ao definir um objeto de investigação científica, pois isto implicaria afirmar que o povo estudado não mais estaria sujeito a receber informações, analisá-las, fazer adoções ou descartes, com ou sem adaptações ou ressignificações. Teria, nesse caso, se transformado em uma sociedade estática.

Colocar o ponto final seria admitir que a identidade é imutável, que a sociedade é estável e a religião é um fim e não um caminho. Acredito, ainda, que apresentar uma conclusão significa afirmar, erroneamente, que o povo Jiripankó tenha atingido um nível cultural onde já não é possível apresentar mudanças ou aprendizados. E assim, esta seria a última pesquisa sobre esse povo, pois esgotaria aqui todas as possibilidades de análise.

Atualmente, no mundo dito globalizado, gerido pela égide do capitalismo tem sido forte a tentativa de homogeneização da aparência física das pessoas, dos hábitos, dos comportamentos e dos espaços e vem fomentando a imposição de um padrão a ser seguido por todos e em qualquer lugar. As aldeias indígenas, principalmente no Nordeste do Brasil, não ficaram de fora dessa ação, pois a chegada da eletricidade, a popularização dos meios de comunicação de massa

(rádio, televisão, telefonia e redes sociais), dos meios de produção motorizados, das assimilações dos padrões de comportamento, doutrinas religiosas, modelos éticos e estéticos em voga na cidade vão se convertendo em novas formas de ver e praticar a cultura, o que torna cada vez mais difícil estabelecer as fronteiras.

Partindo do entendimento de que o índio é um ser constituído de cultura e de história que transcendem a sua própria existência no tempo e no espaço, é possível entender que sua identidade foi construída e constituída pelo contato com o outro, pela interação com as suas práticas e pelos valores que agrega aos espaços e às atividades que executa. A modernidade trouxe facilidades e melhores condições de vida e, com isso, a aldeia se abriu ao novo, à fluidez das relações sociais, à volatilidade dos valores, porém definiu e soube manter seus rituais longe de tais influências. Isso gerou um paradoxo: de um lado um modelo de vida e de religião tradicional herdada do tronco; e, do outro lado, um modelo marcado pelas interações com o cristianismo e com o culto afro no passado e com as várias religiões e apelos culturais na contemporaneidade.

Tais relações, estabelecidas na imposição ou na abertura, não significam que o Jiripankó não tenha identidade própria. O que pode observar é que participando ou não do ritual, esse povo se identifica como pertencente à etnia e ao espaço da aldeia, porém, em alguns casos, não se identificam com as normas, interdições e obrigações impostas como condição de participação nos espaços e ritos sagrados. Esse sentimento não é específico de uma faixa etária, pois observei pessoas de todas as idades dentro e fora do ritual.

A questão perpassa pelo fato de se definirem culturalmente como tais, ou seja, mais do que o pertencimento ao lugar é a identidade cultural, atualizada historicamente no ritual e no contato com os Encantados que define a relação do indivíduo com os seus pares e com o seu território. Pertencimento é, para esse povo o orgulho de participar de todos os eventos religiosos, de se mostrar íntimo das dinâmicas culturais, de acreditar no poder do Ejucá e fazer disso sua razão maior de estar ali.

Nas festas realizadas como pagamento de promessas ou como renovação da aliança com as divindades da tradição, pude observar indivíduos que se orgulham de ser e de viver Jiripankó. As mulheres, em cada festa do Umbu, trajam camisetas com frases que externam seus pensamentos em relação ao pertencimento e à consciência das batalhas travadas para manutenção do seu

espaço. Na última festa que presenciei (2018), as camisetas traziam um provérbio estampado nas suas costas, com a seguinte afirmação: “Prefiro virar adubo dessa terra do que parar de lutar por ela”. Essa frase externa uma relação muito estreita daqueles indivíduos com o seu território e isso é, segundo observei nas entrevistas que fiz, uma relação construída à medida em que foram dando sentidos e significados a elementos naturais e a espaços construídos, de modo que criaram laços com os espaços construídos para o sagrado, tornando-o um patrimônio imaterial que não pode ser transplantado para outra área territorial.

No ano anterior (2017), as camisetas traziam a seguinte inscrição: “temos força para lutar, temos garra para vencer. Com a força dos encantos nada é de nos deter...Tenho fé no coração, Jiripankó és minha nação. Das forças de Deus não abrimos mão”. Ambas as camisetas trazem na sua parte frontal uma foto de Praiás, essa frase reafirma as minhas impressões sobre a forma como aconteceram assimilações ou empréstimos culturais, como destacado na expressão: “... Das forças de Deus não abrimos mão ...” onde afirmam a adoção da crença em Deus, porém sem abrir mão da sua crença nos Encantados.

A ação da catequese, a imposição religiosa, o silenciamento ético, o esbulho territorial, as perseguições e prisões acontecidas no passado, ao contrário do esperado, transformaram esses indígenas, mas não provocaram o seu desaparecimento. Esse povo, mesmo tendo se formado a partir de diásporas ocorridas no final do século XIX, não ficou ileso aos reflexos do trabalho dos padres Jesuítas no processo de catequese e imposição da cultura europeia que buscou converter os nativos aos interesses da Coroa Portuguesa. Essa ação deixou marcas profundas na cultura indígena, relegando-os a um quadro que lhes afastou das suas marcas identitárias originárias e levou-os a moldar um novo ser. Nesse contexto, o grupo indígena que se formou a partir de então teve que silenciar e se misturar à medida que foi criando uma identidade ligada ao seu tronco formador e depois reivindicando o reconhecimento étnico pautado na publicização das suas práticas religiosas.

O longo período entre a saída de Pernambuco e o reconhecimento em Alagoas foi marcado por negação da identidade e por perseguição das práticas religiosas que eram totalmente negadas ou demonizadas pela sociedade do não-índio. Dessa forma, gestou-se uma transculturação imposta pela simbologia da Cruz e pela força da espada, afastando os índios de suas culturas nas matas para serem

“civilizados” sob a égide do cristianismo difundido e imposto nos aldeamentos missionários onde, pela vontade da Coroa portuguesa, foram reclusos distantes dos seus conhecimentos, valores e crenças.

Para não terem suas crenças demonizadas, tiveram que desenvolver estratégias para praticá-las no anonimato, no silêncio ou no obscurantismo, longe do alcance dos poderosos da época. Com isso, muitas vezes tiveram que incorporar símbolos da religião católica e até das crenças africanas, gerando rituais novos ou denominados simplesmente de miscigenados, o que resultou em discursos de descaracterização da sua identidade.

O processo de diálogo religioso resultou em adoções ou empréstimos culturais que continuam presentes na cultura da comunidade Jiripankó, mesmo com a abertura que esse povo conquistou a partir do seu reconhecimento étnico. Segundo relatos que ouvi durante minha atuação naquele campo, principalmente dos mais velhos, o reconhecimento permitiu que a sua cultura e ciência saíssem dos esconderijos, mas a longa reclusão e o convívio com outros costumes lhes imprimiram marcas que já não são possíveis de serem apagadas, como é o caso das cruzes usadas nos adereços das vestes (cintas) do Praiás. São marcas muito presentes e consolidadas; resquícios do processo de catequização que quando adotadas serviram para despistar as perseguições contra eles e no presente foram convertidas em símbolos e portais entre o seu universo e o universo cristão.

A adoção de elementos pertencentes a outras religiões não afastou o Jiripankó das suas práticas, pois essas voltaram muito mais sólidas e a cada elemento novo foi dado um sentido ou um significado no seu ritual. Isso implica dizer que à religião indígena é fruto de adoção, pois houve resignificação para que o símbolo ou elemento passasse a ter especificidade no reino do Ejucá.

Na atualidade, não é mais necessário fazer cultos secretos por medo de represálias, mas, ainda é necessário manter fronteiras e reservar algumas práticas unicamente para os membros mais ativos e experientes da etnia. Isso é uma forma de assegurar que existirá sempre um elemento para assinalar a sua diferença em relação a sociedade envolvente, para a manutenção da simbologia religiosa e formação da identidade os definem com uma etnia. Pode-se dizer que é uma forma de evitar que não se rompa a fronteira entre o público e o privado, o individual e o coletivo e, com isso, preservar o elemento que defina sua identidade e reforce o direito de pertencer a um universo cultural muito particular.

Ao contrário de prejudicar, o período de invisibilidade fortaleceu a identidade; conviver com marcas distintas daquelas que lhes gestou, fez com que esse povo fosse criando novas condições de sobrevivência cultural e se percebendo como diferente do seu grupo originário, porém, de igual maneira também não se integrou ao mundo que lhe fora imposto.

Os indígenas ainda continuam sendo bombardeados pelo sistema religioso que os impulsiona a abandonar seus conhecimentos tradicionais para assumir o formato e a prática do outro e isso não se configura como permuta cultural, pois traz no seu bojo o mesmo desejo de exterminar as culturas que classifica como menores. É um processo que foi gestado no início da colonização, a fim de aniquilar os elementos identitários que foram encontrados àquela época. A sequência desse processo é tão ou mais perigosa do que fora no passado, pois mesmo que o povo esteja fortalecido na tradição e possua melhores condições de acesso a informação, a organização dos poderes que tentam lhe silenciar e converter é também atualizada e quando entra nas aldeias traz engodos bem mais atrativos do que aqueles oferecidos à época do escambo.

Na aldeia dos Jiripankó, ocorre certo controle sobre a vida religiosa, pois aos especialistas e envolvidos nos rituais existe um conjunto de regras, obrigações e regulações da vida pública e, pessoal e para os demais, se cobra que o pertencimento cultural seja posto em teste perante a comunidade, principalmente na exigência implícita de que o povo esteja presente durante a realização das festas e dos rituais ou porque a realização de alguns desses momentos depende de tais presenças e envolvimento desde a fase dos preparativos.

A religião original do indígena Jiripankó é, por eles descrita como “naturalista”, mas para facilitar a compreensão, dizem que sua religião é o Reino do Ejucá, definida como uma cosmologia que distingue o tempo da natureza, onde o poder divino se manifesta ou se materializa através dos mestres e mestras Encantados, considerados protetores do povo e guardiões da aldeia. Acreditam que esses seres foram criados há tempos, em um reino, onde os povos viviam em harmonia, uma espécie de Éden bíblico, atualmente conhecido por alguns povos como a terra sem males, para os Jiripankó é o Reino do Ejucá.

No Ejucá não há existência de deuses nem deusas, há uma forte crença nas forças de grande espírito a quem dão o nome de Deus ou Criador. Tal força é onipresente e pode ser sentida nos elementos que compõem a vida (ar, água, terra

e fogo); acreditam ainda que haverá um estágio em que viverão no mesmo mundo com os Encantados. Essa crença os faz seguir as prescrições que são passadas aos sábios e pajés nos Porós e mesas de trabalho. Os ensinamentos são aceitos porque acreditam que esses sábios estão a serviço dos Encantados para ensinar as regras da partilha e da ajuda, a praticar a justiça, respeitar a natureza e o tempo, cuidar da terra como lar durante vida e a morte.

A manifestação dessa crença está, nos cânticos com versos em linguagens específicas (Torés e toantes), nas ervas naturais, no zelo do corpo e da mente, nos rituais celebrativos feitos para manter a conexão do povo com seu sagrado, cuja representação física é o Praiá (vestimenta sagrada) o Terreiro (espaço aberto para celebração) o Poró (local secreto para meditação). O Ejucá é, também, composto por pessoas; nele, todos os índios podem celebrar, não há separação em classe, gênero ou orientação religiosa; mas há uma recomendação de que a vida dos seus participantes não interfira na vida cultural da etnia.

Trata-se de uma crença fundada na existência de poder horizontal onde não há hierarquia imposta; todos os níveis da linha Juncaia (ou Reinos) estão interligados e exigem tempo de preparação ou estudo daquele indivíduo que recebe o dom ou a semente para materializá-lo. As identidades são mantidas em segredo, os rituais são reclusos, não há necessidade de publicidade em torno dos feitos dos Encantados, pois não existe culto a pessoa ou alma humana; nenhum indígena morto se transforma em Encantado, mas é transportado, conforme seus feitos, para a terra dos antigos, sem a ideia de inferno ou purgatório, simplesmente uma jornada de encontro aos seus caminhos.

Por esse viés a identidade religiosa é o elemento que tem sustentado o povo desde sua chegada a Alagoas (1852) ou desde quando ainda residiam em Jatobá, como Pankararu. O seu pertencimento cultural se fundamenta em pilares, que aos olhos do não-índio é pagão, errado e condenável, tendo sido demonizado no passado ou considerado um ultraje no presente, simplesmente pelo fato de ser diferente do modelo concebido pelos europeus.

Na aldeia Jiripankó, tem duas igrejas da religião católica (uma já desativada), mas o catolicismo ali pregado é bastante diferente do praticado nas dioceses, chegando inclusive a ser contestada por párocos locais, que teriam se recusado a fazer celebrações na comunidade, devido as ressignificações ali observadas, como é o caso da Festa de Santa Cruz, dos retiros para os cruzeiros e até em virtude da

presença de elementos da cultura indígena no altar e nos adornos das laterais da igreja, onde ficam os nichos que deveriam ser exclusivos ao abrigo de imagens de santos católicos.

Conforme pude observar nos relatos colhidos na comunidade, a Igreja só apareceu por volta de 1920, mas a sua presença religiosa só foi intensificada após 1952, com a designação de um padre para realizar celebrações mensais. Nesse período a manifestação cultural era realizada sem misturas; a tradição indígena não coexistia com a católica. Cada culto acontecia no seu espaço (Terreiro ou Igreja) e, mesmo assim, as festas católicas eram frequentadas apenas por um grupo que tinha ligações com penitentes de Brejo dos Padres. Assim, já naquela época observava-se a existência de duas tradições: uma que fazia adoções de elementos católicos e outra que se mantinha adepta das tradições mais antigas, ditas sem misturas.

A separação dos espaços e credos, a manutenção de práticas tradicionais, mesmo que ressignificadas, dão condições para refutar a ideia de que a abertura e a modernidade trouxeram rupturas na tradição, pois elas já existiam antes mesmo desse povo ser reconhecido oficialmente. Talvez a modernidade tenha contribuído para tornar tal ruptura mais evidente, porém não tirou desse povo a sua marca identitária mais forte, a crença nos Encantados e suas práticas ritualísticas nos lugares que sacralizaram no território.

Para a igreja, os encontros de oração durante a quaresma, para rezar em memória dos mortos (prática conhecida na aldeia como a penitência), causa estranheza porque é totalmente fora do calendário católico romano (que realiza tal evento no Dias de Finados ou a pedido de familiares, em missa de 7º dia ou de outro aniversário de morte). Para os Jiripankó, é comum fazer esse ritual de lembrança fúnebre, feito que a Igreja não aprova devido os atos de autoflagelação realizado pelos índios. Para a cultura dos Jiripankó, essas práticas não garantem a sua existência enquanto povo; sua força étnica está no trabalho feito pela tradição, pois é no pertencimento indígena que o povo se fortalece e se identifica.

Curiosamente, observei que a festa do Cansação (Corrida do Umbu) acontece durante a quaresma, nos sábados e domingos, enquanto que os ritos católicos acontecem nas quartas e sextas à noite, no entanto não observei nenhum desejo do povo em misturar as celebrações ou os espaços de realização. Há uma consciência de que o que é da cultura fica nos seus espaços específicos, nos

Terreiros ou Porós e o que é católico fica na Igreja; o povo que opte por se organizar para participar de um ou de outro momento, ou até mesmo dos dois.

Pode-se dizer que esses indígenas precisaram separar seus campos de pertencimento cultural, refazer o mundo religioso, definir alguns espaços como sagrados para criar as condições necessárias ao desenvolvimento do seu modo particular de vida. E isso se deu de maneira lenta e processual, mas foi a identidade construída e amparada no pertencimento étnico, na sua concepção de sagrado, na relação do povo com a cosmologia que forneceu os elementos para refazer a sua religião e, a partir dela gestar um processo de ufanismo cultural no qual o povo a entende como parte de si.

O forte laço com o tronco foi a condição principal para o reconhecimento étnico na década de 1980, pois fortaleceu a noção de dependência confirmada nos momentos de interação nas festas e rituais, mas com o passar do tempo os Jiripankó foram se fortalecendo nos seus espaços e criando uma força própria que lhes conferiu alguma autonomia. Atualmente, esse grupo vem se consolidando em torno de uma religião composta por elementos tradicionais em profunda harmonia com novas práticas e isso, ao passo que os aproxima, os separa de Pankararu. É esse sentimento que define o Jiripankó, pois continua rama daquele tronco, mas não é dependente dele para existir.

O pertencimento e a identidade são características tão bem definidas que depois de certo tempo de convivência com esse povo, não me causa mais estranhamento ver um grupo de pessoas dormindo no chão do Terreiro durante uma noite de dança dos Praiás ou passando o dia inteiro à pouca sombra de uma pinheira; tornou-se imagem comum ver crianças passar o dia inteiro entre o Poró e o Terreiro. As razões que levam a isso, são definidas com o título que nomeia essa tese: **minha identidade é o meu costume**. Nada mais forte do que o costume e as práticas culturais para definir a identidade de um povo.

Apresentar esta tese é, de um modo muito especial, emprestar a minha escrita para que através dela o Jiripankó se apresente ao mundo exterior ao seu território, é converter essa escrita em uma voz que foi silenciada durante décadas, permitindo que outras pessoas visitem a aldeia Ouricuri a partir do meu olhar e interpretação. Essa tarefa é tão importante quanto complexa, pois me converte em mensageiro de impressões que talvez não alcance o objetivo pretendido.

Percebo que minha convivência junto aos Jiripankó foi marcada por uma dádiva onde eu fui acolhido, partilhei do cotidiano, desfrutei das festas e rituais, coletei relatos emocionados, contemplei pagamentos de promessas ... Recebi um universo de informações – muitas das quais converti em fronteiras e me dei o direito de não externá-las; outras recebi seguidas do alerta: - Não divulgue!

Agora, quando materializo o vivido, transformando-o em escrita, me vejo no final da trilogia da dádiva, na hora de retribuir, nessa hora me pergunto se como antropólogo e cientista da religião fiz jus ao que observei? Se consegui apresentar a **identidade como costume e a religião como pertencimento** entre os indígenas Jiripankó?

Acredito que ainda é necessário retomar a não adoção do termo conclusão ou do ponto final, pois é firme a convicção de que esses escritos devem servir de partida para que outras interpretações surjam e que se convertam em ecos das vozes que foram silenciadas e que floresçam nos brotos que foram arrancados do tronco ou ainda, que o olhar acadêmico lançado sobre a história e a identidade religiosa desse povo seja a força para nutrir a rama.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: Resistência e Ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano**. Tese Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.

_____. "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". In: OLIVEIRA FILHO, João P. de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. (Org.), 2. Ed., Contra capa Livraria / LACED, 2004a.

_____. **O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararú**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1996.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O Feudo**. A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2003.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação. In: **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, vol. 4, Nº 10, set/dez. 1990.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Portaria n. 177/ PRES, de 16 de fevereiro de 2006**. Regulamenta o procedimento administrativo de autorização pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI – de entrada de pessoas em terras indígenas interessadas no uso, aquisição e ou cessão de direitos autorais e de direitos de imagem indígenas. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/LEGISLACAO_INDIGENISTA/Cultura/portariadireitoautoral.PDF, acesso em 26 de abril de 2016.

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

BARRETO, Juliana Nicolle. **Corridas do Umbú: rituais e imagens entre os Índios Karuazu**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife: UFPE, 2010.

_____. Karuazu: Identidades Indígenas Visíveis. In Anais da 26ª **Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro, 2008.

_____. **Também sou Ponta-de-Rama** (Uma Abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano). Trabalho de Conclusão de Curso. Instituto de Ciências Sociais. Maceió: UFAL, 2007.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In.: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CANDAU, Joël. Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2016.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2003.

CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CLASTRES, Héléne. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CEDI. Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos indígenas no Brasil 1987/88/80/90**. São Paulo: CEDI, 1991.

CUNHA, Maximiliano Carneiro da. **A música encantada Pankararu**: toantes, Toré, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu. Dissertação Mestrado em Antropologia Cultural. Recife: UFPE, 1999.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1990. P. 399 – 455.

FARIA, Francisco Leite de. O Padre Bernardo de Nantes e as missões dos capuchinhos franceses na região do rio S. Francisco. In: **Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros**. Coimbra, vol II, 1965, p. 251-295.

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

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas**. Dissertação de Mestrado em Educação. Maceió: UFAL, 2009.

_____. **O pajé Elias Bernardo e os Encantados**. Mar. 2012. Entrevistador: Gilberto Geraldo Ferreira. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2012. Entrevista gravada em formato MP3.

GILBERTI, Andrea Cadena. **Nascendo, encantando e cuidando**: uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. São Paulo: FSP-USP, 2013.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes Peixoto. RELIGIOSIDADE E ENCANTAMENTO: O pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. In **Mnemosine**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande. Vol. 7, N.1, Jan/mar 2016, p. 111 – 126.

HERBETTA, Alexandre. **Peles braiadas** – modos de ser Kalankó. Recife: Massangana, 2015.

_____. **“A idioma” dos índios Kalankó** – uma etnografia da música no alto sertão alagoano. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2006.

HOHENTHAL JUNIOR, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. 12, p. 37-71, 1960a.

IBGE. **Malha municipal do Estado Alagoas. 2005**. Disponível em: <http://dados.al.gov.br/dataset/5475461a-02d4-49fe-9a2e03ec5a84eab6/resource/8dfdbc13-a7dc-4831-a862-9f1c7e6ab097/download/informacoesformatos.txt>. Acesso em 20/04/2017.

JUREMA. **O Reino do Ejucá**. Jun. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

KANUÃ, Cleide. **Ciência e Tradição Jiripankó**. Dez. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Januária/Kalankó– Água Branca-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

LEACH, E. Ronald. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi et al. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEITE, Serafim.. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Vol V. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes. 1976a.

_____. **Raça e História**. Raça e Ciência I. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970.

_____. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1976b.

MACHADO, Maria Trindade. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Mar. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Mar. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARIA SONIA. **Menino do Rancho**. Dez. 2014. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2014. Entrevista gravada em formato MP3.

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. vol.2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1974.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia**. (Trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 47-181.

_____. Ensaio sobre a dádiva. In _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MENDONÇA, João Martinho B. de. **Os movimentos da imagem etnográfica à reflexão entropológica: experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira**. Campinas: UNICAMP, 2000. (dissertação de Mestrado).

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis: Vozes, 2014.

MIRANDA, Edson. **Menino do Rancho**. Dez. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

MIRANDA, Genésio. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Fev. 2005. Entrevistador: Cícero Pereira dos Santos. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Fev. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó.** Jan. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

MOREAU, Felipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta.** São Paulo: Annablume, 2003.

MORGAN, L. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (org.) **Evolucionismo cultural.** Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

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

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

NASCIMENTO, João Francisco. **Tradição Pankararu.** Maio. 2015. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema.** Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA, 1994.

OLIVEIRA, Edivânia Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no sertão pernambucano.** Dissertação de Mestrado em História. PPGH/UFCG: Campina Grande, 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O trabalho do antropólogo.** 3. ed. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, (Org.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** 2^a ed. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004.

_____. “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”. In: _ (Org.) **Indigenismo e Territorialização.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PANKARARU, Nena. **A semente.** Mar. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

PEIRANO, Mariza. **O Dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais.** Rio de Janeiro: Relume; Dumara, 2001.

_____. Análise antropológica de rituais. In. **Série Antropológica.** Brasília: ICS-UnB, n. 270, 2000. p.1-29

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Índios Jiripankó entre as serras, a caatinga e os terreiros: rituais religiosos no semiárido alagoano. In SANTOS, Carlos Alberto Batista; SILVA, Edson Hely Silva; OLIVEIRA, Edivânia Granja da Silva (org.) **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018. p. 106-119

_____. Religião e Identidade: ressignificação e pertencimento nos rituais Jiripankó. In: TAVARES, Marcelo Góes. (Org.). **Nas travessias do tempo: histórias de protagonismos, resistências e lutas políticas**. 1ed.Maceió: EDUFAL, 2017, v. 1, p. 51-70.

_____. Do Toré ao Ouricuri: religião, tradição e cura entre os índios Xucuru-Kariri. In: FERREIRA, Gilberto Geraldo; SILVA, Edson Helly; BARBALHO, José Ivamilson Silva (Orgs.). **Educação e diversidades: um diálogo necessário na Educação Básica**. Maceió: EDUFAL, 2015.

_____. **Imagens e memórias em confronto: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013.

PEREIRA, Valdemir. **Menino do Rancho**. Dez. 2014. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2014. Entrevista gravada em formato MP3.

PINTO, Estevão. **As Máscaras de dança dos Pancararu de Pernambuco**. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco, 1953.

_____. Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco). In **Muxarabis & Balcões**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. (Série Brasileira, vol. 303)

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **“A Guerra dos Bárbaros”**: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial. 2ª ed. Recife: Editora da UFPE, 2002.

PISSOLATO, Elizabeth. “Tradições indígenas” nos centros brasileiros. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia**. Salvador: s/e., 1988.

RIBEIRO, Rosymeri. **O Mundo Encantado Pankararú**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE. 1992.

RIBEIRO, Darcy. **Falando de Índios**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010. (Darcy no bolso, v.5).

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Jan. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Nov. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **Território e identidade**: processo de formação do povo indígena Jiripancó. Trabalho de conclusão de curso em História, UNEAL -Campus III. Palmeira dos Índios – AL, 2015.

SEEGER, Anthony; DA MATTA; Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In J. Pacheco de Oliveira Filho (org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed da UFRJ/Marco Zero, 1987.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. Terra, tradição e Etnia: As estratégias de resistência dos Geripankó. In: AMEIDA, 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.

_____. 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.

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó: história ritual e cultura**. Trabalho de Conclusão do Curso de História –PROLIND. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2015.

SILVA, Anderson Barbosa da. **Rituais Jiripankó: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de Alagoas**. Trabalho de Conclusão do Curso de História. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2013.

_____. **“O Encantado é quem pede”, Um Olhar Etnográfico sobre Meninos Ritualizados no sertão de Alagoas**. Trabalho de Conclusão de curso de Especialização em Antropologia. Maceió: UFAL, 2014.

SILVA, Celina. **Menino do Rancho**. Dez. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Edson. Ensino e sociodiversidades indígenas: possibilidades, desafios e impasses a partir da Lei 11.645/08. In: **Caicó**, v. 15, n. 35, p. 21-37, jul./ dez. 2014. Dossiê Histórias Indígenas. Mneme – Revista de Humanidades.

_____. **O lugar do índio**. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada – PE (1860-1880). Recife: UFPE, 1995. Dissertação (Mestrado em História).

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

SILVA, Elias Bernardo da. **O Menino Do Rancho**. Set. 2014. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2014. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Elias Bernardo da. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Jun. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. **O segredo e a religião**. Jun. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Josefa Maria de Jesus. **Ciência e Tradição Jiripankó**. Dez. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Samuel. **Menino do Rancho**. Dez. 2015. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2015. Entrevista gravada em formato MP3.

TURNER, Victor. **O processo ritual** - estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

VIEIRA, J. L. Gonzaga. O sonho do etnônimo Katokinn e o rei dos peixes perspectivas analíticas em Jung e Lévi-Strauss IN **XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH: Conhecimento histórico e análise social**. UFRN. Natal, 2013.

WILLEKE, Frei Venâncio OFM. **A Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil através de suas estatísticas**. In: *Studia*, n. 18. 1966. p. 193-207.