


LUCAS EMANOEL SOARES GUEIROS

SER E VIVER JIRIPANKÓ

identidade, pertencimento e ritual



GP HIAL
Grupo de Pesquisas em
História Indígena de Alagoas



OLYVER EDITORA

SER E VIVER JIRIPANKÓ

identidade, pertencimento e ritual

LUCAS EMANOEL SOARES GUEIROS

O grupo étnico Jiripankó habita a zona rural do município de Pariconha, Sertão do estado de Alagoas. Desde a sua origem no século XIX, os seus membros têm recebido fortes influências do contexto regional, estabelecendo intensos contatos com os não-índios e realizando uma série de trocas de costumes sociais que os levaram a reelaboração de suas práticas culturais. Trata-se de um povo que construiu e ressignificou sua identidade a partir de sua relação com outros grupos étnicos e a sociedade nacional, marcando assim a produção da alteridade, delineada por um sistema simbólico vigente no interior da comunidade indígena. Essa obra é constituída por dois eixos discursivos: o primeiro, caracterizado por historicizar a origem e reconhecimento étnico do povo Jiripankó; o segundo, assinalado pela produção de uma etnografia que teve como objetivo analisar o ritual indígena de pagamento de promessa denominado “Menino do Rancho” e os seus significados na perspectiva de identificá-lo como processo de fortalecimento étnico e elemento característico da identidade Jiripankó. Esse evento religioso é um pagamento de promessa que se encontra vinculado à cosmologia e as divindades indígenas, sendo a sua realização revestida por significados, simbologias e regras que apenas os índios conhecem e socializam nas espacialidades sagradas da comunidade. A discussão desse livro está ancorada em um estudo bibliográfico a partir das obras de autores como Clifford Geertz (1989), Claudia Mura (2013), Fredrik Barth (1976, 2000), João Pacheco de Oliveira (1998, 2004), José Arruti (1995, 1996, 2006), José Peixoto (2018), Joël Candau (2012), Maria Celestino de Almeida (2010), Maurice Halbwachs (2003), Martin-Barbero (1997), Michael Pollak (1989, 1992), Norbert Elias e John Scotson (2000), Pierre Nora (1993), Stuart Hall (2006) e Ulf Hannerz (1997), em conjunto com outros pesquisadores que realizaram abordagens a respeito da função dos ritos e costumes, conceitos de memória e identidade, patrimônio cultural e populações indígenas no Nordeste. O embasamento teórico encontra-se em consonância com as pesquisas de campo realizadas a partir do método de observação participante durante visitas à aldeia indígena. O estudo bibliográfico deu suporte teórico e metodológico que orientou as etapas da pesquisa de campo, permitindo uma investigação empírica do evento religioso e como sua execução e os espaços sagrados manifestam a memória coletiva e fortalece a identidade étnica. Além das linhas descritivas e do conjunto de narrativas indígenas, o leitor terá acesso a um corpo imagético, fruto do acervo fotográfico do autor, que o permitirá ter uma referência visual dos espaços sagrados e das personagens que fazem parte da performance ritualística, evidenciando, assim, a composição etnográfica do livro resultante da investigação e interpretação que o autor faz sobre um dos modos de ser e viver Jiripankó pautado na religião e cosmologia indígena.



OLYVER EDITORA
www.editoraolyver.org



SER E VIVER
JIRIPANKÓ:

identidade, pertencimento e ritual

DIREÇÃO EDITORIAL: Maria Camila da Conceição
DIAGRAMAÇÃO: Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira
DESIGNER DAS CAPAS: Jeamerson de Oliveira
IMAGENS DE CAPA: Lucas Emanuel Soares Gueiros

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2019 Editora Olyver
Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05
Antares, Maceió - AL, 57048-230
www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S243p

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares.

Ser e viver Jiripankó: identidade, pertencimento e ritual. [recurso digital] / Lucas Emanuel Soares Gueiros – Maceió, AL: Editora Olyver, 2020.

ISBN: 978-65-87192-10-9

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Fronteiras. 2. Indígena. 3. Religião. 4. Ritual. 5. Simbólico. I. Título.

CDD: 981

Índices para catálogo sistemático:

1.História 981

LUCAS EMANOEL SOARES GUEIROS

SER E VIVER JIRIPANKÓ:

identidade, pertencimento e ritual

Maceió-AL
2020


OLYVER

DIREÇÃO EDITORIAL

Maria Camila da Conceição

COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Edson Hely Silva

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Profª. Me. Francisca Maria Neta

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Drª. Ana Cristina de Lima Moreira

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Drª. Betijane Soares de Barros

Instituto Multidisciplinar de Maceió – IMAS (Brasil)
Absoulute Chistymas University – ACU (Estados Unidos)

Profª Drª. Laís da Costa Agra

Universidade Federal do Rio de Janeiro | UFRJ (Brasil)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Profª Drª. Nara Salles

Universidade Federal de Pelotas | UFPel (Brasil)

Profª Drª. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

Profª Drª. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

Profª Doutoranda Deisiane da Silva Bezerra

Universidade Federal Rural de Pernambuco | UFRPE (Brasil)

Profª Me. Iraci Nobre da Silva

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)
Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Me. Gisely Martins da Silva

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Augusto César Acioly Paz Silva

Universidade Federal de Pernambuco | UFPE (Brasil)
Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva

Universidad de la Integración de las Américas | UNIDA (Paraguay)
Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva

Universidade do Estado da Bahia | UNEB (Brasil)
Universidade Federal de São Carlos | UFSCar (Brasil)

Dr. Júlio César Ferreira Lima

Instituto Federal do Ceará | Campus Fortaleza | IFCE (Brasil)

Prof. Dr. Hélder Manuel Guerra Henriques

Professor da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do
Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal)

Profª Drª. Maria Aparecida Santos e Campos

Actividad física y salud. Universidade de Jaen, UJAEN, (Espanha)

Prof. Dr. Diosnel Centurion, Ph.D

Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción | Asunción (Paraguay)

Profª Drª. Marta Isabel Canese de Estigarribia

Universidad Nacional de Asunción, Escuela de Ciencias Sociales y
Políticas | Asunción (Paraguay)

Profª Drª. Mariana Anecchini

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires | (Argentina)
Instituto de Estudios Históricos y Sociales de la Pampa/CONICET/ Universidad Nacional de La
Pampa | (Argentina)

Prof. Dr. Miguel Angel Rossi

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

AGRADECIMENTOS

A realização desse livro está relacionada a um conjunto de fatores que foi desencadeado antes, durante e após o percorrer de diferentes etapas da abertura do ciclo da Pós-Graduação e do estudo/investigação e problematização de um objeto de pesquisa. Esses momentos são marcados pela constituição de novos saberes, prazeres, dilemas e laços de amizade.

Cursar um Programa de Pós-Graduação sem bolsa e com um pouco mais de 6 meses dedicados a realização de pesquisas de campo, coletas de dados, interpretações e produção de uma Dissertação que resultaria na produção desse livro, foi, sem dúvidas, um desafio a ser vivenciado por um jovem mestrando que precisa arcar com os valores de apostilas para a leitura e debate durante as várias disciplinas do Programa, assim como arcar com os custos das longas viagens com destino ao seu campo de pesquisa.

É perante esse contexto, não tão favorável para um jovem mestrando, que surge, a partir dos laços de amizade formulados, as redes amplas de apoio e solidariedade. Pretendo aqui destacar os atores responsáveis por me possibilitar abrir, vivenciar e fechar o ciclo, motivando-me a romper com as barreiras encontradas durante o meu trajeto no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Pernambuco e, conseqüentemente, resultando na produção de um livro.

Para os agradecimentos, inicialmente, gostaria de agradecer a Deus e às Forças Encantadas que regem esse universo por permitirem que eu desse entrada e findasse o curso de Pós-Graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas. Sou grato por me proporcionarem o conhecimento sobre alguns dos povos indígenas que habitam o estado de Alagoas, em especial, o grupo étnico Jiripankó.

Minha mãe Maria Carmeliene Soares de França, mulher muito aguerrida e de enorme coragem e desenvoltura para lidar com os obstáculos da vida, não há palavras que possam expressar a gratidão

que toma todo o meu coração, por tudo que você me proporcionou e ainda proporciona. Muito obrigado, mãe, por me educar, proteger, apoiar e incentivar os meus estudos. Você sempre foi pai e mãe, um ser que supriu a falta de uma figura paterna durante toda a minha criação. Desejo que Deus te ilumine e te proteja todos os dias da sua vida. Sem sua participação, não seria possível o meu ingresso e estada no Programa de Pós-Graduação, muito menos a consolidação dessa pesquisa.

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

Meu irmão Ernesto Soares de Melo Neto, sou agradecido por todo o seu apoio significativo durante esses dois anos de minha peleja enquanto pós-graduando. Te agradeço por cada uma das muitas vezes que você precisou acordar durante as primeiras horas dos dias, principalmente nas manhãs frias de inverno, para me dar carona até o ponto de ônibus com destino à Universidade de Pernambuco. Muito obrigado por você ter sido um ser que me deu baluarte para continuidade dos estudos.

Minhas tias Francisca Soares e Osita Soares – tia Tita e tia Nena – vocês duas foram essenciais para que eu pudesse dar continuidade aos estudos no Mestrado, foram minhas bases durante os vários dias da semana que precisei permanecer em Garanhuns durante as aulas e eventos acadêmicos. Tia Tita, de onde você estiver, quero que saiba que você me deixou enormes saudades e que o seu coração tão bondoso me cativou, contagiando-me a manifestar bondades para com os outros.

Meus primos Jaime Neto, Alana Emília e Bruno Daniel, sou grato de todo coração pelas formas que vocês encontraram para me ajudar durante um momento dificultoso ocorrido comigo durante esse

ciclo. Cada um de vocês foram essenciais para a minha recuperação após o meu acidente e regresso para o Mestrado. Jaime Neto, obrigado por toda a sua atenção, apoio e palavras de incentivo, você foi um dos principais companheiros dessa jornada. Alana Emília, obrigado por oportunizar uma das minhas idas para a comunidade indígena Jiripankó, sua contribuição foi essencial para a pesquisa.

Sou grato à minha namorada Larissa Ferreira Ferro, por ter se feito presente e me proporcionado apoio durante o ultimar desse ciclo importante para a minha vida, suas palavras de incentivo foram de suma importância para que eu continuasse lidando de forma motivada com o processo de escrita que resultou nesse livro. Agradeço por você, mesmo durante os momentos de dilemas da pesquisa, consistir em ser águas tranquilas para o meu ser, suavizando as minhas frustrações durante os processos dessa jornada acadêmica.

Ao meu orientador Prof. Dr. Adjair Alves, expresso os meus sinceros agradecimentos por toda a orientação prestada, cada uma das suas observações foram fundamentais para a investigação do objeto de estudo e o aperfeiçoar do corpus dessa produção etnográfica. Sou grato por ter intensificado a noção de que para a realização de uma pesquisa, é necessário ter rigor científico e seguir um método. Essa produção é resultante de suas orientações, o meu muito obrigado.

Agradeço aos examinadores Prof. Dr. Ricardo José Lima Bezerra e Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto por terem aceitado compor a Banca de defesa de minha Dissertação de Mestrado, as suas considerações foram pertinentes para o aperfeiçoar desse estudo e também para o meu amadurecimento acadêmico. Professor Ricardo Bezerra, agradeço pelo conhecimento proporcionado e sugestões de leituras durante o ministrar de suas disciplinas, muitos dos textos debatidos em sala, me serviram como referências bibliográficas para essa pesquisa. Professor Adelson Lopes você foi o responsável por transmitir muitos dos saberes da vida e da academia. Seus conselhos, desde o período da Graduação em Licenciatura em História, foram basais para o meu amadurecimento nos estudos e pesquisas vinculados à academia. Sem a sua participação, eu não teria sequer a oportunidade

de conhecer um pouco sobre o vasto universo do povo indígena Jiripankó. Sou muito grato por você ter me iniciado nos estudos antropológicos e pesquisas de campo com populações indígenas.

Maria Regineide Carvalho, te agradeço por todo apoio que você me deu durante as várias etapas de minha pesquisa, você foi um verdadeiro ombro amigo, doando conselhos que me fortaleceram durante essa minha empreitada acadêmica. Continue sendo esse ser de coração solidário e de grandes qualidades. Você possibilitou que muitas das etapas da pesquisa fossem encerradas. Muito obrigado por tudo!

Meu muito obrigado para o meu amigo Edilson Ribeiro por ter me acompanhado durante uma das minhas primeiras idas para a comunidade indígena Jiripankó. Desde a graduação você se converteu numa amizade sincera e de apoio. Suas contribuições foram de suma importância para a coleta inicial de dados que foram aqui analisados e evidenciados. Muito obrigado, meu amigo!

Agradeço a Luan Inácio pelo companheirismo estabelecido fora dos muros da academia e pela sua grande contribuição artística na produção da ilustração da metáfora vegetal do Tronco e Ponta de Ramas das populações indígenas que habitam o Sertão do estado de Alagoas e Pernambuco.

Agradeço ao Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas (GPHIAL) e a cada um dos seus membros pela contribuição nos meus estudos sobre os povos indígenas, sobretudo durante a minha pesquisa com o grupo étnico Jiripankó. Peço desculpas pelo momento de afastamento durante essa fase da Pós-Graduação, afastamento marcado pelo desejo de regresso ao grupo, instituição referência de pesquisas sobre as populações indígenas na região Nordeste. Muito obrigado a cada um de vocês que elevam o GPHIAL com suas respectivas produções.

Agradeço aos meus amigos de turma do Programa de Pós-Graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas, em especial a Alexandre Teixeira, Maria Aparecida e Marcos Miliano por terem compartilhado os prazeres e dilemas durante o traçar das etapas que compuseram esse ciclo, assim como o vivenciar de

experiências que ultrapassaram os muros da academia. Marcos Miliano você foi um grande amigo durante a maior parte dessa jornada acadêmica, agradeço pelos ensinamentos, boas conversas e contribuições.

Agradeço em conjunto ao Corpo Docente e Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas. Aqui, gostaria de agradecer em especial ao Prof. Dr. Bruno Câmara pelo conhecimento proporcionado durante as suas aulas, assim como os seus feedbacks em relação à minha pesquisa. Agradeço a Prof^a. Dr^a. Silvânia Núbia pela atenção prestada a cada momento em que recorri à Coordenação do Programa e por ter proporcionado o conhecimento acerca das Literaturas Africanas durante o ministrar de sua disciplina. Agradeço a todos os demais professores que disseminaram conhecimento e mediaram ricos debates em sala de aula.

Por último, de forma muito especial, sou grato ao povo Jiripankó por me possibilitar o anseio de conhecer um pouco sobre o seu vasto universo cultural e por permitir a realização de minhas pesquisas de campo dentro do seu território tradicional. Agradeço a cada indígena que se envolveu direta e indiretamente na construção desse estudo, assim como as suas lideranças políticas e religiosas. Ao índio Cícero Pereira dos Santos (Cicinho), agradeço por partilhar as vivências no campo de pesquisa, as entrevistas, as conversas de apoio e sobretudo o companheirismo, você foi um grande porta voz de seu povo. Agradeço de coração pelo seu envolvimento na pesquisa e por fazer a ponte entre mim e demais índios Jiripankó.

Obrigado a todos!!!

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 - Mapa de localização da aldeia Jiripankó	85
Imagem 02 - Plantação de feijão, milho e abóbora	87
Imagem 03 - Cisternas da comunidade indígena	88
Imagem 04 - Mapa do contexto ecológico da Serra de Tacaratu	100
Imagem 05 - Mapa da dispersão dos familiares Pankararu com destino ao atual município de Pariconha	104
Imagem 06 - Certidão do Cartório de Imóveis de Água Branca	106
Imagem 07 - Ilustração da metáfora Tronco Velho/Pontas de Ramas	117
Imagem 08 - Cacique Genésio Miranda Silva	120
Imagem 09 - Pajé Elias Bernardo entre dois Praiás.....	123
Imagem 10 - Estrutura Simbólica do Rancho	142
Imagem 11 - Terreiro com Praiás	146
Imagem 12 - Poró para fins ritualísticos	147
Imagem 13 - Batalhão de Praiás	150
Imagem 14 - Máscara ou Tunã	151
Imagem 15 - Saiote	152
Imagem 16 - Rodela	153
Imagem 17 - Túnica de Pano	154
Imagem 18 - Maracá e Flauta-apito	154
Imagem 19 - Componentes do vestuário de Praiá	155
Imagem 20 - Padrinhos do ritual Menino do Rancho	156
Imagem 21 - Menino ritualizado nos braços do Padrinho	157
Imagem 22 - Madrinhas e Noiva do ritual Menino do Rancho	161
Imagem 23 - Cantador na borda do Terreiro	168
Imagem 24 - Grupo de Cantadores em frente do cortejo do ritual	172
Imagem 25 - Menino ritualizado ao lado do Praiá (dono)	176
Imagem 26 - Disputa entre Praiás e Padrinhos	179
Imagem 27 - Terreiro utilizado para fins ritualísticos	195
Imagem 28 - Crianças durante execução do ritual	199
Imagem 29 - Cinta com símbolos do cristianismo católico	203
Imagem 30 - Criança ritualizada nos braços de sua avó	220

LISTA DE SIGLAS

AC - Análise de Conversação

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GPHIAL - Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas

PROCADI - Programa de Pós-Graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)

TI - Terra Indígena

UPE - Universidade de Pernambuco

UNEAL - Universidade Estadual de Alagoas

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Adjair Alves | Doutor em Antropologia.....17

APRESENTAÇÃO

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto.....25

INTRODUÇÃO.....29

CAPÍTULO I

**NOTAS SOBRE A PESQUISA COM OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ:
do aspecto teórico-metodológico à manipulação das memórias e
interpretação dos dados**.....47

1.1 O primeiro contato com os índios Jiripankó: pré-campo, situações
iniciais de observação e o esboço da pesquisa.....48

1.2 Estando em pesquisa e em subjetividade etnográfica com os
Jiripankó: fronteiras e interação metódica com o campo empírico na
busca de sentidos.....51

1.3 Considerações sobre os objetivos da pesquisa e instrumentos de
coleta de dados.....61

1.4 Fazendo pesquisa e os métodos interpretativos utilizados:
tratamento e manipulação das fontes em pró de uma configuração
etnográfica.....71

CAPÍTULO II

**“[...] A PARTIR DOS ANTECEDENTES VINDO DE
PANKARARU”: trajetória, origem e emergência étnica Jiripankó
no Sertão alagoano**.....84

2.1 Antecedentes da formação étnica Jiripankó: caboclicização,
conflitos e resistência no Nordeste indígena.....92

2.2 Uma personagem da história Jiripankó: a fuga de José Carapina e
a origem de um grupo indígena no sertão alagoano.....101

2.3 Silêncios, segredos e emergência étnica: a transição da
caboclicização à indianidade Jiripankó.....109

2.4 Elementos fronteiriços: religiosidade e práticas tradicionais como ferramentas de luta e reivindicação dos direitos Jiripankó.....124

CAPÍTULO III

“SEU FILHO VAI, MAS ELE VOLTA, ELE VAI PRA DENTRO DE UMA SEGURANÇA”: uma etnografia da entrega do Menino ao Rancho e a concretização de um milagre.....130

3.1 Cosmologia Jiripankó: Encantados, crenças, saberes e fazeres..131

3.2 Dois dias de manifestação ritualística: o Rancho, o Poró e o Terreiro.....140

3.3 As personagens do Menino do Rancho e os seus respectivos papéis no Terreiro.....149

3.4 A festa do pagamento da promessa: júbilo e pertencimento.....177

CAPÍTULO IV

O MENINO DO RANCHO E OS SEUS LUGARES SAGRADOS: fronteira, memória, identidade e patrimônio Jiripankó.....184

4.1 O entendimento dos espaços ritualísticos para os índios Jiripankó.....185

4.2 Os espaços do Menino do Rancho como lugares de memória e patrimônio Jiripankó.....191

4.3 Fronteiras múltiplas: os símbolos, os lugares sagrados e as suas regras.....200

4.4 O ritual Menino do Rancho como elemento identitário.....212

CONCLUSÃO.....222

REFERÊNCIAS.....229

PREFÁCIO

O texto do qual tenho o privilégio de prefaciar constitui-se mais que um exercício de memória, como quem deseja relembrar experiências vividas no campo de pesquisa, como um exercício nostálgico ou, a realizar uma retomada de um projeto por seu autor. Ousaria tratá-lo como um “esboço de auto-análise”, citando, por assim dizer a perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu. Sim; porque não se trata apenas de expor aqui comentários as experiências de campo vividas no contato com o povo Jiripankó, mas as transformações que essas experiências trouxeram para seu autor/pesquisador, Lucas Emanuel. Constitui-se, na verdade, de um relato, uma socio-análise, e como diria o pensador citado, cabe supor que o relato biográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas do desenvolvimento necessário.

Pode parecer estranho ao leitor, que as palavras a cima sejam ditas, para se referir a uma pesquisa etnográfica sobre os Jiripankó, ou mais especificamente uma pesquisa que tenha como objetivo analisar o ritual indígena de pagamento de promessa denominado “Menino do Rancho” e os seus significados, na perspectiva de identificá-lo como processo de fortalecimento étnico e elemento característico da identidade Jiripankó, por seu autor. Mas diria que não há o que estranhar, visto que toda pesquisa etnográfica se constitui num trabalho de ida e volta, em que o pesquisador se dá ao trabalho de análise do outro como estranho e, que pela vivência estabelecida, por meio do contato, se torna o outro sem deixar de ser a si mesmo. Como afirma Bernardo Bernardi “a pesquisa participante permite este exercício de se tomar parte do mundo cultural do outro, sem se confundir ou perder a

consciência de si”. Assim, a pesquisa não fala apenas do outro, mas também de seu autor, de sua estranheza, de sua empatia pelo outro, de sua paixão pelo objeto e, mais, do tornar-se um pesquisador do outro.

Num primeiro exercício de apresentação, poderia afirmar que seu autor, em um testemunho, que se perde entre objetividade e subjetividade, em que esquadrinha momentos da vida do povo Jiripankó, busca disciplinar as intermitências do afeto com um jeito especial de apreender o mundo social trilhado por ele e, no qual, de certo modo, ainda se encontra imerso, seja pela sua militância junto aos mais humildes, seja pelas marcas que o mundo revelado nestes escritos deixou em sua própria alma e carne. Assim constrói um texto que, dado proximidade com a linguagem do cotidiano das personagens apresentadas, sendo um narrador dessas personagens; torna-se um instrumento de poder e ação para os mesmos.

O importante, na fala, no discurso narrativo aqui apresentado, não é o poder inerente à linguagem, em si, mas o tipo de autoridade ou legitimidade na qual a linguagem se ancora. É assim que entendo o propósito de Lucas Emanuel, em sua escrita etnográfica; por um lado, procura entender o que aconteceu a partir das experiências extraídas do campo, com os indígenas, ou compreender um dos modos de ser indígena e do vivenciar de uma identidade calcada na religião e cosmologia daquele grupo étnico, habitante no sertão do estado de Alagoas, a partir de uma análise do ritual de pagamento de promessa denominado Menino do Rancho e dos seus respectivos significados, a forma como as experiências de vida marcaram sua trajetória social e política. Assim, reconhece o lugar social que ocupa e seu status de significação e sentido. Ele compreende sua trajetória, no campo, como um “quase” milagre; porque poderia ter se tornado uma pessoa estranha, sucumbida pela experiência do outro, ou pela situação sob a qual afirma ter percebido o outro estar submetido, no rito. Por outro lado, Lucas reconhece o mundo em que vive os indígenas e, também, reconhece seu próprio mundo e tê-lo superado por uma consciência que transcende a própria consciência de onde emerge. Sendo ele próprio “um milagre”, dado ao lugar social que ocupa.

Assim, afirma que a busca pelo sentido do estar ali, teria sido permeada por dilemas e incertezas durante os caminhos traçados e percorridos na observação participante e análise do ritual, com a finalidade de discuti-lo como elemento identitário da etnia indígena estudada.

Essa procura não estava plenamente ligada as etapas de entrevistas ou de observação da performance do evento religioso, mas também nos diferentes momentos de relação com os índios, marcantes de momentos intersubjetivos, isto é, a minha relação com os Jiripankó e a socialização de diferentes experiências tidas entre mim e eles, desde o ajudar na colheita de alguns frutos e de feijão na roça de uma das lideranças, permeando os momentos de descontração ao assistir uma partida de futebol, ou ainda para algum evento festivo durante a noite, até às socializações das concepções desses indígenas sobre doença, cura e o pagamento de promessa denominado Menino do Rancho.

Agora, no gabinete a escrever suas memórias e transcrever suas anotações postas em Diários de campo, construídos no contato com os indígenas, como a transcender o objeto de pesquisa, quando experimentara participar de um ritual a ele estranho; seu primeiro esforço é um exercício de interpretação de memória vividas no campo, algum tipo de racionalização social com a função, não apenas de lembranças, mas de pesquisa do sentido de estar aqui, para além do campo, no gabinete, a escrever suas vivências.

O que somos neste processo entre o aqui e o lá, no campo e no gabinete –, poderia se perguntar – um produto da sorte, do destino? Ou designo de Deus, ou até mesmo do acaso? Ao leitor cabe a escolha, a interpretação! A hipótese básica, sobre a qual a narrativa do ritual apresentado na escrita etnográfica se desenvolve e, ao que parece, teria sido a trilha escolhida pelo narrador; segue uma direção sociopolítica. Lucas, procura ser protagonista dessa escrita, certamente impulsionado por capitais sociais e culturais adquiridos na vivência acadêmica, e aí, justifica sua militância junto à comunidade do saber; uma solução,

talvez, uma forma encontrada para apresentar aqueles nos quais reconhece, a origem social dos indígenas e a dele mesmo.

Para construir sua narrativa foram necessários o esforço e o exercício de relembrar, não apenas os movimentos vivenciados em sua trajetória de vida acadêmica, como ele mesmo chama de teorização, mas também, a memória do grupo, partilhada na roda de conversa, certamente, com a comunidade dos indígenas. Assim, fora sendo tecida a trama que envolve as histórias de família e de grupo social estudado. Acompanhando o trabalho de Lucas Emanuel, e lendo sua escrita, lembrei-me, com as devidas diferenças de contextos, de Richard Hoggart e E. P. Thompson descrevendo o cotidiano das famílias inglesas operárias, suas condições sociais de opressão e os modelos culturais construídos à margem do desenvolvimento do sistema capitalista, a tirar-lhe os recursos de sobrevivência; ou mesmo, Oscar Lewis, descrevendo a saga da família Sanchez e de tantas outras famílias Mexicanas, e, quem sabe, Vitor Hugo que, em seu célebre livro “Os Miseráveis”, busca historiar vivências de povos distantes e estranhos e, poderia citar, ainda, e sem exagero, Jack London, que em seu “O povo do abismo”, obra literária onde põem a nu os embustes da modernidade que, mais de cem anos depois, continua a empurrar “inaptos e inúteis” para as profundezas dos abismos sociais e, a legitimar a barbárie pelo voto democrático.

Em sua escrita, Lucas estabelece um desafio de procurar falar sobre um “povo”, a partir desse povo, de suas raízes, troncos e destino, como um exercício de memória e escuta, de suas angústias, lutas e desventuras por construir sua identidade; daqueles com os quais conviveu no percurso de sua trajetória de pesquisa. Os momentos fortes do texto frisam os aspectos vividos como lastro incontornável dos achados felizes da memória intelectual do autor. O mundo social é o mundo da vida cotidiana, vivida por pessoas que não têm interesse teórico, a priori, pela constituição do mundo. É um mundo, no entanto, intersubjetivo, onde as experiências privadas podem ser transcendidas em um mundo comum, mediante a troca de ponto de vista, bem como, a conformidade do sistema de pertinência das partes, isto é: as pessoas

acreditam em objetivos comuns e por isso sentem a necessidade de socializar suas visões de mundo, seus interesses e a percepção como a existência é constituída; seus enfrentamentos, as oposições e a força de viver e, tudo isto, presentes no ritual do Menino do Rancho.

Basta mencionar o mais pungente relato, constituído, não por acaso, de consequências significativas e duradouras para o caráter existencial do narrador: refiro-me aos relatos dos laços de família na comunidade de origem as quais lhe despertaram a atenção para os impasses com que se defrontavam os agentes no processo sucessório do patrimônio cultural indígena e, por extensão a luta para garantir a sobrevivência da etnia, entre perdas e ganhos.

Assim, o faz Lucas Emanuel; ao clicar a memória, o quadro existencial que lhe vem à tona é uma narrativa impregnada de imagens paradoxais, porque por um lado, cheio de beleza por outro, de dores e necessidades. Quando tenta ir adiante, não lhe vem mais que fragmentos de lembranças, de rituais e arte indígenas. Daí a necessidade de recorrer a outros meios tentando, quem sabe, um pequeno lastro de realismo, mediante a comunicação ou interação com outras personagens que pudessem clarear o sentido das narrativas que buscava construir. É possível que as interpretações divirjam, de pesquisador para pesquisador, mas nem por isso os fatos que as embasam devem perder o sentido de realidade. Assim, afirmam-se as condições de avaliar, mesmo que por inferência, as causas das narrativas apresentadas – como um exercício de memória!

Outro aspecto significativo desta escrita é o fato de se poderem identificar certos lugares que dão sentidos à narrativa; recordam-se, certos quadros da vida dos protagonistas índios Jiripankó ou, trajetórias que se ligam às histórias de família, da cidade e do campo, lugares insólitos e insalubres à vida e, até mesmo, lembranças de momentos políticos, porque o rito, também tem seu lugar político, no esforço de contribuir para a construção da visibilidade do povo Jiripankó. A própria história da sociedade brasileira e da humanidade se revela, nos traços narrativos que empreende, ao tratar do povo Jiripankó.

Documentar a saga de um povo, sua ascendência, certamente constitui para Lucas Emanuel, não uma questão pessoal, uma biografia; ao contrário, ele as situa no conjunto de contradições enfrentadas pelos protagonistas da narrativa no âmbito de uma crítica social. Aí está a genialidade da narrativa apresentada por ele: refletir sua própria existência no âmbito das questões sociais mais amplas, o que constitui um esforço, de auto-análise, não teoricamente planejado, visto que segue os impulsos da própria trajetória contada se constituindo, na verdade, num desafio que realiza com maestria.

As questões que brotam da recondução do processo de memória construída na narrativa apontam para a organização das famílias indígenas, mas poderia ser de famílias operárias, das relações de trabalho explorado, da condição da mulher na sociedade, da violência social, do êxodo rural, da questão da fome, da prostituição feminina, da questão da saúde coletiva, do trabalho explorado e de tantas outras questões, que poderiam aparecer, como a explicar um traço da cultura nacional oriundas do processo de socialização do povo brasileiro; enfim, questões que assolavam a vida do indígena, do tempo social da narrativa construída por Lucas e que, estão presentes no cotidiano de nossa sociedade, como questões, ainda, não resolvidas. Por tudo isso, considero digna de grandeza a escrita empreendida, mesmo que não seja por essas questões, visto que prioriza a construção da identidade de um povo, a partir de seu ritual identificado como “Menino do Rancho”.

A visão e a prática do campo como são vividas por Lucas Emanuel, segue a perspectiva Espinosista, qual seja; a explicitação de que é preciso também aprender, ou, como diz Bourdieu inspirando-se no citado filósofo:

Não deplorar, não rir, não detestar, mas compreender. De nada adiantaria se o sociólogo fizesse seu preceito spinosista se não fosse capaz de fornecer também meios de o respeitar. Ou, como fornecer meios de compreender, isto é, de tomar as pessoas como elas são, senão oferecendo-lhes instrumentos necessários para os apreender como necessários, por deles necessitar, relacionando-os metodicamente às causas e às razões

que elas têm de ser como são? Mas, como explicar sem alfinetar? Como evitar, por exemplo, de dar à transcrição da conversa, com seu preâmbulo analítico, o procedimento de um caso clínico precedido de um diagnóstico classificatório? A intervenção do analista é tão difícil quanto necessária: ela deve ao mesmo tempo declarar-se sem a menor dissimulação e trabalhar sem cessar para fazer-se esquecer.

Em seu trabalho de campo, Lucas Emanuel empreende uma forma de observação na qual se faz presente os indígenas, dando espaço para a expressão do grupo estudado. Muitas vezes saindo de cena se ausentando, ao mesmo tempo em que retorna ao grupo já como um observador participante. Neste movimento duplo em que observa e conversa sobre a realidade que estuda com os líderes indígenas, Lucas Emanuel rompe com a dita neutralidade acadêmica. Ao fazer, no entanto, este corte, ele nunca perde a referência antropológica que permite o fazer etnográfico.

Desta forma, o estudo permitiu a partir de um olhar etnográfico, a observação e a análise das práticas individuais e/ou grupais produzidas, que vão de um gesto a uma palavra pronunciada, numa linguagem verbal ou corporal, sendo a partir daí, possível a Lucas Emanuel nos falar do processo de conhecimento que foi adquirindo através da observação, in loco, da vida e ritual indígena. Uma das coisas mais importantes nesse processo de construção de conhecimento e auto-conhecimento (Bourdieu). Lucas, adquiriu o gosto pelas experiências de vida indígena e, seus rituais, o que propiciou a ele, falar do ritual “Menino do Rancho” com certa propriedade. O pesquisador, reconvertido adquire um habitus que permite à compreensão de um novo campo cujos componentes, são em sua maioria, pertencente não a si mesmo. Trata-se de um desafio, desafio que procura outra forma de falar sobre o grupo, falando a partir de, e com o mesmo. Uma nova forma de produzir conhecimento através de uma relação semelhante àquela que Oscar Lewis desenvolveu em sua pesquisa sobre a família Sanchez e que resultou em vários livros sobre a mesma família.

Eis aí, o livro! Diria que, escritas que misturam histórias de vida a análises sociais e políticas do cotidiano indígena Jiripankó, não organizada com preocupações teóricas a priori; cenas do cotidiano indígena, coletadas e analisadas como refugio da memória de uma vida cansada de lutar. Desafiado a nadar nesta maré de contradições sem se deixar levar por ela, expondo a singularidade como marcas cravadas no corpo, pelo fato de pertencerem a um lugar marcado, pelo sagrado e, exemplificada no ritual “Menino do Rancho”. De sua parte, como a cumprir propósitos teóricos de análise e captura das marcas do sentido da realidade social, revelada no texto acadêmico. Diria, por fim, que não seria forçar uma interpretação, dizer que seu autor tivesse a intenção de nos dizer que a vida pode e deve ser diferente.

O livro é, portanto, o resultado de uma parceria que radicaliza as relações presentes na dissertação de mestrado, entre seu autor e o povo Jiripankó. No livro, a parceria se concretiza nos textos de entrevistas realizadas pelo pesquisador, no campo, com seus pesquisados, mas, também, observações realizadas in locos, e fotografias de rituais e cenas cotidianas, assim como paisagens locais. Vê-se que a etnografia, aqui apresentada em livro, utiliza-se tanto da história incorporada na fala e no corpo indígena, como, também, da história que está objetivada em produtos outros, tais como livros escritos por outros pesquisadores do mesmo grupo, e de posse de seu autor; mas, também, da teoria antropológica acumulada por Lucas Emanuel, que não abre mão da leitura etnográfica feita durante o trabalho de campo, conseguindo, trazer para seu texto, relatos dos indígenas, sobre sua luta por sua identidade e vida, explicitando o lugar destes, como co-autores; consciente de que se trata de múltiplas línguas, a linguagem falada pelos indígenas (sentido simbólico), e a sua própria, possuída da teoria que utiliza para interpretar o cotidiano etnografado.

O livro está aí! Boa leitura!

Adjair Alves
Doutor em Antropologia
Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco

APRESENTAÇÃO

Este livro, fruto de uma pesquisa cuidadosamente desenvolvida durante 06 (seis) anos, por Lucas Emanuel, tem como objeto central descrever a formação da identidade e o desenvolvimento do sentimento de pertencimento étnico dos indígenas Jiripankó, do município alagoano de Pariconha, a partir de um olhar histórico e antropológico sobre o ritual de pagamento de promessas no Terreiro religioso daquele povo, tema bastante pertinente, importante e desafiador.

Com uma escrita leve, objetiva e bastante cuidadosa, o autor descreve o ritual indígena “Menino do Rancho”, apresenta os seus vários significados simbólicos, políticos e religiosos, descreve a forma de execução e os papéis desempenhados pelos rituais no cotidiano e no processo de reconhecimento e fortalecimento étnico, além de ser importante elemento característico da identidade Jiripankó.

Após a realização de análise documental e bibliográfica, tarefa que Lucas já vinha realizando desde a graduação, a pesquisa ganhou mais impulso com a observação participante em eventos considerados sagrados para o povo pesquisado, mas que ultrapassam essa fronteira e se configuram como renovação de alianças do homem com suas divindades e lhe confere elementos para modelagem e fortalecimento identitário. A pesquisa, referendada pelas lideranças políticas, religiosas e educacionais é, também um instrumento para o fortalecimento e visibilidade do protagonismo daqueles indígenas.

A pesquisa de campo foi caracterizada por várias imersões no Povoado Ouricuri, centro da aldeia dos indígenas Jiripankó. Além de desfrutar do cotidiano daqueles indígenas, testemunhar os preparativos para alguns rituais, observar o surgimento e a solução de alguns problemas que dificultam a realização dos eventos, Lucas pôde amadurecer seu olhar, refinar o entendimento e imprimir novos contextos à sua pesquisa. Desse modo, para além do texto escrito, somos contemplados com uma primorosa apresentação visual que nos

transporta ao espaço descrito. As fotografias apresentadas, a transcrição de alguns trechos de entrevistas, as análises e a descrição dos espaços e dos eventos fazem com que o leitor crie um vínculo com os Jiripankó. Tal condição eleva as vozes e a presença daqueles indígenas para muito além das fronteiras de Alagoas.

Outra qualidade a ser destacada neste livro é a forma como as teorias antropológicas dialogam com o material coletado e organizado para compor a análise do ritual Menino do Rancho, caracterizando o texto como uma leitura objetiva, pontual muito elucidativa, na qual a religião indígena aparece como principal elemento que assegura a existência e a continuidade daquele grupo étnico. Dessa maneira, cada página exerce um fascínio sobre o leitor e o prende em uma narrativa minuciosa, detalhada e muito bem articulada, fazendo-o, muitas vezes se sentir em campo, presenciando o ritual.

Organizado em quatro capítulos, o livro cumpre fielmente o que é anunciado no seu título, pois a narrativa apresenta o que é “*Ser e Viver Jiripankó*”. Após apresentar o caminho teórico e conceitual que o norteou, os objetivos e a metodologia aplicada durante a pesquisa, o primeiro capítulo apresenta uma descrição sobre o contato inicial do autor com os indígenas Jiripankó e como se deu a formulação do objeto a ser pesquisado, o que, conseqüentemente, o impulsionou a fazer as escolhas teóricas, metodológicas e conceituais que dão corpo e sustentação à sua escrita e inferências.

No segundo capítulo encontramos uma breve descrição sobre a formação do povo indígena Jiripankó, o contexto geográfico da aldeia e a forma como os indígenas se organizaram na busca pelo seu reconhecimento. Para isso, alguns eventos, conflitos, escolhas e estratégias são descritas, principalmente sobre a convivência com a sociedade não-indígena que habita a região sertaneja de Alagoas. A narrativa que compõe esse capítulo contempla, ainda, as relações entre os Jiripankó e o seu tronco formador, os Pankararu, destacando a valiosa e valorosa herança cultural e religiosa que norteia o universo religioso, fomenta as relações interétnicas e define as identidades.

O terceiro capítulo, de cunho etnográfico é caracterizado por apresentar uma bela descrição sobre um dos principais rituais daquele povo indígena, o ritual denominado de Menino do Rancho. O evento é apresentado a partir de uma abordagem sobre a cosmologia, as crenças, os saberes tradicionais e sua atuação sobre o cotidiano e a identidade local. Além de apresentar os dois dias da realização do ritual, o autor articula suas observações a fotografias e narrativas de indivíduos entrevistados para descrever espaços e estruturas que congregam o universo simbólico e unem os indígenas às suas divindades sagradas, conferindo-lhes uma identidade singular, apesar das convergências com o seu troco formador e com outros grupos com os quais mantêm redes de relações.

No quarto capítulo a narrativa sobre o pertencimento é fomentada a partir da discussão sobre o sistema de trocas simbólicas e as ressignificações impressas a partir do contato entre os indígenas Jiripankó, os indígenas de outras etnias e as populações não-indígenas. O longo e estreito contato desencadeou mudanças culturais e transfigurações identitárias nos grupos envolvidos. A descrição sobre o contato e as implicações desenvolvidas é realizada a partir da rememoração de alguns eventos do passado histórico do Brasil, remontando a conflitos e alianças ainda na época dos aldeamentos missionários. Sem aprofundar a questão, o autor nos leva a refletir sobre aspectos que modelaram a identidade e definiram as aproximações e os afastamentos entre o mundo religioso dos indígenas e o mundo cristão modelado pela sociedade à sua volta.

Desse modo, ler o livro “*Ser e Viver Jiripankó: identidade, pertencimento e ritual*” significa compartilhar de duas experiências singulares, a primeira é cotidiana para os indígenas e a segunda é criada a partir do olhar do pesquisador que, como cientista, descreve os eventos à luz de uma teoria e procura estabelecer um sentido e um significado para cada ação presenciada, ou seja, temos a possibilidade de conhecer a realidade vivida pelos indígenas no Sertão de Alagoas e compreender como Lucas Emanuel percebeu tal realidade.

Apresentar esta obra é muito mais do que reforçar o convite à sua leitura, é sobretudo testemunhar, com muito orgulho, a escrita dos resultados de uma pesquisa séria, realizada associando o cuidado teórico e ético da Antropologia com a leveza de uma narrativa marcada pelo prazer da descoberta, pela emoção do contato e, principalmente, guiado pela simbologia do Encantamento. Assim, contaminado e afetado pelo que acabei de ler, convido o leitor para viver a mesma emoção e acompanhar Lucas Emanuel em uma visita profunda ao que significa “Ser e viver Jiripankó”.

Palmeira dos Índios, 19 de junho de 2020

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto
UNEAL/GPHIAL

INTRODUÇÃO

Ser e Viver Jiripankó: identidade, pertencimento e ritual, trata-se de uma discussão sobre um dos modos de ser indígena e do vivenciar de uma identidade calcada na religião e cosmologia de um dos grupos étnicos habitantes na zona rural do município de Pariconha, Sertão do estado de Alagoas. A partir de uma análise do ritual de pagamento de promessa denominado Menino do Rancho e dos seus respectivos significados, tive como perspectiva identificá-lo como elemento ênico característico dessa identidade.

O Menino do Rancho é um evento religioso que está inserido no circuito de práticas ritualísticas de pagamento de promessa do povo indígena Jiripankó, caracterizando-se em uma prática cultural associada a cosmologia e crenças indígenas, sendo sua realização revestida de significados, simbologias e regras que apenas os índios conhecem totalmente e socializam durante a execução da performance religiosa desse ritual.

Trata-se de uma pesquisa que é constituída por dois eixos discursivos: o primeiro, caracterizado por historicizar a origem e o reconhecimento étnico do povo Jiripankó; o segundo, assinalado pela produção de uma descrição etnográfica do Menino do Rancho, discutindo esse pagamento de promessa, a partir de seus lugares sagrados, como reminiscência coletiva numa relação de pertença a comunidade indígena.

Na última década houve um aumento de produções de pesquisas antropológicas e historiográficas sobre os povos indígenas. Tais estudos contemporâneos têm contribuído para romper com a noção que por muito tempo predominou sobre a inexistência de índios no Nordeste¹.

¹ Ver: “Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional” (ARRUTI, 1995); “Armas e armadilhas: História e resistência dos índios” (MONTEIRO, 1999); “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” (OLIVEIRA FILHO, 1998).

As pesquisas que eram realizadas sobre esses povos os colocavam como indivíduos aculturados e passíveis do desaparecimento; afirmavam que tais grupos eram remanescentes de índios, restos que ainda traziam um pouco de sua prática cultural, mas no futuro iriam desaparecer totalmente².

A historiografia oficial invisibilizou o protagonismo dos povos indígenas na construção da sociedade brasileira, muitas das vezes descrevendo os índios como indivíduos tolos que só apanharam e perderam, negando a sua existência no tempo presente, remetendo-os a um passado longínquo de silenciamento de suas memórias e identidades. Segundo Monteiro (1999):

Aprende-se, desde pequeno, que os índios são coisa do passado, não propriamente da história, mas antes de uma distante e nebulosa pré-história. Os manuais escolares e mesmo a historiografia profissional tendem a liquidar rapidamente com as populações indígenas, dando-lhes um certo destaque – como não podia deixar de dar – apenas nos anos iniciais da colonização. [...] De modo geral, para dar conta da situação atual, fala-se dos índios de hoje como meros remanescentes, sobreviventes, resquícios que continuam agarrados ao pouco que lhes resta após cinco séculos de depredação e espoliação. (MONTEIRO, 1999, p. 237 - 238)

Assim, as pesquisas acadêmicas ou profissionais, devido a concepções de assimilação de índios pela sociedade envolvente, trouxeram, por muito tempo, uma conotação negativa para a identidade indígena; produções estereotipadas e repletas de preconceitos. Essa ideia assimilacionista foi mais forte na Região Nordeste, pois os índios, desde os primórdios da colonização, tiveram um forte diálogo com o não-índio. Segundo Secundino (2003):

² Ver: “*Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*” (RIBEIRO, 1977); “*Etnologia Brasileira: Fulniô – Os últimos Tapuias*” (PINTO, 1956).

Tais influências no decorrer dos acontecimentos históricos demonstraram uma forte conotação negativa para os grupos indígenas do Brasil contemporâneo quanto à afirmação de suas identidades, mais especificamente para os indígenas do nordeste, por terem sido submetidos ao intenso convívio com não indígenas. Sendo o nordeste a mais antiga região de colonização do país. (SECUNDINO, 2003, p. 2 - 3)

Ver os índios no Nordeste como perdedores de sua cultura, grupos aculturados e como restos de índios, é não atentar para a ressignificação identitária e cultural dos grupos étnicos. Por isso, a importância de pesquisas mais atuais, a partir dos conceitos de silenciamento e ressurgência (ARRUTI, 1996), protagonismo e adaptação (ALMEIDA, 2010) e territorialização e fluxos culturais (OLIVEIRA FILHO, 1998), para compreensão da reelaboração da identidade, atentando para as experiências sociais e históricas dos povos indígenas no Brasil e especificamente na região nordestina.

Assim, essa pesquisa pretendeu realizar um acréscimo nos estudos antropológicos e na nova historiografia indígena, desprendendo-se da visão tradicional sobre esses povos, desconstruindo a imagem estereotipada que se tem sobre os índios e visibilizando a identidade e uma das manifestações culturais da etnia Jiripankó no tempo presente.

Torna-se um estudo relevante pois tentei compreender os aspectos ou fatores históricos que levaram a formação do povo Jiripankó, de Pariconha AL, assim como o seu reconhecimento oficial enquanto grupo étnico, e como o ritual Menino do Rancho é entendido como um dos elementos identitários do povo e proporciona um sentimento de pertencimento nos membros da comunidade, contribuindo com as atuais discussões acadêmicas e pesquisas sobre os povos indígenas na região Nordeste.

O choque cultural ocorrido durante o período colonial, sobretudo pelas longas e intensas influências e diálogos interétnicos de índios e europeus, fez com que os grupos indígenas na região Nordeste do país, por sua proximidade ao foco da colonização, perdessem línguas

e traços físicos. A condição, de misturados, foi o trampolim para a reelaboração de sua identidade e cultura, ao aceitarem certos hábitos do ‘branco’ e do negro (costumes, roupas, formas de trabalho, religião entre outros elementos). Por isso, os índios habitantes nessa região, inclusive os Jiripankó não se encaixam nos moldes da pré-colonização, pois, fisicamente e por questões de hábitos, esses índios são semelhantes a qualquer outro indivíduo, não havendo um contraste marcante e que ofereça, à primeira vista, uma distinção étnica e cultural.

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

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

Aqui a discussão de fronteira está relacionada a apreensão antropológica que realça a sua dimensão simbólica e cultural como sendo socialmente e historicamente construída, em que “[...] as terras de fronteira são, antes de tudo, áreas estratégicas que redefinem as relações entre Estados, nacionalidades, etnias e identidades.” (FAULHABER, 2001, p. 105)

Em face disso, esse estudo anseia e tem como problema de pesquisa, a investigação das formas de ser indígena Jiripankó associadas às questões cosmológicas, religiosas, aos saberes

tradicionais e lugares ritualísticos da comunidade. Para tanto, é premente que, a partir da composição identitária do ritual Menino do Rancho, acentuou-se a forma como essa identidade é construída e ressignificada. Uma identidade, que não é percebida fora da aldeia, mas em seu seio representado pelo Terreiro (o espaço sagrado). Assim, tive como problematização de pesquisa, a ambição de compreender, como o ritual e a manutenção da fronteira étnica possibilitam a divisão e distinção entre os mundos do índio e do não-índio.

A participação ou não do ritual, condiciona a intensidade dos laços que os índios formam com o povo e as espacialidades que compõem o território tradicional da aldeia. Por tais questões, desejei compreender como e porque o Menino do Rancho e as práticas religiosas insuflam, nos membros da comunidade, o sentimento de pertencimento que funciona como adesivo social na construção da identidade do povo Jiripankó.

No primeiro momento, para a produção da pesquisa e aprofundamento da problematização, tive como base fundamental o estudo bibliográfico em obras de antropólogos e historiadores³ que realizaram abordagens sobre dispersões de populações indígenas, processos de aldeamentos e cristianização, manifestações culturais e rituais dos povos indígenas do Brasil, em especial da região Nordeste e, sobretudo os cientistas que discutem os conceitos de emergência étnica, invisibilidade e visibilidade, memória, identidade, silêncio, resistência e adaptação, etnicidade e fronteira étnica/simbólica. Esse momento também é marcado por uma busca de amparo metodológico que me orientou durante os vários momentos da pesquisa, desde os modos de atuar em campo e realizar coleta de dados até as formas de lidar ou tratar as fontes obtidas durante a minha investigação empírica.

Assumi, durante as linhas discursivas da produção, a noção de Martin-Barbero (1997) de uma impossível pureza do indígena. Pois é necessário refletir o índio como um ser de todo inserido na dinâmica

³ Discussões de outros pesquisadores das áreas de Comunicação, Sociologia e Linguística também foram utilizados na composição dessa pesquisa.

histórica, social e cultural, pensando-o a partir da mistura, na “impureza” dos processos grupais desencadeados ao longo do tempo e principalmente das relações entre etnia e classe, das relações de poderes: preponderância, resistência e cumplicidade.

É permitindo a influência dessa noção, que a pesquisa será mais um acréscimo aos estudos que possuem a pretensão de (re)conceitualizar as populações indígenas a partir do espaço político e teórico do social, ou seja, como sociedades e culturas inseridas nos contextos regionais e no modo de produção capitalista, mas sobretudo como autores que atuam em palcos de lutas ao resistirem à tentativa de subalternização de suas existências, memórias e identidades. Sobre tais questões, Martin-Barbero afirma que pensar o índio,

Frente ao idealismo de uma teoria da diferença que coloca o índio em situação de exterioridade ao desenvolvimento capitalista, e de uma teoria da resistência que supervaloriza, também idealisticamente, a capacidade de sobrevivência cultural das etnias, abre-se caminho “entre duas vertigens: nem as culturas indígenas podem existir com autonomia pretendida por certos antropólogos ou folcloristas, nem tão pouco meros apêndices típicos de um capitalismo que tudo devora. Configura-se, assim, um novo mapa: as culturas indígenas como parte integrada à estrutura produtiva do capitalismo, mas sem que sua verdade se esgote nisto. Desconhecer o primeiro equivale a remeter a identidade cultural a um tempo mítico, a uma continuidade a-histórica que impossibilita a compreensão das mudanças sofridas por essa identidade. Desconhecer o segundo, contudo, seria fazer o jogo da lógica do capitalismo, cair na cilada de lhe atribuir a capacidade de esgotar a realidade do atual, que é o que fazemos ao negar o índio sua capacidade de desenvolver-se em suas culturas, capacidade que é inaceitável tanto para a explicação economicista quanto para a politização imediatista. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 261)

É partindo desse ponto de vista que pensei o grupo indígena Jiripankó como um povo de uma identidade diferenciada, com seus modos de ser ou com suas manifestações êmicas que erguem fronteiras

simbólicas e distinções com as demais populações, mas que também encontra-se inserido na lógica do modo de produção capitalista e sob influência do contexto regional em que os seus membros indígenas estão inseridos. Assim, não descrevo essa etnia a partir de uma perspectiva isolacionista, mas sim a partir do aspecto interacionista, da dinâmica de uma ressignificação identitária e cultural.

O segundo momento do estudo consistiu em uma série de observações participantes realizadas no campo de pesquisa, etapas que assumiram um papel de suma importância para a produção da etnografia sobre o evento religioso denominado Menino do Rancho, sobretudo para realizar as descrições dos procedimentos de execução e da função desempenhada por cada uma das personagens durante a performance do ritual.

No primeiro capítulo⁴ da pesquisa tracejei os caminhos que me levaram ao contato inicial com os índios Jiripankó e conseqüentemente ao princípio da formulação de um objeto a ser pesquisado, delineando também as orientações teórica-metodológica que me serviram de bússola durante as diferentes etapas da pesquisa, desde o momento de minha inserção em campo de pesquisa, marcado pela coleta de dados, até as etapas em que estive no gabinete, caracterizadas pela análise de tais dados por mim obtidos.

Ainda nesse capítulo demonstro o aspecto subjetivo em que me encontrei durante a realização de observações participantes e a interação com os índios Jiripankó na aldeia, marcando um encontro entre subjetividades e me levando, enquanto pesquisador, à uma dupla marginalização em decorrência das fronteiras presentes durante o empreendimento do método da observação participante para realização de uma investigação baseada na experiência direta com os espaços e sujeitos por mim pesquisados.

Por fim, destaquei os métodos interpretativos utilizados por mim, assim como o tratamento e manipulação que empreendi a partir

⁴ CAPÍTULO I - NOTAS SOBRE A PESQUISA COM OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ: do aspecto teórico-metodológico à manipulação das memórias e interpretação dos dados.

do meu contato com as fontes, com o objetivo de tramar uma configuração etnográfica a ser lida e problematizada por demais grupos de leitores e pesquisadores. Os seguintes autores, assim com as suas respectivas discussões que contribuíram para os momentos e procedimentos metodológicos da pesquisa evidenciados nas linhas constituidoras desse capítulo, serão evidenciados nos parágrafos a seguir.

Para lidar com o universo da pesquisa (dentro e fora do campo), como as questões que envolvem a produção etnográfica e o método de observação participante, fiz uso das obras de Adjair Alves (2011), Bronislaw Malinowski (1976, 1997), J. Beillerot (2012), Lucas Gueiros e Adjair Alves (2019), Marcel Mauss (2006) e Roberto de Oliveira (2000). Já sobre a relação do pesquisador com o campo e objeto pesquisado, as obras de Evans-Pritchard (2005), James Clifford (2014) e Ruth Cardoso (1986) foram de suma importância para essa discussão, sobretudo para o tecer de uma reflexão das subjetividades encontradas e interligadas no lócus da pesquisa, fazendo-me pensar a relação pesquisador/grupo pesquisado para além da presença das dificuldades de estudo do meu objeto de investigação e minha interação com os indígenas, mas como uma relação constituidora de instrumentos fundamentais da própria pesquisa antropológica.

Já as obras de Jean Poupart (2010), José Arruti (2006), Rosália Duarte (2004) e Verena Alberti (2005) e suas respectivas discussões sobre as práticas das histórias de vida ou dos relatos de domínio coletivo e de como o presente se relaciona com o passado, me fizeram pensar a entrevista como um recurso de ampliação do campo de investigação, possibilitando uma imersão mais profunda, permitindo-me coletar indícios dos modos de ser índio Jiripankó pautado na religiosidade do Ejucá, marcada pela crença nas divindades Encantadas e realizações de rituais nas espacialidades sagradas da comunidade indígena.

Sendo assim, a realização de entrevistas⁵ se configurou como uma etapa importante durante as minhas pesquisas na aldeia indígena Jiripankó. Nessa ocasião, devido às abordagens de estudo serem sobre uma prática ritualística de um grupo étnico, o destaque foi dado para as lideranças religiosas da comunidade e as personagens essenciais para a execução do ritual. Durante os momentos da coleta de informações verbais, foi realizada uma série de entrevistas a partir de conversas gravadas sobre o ritual Menino do Rancho.

Para lidar com as narrativas dos indígenas por mim entrevistados, busquei realizar leituras de obras de autores que lançaram discussões entorno da área da linguística, tais como Eduardo Navarro (2011), Lucia Biziková (2008), Marcos Bagno (2007), Maria de Carvalho e Ana Canen (2010), Paul Teyssier (1997) e Wolf Dietrich e Volker Noll (2014). As abordagens contidas nos trabalhos desses autores sobre a formação e aspectos da língua portuguesa no Brasil, me levaram a compreender que há variações de falas do português em vários grupos de diferentes regiões do país, sobretudo dos meus entrevistados (membros do grupo étnico Jiripankó), fazendo com que, no momento da transcrição de suas narrativas, eu não cometesse o ato de correção de suas falas, tendo em vista que as variedades de falas do português não devem ser consideradas erradas, por simplesmente não convergir com a gramática normativa, evitando assim o que Bagno (2007) chama de preconceito linguístico. Dessa forma, embasado em tais discussões, evitei o erro de seguir a ótica de uma homogeneização de fala, que não leva em consideração que as variações são resultantes de processos grupais desencadeados ao longo da história em diferentes contextos regionais.

É levando em consideração esses aspectos que envolvem a linguagem dos grupos de diferentes regiões, que a discussão de Luiz Marcuschi (2003) sobretudo a sua ótica de Análise da Conversação

⁵ Importante informar que as entrevistas, realizadas pelos pesquisadores José Peixoto (2018), Gilberto Ferreira (2009) e Maria Brito (1992), foram utilizadas e respectivamente referenciadas nesse trabalho; os 3 são estudiosos indigenistas que realizaram uma série de pesquisas na comunidade indígena Jiripankó.

(AC), foi aplicada em minha análise de entrevistas que, assim como propõe esse autor, partiu de dados empíricos em situações observacionais, prevalecendo uma descrição e interpretação qualitativa.

Uma diversidade de fotografias⁶ encontram-se distribuídas nas páginas que compõem esse trabalho etnográfico, com a finalidade de possivelmente ampliar a compreensão do leitor sobre a aldeia e a prática ritualística do pagamento de promessa, fazendo alusão a performance religiosa e demonstrando os espaços sagrados do evento e quem são os atores rituais que atuam diretamente na execução do Menino do Rancho.

Com o intuito de ter embasamento para a produção do aspecto imagético desse estudo, as obras de Ana Mauad (1996), Boris Kossoy (2001), Etienne Samain (1995) e José Peixoto (2013, 2018) demonstraram-me uma problematização que permeia a fotografia ou o olhar do fotógrafo, assim como a compreensão das imagens enquanto elementos impregnados de valor documental que possibilita a recomposição da memória visual de determinado evento ou acontecimento. Tais discussões me serviram como suporte para não somente produzir fotografias no campo, mas também como interpretá-las e utilizá-las dentro do corpo textual e, a partir de ilustrações, mapas e fotografias, elaborar o que Samain (1995) chama de uma antropologia descritiva aprofundada.

Os trabalhos de Maria Minayo (2016) e Suely Deslandes (2016) me serviram para compreender alguns aspectos que norteiam a construção metodológica de uma pesquisa, evidenciando que tal construção encontra-se entrelaçada e até mesmo dependente de um conjunto de técnicas e concepções teóricas que, por sua vez, deve encontrar-se relacionado com os objetivos e pretensões de determinado

⁶ As fotografias selecionadas para compor o estudo passaram por configurações, em que os seus respectivos tamanhos originais foram alterados para haver um melhor ajuste entre as imagens e os parágrafos de descrição etnográfica. Assim, por questões estéticas e de padronização do aspecto textual e imagético da pesquisa, algumas fotografias ficaram em tamanhos maiores e outras menores. Algumas imagens de autoria de José Peixoto (2018) e de Gilberto Ferreira (2009) foram utilizadas em minha produção, recebendo suas respectivas referências.

estudo que fazem com que o pesquisador tenha que produzir métodos e instrumentos para o desenvolvimento de sua investigação e produção científica.

Por fim, a hermenêutica de Clifford Geertz (1989, 2002) entrelaçada às discussões contidas nas obras de Radcliffe-Brown (2016), Romeu Gomes (2016) e Robert Darnton (1988), me levaram a tecer reflexões acerca de suas respectivas abordagens sobre uma interpretação da sociedade, costumes e crenças e suas respectivas funções sociais, assim como a análise de sentidos e a busca de significados expressados ou contidos em determinadas fontes. Tais abordagens serviram-me de orientação para realizar a interpretação do ritual Menino do Rancho, seus espaços sagrados e os seus significados para os índios Jiripankó.

No segundo capítulo⁷, discuto sobre o povo Jiripankó, situando-o geograficamente, descrevendo alguns aspectos sobre o clima, a demografia, as habitações e a extensão territorial da comunidade indígena. Em seguida realizo uma breve abordagem sobre o contato estabelecido entre índios e a sociedade não-indígena, sobretudo o diálogo inter-religioso entre as crenças e simbologias indígenas e católicas, na tentativa de compreender quem são esses índios na contemporaneidade.

Realizo uma breve abordagem acerca dos antecedentes da formação e reconhecimento étnico do povo Jiripankó, discutindo o processo de caboclicização, conflitos e resistência no Nordeste indígena, dando enfoque para alguns dos episódios históricos da conquista e ocupação dessa região do país em que influenciaram plenamente a organização e reterritorialização de vários grupos étnicos no Sertão, principalmente nas localidades próximas ao Rio São Francisco, conforme o avançar dos currais de bois e sedentarização dos colonos por suas terras férteis. Nesse contexto, os aldeamentos missionários

⁷ CAPÍTULO II - “[...] A PARTIR DOS ANTECEDENTES VINDO DE PANKARARU”: trajetória, origem e emergência étnica Jiripankó no Sertão alagoano

reuniam vários índios de grupos étnicos distintos com a finalidade de convertê-los ao cristianismo e até mesmo torná-los súditos do rei. Direciono a discussão para compreender a criação do aldeamento de Brejo dos Padres e a formação do povo Pankararu no sertão pernambucano, com a finalidade de ligar os acontecimentos desencadeados nesse aldeamento com o fato histórico da origem Jiripankó.

Assim, discuto sobre os feitos de um índio chamado José Carapina, recorrendo as narrativas dos indígenas a respeito da sua fuga de Brejo dos Padres e chegada à atual zona rural do município de Pariconha, sertão do estado alagoano. O documento de compra e venda de terras registrado no Cartório de Imóveis de Água Branca é outra fonte que evidencia sua chegada e conquista de terras, fazendo-me descrever o índio José Carapina como uma personagem da história da origem Jiripankó.

Esse capítulo também é constituído por uma discussão sobre a transição do caboclo a índio Jiripankó, processo marcado por um longo percurso preenchido de silêncios, segredos e visibilidade da memória, cultura e identidade de uma etnia habitante no sertão de Alagoas. Assim, dou destaque para os intercâmbios estabelecidos entre as etnias (Troncos) já reconhecidas no século XX e os grupos (Pontas de Ramas) que estavam em processo de obtenção do reconhecimento oficial, focando nas interações políticas e trocas simbólicas entre o já reconhecido povo Pankararu e o grupo Jiripankó que estava em busca do reconhecimento oficial de sua identidade diferenciada.

Para encerrar o capítulo, realizo uma discussão sobre as práticas tradicionais Jiripankó, sobretudo no campo religioso, como sendo elementos fronteiros e utilizados como ferramentas de luta e reivindicação na busca do reconhecimento étnico e da efetivação dos demais direitos desse povo indígena. Abaixo segue os autores e suas discussões que fundamentaram a discussão do capítulo.

As obras, de autoria de Julio Melatti (2007), Néstor Canclini (2000) foram basais para discutir sobre as transfigurações culturais a partir do contato entre diferentes sociedades. Enquanto que as

discussões de Caio Prado Junior (2006) Dirceu Lindoso (2011), Edson Silva (2011, 2008), João Pacheco de Oliveira Filho (1998, 2004), José Arruti (1995, 1996), José Sampaio (2011), Maria de Almeida (2010) e Marcondes Secundino (2003), me ajudaram a compreender o processo de conquista do Nordeste, sobretudo os efeitos de tal processo sobre as populações indígenas que também protagonizaram a formação da sociedade brasileira e de como tais populações passaram por um período de silenciamento e caboclicização de suas identidades, protagonizando posteriormente o emergir de suas etnicidades.

As discussões de Ilka Leite (2005) e Alfredo de Almeida (2010) sobre grupo étnico e as práticas tradicionais como ferramentas para conquistar e resguardar direitos, me deram embasamento para discutir sobre o povo indígena Jiripankó e as suas práticas culturais, principalmente os seus rituais, como elementos característicos de uma identidade diferenciada e ferramentas importantes para as conquistas de direitos.

As obras de Ânderson da Silva (2013, 2014), Cícero dos Santos (2015), Gilberto Ferreira (2009), José Peixoto (2018), José Ferreira (2015) e Maria de Brito (1992), ampliaram o meu conhecimento sobre os índios Jiripankó, suas práticas ritualísticas e principalmente sobre o meu objeto de pesquisa, o ritual de pagamento de promessa do Menino do Rancho.

No terceiro capítulo⁸ foi realizada uma etnografia sobre um dos rituais do Menino do Rancho, observado durante pesquisa de campo no mês de junho do ano de 2015. Inicialmente, no primeiro item, optei por fazer uma breve abordagem a respeito da cosmologia Jiripankó e as crenças, saberes e fazeres manifestados pelos indígenas, na tentativa de demonstrar o sistema simbólico que atua no interior da comunidade.

Em seguida, a discussão é sobre os dois dias de manifestação ritualística e a descrição dos espaços e estruturas que são revestidos de

⁸ CAPÍTULO III – “SEU FILHO VAI, MAS ELE VOLTAR, ELE VAI PRA DENTRO DE UMA SEGURANÇA”: uma etnografia da entrega do Menino ao Rancho e a concretização de um milagre;

uma áurea simbólica pelos indígenas que os concebem como lugares sagrados preponderantes para a prática ritual. A partir desse momento, a fotografia de meu acervo pessoal, narrativas indígenas e notas descritivas oriundas de minha observação participante e contidas em Diário de Campo, compõem a descrição etnográfica da festividade religiosa do Menino do Rancho.

No item seguinte, descrevo as personagens (Cantadores/Puxadores, Menino, Madrinhas, Noiva, Praiás e Padrinhos) e os seus respectivos papéis protagonizados no Terreiro durante a performance ritual do pagamento de promessa, apresentando os vestuários e pinturas corporais de cada uma das personagens.

Finalizo o capítulo discutindo sobre o Menino do Rancho como sendo um evento religioso proporcionador de júbilo e sentimento de pertença dos indígenas Jiripankó, dando enfoque para as etapas que findam o pagamento de promessa externado ao público. As fases finais são marcadas por apreensão e momentos de muita agitação quando Padrinhos e Praiás entram em disputa pela posse do Menino ritualizado.

Para a produção desse capítulo as obras de autoria de Claudia Mura (2013), Christiano da Silva (2003), Émile Durkheim (2016), Ivan Farias (2004), Marcel Mauss (1974) Lucas Gueiros e José Peixoto (2016) e Priscila Matta (2005), foram basais para aprofundar o conhecimento acerca da cosmologia indígena do Tronco Pankararu e de suas Pontas de Ramas, dos sentidos atribuídos aos espaços sagrados dos rituais, a função dos ritos em determinada sociedade e sobre as práticas curativas da população indígena.

O quarto e último capítulo⁹ do estudo, tem início com uma breve discussão sobre as trocas simbólicas e adaptações acarretadas a partir do contato entre populações indígenas e não-indígenas. Esse diálogo ocasionou uma série de mudanças culturais e transfigurações identitárias nos grupos envolvidos.

⁹ CAPÍTULO IV – O MENINO DO RANCHO E OS SEUS LUGARES SAGRADOS: fronteira, memória, identidade e patrimônio Jiripankó.

É em relação a esse contato, tanto marcado por fases de conflitos quanto por períodos de alianças amistosas, que faço menção sobre a persistência identitária indígena que se encontra associada aos aspectos simbólicos dos grupos que habitam as áreas de antigos aldeamentos missionários e outras espacialidades localizadas na Região Nordeste do país.

No primeiro item do capítulo tento evidenciar o entendimento dos índios Jiripankó em relação aos espaços por eles utilizados para fins ritualísticos. Muitos dos lugares que compõem o território da comunidade étnica nem sempre foram concebidos com os sentidos e significados atribuídos atualmente pelo grupo. A forma, que os indígenas passaram a se relacionarem com as espacialidades, encontra-se relacionada a uma série de intercâmbios entre os indígenas do aldeamento de Brejo dos Padres (PE) e os índios habitantes da aldeia localizada na zona rural do município de Pariconha (AL).

O item seguinte é constituído por uma discussão a respeito dos espaços do ritual de pagamento de promessa Menino do Rancho, como sendo lugares de memória e patrimônios da comunidade indígena Jiripankó. Aqui foco na abordagem sobre os Terreiros e os Porós enquanto bens culturais e espacialidades que possibilitam a manifestação das crenças e rituais indígenas, assim como a socialização dos saberes e fazeres da tradição da comunidade do grupo étnico.

Posteriormente realizo uma abordagem acerca das múltiplas fronteiras simbólicas que permeiam os lugares sagrados e as suas respectivas regras. Essas fronteiras delimitam quem se encontra dentro ou fora de determinada coletividade, e ainda quem habita a zona fronteiriça, recebendo influências de ambos os lados. Dentro da própria comunidade há inúmeras fronteiras que separam simbolicamente os próprios grupos de índios.

O último item do capítulo é constituído por uma discussão sobre o Menino do Rancho como elemento identitário do povo Jiripankó. Mesmo esse ritual sendo realizado em decorrência da necessidade de reparar o bem estar ou a vida de um dos membros da comunidade – questão de saúde e doença – trata-se de uma prática que contém

elementos que são basais para compreender os modos de ser e viver Jiripankó que se encontram calcados na cosmologia e religiosidade da comunidade étnica.

A obra de José Sampaio (2011) foi de suma importância para entender a persistência identitária indígena após longos contatos, disputas e espoliação territorial, enquanto que as obras de José Peixoto (2018) e Priscila Matta (2005) tiveram uma contribuição para a minha discussão sobre o processo de abertura de Terreiros ritualizados e seus significados para o povo indígena.

As discussões presente nos trabalhos de Ana Marins (2013), António Mendes (2012), Eduardo Murguia e Silvia Yassuda (2007) e Pierre Nora (1993) me levaram a compreensão do que caracteriza um lugar de memória, assim como o entendimento do patrimônio cultural como sendo uma prática social e cultural de múltiplos agentes, sendo fomentador de solidariedade entre os membros de determinada comunidade, permitindo que tenham um sentimento de pertencimento com os espaços patrimoniais que compõem as diversas espacialidades de um território. Tais discussões me serviram de norte para realizar uma interpretação e abordagem dos Terreiros e Porós enquanto lugares de memória e patrimônios da comunidade indígena.

As obras de Homi Bhabha (1998) e Maurice Halbwachs (2003) me deram subsídio para compreender a atuação da memória coletiva Jiripankó e como os índios reencenam o passado e (re)inventam a tradição indígena, enquanto que as obras de Mércio Gomes (2014) e Roque Laraia (2001) contribuíram para o entendimento de que o contato entre povos e culturas, resulta na produção de novos hábitos, novas instituições e novos modos de ser; sendo os homens resultantes desses contatos culturais e do meio em que são socializados, tornando-se em herdeiros de modos ou costumes sociais que foram adquiridos e transmitidos por diferentes gerações. Tanto a obra de Joel Candau (2012) quanto de Michael Pollak (1989, 1992) sobre memória e elaboração de uma identidade social, me serviram como suporte para discutir a identidade étnica Jiripankó.

A discussão contida no trabalho de autoria de Guita Debert e Donna Goldstein (2000) sobre a existência humana assentada em símbolos, me foram fundamentais para realizar a discussão sobre um dos modos de ser e viver Jiripankó, levando-me a pensar nas múltiplas fronteiras que são erguidas no interior da comunidade, sobretudo nas espacialidades revestidas de simbologias e ocupadas durante a execução das práticas rituais. A abordagem sobre a função dos ritos para a sociedade de Émile Durkheim (2016) me deu suporte para interpretar a função social do ritual Menino do Rancho.

As abordagens a respeito dos grupos étnicos, fronteiras simbólicas e identidades e culturas na (pós)modernidade, espaços intermediários e zonas fronteiriças, assim como a discussão sobre a distinção entre grupos contidas nas respectivas obras de Carmen Rodrigues e Josefa Cavalcanti (2010), Fredrik Barth (1976, 2000), Francismar Carvalho (2006), Gustavo Vilela (2014), Mariana de Souza (2014), Néstor Canclini (2000), Nobert Elias e John Scotson (2000), Sandra Pesavento (2002) e Ulf Hannerz (1997) foram as referências que me subsidiaram para realizar a discussão sobre as múltiplas fronteiras erguidas o interior da comunidade e que circundam os espaços sagrado do pagamento de promessa.

O Menino do Rancho é aqui discutido e identificado como um elemento identitário de uma indianidade Jiripankó pautado nas obrigações religiosas, crenças cosmológicas e manifestações ritualísticas. Nas linhas porvindouras que compõem esse estudo, interpreto essa prática religiosa como sendo uma fonte de transmissão e socialização dos saberes fazeres tradicionais da comunidade indígena.

Por fim, nesse capítulo, dou um enfoque aos espaços sagrados do ritual como lugares que manifestam a memória coletiva Jiripankó e também por alçar fronteiras e limites, realizando distinções culturais e identitárias no contexto da contemporaneidade. Trata-se da realização de uma ênfase da dimensão social e simbólica das múltiplas fronteiras fundadas a partir da atuação dos indígenas, atores sociais que atuam na comunidade.

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

CAPÍTULO I

NOTAS SOBRE A PESQUISA COM OS ÍNDIOS JIRIPANKÓ: do aspecto teórico-metodológico à manipulação das memórias e interpretação dos dados

Na realização de uma pesquisa antropológica há um envolvimento pleno de acepções, equívocos, dilemas com o campo, subjetividade, objetividade e reflexão tanto sobre o objeto pesquisado quanto o lócus da pesquisa. Essa diversidade de sentidos norteiam o sujeito pesquisador, sua produção e os sujeitos participantes ou colaborativos de determinado estudo.

Considerarei aqui a distinção estabelecida por Beillerot (2012) a respeito das etapas de estar “em” pesquisa e “fazer” pesquisa. A primeira expressão é uma designação em que o sujeito reflete sobre os problemas ou dificuldades que ele encontra ou então sobre os sentidos que tenta descobrir. Enquanto que “fazer pesquisa” implica em encontrar os meios para uma objetivação de questões e de preocupações para, assim, poder estudá-las.

É dessa noção que parte a realização dessa produção, caracterizada por uma presença de um problema e dificuldades que surgiram durante a minha observação participante marcada por uma busca de sentidos que tentei armazenar em filmagens, fotografias, gravações de áudio e anotações em diários de campo (momento de encontrar-se em pesquisa). Nesse caso, a finalidade da vivência no lócus de pesquisa, a aldeia indígena Jiripankó, foi angariar alguns dos sentidos dos indígenas e o significado do ritual Menino do Rancho para esse grupo.

O estudo também é assinalado pelas implicações na busca de meios para o alcance de uma objetivação do dado e resolução da problemática do estudo e análise do objeto pesquisado (etapa de fazer

pesquisa). Afirimo que essa produção é o resultado de uma rede de ligação entre teoria, metodologia e a crença cosmológica Jiripankó, levada a séria nesse estudo.

Tendo em vista que é da observação participante que emergiu essa etnografia, as linhas que se seguem delineiam os caminhos, as escolhas e as orientações teórica-metodológica das etapas da pesquisa; desde a inserção ao campo, a investigação empírica, coletas de dados até o método interpretativo e comunicação dos resultados obtidos em todas as etapas anteriores que compõe essa pesquisa etnográfica.

1.1 O primeiro contato com os índios Jiripankó: pré-campo, situações iniciais de observação e o esboço da pesquisa

Antes de realizar uma breve descrição sobre o contato inicial com a etnia indígena no sertão alagoano, faz-se necessário mencionar como primeiramente surgiu o interesse na temática da História e Antropologia Indígena. Tal interesse, se deu ao cursar a disciplina de *História das Sociedades Indígenas* ministrada pelo professor José Adelson Lopes Peixoto durante o terceiro período de graduação do Curso em Licenciatura em História da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) no ano de 2015.

Durante cada encontro e leitura das obras presentes na referência bibliográfica dessa disciplina, o interesse pela temática era enaltecido. Foi no decorrer das discussões das aulas que tomei conhecimento sobre a existência do Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas (GPHIAL)¹⁰ coordenado pelo mesmo professor e situado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Assim, tendo em vista que estudava no período da tarde, passei a participar das reuniões noturnas semanais marcadas por discussões de

¹⁰ Sou membro desse Grupo desde o ano de 2015. Como membro, nos anos seguintes, pude socializar o esboço da pesquisa, dúvidas e alguns problemas de abordagem com os demais membros que contribuíam ao sugerir leituras e revisões nos trabalhos produzidos.

obras de antropólogos e historiadores que discutiam as questões indígenas do Brasil e região Nordeste, tendo como enfoque a realização de pesquisas com as populações habitantes no estado de Alagoas.

No decorrer das aulas e das reuniões do Grupo de Pesquisa, eu tomei conhecimento, a partir da mediação do professor, sobre a existência do povo indígena Jiripankó e de algumas de suas práticas ritualísticas. Fiquei, mesmo sem até então realizar uma leitura de algum trabalho acadêmico sobre esse grupo étnico, bastante curioso acerca do seu contexto social e principalmente a respeito de sua cosmologia e práticas religiosas.

Numa das semanas de junho do ano de 2015, recebi a informação, a partir do Professor Adelson Lopes, que nos dias 21 e 22 do referido mês iria haver a execução de um ritual chamado de Menino do Rancho, seguido de um convite para presenciar tal prática na aldeia dos índios Jiripankó. Demonstrei empolgação e combinei de acompanhar o professor em sua ida ao campo¹¹.

Durante a semana, que antecedeu minha ida ao campo para observar o ritual, organizei todo material de uso pessoal, tais como: máquina fotográfica, para registro de imagens, gravador de voz, lápis e cadernos para anotação de campo, sobretudo acerca de algumas das minhas percepções iniciais sobre a aldeia, os indígenas e especialmente sobre a execução ritualística. Como já me encontrara contaminado pelos escritos antropológicos¹², os trechos desse diário se converteram em notas importantes para a composição desse trabalho etnográfico do Menino do Rancho.

¹¹ Esse momento é caracterizado no planejamento de minha primeira ida ao lócus dessa pesquisa. Até esse momento ainda não sabia o que de fato iria visualizar no campo e, muito menos, definir um objeto a ser investigado.

¹² O fator, que me levou a fazer uso de um diário de campo em minha primeira ida ao que futuramente se tornaria o lócus da minha pesquisa, se deu a partir da leitura, durante a disciplina de Antropologia no segundo período de graduação em 2014, das respectivas obras: “*Argonautas do Pacífico Ocidental*” & “*Um Diário no Sentido Estrito do Termo*” de autoria de Bronislaw Malinowski (1976; 1997). Os trechos dessas obras me deram a possibilidade de realizar algumas reflexões sobre o trabalho de campo sem nunca ter ido ao campo de pesquisa.

Chegado o sábado, 21 de junho, sai, no período da manhã de Bom Conselho para Palmeira dos Índios com a finalidade de, nas primeiras horas iniciais da tarde daquele dia, seguir viagem, junto ao professor Adelson Lopes, com destino à Pariconha¹³, município localizado no Sertão do estado alagoano. Após algumas horas e minutos de viagem, contemplando a caatinga esverdeada (devido às chuvas do período de inverno) que emoldurava a paisagem em contraste com o asfalto das estradas do sertão, chegamos ao município do destino final do trajeto.

Próximo ao fim daquela tarde nublada de sábado, conforme adentrava na estrada de barro, fui informado de que já me encontrava em território indígena. Tal momento, marcou a minha isenção no campo de pesquisa, fazendo-me idealizar como seria tanto o meu primeiro contato com os índios quanto a execução da prática religiosa que estaria para em breve suceder.

Nessa ocasião, fui apresentado à duas lideranças da aldeia, o Pajé Elias Bernardo e Cícero Pereira. Já a noite, durante uma conversa amistosa no interior da casa do Pajé, a chuva começou a cair e me fez questionar, a partir de pensamentos, se haveria a execução da primeira etapa do ritual.

Após um tempo considerável, o primeiro momento do Menino do Rancho foi iniciado e continuado na manhã e tarde de domingo (dia 22)¹⁴. Esse final de semana, do mês de junho do ano de 2015, marcou o meu contato inicial com os índios dessa etnia. A partir daí, passei a pensar o Menino do Rancho como um objeto a ser investigado, a realizar leituras de obras com a finalidade de obtenção de um embasamento teórico e produção de um projeto de pesquisa.

¹³ A aldeia indígena Jiripankó está localizada na zona rural desse município. Por escolhas metodológicas da produção e organização desse trabalho, algumas descrições sobre o território do aldeamento e as habitações somente irão aparecer no segundo capítulo.

¹⁴ Descrições detalhadas sobre os momentos do ritual e vivências como pesquisador no campo de pesquisa aparecerão nas linhas porvindouras desse estudo.

Essas etapas, levaram-me para outras idas à aldeia que se estenderam até semanas antes do momento em que lanço essas linhas (11/09/2019); sendo mais específico, a última visita ao lócus de pesquisa se deu no dia 18 de agosto de 2019. Esse processo de orientação teórica e investigação empírica, me levaram à produção do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) orientado pelo professor José Adelson Lopes Peixoto, findando, assim, a Graduação em História e, conseqüentemente, resultando na minha aprovação na seleção de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas (PROCADI) da Universidade de Pernambuco (UPE), período marcado pela continuidade das pesquisas sob orientação do Professor Adjair Alves, ocasião marcada por trocas de conhecimento acerca da teoria antropológica, sugestões de leitura e direcionamento metodológico para atuação empírica investigativa.

Sendo assim, cada uma dessas idas à aldeia se caracterizou na etapa de estar “em” pesquisa (Beillerot, 2012). A seguir, será realizada uma abordagem sobre a literatura que norteou-me teórica e metodologicamente, tanto durante os períodos de inserção no lócus de pesquisa quanto de seu distanciamento, para realizar a investigação do ritual Menino do Rancho e a produção final desse trabalho.

1.2 Estando em pesquisa e em subjetividade etnográfica com os Jiripankó: fronteiras e interação metódica com o campo empírico na busca de sentidos

Como já dito anteriormente, estar “em” pesquisa é uma etapa caracterizada pela reflexão do sujeito pesquisador sobre os problemas ou dificuldades por ele encontrado ou a respeito dos sentidos que ele tenta descobrir no campo. Minhas estadas na aldeia do povo Jiripankó foram orquestradas por uma série de reflexões e indagações sobre o objeto estudado. Direcionar um olhar investigativo para a prática ritualística denominada Menino do Rancho, é, conseqüentemente, lidar

com os sentidos ou concepções cosmológicas e práticas simbólicas manifestadas pelos indígenas.

A busca por tais sentidos foi permeada por dilemas e incertezas durante os caminhos traçados e percorridos na observação participante e análise desse ritual, com a finalidade de discuti-lo como elemento identitário dessa etnia indígena. Essa procura não estava plenamente ligada as etapas de entrevistas ou de observação da performance do evento religioso, mas também nos diferentes momentos de relação com os índios, marcantes de momentos intersubjetivos, isto é, a minha relação com os Jiripankó e a socialização de diferentes experiências tidas entre eu e eles, desde o ajudar na colheita de alguns frutos e de feijão na roça de uma das lideranças, permeando os momentos de descontração ao assistir uma partida de futebol, ou ainda participando de algum evento festivo durante a noite, até às socializações das concepções desses indígenas sobre doença, cura e o pagamento de promessa denominado Menino do Rancho.

Mas direcionando estritamente o olhar para o ritual, faz-se necessário realizar uma breve consideração sobre a metodologia e posteriormente sobre as notas resultantes de minhas observações e subjetividade etnográfica, carregada de diferentes sentimentos, curiosidade, incompreensão e incertezas, estendendo-se desde a minha primeira experiência com esse evento religioso até meu último contato com os indígenas.

No tocante aos aspectos metodológicos, o primeiro momento da pesquisa foi assinalado por uma série de estudos bibliográficos que me serviram como suporte para a obtenção da definição de diferentes conceitos tais como: fronteira, memória, identidade e patrimônio cultural.

Tanto o embasamento teórico quanto o método empregado foram de suma importância para compreender os significados do evento ritualístico, assim como aprofundar a problematização e atingir os objetivos traçados e percorridos nas distintas e entrelaçadas etapas da pesquisa.

Temos, partindo da ótica de Minayo (2016), a concepção de que a metodologia abarca um aspecto muito mais do que um conjunto de técnicas, incluindo concepções teóricas de abordagem na qual articula-se com a teoria e com a realidade empírica. Segundo Minayo (2016):

Enquanto abrangência de concepções teóricas de abordagem, a teoria e a metodologia caminham juntas, de forma inseparável. Enquanto conjunto de técnicas, a metodologia deve dispor de um instrumental claro, coerente, elaborado, capaz de encaminhar os impasses teóricos para o desafio da prática. (MINAYO, 2016, p. 15)

Partindo dessa perspectiva buscamos entender as imbricações entre o fazer metodológico, a teoria constituída e seus usos no processo de investigação do campo empírico. As formas de ser indígena Jiripankó que estão anexas às questões cosmológicas e manifestações ritualísticas constituía, por assim dizer, o meu interesse maior enquanto pesquisador.

Ao se pensar na composição identitária do ritual “Menino do Rancho”, acentuou-se a forma de como essa identidade é construída, ressignificada e fortalecida. Assim, almejou-se compreender como o evento religioso e a manutenção da fronteira étnica possibilitam a divisão e distinção entre os mundos do índio e do não-índio.

Antes de adentrar nas anotações e subjetividades etnográficas, realizadas por mim no Diário de Campo, referentes à minha primeira experiência com o ritual Menino do Rancho, ocorrida no mês de junho do ano de 2015, faz-se necessário expor uma questão apresentada por Geertz (2002) acerca do trabalho de campo e etnográfico. Segundo o autor o problema da pesquisa de campo e de uma etnografia é constituído pela tentativa de:

[...] representar o processo de pesquisa no produto da pesquisa; escrever etnografia de modo a colocar numa relação inteligível as interpretações que alguém faz de uma sociedade, cultura, modo de vida [...] e os contatos que esse alguém mantém com alguns de seus membros,

portadores, representantes [...] ou então [...] trata-se de como introduzir um autor “testemunha ocular” numa história de “retrato deles. (GEERTZ, 2002, p. 112)

Como afirma Geertz (2002), ao discutir sobre os trabalhos de antropólogos posteriores a Malinowski, a maneira mais direta de reunir o trabalho de campo como contato pessoal e a etnografia como um relato relevante é realizar a transformação da “forma diário” em algo a “ser lido pelo mundo”.

É partindo dessa perspectiva que extraí ou melhor transformei as informações, contidas no meu diário de campo¹⁵ do ano de 2015, nos parágrafos seguintes para demonstrar a composição de uma subjetividade etnográfica do ritual Menino do Rancho a ser lida, interpretada e problematizada por outros pesquisadores ou não.

Tal composição pode ser percebida na seguinte nota:

Numa noite de inverno de um dia de sábado (20/06/2015), momento destinado a primeira etapa da performance ritualística do Menino do Rancho, estava bastante nublada, impossibilitando visualizar as estrelas e a Lua, a iluminação do espaço advinha totalmente da energia elétrica da aldeia Jiripankó, mais especificamente de um único poste de luz que iluminava uma grande área espacial que se encontrara desocupada. Inicialmente,

¹⁵ Algumas dessas notas de meu Diário de Campo também compõem um relato etnográfico publicado no Número Especial – Dossiê Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Revista Diálogos – Estudos Literários, Linguísticos, Culturais e da Contemporaneidade, em outubro do ano de 2019. Em decorrência de questões metodológicas e de fontes, justamente por tais informações serem oriundas de observações participantes e de registros contidos em meu Diário de Campo do ano de 2015, documento aqui utilizado como uma das principais fontes para esse trabalho, tais anotações encontram-se reproduzidas e entrelaçadas nas novas linhas discursivas desse tópico; evidenciando, assim, o aspecto da automodelagem etnográfica que compõe essa pesquisa. Por tanto, já irei aqui referenciar o trabalho intitulado *Anotações sobre o ritual “Menino do Rancho” do povo Jiripankó: uma Etnografia de um Pagamento de Promessa* (GUEIROS; ALVES, 2019). E, por fim, ressaltar que outras informações, oriundas das observações de campo e extraídas desse mesmo Diário, resultaram na produção do terceiro capítulo desse trabalho, marcado pela descrição etnográfica da concretização do evento de pagamento de promessa executado no segundo dia de ritual, domingo (21/06/2015).

presenciei um terreiro de chão batido, plano e com pouca areia no centro do espaço onde a performance ritualística seria executada. Tal espaço encontrava-se vazio, havendo apenas alguns indígenas ao seu derredor; a maioria eram adultos e jovens do sexo masculino. Esses, a partir de seus semblantes e posicionamentos, pareciam aguardar pela chegada de mais sujeitos ao terreiro. Logo começara a cair água do céu nublado e cheio de nuvens, o barulho da chuva ao tocar no chão batido era o único que acontecia sem cessar. Além desse barulho, ouvia-se apenas algumas conversas paralelas marcadas por breves períodos de silêncio. Até então nada caracterizava-se numa realização de uma performance ritualística, a não ser pela presença de uma pequena construção de palha verde de ouricuri, denominado de Rancho pelos indígenas. (DIÁRIO DE CAMPO DO AUTOR, 2015)

Essa pequena edificação chamada de Rancho é um local que, para os indígenas da etnia Jiripankó, possui uma representação simbólica de um ponto de refúgio e defesa para determinado membro do sexo masculino da comunidade que necessita de uma cura ou graça alcançada. Essa construção parecia apenas servir de elemento decorativo daquele espaço vazio. Toda a minha observação era marcada por uma ansiedade e até mesmo carregada por uma dúvida no tocante a própria execução do ritual.

Nenhum sentimento de atenção diferenciada me afetara até que de repente sons começaram a surgir de dentro de uma casa de alvenaria de cor branca que se localizava com mais proximidade do Terreiro. De dentro da habitação havia a emissão de algumas vozes que se assemelhavam a uma espécie de gritos curtos, acompanhados de sons produzidos pelo agito de maracás que pareciam ser balançadas com uma certa intensidade, assim como o emanar de alguns sons que pareciam advir do soprar de algumas flautas.

Esse momento marcara o meu estranhamento auditivo, até a ocasião em que vários sujeitos começaram a sair de dentro da casa, todos com o corpo coberto por um vestuário constituído de fibras de palha seca de caroá, conhecido pelos indígenas como Praiás. Momento esse, caracterizado pelo estranhamento visual.

Tais estranhamentos são decorrentes das fronteiras simbólicas que separaram meu mundo enquanto sujeito pesquisador e o mundo do índio Jiripankó na condição de sujeito por mim observado (até então sem colaboração direta para uma pesquisa que ainda não havia sido definida).

Vale ressaltar que o pesquisador está plenamente influenciado pelas visões e expressões culturais da sociedade de sua procedência, fazendo com que o mesmo frequente o campo com ideias já preconcebidas, resultando em um processo de estranhamento ao entrar em contato com o seu campo, sujeitos observados e objeto de pesquisa. Pois “Todo mundo vai a uma sociedade primitiva com idéias [*sic*] preconcebidas. [...] Se o antropólogo não fosse ao campo com idéias [*sic*] preconcebidas, não saberia o que observar, nem como fazê-lo.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 244)

Assim, as ideias preconcebidas orientaram, inicialmente, a minha própria investigação do objeto de estudo que, por sua vez, foi sendo desconstruída a partir das diversas visitas à aldeia, resultando na coleta de dados e na busca de novos embasamentos teóricos sobre determinada natureza, marcando o jogo das intersubjetividades atuantes entre todos os envolvidos dessa pesquisa.

Com o meu estranhamento sobre os sons emanados e os sujeitos cobertos por uma vestimenta composta por fibras de uma palha seca, passei a tecer indagações sobre os significados dos cânticos e das vestimentas, assim como a importância daqueles sujeitos para a execução do ritual e o inverso, a importância do ritual para os sujeitos.

Posteriormente, a partir das trocas de informações verbais com os Jiripankó e embasamento nas etnografias de antropólogos sobre os grupos étnicos que executam o Menino do Rancho, chegou-se à conclusão inicial de que, simbolicamente, os Praiás representam os seres Encantados da cosmologia do povo e outros grupos étnicos originários do Tronco Pankararu, etnia habitante no sertão do estado de Pernambuco.

Os indivíduos cobertos de palhas fazem parte de uma sociedade secreta religiosa, em que todos os membros são do sexo masculino.

Esses entravam e saíam da habitação de alvenaria de cor branca. Tal âmbito é denominado pelos índios como Poró e constitui mais um elemento sagrado e religioso presente no Terreiro. Essa casa serve de lugar para preparo e concentração religiosa dos indígenas que usam o vestuário de fibras de palha e demais detentores dos saberes tradicionais da religião indígena.

O Terreiro começou a ser rapidamente ocupado pelos Praiás. Como explicado acima, esse espaço que antes encontrava-se vazio e silencioso, com a presença dessas personagens, passa a ser um lugar preenchido e sonoro. Os Praiás realizavam gritos e balançavam as maracás e as vezes apitavam uma espécie de flauta-apito¹⁶.

De repente, por volta das 22:00 horas, o Terreiro encontrava-se ocupado por provavelmente mais de 70 Praiás que dançavam batendo fortemente o chão com seus pés descalços, circulando todo o espaço e emanando gritos que pareciam adaptar-se perfeitamente com toda a sonoridade do lugar, elaborando um espaço sagrado e harmônico. Essa performance é chamada de Toré. Observei que é comum e parece ser obrigatório, nesse evento religioso, que um Praiá sempre se encontre executando a performance ritualística no sentido contrário dos demais Praiás.

No Terreiro, um pouco ao lado do Rancho, encontrava-se índios vestidos com roupas de não-índios, com calças jeans e casacos, esses são os Cantadores de toantes, são os responsáveis por entoar espécies de músicas religiosas da cosmologia do grupo para todo o espaço sagrado, além de parecer os regentes das performances executadas pelos Praiás e de todo o ritual. Observei que o Cantador e os Praiás trazem a musicalidade para todos os momentos da etapa noturna do ritual, onde, conforme o seu cântico, a performance pode ganhar mais intensidade e rapidez.

¹⁶ No terceiro capítulo, retomarei com a descrição etnográfica do primeiro momento do ritual, acompanhada de fotografias e explicações sobre os elementos que compõem o vestuário do Praiá.

A sensação, marcada pela minha isenção inicial no campo de pesquisa e observação do primeiro momento do ritual, foi de estranhamento e exclusão, pois não compreendia ao certo as noções e motivações dos Jiripankó para a execução da prática ritualística do Menino do Rancho. Essa falta de compreensão era fruto da minha própria cultura e por, naquele momento, me encontrar inserido numa outra atmosfera cosmológica e cultural, diferente do ambiente em que nasci e no qual recebi influência da memória coletiva em que fui socializado. Segundo Evans-Pritchard (2005):

[...] o antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, construídos segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Ele se torna, ao menos temporariamente, uma espécie de indivíduo duplamente marginal, alienado de dois mundos. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 246)

Dessa maneira, fui conduzido, pela observação, a vivenciar os dois mundos e suas respectivas fronteiras que separam o mundo do índio e do não-índio, tornando-me um pesquisador entre fronteiras. Ou seja, enquanto estou no campo de pesquisa (aldeia), ao mesmo tempo, eu não estou no meu local de cultura e nem pertencço a comunidade Jiripankó, sou um sujeito que duplamente está à margem de duas sociedades.

Pode-se afirmar que o campo é marcado pelas subjetividades, momento em que as múltiplas vozes são faladas ao mesmo tempo e diferentes concepções se encontram. Nesse sentido, a subjetividade etnográfica dessa pesquisa é composta pela observação participante num mundo em que diferentes elementos culturais estão ligados a uma nova concepção de linguagens, tidas como distintos sistemas de signos. (CLIFFORD, 2014)

Com uma maior aproximação, graças a vivência estabelecida pelas diferentes situações em pesquisa, foi possível uma maior apropriação da simbologia e crenças Jiripankó, porém as fronteiras permaneceram e continuei sendo um sujeito pesquisador duplamente

marginalizado num entre lugar – meu mundo e mundo do índio – constituídos de práticas convergentes e divergentes, repletos de contrastes cosmológicos, organizacionais e sociais.

Todas as minhas idas à aldeia foram marcadas por um processo de obtenção de saberes e sentidos dos indígenas, mas também carregado por lembranças e saudades do espaço e das pessoas em que convivo, assim como pelas preocupações sobre o processo da pesquisa e prazos para a sua finalização. Vejamos a seguinte anotação no meu diário de campo, realizada na noite de sábado (dia 17 de agosto de 2019), resultante da minha última visita à aldeia:

Durante a tarde fiquei na casa do índio Cicinho, foi uma tarde ociosa, parece que senti o cansaço da viagem do dia anterior, tirei a tarde para ouvir alguns trechos dos áudios das entrevistas que realizei pela manhã. São 19:00 horas, noite fria no sertão [...] Ao mesmo tempo que escrevo essas linhas sobre o dia de hoje no campo, eu me pego pensando em minha namorada. Pela manhã, tive uma breve conversa com ela [...] me vejo em plenas lembranças da minha mãe e do meu irmão. Estarei aqui no Ouricuri até segunda-feira, hoje ainda é sábado. Gosto de estar em campo, do convívio com os indígenas Jiripankó, mas sinto falta de estar em casa, com minha mãe e meu irmão, assistindo TV, lendo meus livros, sinto falta da minha rotina. Aos sábados, eu encontro a minha namorada, esse é o único dia da semana em que ficamos juntos, passei o sábado pensando e lamentando por não vê-la, pois ficarei mais uma semana distante dela. Encerro as anotações do dia, pensando no trabalho que dará para transcrever cada uma das entrevistas e nos prazos da academia. (DIÁRIO DE CAMPO DO AUTOR, 2019)

Essas notas no Diário, podem trazer uma percepção sobre algumas situações, sentimentos e até mesmo preocupações que envolvem o pesquisador durante o processo de imersão no trabalho de campo com observação participante marcado pelo distanciamento do seu local habitacional e das pessoas com quem convive, assim como visibilizar a produção de experiências e dados que normalmente não são evidenciadas na configuração de uma produção etnográfica a ser

publicada. Percebe-se o quanto, enquanto pesquisador, estou repleto de sentimentos oriundos do lugar exterior ao meu campo de pesquisa.

Talvez esse seja um dos grandes dilemas vivenciados no campo de pesquisa: trazer o meu mundo para ele. Mas não seria a socialização, das coisas que norteiam as minhas vivências ou subjetividades, fora do campo, com os indígenas, que fez-me aproximar deles e eles a mim? Não é essa interação que me permitiu adentrar no lócus da pesquisa e estudar o ritual Menino do Rancho?

Percebi que a partir do momento em que passávamos a socializar assuntos mais pessoais e familiares, tais como relacionamentos, alguns problemas familiares, entre outros, houve uma maior proximidade com os Jiripankó. Minha aproximação e construção de uma amizade com a liderança Cícero Santos, foi de suma importância para a convivência na comunidade. Cícero se tornou um importante porta-voz e mediador entre mim e os demais membros da comunidade. Não seria, essa e outras situações, evidências das interações entre as subjetividades inerentes ao processo empírico-investigativo no campo da pesquisa? Aqui, relação pesquisador/grupo pesquisado, (Cardoso, 1986) vai além da presença de dilemas ou dificuldades, sendo pensada como um instrumento do conhecimento.

Assim, as vivências de dentro e externas ao campo são constituidores de uma pesquisa etnográfica resultante do método da observação participante. Se enveredar por esse método, é viver uma vida entre lugares, onde passei a sentir não somente a saudade da minha casa e dos familiares, mas também da própria comunidade e índios Jiripankó.

A pesquisa de campo com observação participante é um método importante para o cultivo dessa etapa investigativa que “[...] não se encontra isenta de critérios para a coleta e seleção das informações a serem analisadas à luz da teoria antropológica.” (ALVES, 2011, p.27) Foi partindo de tal noção e estando em campo que pude traçar uma série de estratégias para empreender o contato com os indígenas e obter informações com a finalidade de posteriormente realizar uma interpretação sobre o Menino do Rancho, objeto de estudo da pesquisa.

Como propõe Geertz (1989), por uma teoria interpretativa da cultura, o pesquisador tem como desígnio empreender uma análise do discurso social do grupo por ele pesquisado. Pois “O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas.” (GEERTZ, 1989, p. 38) O estudo na aldeia, foi marcado por momentos de interação com os indígenas, ocasião perfeita para observar e registrar os hábitos da coletividade.¹⁷

1.3 Considerações sobre os objetivos da pesquisa e instrumentos de coleta de dados

Durante a observação participante, achei importante realizar uma série de registros sobre os índios e sua prática ritualística. Dessa maneira, fiz descrições dos momentos do evento religioso e sobre as suas personagens, ocasião que me fez compor as notas em diário de campo; atentei para empreender uma produção de filmagens e fotografias da performance religiosa, assim como estabelecer tanto conversas que não foram gravadas quanto entrevistas armazenadas em gravador de um aparelho celular.

Com a minha observação e produção desses registros, direcionei a minha atenção para tentar compreender o papel e significados do ritual Menino do Rancho para a população indígena. Tal fator me possibilitou tomar conhecimento acerca das fases, regras, interdições e o envolvimento dos sujeitos em sua manifestação ritualística.

O objetivo geral, caracterizado por analisar o ritual indígena Menino do Rancho e os seus significados na perspectiva de identificá-lo como processo de fortalecimento étnico e elemento característico da identidade Jiripankó, juntamente com os objetivos específicos da

¹⁷ Esse é um momento preponderante para registrar, em diário de campo, as impressões ou afirmações, iniciais ou não, acerca do objeto pesquisado.

pesquisa, isto é a) historicizar o processo de formação do povo Jiripankó; b) descrever o ritual indígena Jiripankó o Menino do Rancho e seus significados para esse grupo étnico e suas fronteiras; c) discutir o pagamento de promessa no ritual Menino do Rancho como reminiscência coletiva numa relação de pertença ao grupo Jiripankó, me serviram de norte durante a etapa de busca de sentidos e significados com a finalidade de submergir na investigação desse evento religioso, dão direcionamento para toda a pesquisa ou etapa investigativa de determinado objeto ou fenômeno social. Segundo Deslandes (2016):

Buscamos com a formulação dos objetivos responder ao que é pretendido com a pesquisa, que propósito almejamos alcançar ao término da investigação. É fundamental que esses objetivos sejam possíveis de serem atingidos. [...] Os objetivos serão o guia para a escolha e construção dos métodos e instrumentos. Espera-se que o desenho metodológico viabilize a realização de cada um dos objetivos. (DESLANDES, 2016, p. 41 - 42)

Assim, tanto o objetivo geral quanto os objetivos específicos, instrumentalizaram os processos de análises a serem desencadeados durante as etapas do estudo bibliográfico, da pesquisa de campo e de interação com os dados. Em outras palavras, o objeto de estudo, o problema e objetivos da pesquisa foram os norteadores para a definição da metodologia que se encontra interligada ao embasamento teórico e com os procedimentos empreendidos na coleta de dados.

Como forma de realizar significativamente a coleta de dados, foi utilizado um conjunto de procedimentos e instrumentos que marcou a minha interação com os indígenas. Tal conjunto, é assinalado pelo momento em que procurei agir pacientemente para efetivar minha aproximação com as personagens do ritual, objetivando adquirir suas informações sobre os seus envolvimento no pagamento de promessa.

Busquei, então, primeiramente adotar o procedimento de ser visto por esses índios e apenas ouvi-los durante as suas conversas para que, após estarem mais habituados com a minha presença, eu pudesse

empreender o processo de falar com os Jiripankó no intuito de solicitar suas respectivas narrativas carregadas de concepções cosmológicas e religiosas. Nessa ocasião, o uso do gravador do celular, assim como o diário de campo, foram dois instrumentos importantes para que eu pudesse realizar a captura das entrevistas e produção de anotações pertinentes ao momento das narrativas que me foram concedidas.

Assim, esses procedimentos e instrumentos, assumiram um papel importante para a obtenção de uma série de informações adquiridas a partir das fontes primárias - as narrativas dos próprios indígenas – as personagens que possuem uma participação seja ela direta ou indiretamente durante a manifestação ritualística.

Para esse momento, o estudo de Alberti (2005) é mais um que me serviu como instrumento de orientação de procedimento metodológico para a produção de documentos durante as visitas à aldeia e sobretudo no momento de escolha dos entrevistados que idealizei como um dos meios para chegar até o objetivo da pesquisa. Segundo a autora, “A escolha dos entrevistados é, em primeiro lugar, guiada pelos objetivos da pesquisa.” (ALBERTI, 2005, p. 31). Portanto, as entrevistas foram gravadas num aparelho celular e, em seguida, passaram por um processo de transcrição e posteriormente por uma análise¹⁸. Produzindo, assim, dados importantes que sofreram uma série de recortes para compor a produção final desse estudo.

Na tentativa de compreender o povo Jiripankó e as suas características sociais, principalmente a prática ritualística do Menino do Rancho, foi necessário atentar para a relação dos indígenas com os espaços sagrados do ritual, assim como entender a função da memória coletiva responsável por fazer com que os membros vivenciem um presente marcado por uma interação com o passado, conhecimento e território tradicional da comunidade.

Para isso, as entrevistas foram efetivadas com o objetivo de obter narrativas sobre a formação da etnia Jiripankó e informações

¹⁸ O tópico seguinte, contém uma discussão a respeito do embasamento teórico acerca do método interpretativo e sobre o tratamento dos dados por mim empregado.

sobre as especificidades do ritual. Sobre o uso das entrevistas numa pesquisa qualitativa, Duarte afirma que:

Entrevistas são fundamentais quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, mais ou menos bem delimitados, em que os conflitos e contradições não estejam claramente explicitados. Nesse caso, se forem bem realizadas, elas permitirão ao pesquisador fazer uma espécie de mergulho em profundidade, coletando indícios dos modos como cada um daqueles sujeitos percebe e significa sua realidade e levantando informações consistentes que lhe permitam descrever e compreender a lógica que preside as relações que se estabelecem no interior daquele grupo, o que em geral, é mais difícil obter com outros instrumentos de coleta de dados. (DUARTE, 2004, p. 215)

A entrevista foi um dos principais instrumentos para a coleta de dados que me permitiu imergir nas concepções religiosas dos índios, assim como capturar indícios de um dos modos de ser e viver Jiripankó (título da pesquisa) pautado na cosmologia dessa etnia. A partir das narrativas indígena e realizando o cruzamento com outras fontes, procurei efetivar uma interpretação sobre a lógica do ritual Menino do Rancho, indagando: Qual o fenômeno propulsor para a sua execução, o motivo das escolhas e do papel das personagens participantes?

O foco para as entrevistas foram as lideranças religiosas do povo indígena e as personagens que participam diretamente do ritual. Foi, também, a partir das narrativas e histórias de vida dos indígenas que pude abranger a maneira e importância do relacionamento entre presente e passado para a manifestação dos saberes tradicionais e cosmológicos do grupo na atualidade. Segundo Arruti (2006):

Na prática das “histórias de vida” ou dos relatos de domínio coletivo, não está em jogo apenas o que “de fato aconteceu no passado”, nem apenas a construção de uma personagem biográfica, mas também, com a mesma importância, as formas pelas quais o presente relaciona-se com o passado, as interpretações conflitantes que

ajudam a multiplicar os pontos de vista sobre aqueles eventos do passado até então presos apenas à dimensão documental. (ARRUTI, 2006, p. 38)

Assim, as entrevistas são fundamentais para a ampliação do campo de investigação, não apenas sobre o que foi realizado e como se deu o processo de formação da etnia, mas, sim, multiplicando as interpretações sobre a história, vivências dos indígenas e principalmente por revelar aspectos da memória, sobretudo como esse grupo relaciona-se com o seu passado no tempo presente e manifestam suas crenças tradicionais.

Segundo Jean Poupart (2010):

A entrevista seria, assim, indispensável, não somente como método para apreender a experiência dos outros, mas, igualmente, como instrumento que permite elucidar suas condutas, na medida em que estas só podem ser interpretadas, considerando-se a própria perspectiva dos atores, ou seja, o sentido que eles mesmos conferem às suas ações. (POUPART, 2010, p. 216 - 217)

Durante minhas estadas no campo, adotei essa ótica sobre a entrevista qualitativa, de Jean Poupart (2010), como método para apreender a experiência e discurso social do povo Jiripankó e principalmente investigar o ritual Menino do Rancho a partir da perspectiva dos próprios indígenas. Nessa ocasião, o destaque foi dado para as narrativas das lideranças religiosas do grupo e personagens essenciais ao ritual, sendo elas: Pais de Praiá, Padrinhos, Madrinhas, Meninos, Noiva e Cantadores.

Vale ressaltar que tinha como noção que a etapa de coleta de dados, principalmente durante o momento da realização de entrevista, poderia vir a ocasionar possíveis desgastes ou cansaço físico e psicológico, assim como a presença de estado de frustração e depressão devido o processo de rememoração das narrativas de vida e origem do grupo indígena Jiripankó. Podendo, também, ser manifestado descontentamentos ou irritações ocasionadas pelas abordagens acerca

da religiosidade e práticas ritualísticas da cosmologia indígena, especialmente devido as indagações a respeito da execução do evento religioso Menino do Rancho. Por tanto passei a arquitetar a melhor forma de abordagens e atuação no campo de pesquisa.

Caso fosse percebido essas situações ou qualquer outra possibilidade de dano aos indígenas, decorrente de suas participações na pesquisa, haveria uma discussão com todos os envolvidos para tomar providências cabíveis, tendo como alternativa a desistência da entrevista e, inclusive, o encerramento da produção da pesquisa. Por tanto, tive a atenção de informar para cada um dos participantes que, caso viesse a sentir-se lesado durante sua participação no processo de pesquisa, teria total direito de recusar a continuar colaborando e principalmente a ter assistência e buscar possíveis indenizações.

É por tais questões que se caracteriza o trabalho etnográfico desse estudo, pois segundo Alves (2011):

A etnografia refere-se de um lado aos resultados da observação direta do pesquisador e as declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências daí decorrentes, baseadas no bom-senso e instituições psicológicas do pesquisador. Trata-se de uma escrita sobre campos específicos, lugares particulares tanto do ponto de vista do pesquisador, evidentemente orientado por critérios metodológicos válidos, quanto do olhar nativo; perfeitamente distintos, claros e honestamente apresentados. (ALVES, 2011, p. 28)

Igualmente, o trabalho etnográfico do evento religioso Menino do Rancho abrangeu essa definição de Alves (2011) sobre a etnografia. O trabalho etnográfico, desenvolvido em conjunto com o grupo étnico Jiripankó, esteve embasado na pesquisa de campo, marcada pela nossa observação direta e as declarações emanadas pelos indígenas, tendo como enfoque a descrição dos procedimentos de execução e performance do ritual.

Cada etapa desse trabalho foi marcada por sempre visar alcançar uma objetividade, pois, para Mauss numa produção etnográfica:

Se buscará la objetividade tanto en la exposición como en la observación. Decir lo que se sabe, todo lo que se sabe, nada de lo que no se sabe. Evitar las hipótesis, históricas o de las otras, que son inútiles y suelen ser peligrosas. (MAUSS, 2006, p. 24)

Seguindo a proposta de Mauss, visei a objetividade tanto no momento de observação no campo quanto na exposição dos dados adquiridos no lócus da pesquisa, evitando formular hipóteses equivocadas e atentando para o que já foi discutido por outros teóricos e pesquisadores, com a finalidade de amortizar perigos na minha interpretação sobre o ritual.

Apetecendo a objetividade e anunciação dos dados, as teorias (já evidenciadas nas linhas anteriores) me serviram de norte ou fundamentação, pois, “La teoría tendrá como papel verdadero ubicar a la investigación dentro de un objetivo de verificación. La ciencia tiene formas que cambian pero que permiten comprender los hechos. La teoría brinda un valor “heurístico”, un valor de descubrimiento.” (MAUSS, 2006, p. 22)

Assim, teoria e minha investigação empírica encontraram-se plenamente entrelaçadas, pois no campo eu estava contaminado pela teoria antropológica e outras discussões sociológicas que me faziam pensar e problematizar os códigos e significados simbólicos manifestados durante a performance ritualística do Menino do Rancho e a sua função para a sociedade indígena. A teoria não somente me serviu de bússola para desencadear as etapas da pesquisa participante, mas, também, sobretudo para estabelecer e abordar o objetivo de verificação e interpretação desse fenômeno religioso Jiripankó.

O momento de observação participante foi uma ocasião privilegiada para registrar (em diários de campo, fotografias, filmagens e gravações) os significados e as relações nos espaços sagrados, assim como as trocas simbólicas e impactos sociais dos rituais dos indígenas em seu cotidiano.

É por essa e outras razões que Malinowski (1976) afirma que é necessário realizar uma descrição dos métodos utilizados na recolha do material etnográfico, segundo ele:

Na etnografia, autor é, simultaneamente, o seu próprio cronista e historiador; embora as suas fontes sejam, sem dúvida, facilmente acessíveis, elas são também altamente dúbias e complexas; não estão materializadas em documentos fixos e concretos, mas sim no comportamento e na memória dos homens vivos. (MALINOWSKI, 1976, p. 19)

Foi sendo o meu próprio cronista e historiador que, durante imersão no campo, registrei uma série de anotações no diário de campo, capturei momentos do ritual a partir de fotografias e filmagens, assim como registrar as concepções indígenas em gravações de áudio, com a finalidade de produzir fontes materializadas para serem interpretadas e aqui evidenciadas.

Essa ocasião e etapas de registros no campo, foram plenamente orientadas por dois dos diferentes métodos presente no Manual de Etnografia de Mauss¹⁹:

2) Método fotográfico. Todos los objetos deben ser fotografiados, preferentemente sin poses. La telefotografía permitirá obtener conjuntos considerables.
3) Método fonográfico. Registro fonográfico y em filmes sonoros. No se registrará solamente la voz humana, sino también toda la música, anotando los golpes de pies y de manos. Em cada registro, transcribir los textos y, de ser posible, dar su traducción com comentários. Alcanza com registrar, hay que poder repetir. (MAUSS, 2006, p. 36)

¹⁹ Vale ressaltar que, para Marcel Mauss, “el primer método de trabajo consistirá en abrir um diário de ruta, donde se anotará cada noche el trabajo realizado durante la jornada.” (MAUSS, 2006, p. 33) Não evidenciamos esse processo na citação, por já ter sido evidenciado, nas linhas desse capítulo, a importância e os usos do Diário de Campo para essa produção etnográfica.

Dessa maneira, realizei uma série de fotografias dos espaços, objetos e personagens que compõem o ritual Menino do Rancho: Poró, Rancho, Terreiro, Praiás, Madrinhas, Padrinhos, Menino e Noiva. Evitei completamente solicitar poses para a fotografia, objetivando registrar a performance ou bailado religioso exatamente da forma que era executado por cada uma dessas personagens. Realizei gravações e filmagens dos cânticos sagrados, denominado de toantes pelos indígenas, assim como gravações das vozes dos índios que deram explicações sobre o evento religioso e conseqüentemente me levaram a realização de transcrição dessas entrevistas.

O intuito de realizar fotografias durante a pesquisa, se deu a partir do desejo de produzir imagens²⁰ que tivessem um valor de documento, dentro do corpus textual dessa pesquisa, para ser observada e analisada por mim, outros leitores e pesquisadores. Segundo Peixoto (2018):

As imagens desempenham o salutar papel de contributo para descrever eventos que muitas vezes se encontram guardados na memória ou que foram capturados na fotografia, mas se apresentam com pouca ou nenhuma legenda que permitam descrever o seu contexto. (PEIXOTO, 2018, p. 21)

As imagens presentes nessa produção etnográfica fazem parte do meu acervo fotográfico do ritual, composto por uma série de fotografias produzidas desde o ano de 2015. Cada uma das fotos me deram a possibilidade de, mesmo retirando-se do campo e estando na condição de pesquisador de gabinete, visitar um registro visual do cenário, das personagens e outros elementos, com a finalidade de auxiliar a minha busca por sentidos ou significados do Menino do Rancho para os indígenas. Vale ressaltar que outras imagens foram extraídas de trabalhos de outros pesquisadores, sendo cada uma delas referenciadas.

²⁰ A discussão sobre a problematização e o tratamento dado as fotografias por mim produzidas, aparecerão no tópico seguinte desse capítulo.

Para findar a discussão sobre o momento de estar em pesquisa, faz-se necessário falar sobre a importância dos atos de “olhar, ouvir e escrever” no método de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) que também me orientou durante a realização das minhas pesquisas de campo. Olhando os espaços e participantes do ritual, pude perceber o quanto esse evento está repleto de significados, sentimentos e crenças partilhados entre os indígenas e cosmologia Jiripankó. O ouvir sobreveio no momento da realização das entrevistas. E, finalmente, a escrita, fator que me possibilitou produzir o material acadêmico com observações sobre a execução dos eventos religiosos, para assim, tecer uma cadeia interpretativa e descritiva sobre essa prática ritualística como um dos elementos identitário desse povo.

O objetivo, de todas as etapas descritas nesse tópico, foi produzir, em campo, o material para ser analisado e, em seguida, desenvolver as linhas que compõe esse estudo; realizando a terceira e última etapa da pesquisa que consistiu no ato de historicizar o processo de formação do povo Jiripankó, descrever o papel do ritual Menino do Rancho e os seus significados no processo de fortalecimento identitário e afirmação étnica, assim como sendo um dos momentos de manifestação da memória coletiva numa relação de pertença ao grupo.

Encerra-se, aqui, a exposição da minha etapa de se encontrar em pesquisa, o item seguinte é uma discussão sobre a etapa de “fazer” pesquisa (Beillerot, 2012), marcado por momentos de converter, as informações obtidas no campo, em documentos digitalizados e materializados, tornando-se possíveis de serem visitados e revisitados com maior acessibilidade e facilidade, dando amparo ao processo interpretativo sobre cada um desses dados.

1.4 Fazendo pesquisa e os métodos interpretativos utilizados: tratamento e manipulação das fontes em prol de uma configuração etnográfica

Como assinala Malinowski (1976), é necessário realizar uma descrição dos métodos ou procedimentos empreendidos no campo durante a coleta de dados para a produção etnográfica. Assim, tive o cuidado de fazer menção aos métodos empregados para interpretar o material etnográfico por mim recolhido e produzido, sobretudo evidenciar como se deu o processo de converter as informações que foram anotadas no diário de campo e que também foram capturadas a partir de gravações e fotografias.

Bem como lembrou Malinowski (1976), no caso da ciência História, “[...] nenhum autor esperaria ser levado a sério se envolvesse as suas fontes em mistério e falasse do passado como se o estivesse a adivinhar.” (MALINOWSKI, 1976, p. 19) e, no caso da Etnografia, afirma que “Seria fácil citar obras de grande reputação e de cunho científico reconhecido [...] sem qualquer informação relativa às experiências que conduziram os autores às suas conclusões. (MALINOWSKI, 1976, p. 18) É por essas e outras questões que evidenciarei as orientações sobre o método interpretativo nas quais me amparei teoricamente e empreguei metodologicamente durante o decorrer da pesquisa.

Ter e seguir um método, visando uma produção científica, implicou para mim num anseio de evidenciar as fontes e estratégias de pesquisa, isto é, demonstrar o parâmetro metodológico da pesquisa, informando o direcionamento teórico, o caminho percorrido e apresentando o dado e o seu tratamento.

As já mencionadas etapas investigativas desencadeadas no campo foram influenciadas pela seguinte ótica interpretativa da sociedade, costumes e crenças, adotada por Radcliffe-Brown (2016, p. 66):

1) uma sociedade depende para sua existência da presença, na mente de seus integrantes, de um certo sistema de sentimentos pelo qual a conduta do indivíduo é regulada em conformidade com as necessidades da sociedade; 2) cada característica do próprio sistema social e cada evento ou objeto que afeta de alguma maneira o bem-estar ou a coesão da sociedade tornam-se um objeto desse sistema de sentimentos; 3) na sociedade humana os sentimentos em questão não são inatos, mas desenvolvidos no indivíduo pela ação da sociedade sobre ele; 4) os costumes cerimoniais de uma sociedade são um meio pelo qual se dá expressão coletiva aos sentimentos em pauta em ocasiões apropriadas; 5) a expressão cerimonial (isto é, coletiva) de qualquer sentimento serve tanto para mantê-lo no necessário grau de intensidade na mente do indivíduo quanto para transmiti-lo de uma geração a outra. Sem essa expressão, o sentimento envolvido não poderia existir. (RADCLIFFE-BROWN, 2016, p. 66)

Foi levando em consideração essa ótica e a expressão “função social”, discutida pelo citado autor, que pensei em denotar os efeitos do ritual Menino do Rancho para a efetivação da solidariedade e coesão na sociedade Jiripankó. Assim como Radcliffe-Brown (2016) afirmou que a função social dos costumes cerimoniais dos ilhéus andamaneses seria o de manter e transmitir de uma geração para outra as disposições emocionais nas quais depende uma sociedade para a sua existência, argumentei, nos próximos capítulos dessa escrita, que a prática ritualística do povo Jiripankó além de pagar uma promessa e concretizar a cura de um dos membros da comunidade, é também responsável por insuflar um sentimento de pertencimento nos indígenas e até mesmo regulamentar a conduta tanto dos indivíduos que participam diretamente quanto daqueles que participam indiretamente do ritual, pois esse evento religioso é composto por uma série de regras e interdições²¹ importantes para manter a integridade do pagamento da

²¹ Durante minhas imersões no campo pude, a partir da observação e das entrevistas, perceber algumas dessas regras e interdições que se encontram descritas no terceiro capítulo desse estudo.

promessa e o relacionamento estável e recíproco entre índios e suas divindades cosmológicas.

Essa orientação entrelaçada com a hermenêutica Geertziana me serviram de bússola para a investigação empírica, como propõe Geertz (1989), por uma teoria interpretativa da cultura, o pesquisador tem como desígnio empreender uma análise do discurso social do grupo por ele pesquisado, pois “O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas.” (GEERTZ, 1989, p. 38) Assim, partindo dessas perspectivas, fui orquestrando a minha inserção no campo, marcada por momentos de interação com os indígenas, principal ocasião para registrar o discurso social da etnia Jiripankó.

Mas, após registrar o discurso social e as etapas do ritual, quais foram os métodos interpretativos ou orientações teóricas empregados para realizar uma análise das entrevistas, fotografias e escritos no diário de campo? Quais as problematizações que circundam a etapa de lidar com esses diferentes registros?

Começamos pelo tratamento dado as entrevistas por mim realizadas em vários momentos com diferentes indígenas, assim como evidenciar o processo transformativo das entrevistas e as suas perdas em decorrência das filtragens que as várias narrativas dos índios acabam passando por tal processo.

Importante aqui ressaltar que optei por entrevistar indígenas que não foram muito requisitados para conceder entrevistas²² para outros pesquisadores que desenvolveram projetos e investigação empírica na comunidade Jiripankó. Assim, também procurei fazer uso das entrevistas/narrativas que foram realizadas, utilizadas e problematizadas por esses pesquisadores em seus respectivos trabalhos.

²² Com exceção de duas lideranças política e religiosa Jiripankó que me concederam entrevistas sobre a origem e situação da comunidade, principalmente sobre o ritual Menino do Rancho.

O motivo para essa tomada de decisão foi simplesmente procurar ouvir as vozes inéditas daqueles que participam do ritual, mas que ainda não receberam exclusividade em outras pesquisas, tendo, até mesmo, como finalidade encontrar possíveis discrepâncias entre as informações das próprias narrativas coletadas por mim e das narrativas coletadas por outros pesquisadores.

Na tentativa de encontrar as possíveis inconexões nas narrativas dos indígenas²³ sobre a prática desse ritual, procurei fazer, para um mesmo entrevistado, algumas indagações sobre assuntos que por ele já haviam sido concebidos no decorrer da mesma entrevista ou em entrevistas anteriores. A finalidade foi de problematizar a informação recebida, a partir das entrevistas, interpretá-la e evitar uma mera reprodução do mito²⁴ ou crenças indígenas, marcando assim o aspecto epistemológico da pesquisa, responsável por causar rupturas no discurso do senso comum (representação da realidade emanada pelos próprios indígenas) a partir de minha investigação e interpretação pautadas num método científico. Assim, pode-se afirmar que perante esse processo, enquanto pesquisador, acabei atuando como manipulador das memórias/narrativas.

Tal manipulação, por mim realizada, das memórias que foram cunhadas, no processo de captura de informações, se deu a partir de diferentes etapas: a) quando, ao mesmo tempo, a narrativa foi dada e gravada, tornando-se num arquivo de áudio; b) quando a narrativa foi transcrita, tornando-se num documento que pode ser visualizado/lido; c) quando a narrativa foi, interpretada, recortada e adaptada nas linhas dessa produção etnográfica.

²³ A partir de minha análise qualitativa das entrevistas, pude constatar que as informações contidas nas múltiplas narrativas indígenas são convergentes e demonstraram o sentido coletivo atribuído a prática do Menino do Rancho.

²⁴ Mito é aqui considerado, não a partir da concepção errônea que o coloca em oposição ao que é verdadeiro, sendo quase que um sinônimo de mentira. Mito é aqui entendido, a partir da perspectiva dos mitólogos, como sendo uma criação de grupos humanos para lidar com diferentes fenômenos e explica-los, sendo até mesmo responsável por manter coesão social. Ver: “*O Poder do Mito*”, de autoria de Joseph Campbell (1990) e “*Entre Mito e Política*”, de autoria de Jean-Pierre Vernant (2002).

Todas as etapas mencionadas se caracterizam na manipulação de memórias marcada por perdas, pois a partir do momento em que a narrativa é gravada, ela torna-se um tipo específico de memória já que nesse momento há a impossibilidade de perceber o gestual e outros aspectos que estavam presente durante a fala do entrevistado; o mesmo ocorre quando a narrativa é transcrita, transformando-se em outro tipo de registro da memória, não conferindo a possibilidade de ouvi-la, sendo impossível alcançar em totalidade uma percepção das diferentes entonações da voz do entrevistado, muitas vezes carregadas de determinada emoção, vergonha, descontração e outros sentimentos, e, após a narrativa ser recortada e adaptada na produção textual, há a impossibilidade de acessar os demais trechos transcritos, restando apenas um fragmento da narrativa ou memória que eu, enquanto pesquisador, achei importante evidenciar.

É por tais razões que procurei seguir a proposta de Análise da Conversação estabelecida por Marcuschi (2003) e aplicá-la no meu trato e minha análise de entrevistas. Segundo esse autor, a característica metodológica básica da AC,

[...] procede pela indução: inexistem modelos a priori. Ela parte de dados empíricos em situações reais. Daí não considerar como adequados os materiais de “conversações” extraídas de obras literárias, filmes, peças de teatro ou novelas de TV, por mais fiéis que pareçam, já que estas sempre serão construções reproduzindo nossa intuição da fala real. Este primado do empírico dá à AC uma vocação naturalística com poucas análises quantitativas, prevalecendo ainda as descrições e interpretações qualitativas. (MARCUSCHI, 2003, p. 7)

É por essa vocação empirista que optei por tal ótica, pois a AC parte de uma motivação histórica na qual a alimenta, de proveniência etnometodológica, etnográfica e sociológica, levando em consideração as decisões interpretativas dos interlocutores envolvidos numa conversa oral que estão ligadas ou influenciadas aos pressupostos cognitivos, étnicos e culturais. (MARCUSCHI, 2003)

Assim, podemos afirmar que o pesquisador e o pesquisado, interlocutores do processo de uma entrevista, passam a tecer interpretações sobre determinada abordagem que estão associadas aos seus próprios locais de cultura e fala. O pesquisador trazendo suas interpretações influenciadas pelo mundo que advêm (de fora da aldeia) e sua contaminação teórica, enquanto que o pesquisado tece suas interpretações a partir das suas próprias concepções e seu local de fala (sua comunidade, cultura e identidade).

Estando ciente desse fator, pude compreender a suma importância da Análise da Conversação para envolver o que o índio pensa sobre o próprio índio, isto é, sobre a sua própria percepção de mundo, influenciada por uma memória coletiva, identidade e cosmologia Jiripankó.

Para Marcuschi (2003) a vinculação contextual tanto da ação quanto da interação social faz com que toda atividade de comunicação oral seja vista ligada à realização local; no nosso caso a realização da comunidade Jiripankó. Assim, foram os próprios índios interlocutores que me (enquanto analista) forneceram as evidências das atividades por eles desenvolvidas, isto é, as suas narrativas e suas concepções acerca da cosmologia e sobretudo da prática do ritual Menino do Rancho.

Refletindo a respeito da manipulação das narrativas indígenas por mim realizada, sobretudo pela prevalência das descrições e interpretações qualitativas da Análise da Conversação, pensei em como amenizar as perdas, decorrentes das 3 etapas de manipulação das memórias evidenciadas acima, para o leitor. Assim sendo, durante cada entrevista, anotei no diário de campo algumas observações sobre os aspectos que fizeram parte do momento em que o indígena concedia a entrevista como: o gestual, cuidado com as falas, sentimentos, momentos de silêncio e de vergonha. O momento de ouvir o áudio e transcrevê-lo também foi caracterizado pela produção de novas notas descritivas. As repetições verbais e falas não concluídas do entrevistado foram reproduzidas na transcrição como forma de manter uma aproximação entre a entrevista gravada em arquivo de áudio e a entrevista transcrita.

As observações, realizadas por mim, podem ser percebidas em negrito e entre parêntese dentro dos próprios fragmentos, da entrevista, selecionados e recortados para serem adaptados nas linhas que compõem a discussão da pesquisa. Vejamos, como exemplo, o seguinte trecho extraído de uma entrevista concedida por um membro da comunidade Jiripankó:

[...] só sei que é muito bom (**risos do entrevistado**). E acredite, todas as vezes que eu ouço o meu pai, o meu pajé, comade Biana, é Cleiton, é Alidelânio, outros cantadores cantando ali que a gente está é com o pensamento voltado para aquela voz, para o movimento, como é que diz? O, o, a conexão energética que aquela voz está causando ali, se você se desligar e olhar assim pra (**frase não finalizada**) você meio que sai daquela, daquela realidade pra quela conexão. Então o cântico ele é uma linguagem boa, isso não só pra a religião do Ejudá, o cântico em todas as religiões ele, ele causa uma vibração espiritual assim forte, fortíssima, alegrar. Então é a linguagem que a pessoa que sabe ler, ela usa a pessoa que não sabe ler, ela, ela usa. E o cântico ele, ele, ele ah, oia (**pausou a fala para mostrar o beija-flor que chegou próximo a uma árvore em que nos encontrávamos**) ele extirpa, ele puxa o, o, o como é que diz? O ser do quê. Eu sou matéria, mas a minha essência se revela através do cântico. Alguns responde com dançar mais forte, em alterar a voz, outros o corpo vibra, treme-se, outros assoviam, outros choram, outros se fecham, outros ficam mais ativo, outros simplesmente fica no seu cantinho com o olhinho fechado, então o cântico tem muito disso, a conexão. Isso é religar, isso é religião. Nesse estado de conectividade, de modo geral, eu não vejo isso específico da religião indígena, né? Da cultura indígena, nem da (**frase não concluída**) vejo isso nos terreiros que eu participei, vejo isso no, no candomblé, vejo isso na igreja, no momento de louvor tanto protestante quanto católico. Então o cântico ele exige de quem o pratica uma responsabilidade de pertencimento para. (Recorte de entrevista realizada em 18 de agosto de 2019, extraído do Diário de Campo)²⁵

²⁵ Cícero Pereira dos Santos é liderança política e religiosa Jiripankó. Essa entrevista foi concedida no espaço de fora de sua residência localizada na aldeia Ouricuri.

Dessa maneira, evidencio o caráter etnometodológico e etnográfico no tratamento dado para as entrevistas por mim realizadas, trazendo algumas notas descritivas e observacionais sobre alguns trechos da narrativa. Vale mencionar que todas as narrativas-documento que fazem parte do meu acervo de entrevistas, resultante da transcrição, possuem essas notas, e que sabendo do processo histórico, envolvendo uma série de atores e ações grupais (negros, indígenas e europeus) que compôs a língua falada no Brasil²⁶, assim como tendo conhecimento que há uma grande presença de falantes das variedades não-padrão do português brasileiro, tentei manter a transcrição o mais fiel possível à forma da palavra falada pelo entrevistado, com a finalidade de aqui não realizar o que o linguista Bagno (2007) chama de preconceito linguístico, segundo ele:

A língua é um enorme iceberg flutuando no mar do tempo, e a gramática normativa é a tentativa de descrever apenas uma parcela mais visível dele, a chamada norma culta. Essa descrição, é claro, tem seu valor e seus méritos, mas é parcial (no sentido literal e figurado do termo) e não pode ser autoritariamente aplicada a todo o resto da língua – afinal, a ponta do iceberg que emerge representa apenas um quinto do seu volume total. Mas é essa aplicação autoritária, intolerante e repressiva que impera na ideologia geradora do preconceito linguístico. (BAGNO, 2007, p. 8 - 9)

Assim sendo, na tentativa de não ser intolerante em meio a essa perspectiva, optei por tentar reproduzir na transcrição os mesmos modos não-padrão expressados nas falas dos próprios indígenas. Tendo em vista que assimilo que tais modos não estão errados, apenas não

²⁶ Para mais informações sobre a formação e aspectos da língua portuguesa no Brasil, ver as respectivas obras: “*História da língua portuguesa*” de Paul Teyssier (1997); “*Importância das línguas tupis para o português brasileiro*” de autoria de Lucia Biziková (2008); “*A linguagem como afirmação cultural da identidade negra: lições e desafios de um contexto educacional pós-colonial*” de Maria Carvalho e Ana Canen (2010); “*Curso de Língua Geral (Nheengatu ou Tupi Moderno): a língua das origens da civilização amazônica*” de autoria de Eduardo Navarro (2011); “*O papel do tupi na formação do português brasileiro*” de Dietrich e Noll (2014).

obedecem a gramática normativa estabelecida como norma oficial de fala e escrita no país.

Agora adentrarei no aspecto imagético da etnografia, composta por uma série de imagens de minha autoria e dos estudiosos como Ferreira (2009) e Peixoto (2018) que realizaram pesquisas e fotografias na comunidade indígena Jiripankó, com a minha finalidade de aproximar a compreensão do leitor sobre a prática ritualística de pagamento de promessa, fazendo alusão a performance religiosa, evidenciando, a partir da arranjo fotográfico, os espaços sagrados do evento e quem são as personagens que atuam diretamente na execução do ritual.

Cada uma das imagens possui um valor documental para o processo de pesquisa e interpretação desse ritual. Sobre as imagens que possuem o reconhecido valor documentário, Kossoy afirma que:

[...] são importantes para os estudos específicos nas áreas de arquitetura, antropologia, etnologia, arqueologia, história social e demais ramos do saber, pois representam um meio de conhecimento da cena passada e, por tanto, uma possibilidade de resgate da memória visual do homem e do seu entorno sociocultural. Trata-se da fotografia enquanto instrumento de pesquisa, prestando-se à descoberta, análise e interpretação da vida histórica. (KOSSOY, 2001, p. 55)

Considero a fotografia como sendo um dos principais instrumentos para a realização da pesquisa. A partir dela pude rememorar algumas das etapas da performance do Menino do Rancho, além de poder visualizar o Terreiro, cenário sagrado da prática ritual, possibilitando uma descrição mais detalhada dos conjuntos de elementos simbólicos que compõem o pagamento de promessa.

Porém, vale ressaltar que a imagem evidencia apenas os elementos ou etapas do evento religioso que considere pertinente olhar e registrar a partir da captura fotográfica, havendo, dessa forma, a perda de registro de vários outros aspectos ritualísticos ou que poderiam fazer alusão ao aspecto sociocultural Jiripankó.

Justamente por essa situação, afirmo que a imagem impossibilita capturar a realidade ou o fenômeno empírico como realmente sucedeu-se no tempo e espaço, deixando-nos uma problematização de como chegar ao que não foi revelado pelo olhar fotográfico ou como ultrapassar a superfície existente na mensagem fotográfica? (MAUAD, 1996)

No caso do objeto da pesquisa, há a impossibilidade de, a partir das imagens, evidenciar a performance do ritual como de fato é executada pelas personagens no Terreiro, pois “entre o sujeito que olha e a imagem que elabora há mais que os olhos podem ver.” (MAUAD, 1996, p. 3) Afirmo que nas fotografias por mim realizadas, ou por qualquer outro fotógrafo, há uma série de perdas de diferentes formas possíveis de serem percebidas e sentidas durante a execução do ritual ou qualquer outro fenômeno social, como o olfato, o tato e até a impossibilidade de perceber os diversos sentimentos expressados pelos indígenas ou as condições climáticas presente nos dias de realização do pagamento de promessa.

Sabendo que há a presença tanto de “lacunas na escrita” (PEIXOTO, 2013, p. 28) quanto de lacunas abertas pela fotografia, pensei em realizar uma configuração etnográfica em que o texto descritivo pudesse preencher alguns vazios deixados pela fotografia e vice versa, a fotografia preencher as lacunas deixadas pela descrição textual antropológica. Segundo Peixoto (2013):

Ao colocar o termo lacunas da escrita, está se afirmando com isso que todo e qualquer ato de registrar um evento incorre na abertura de lacunas promovidas pelos lapsos da memória, pela supervalorização de um evento ou pelo simples fato de delimitar uma área a ser capturada por uma lente fotográfica. É a ótica do escritor ou olhar do fotógrafo que vão gerar o conflito entre o momento registrado e a posterior interpretação aplicada ao fato por quem se debruça sobre ele. (PEIXOTO, 2013, p. 29)

O fato é que fendas são produzidas durante todo o processo de investigação e problematização de determinado fenômeno social, assim

como no processo de registro de um certo evento ou memórias, seja a partir de um relatório antropológico, pela realização de fotografias ou qualquer outra forma de registro. Havendo assim, a já aqui mencionada, ruptura da realidade observável e do senso comum, em decorrência do aspecto epistemológico da pesquisa.

Na tentativa de preencher algumas das lacunas deixadas por ambas as formas de registro, escrita e fotografia, o aspecto verbal e pictórico (ilustrações, mapas e fotografias) da pesquisa “são cúmplices necessários para a elaboração de uma antropologia descritiva aprofundada.” (SAMAIN, 1995, p, 34) Esse fator, permitiu-me realizar uma etnografia mais detalhada sobre o Menino do Rancho.

Assim como Malinowski (1976), ordeno as fotografias dentro do corpo textual com a finalidade de realizar uma associação recíproca entre texto e imagem. Dessa maneira, cada uma das imagens possui uma legenda remissiva às personagens e etapas da performance do ritual, pois “O texto não basta por si só. A fotografia, também não. Acoplados, inter-relacionados constantemente, então sim, ambos proporcionarão o sentido e a significação.” (SAMAIN, 1995, p. 34)

Mas, a partir da observação participante e produção de dados no campo de pesquisa, ao tomar conhecimento dos sentidos e significação do Menino do Rancho para os indígenas, não é necessário interpretá-los? Ou tentar decodificar o próprio sentido e significados que foram registrados em fotografias, entrevistas gravadas/transcritas e no diário de campo?

Para lidar com esses aspectos, utilizei o método de interpretação e algumas etapas de análise de sentidos proposto por Gomes (2016). Sobre a estrutura de análise, Gomes afirma que:

Com essa etapa, buscamos, de um lado, ter uma visão de conjunto e, de outro, apreender as particularidades do material. Após essa leitura devemos ser capazes tanto de montar uma estrutura que serve de base para a nossa interpretação, como descrever o material a partir da perspectiva dos atores, das informações e das ações coletadas. A montagem da estrutura de análise envolve sucessivas categorização e distribuição das unidades que

compõem o material. As categorias (ou “gavetas”) podem ser elaboradas a partir de diferentes critérios. Podemos adotar várias classificações para distribuímos o material da pesquisa. Duas delas são as mais comuns: por segmentos de atores, de ações ou de depoimentos da pesquisa (como, p. ex. usuários de um serviço de saúde e profissionais de saúde desse mesmo serviço) e por gênero dos atores (homens e mulheres). Vários tipos de agrupamentos poderão existir numa mesma estrutura de análise. (GOMES, 2016, p. 90)

Assim, segui algumas das etapas de análise de sentidos destacadas pelo autor: primeiramente, realizando uma leitura que visou a impregnação dos depoimentos individuais para compreender o conjunto, o envolvimento e sentido coletivo entorno do ritual; no segundo ponto, houve a categorização de entrevistados para realizar uma análise por temáticas, Ex: Que índio poderia tecer uma narrativa sobre a origem da etnia? Quem poderia falar-me sobre os espaços sagrados ou sobre a função de cada uma das personagens (Padrinhos, Madrinhas, Menino, Noiva, Cantador)? Recortando, assim, trechos de determinado depoimento e cruzando-o com outra narrativa que fez menção sobre o mesmo aspecto; no terceiro ponto, fiz um diálogo entre a fundamentação teórica adotada, informações provenientes de outros estudos acerca do assunto – depoimentos sobre o ritual Menino do Rancho e outras conjunções da religião indígena – entrelaçados com as observações que registrei no diário durante o trabalho de campo.

Tal estrutura de análise me possibilitou detectar as convergências entre as narrativas, fazendo-me tecer alguns questionamentos sobre as informações obtidas e o fenômeno religioso observado, na finalidade de problematizar tanto as ideias emanadas pelos próprios indígenas quanto as ideias por mim formuladas durante a observação participante. Com isso, compreendi que, entre as várias narrativas emanadas pelos indígenas, haviam mais ideias que convergiam do que divergiam sobre a religiosidade e manifestação do ritual Menino do Rancho.

Tais momentos serviram-me para formular eixos de orientação para tecer uma interpretação do objeto e realizar um aprofundamento na problematização da pesquisa. Para contribuir com esse procedimento interpretativo, o método da exegese de Darnton, (1988) foi fundamental pois, segundo ele:

[...] se pode ler um ritual ou uma cidade, da mesma maneira como se pode ler um conto popular ou um texto filosófico. O método da exegese pode variar mas, em cada caso, a leitura é feita em busca do significado inscrito pelos contemporâneos no que quer que sobreviva de sua visão de mundo. (DARNTON, 1988 p. 16)

Assim, cada etapa foi desenvolvida com a finalidade de realizar uma leitura que objetivava chegar no significado do ritual e nos sentidos orquestrados pelos próprios índios. Então procurei efetivar uma série de leituras e interpretações dos sentidos e narrativas capturados nas entrevistas, enquanto que as fotografias me permitiram, de certa forma, no momento de me encontrar em gabinete, a realizar um revisitado do Menino do Rancho e do local ritualístico que foi por mim observado em determinado momento do passado, fazendo com que, no momento da leitura das imagens e entrevistas, houvesse uma (re)interpretação desse evento sagrado.

Tanto as fotografias, quanto os discursos indígenas e as anotações do diário de campo estiveram plenamente entrelaçados na tentativa de realizar uma ação hermenêutica do que foi possível observar e registrar durante a pesquisa de campo. Por tais motivos, vários trechos da minha escrita são constituídos com imagens e narrativas que complementaram a descrição do ritual.

Esses procedimentos metodológicos – observacional, imagético, discursivo e interpretativo – são elementos compositores da automodelagem e configuração etnográfica dessa pesquisa. Cada uma das imagens e entrevistas perpetrará, no leitor que direcionar seu olhar para o transcursar das linhas tecidas nos capítulos seguintes, uma alusão dos espaços sagrados, de cada uma das personagens e das etapas do Menino do Rancho.

CAPÍTULO II

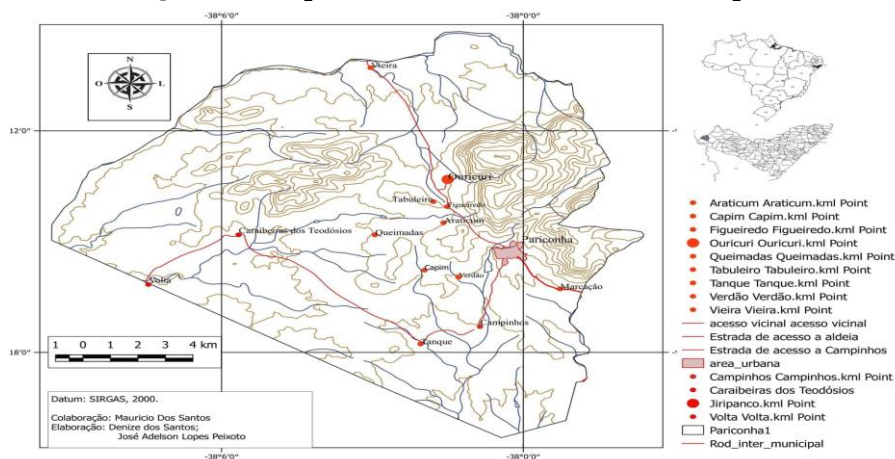
“[...] A PARTIR DOS ANTECEDENTES VINDO DE PANKARARU”: trajetória, origem e emergência étnica Jiripankó no Sertão alagoano

O fragmento entre aspas presente no título desse capítulo é proveniente do cultivo de memórias a partir de uma entrevista com uma das lideranças Jiripankó durante uma das etapas da pesquisa de campo com observação participante no ano de 2017. As narrativas dos indígenas foram bastante basais para aqui brevemente historicizar os processos e implicações que acarretaram na origem e primeira emergência étnica no Sertão do estado de Alagoas no final do século XX, a construção da etnicidade que firmou os Jiripankó enquanto povo indígena.

Antes de empreender uma discussão sobre a raiz, trajetória e o reconhecimento oficial de uma identidade diferenciada de um grupo no sertão, faz-se necessário realizar uma breve apresentação a propósito da vivência dos índios e de algumas conjunturas da comunidade na contemporaneidade.

Atualmente o povo indígena Jiripankó habita a zona rural do município de Pariconha, Sertão de Alagoas. Essa região é marcada por um clima semiárido e é castigada por períodos de secas, os quais limitam a produção de agricultura dos indígenas, restringindo o plantio de suas roças tão-somente aos bons períodos chuvosos de inverno responsáveis por ocasionar o sucesso de suas colheitas. O mapa abaixo evidencia a área e as comunidades da aldeia indígena:

Imagem 1: Mapa de localização da aldeia Jiripankó



Fonte: (PEIXOTO, 2018)

Contemporaneamente o aldeamento possui cerca de 2.400 membros que ocupam um território demarcado de 215 hectares de um total de 1.110 hectares delimitados. (SILVA, 2014) Essa espacialidade ou extensão territorial, observada no mapa acima, é de suma importância para a sobrevivência dos membros da comunidade que criam animais como cabras, galinhas, ovelhas, perus, entre outros.

O território indígena é composto por várias casas construídas nos moldes da sociedade envolvente. Tal forma de construção foi adotada devido ao diálogo entre diferentes grupos e culturas ao longo da história de formação do país, pois foram os índios, em especial da região Nordeste, que tiveram a experiência de um longo contato de mais de 500 anos e ainda mantêm um intenso relacionamento com indivíduos de sociedades não-indígenas.

Tal contato, conduziu a uma série de disputas, resistências, relações dinâmicas, mudanças, aberturas simbólicas, traduções, reelaborações culturais e ressignificações de uma identidade durante o

desencadeamento do diálogo interétnico estabelecido entre indígenas e colonizadores.²⁷

Os indígenas dessa região aderiram totalmente a prática europeia de construção de habitações. Pois “Tanto a forma das aldeias como a forma das casas, em algumas sociedades indígenas, sofreram a influência do contato com os homens civilizados, modificando-se.” (MELATTI, 2007, p. 121) A maioria das casas dos Jiripankó são construídas por tijolos, cobertas por telhas e cercadas por cercas de madeiras com arames farpados, boa parte das construções não possui grande proximidade umas com as outras, encontrando-se separadas entre si.

Sobre a composição habitacional da comunidade centro dos indígenas Jiripankó, Peixoto realiza a seguinte descrição:

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 Secretarias 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. (PEIXOTO, 2018, p. 56 - 57)

²⁷ Para diferentes compreensões a respeito dos diálogos, transformações, traduções, ressignificações e resistências, ver as respectivas obras: “*Os índios do Brasil em 1500*” de autoria de John Hemming (2008); “*Os povos Indígenas no Nordeste Brasileiro*” de autoria de Beatriz Dantas, José Sampaio e Maria do Rosário Carvalho (1992); “*Os índios na História do Brasil*” de autoria Maria Regina Celestino de Almeida (2010); “*O escravo índio, esse desconhecido*” de autoria de John Monteiro (1994); “*Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colônial*” de autoria de Cristina Pompa (2001); “*Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*” de autoria de Filipe Moreau (2003); em consonância com demais obras ou autores citados nas páginas seguintes do livro.

As habitações indígenas possuem o chão de cimento ou de cerâmica, sendo composta por banheiro, sala, quarto e cozinha; contando com energia elétrica, antenas parabólicas e alguns eletrodomésticos para facilitar as tarefas diárias e com a finalidade de possibilitar o entretenimento dos indígenas.

Durante a estação de inverno é comum que os indígenas realizem o plantio de feijão, milho e abóboras em terras que ficam localizadas nas proximidades de suas casas. As seguintes imagens evidenciam esse aspecto do plantio/agricultura Jiripankó:

Imagem 2: Plantação de feijão, milho e abóbora



Fonte: (Acervo fotográfico do autor, 2019)

A maioria dos homens é responsável pelo trabalho do plantio da roça, quando o clima é favorável à agricultura. Em períodos de baixa

pluviosidade, é costume que vários membros acabem migrando para localidades próximas da aldeia ou até mesmo para outras regiões mais distantes em busca de trabalho para a sobrevivência.

Outros membros da comunidade, possuem estabelecimentos comerciais como bares e lanchonetes em suas residências, alguns podem contar com a venda de artesanatos e ainda há aqueles que são donos de caminhonetes e realizam viagens fretadas para a zona urbana de Pariconha, Delmiro Gouveia e outras cidades ou povoados da região. Esse conjugado de fatores contribui para o sustento econômico familiar Jiripankó.

Um elemento importante para a vivência dos indígenas nos períodos de baixa pluviosidade do sertão é o conjunto de cisternas que foram construídas nas proximidades das residências dos membros da comunidade. É comum observar a presença de dois modelos de cisternas que foram distribuídas por quase toda a comunidade étnica:

Imagem 3: Cisternas da comunidade indígena



Fonte: (Acevo fotográfico do autor, 2019)

Na parte superior da imagem, é possível notar a cisterna conhecida pela nomenclatura de “cal”, geralmente elas são construídas com a sua totalidade abaixo da superfície, estando exposta apenas a sua parte superior. Enquanto que na parte inferior, pode-se observar o modelo de cisterna de placas, muito utilizado na região do semiárido.

Ambos os arquétipos de cisternas municiam de forma significativa a economia Jiripankó, sendo fundamentais para o armazenamento de água para ser consumida pelos indígenas, contribuindo para o processo de domesticação de animais e outras atividades inerentes a sobrevivência nessa comunidade.

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

Vale aqui ressaltar que discordamos da perspectiva de abordagem sobre o contato dos indígenas com os “homens civilizados” como argumentado por Melatti (2007), pois tal termo, utilizado nas duas citações anteriores, parece encontrar-se coligado às noções teóricas evolucionistas que classifica diversos grupos como estando em diferentes estágios (selvageria, barbárie e civilização²⁸), assim, de acordo com essa ótica, os indígenas, que entraram em contato com o ‘civilizado’, estariam em um estágio evolutivo de inferioridade.

É por essas situações de empréstimos culturais já evidenciadas e por outras razões que afirmamos que a população indígena se encontra

²⁸ Ver “*A Sociedade Antiga*” de autoria de Lewis Henry Morgan **IN** *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer* (2005).

inserida na lógica do modo de produção capitalista, recebendo forte influência do contexto político e econômico da região em que está inserida. Assim, não descrevemos essa etnia a partir de uma perspectiva isolacionista, mas sim a partir de uma dinâmica das misturas, das múltiplas fronteiras, da reelaboração cultural e ressignificação identitária.

A aldeia indígena possui uma localização um pouco distanciada da zona urbana do município de Pariconha e encontra-se dividida em várias comunidades próximas que são cognominadas de Ouricuri – o centro da sociedade Jiripankó, Piancó, Campinhos, Figueiredo e Pedrinhas. A divisão está plenamente relacionada a motivos do espaço físico, devido às situações organizacionais e territoriais da Terra Indígena (TI).

Todas as comunidades da aldeia se encontram circundadas por várias serras altas e vales que complementam a paisagem em seu entorno, que também é caracterizada por uma vegetação de caatinga que se encontra seca durante o maior período do ano, ganhando uma cor esverdeada durante as chuvas de inverno.

O povo possui suas manifestações culturais mescladas com várias outras práticas de outros povos, Puxada do Cipó, Flechamento do Umbu e o próprio Menino do Rancho ²⁹são eventos religiosos que têm elementos ou símbolos da religiosidade cristã, sendo assim, um

²⁹ Essas práticas – Puxada do Cipó e Flechadas do Umbu – compõem a Festa do Umbu, ritual realizado anualmente, geralmente no mês de dezembro, pelos Jiripankó, marcando a abertura do calendário religioso do grupo; sua realização está plenamente ligada ao aparecer do primeiro fruto do Umbu na região. Para mais informações sobre esse ritual, ver “*Minha Identidade é Meu Costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas*” de autoria de José Peixoto (2018); “*A Educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas*” de autoria de Gilberto Ferreira (2009); “*Rituais Jiripankó: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de alagoas*” de autoria de Anderson Silva (2013) e “*A mulher Jiripankó e sua relação com o território imaterial*” de autoria de Yuri Rodrigues (2017). Já a prática ritualística do Menino do Rancho, objeto dessa pesquisa, é um pagamento de promessa que não obedece a um calendário anual específico, estando relacionado a realização de um milagre ou cura de um dos membros do sexo masculino da comunidade.

grupo constituído por uma série de aspectos plurais, pois na contemporaneidade são diversas as sociedades que se desenvolvem a partir do confronto de umas com as outras. (CANCLINI, 2000)

A partir da presença de tais elementos da religiosidade cristã nas práticas ritualísticas Jiripankó e dos costumes oriundos dos não-índios, fica evidente que, antes mesmo de realizar uma investigação a fundo, esse grupo étnico durante sua afirmação ou constituição como sociedade indígena entrou em diálogos, trocas e aprendizados com vários outros indivíduos de outras culturas e identidades.

Mas como esse povo, possuindo uma cultura pluralizada, conseguiu ser reconhecido como uma etnia indígena, tanto pelos seus pares quanto perante o Estado brasileiro, mais especificamente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)? Ou o que possibilitou e quais arranjos permitiram a transição do sujeito caboclo para o sujeito índio Jiripankó?

Como tentativa de resposta para tais motes, a partir de um olhar para os tempos e produções de outrora, será descrito a seguir, em linhas gerais, alguns dos aspectos que talvez sejam mais visíveis acerca dos processos grupais, conflitos sociais, aspectos geográficos e conjuntura política que se encontram entrelaçados com o fenômeno histórico e social da origem e emergência desse grupo étnico.

Discutirei, nas linhas seguintes, o grupo indígena Jiripankó como um povo que, embora possua uma cultura e identidade diferenciada, encontra-se inserido e influenciado pelo contexto regional, mas manifestando os seus próprios modos de ser e suas manifestações êmicas que foram importantes para o forjar da alteridade e o tecer da fronteiras simbólicas que estabeleceram distinções com as demais populações e a sociedade nacional, tornando-se elementos responsáveis pela conquista do seu reconhecimento oficial perante o Estado.

2.1 Antecedentes da formação étnica Jiripankó: caboclicização, conflitos e resistência no Nordeste indígena

Antes de tecer uma discussão acerca da memória coletiva Jiripankó e narrativas dos indígenas sobre José Carapina e seus feitos que o levou, após sua fuga da aldeia de Brejo dos Padres, a realizar a conquista de novas terras para sua sobrevivência, faz-se necessário realizar uma abordagem sobre alguns eventos que marcaram a história regional nordestina protagonizada por diversos grupos étnicos e colonos.

Tais episódios históricos assinalaram uma série de disputas territoriais entre colonizadores e índios. Assim, desejamos abordar alguns dos fenômenos sociais, econômicos e políticos que foram motores da produção de um palco marcado por ocupações do processo de colonização e resistência da população indígena.

As abordagens, presente nas linhas que se seguem, são qualificadas pelo maior enfoque nos conflitos que levaram as famílias indígenas Pankararu a se dispersarem pela região em busca de novos espaços para as suas sobrevivências, com a finalidade de chegar até as narrativas sobre a trajetória e ação do índio José Carapina na conquista de um novo terreno que ao longo do tempo foi sendo ocupado e ressignificado com a chegada de novas famílias indígenas também oriundas desse aldeamento localizado em Pernambuco.

Consta da literatura histórica e antropológica³⁰ que a ocupação do interior da região Nordeste se intensificou a partir dos séculos XVII

³⁰ Para mais informações, ver as seguintes obras: “*História Econômica do Brasil*” de autoria de Caio Prado Júnior (2006), “*O Grande Sertão: os currais de boi e os índios de corso*” de autoria de Dirceu Lindoso (2011), “*Os Índios na História do Brasil*” de autoria de Maria de Almeida (2010); ver também as respectivas produções de Edson Silva: “*A Afirmação dos Índios no Nordeste!*” (2011), “*Povos Indígenas no Sertão: Uma História de Ebulhos das Terras, Conflitos e de Mobilização por seus Direitos*” (2011), “*Povos Indígenas em Alagoas: Afirmação Étnica e Questionamentos a História*” (2008). E as seguintes obras da literatura antropológica: “*Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais*”

e XVIII, os territórios férteis foram apetecidos pela frente da colonização que tinha como uma das principais finalidades conquistar tais espaços para produzir os currais de boi e cultivar a agricultura, fazendo assim com que houvesse uma ocupação bem mais significativa que levou a sedentarização dos colonizadores por várias localidades da região.

Nesse século, se energizou um famigerado conflito entre colonizadores e índios pela posse de terras. Conforme a frente da colonização avançava e expandia o seu domínio territorial, várias etnias habitantes no Sertão se opunham a frente colonial, visando impedir que os currais de boi dos colonizadores continuassem avançando e conquistando suas terras ou campos de caça e coleta.

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

Com o fim desse episódio, conhecido como Guerra dos Bárbaros, os colonizadores, vencedores desse conflito, passaram a ter as melhores terras para o pastoreio e pecuária. Segundo Lindoso (2011), na região do Sertão, foi realizado de forma intensiva o pastoreio, já nas matas úmidas, houve um forte empreendimento de plantações açucareiras.

Assim, o pastoreio e pecuária foram elementos que levaram a sedentarização dos colonos nas terras mais férteis, empurrando os indígenas combatentes para as regiões menos produtivas do Sertão, enquanto que as plantações açucareiras foram a prática preponderante de dominação ou manipulação das terras e sedentarização do colonizador nas zonas das matas úmidas.

de autoria de João Pacheco de Oliveira Filho (1998), “*O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*” (1996) & *Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional*” (1995) ambas as obras de autoria de José Arruti.

Uma das bases econômicas, no processo de colonização do Nordeste, foi à criação de gado e agricultura, de tal modo era necessário que os espaços fossem férteis, sendo favoráveis tanto em pró do sucesso no processo de plantio e colheita, quanto para a presença de pasto para alimentação dos gados.

Sobre a economia dessa região no período de sua colonização, Prado afirma que:

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

A partir de tais discussões, chegamos a um primeiro dado importante ao perceber que a ocupação do interior nordestino está associada ao progresso na estruturação de fazendas que ocuparam uma grande extensão de terras férteis com localização próximas ao rio São Francisco, ambientes propícios para o desenvolvimento da agropecuária e da construção de currais de boi para a acomodação dos colonizadores e obviamente promissores para a instalação de uma sociedade, política e economia colonial nessa região.

Tal dado é importante para compreendermos uma das principais motivações coloniais, o aspecto econômico, que levou ao empreendimento de violentos conflitos entre indígenas e europeus pela posse das terras com a finalidade de aquisição dos seus bens naturais.

É durante o século XVII que ocorre uma maior intensificação de exploração e tentativas de ocupação dos territórios nordestinos, desencadeando um grande conflito entre diferentes grupos nativos e a frente de colonização europeia; posteriormente, nos locais conquistados, houve uma intensiva pecuária que foi base da economia do interior nordestino. Segundo Prado Junior (2006), tal ação

proporcionou que em meados do século XVIII o Sertão do Nordeste alcançasse o apogeu de seu desenvolvimento.

Chegamos, a partir do olhar retrospectivo, ao século XVIII, marcado pelo ápice do desenvolvimento colonial no Sertão nordestino. E é nesse contexto de ocupação do interior da região nordestina que surgiu a aldeia Brejo dos Padres, a partir da ação dos padres que faziam parte de uma missão da ordem de São Felipe Néry.

Esse aldeamento foi resultante de missões responsáveis pela junção de vários índios que foram “ou transferidos de aldeamentos recém-extintos, ou fugidos da perseguição bandeirante, ou simplesmente recolhidos de sua perambulação vagabunda.” (ARRUTI, 1996, p. 8) Com a aldeia formada entre Petrolândia, Jatobá e Tacaratu, municípios do Sertão pernambucano, e com a reunião de vários índios foi criado, pelos mesmos, à etnia Pankararu.

Os indígenas, reunidos no aldeamento, passaram a adotar o silêncio³¹ perante os colonizadores, devido às normas e leis impostas por missionários católicos do Estado vigente naquele período. Esses

³¹ O silêncio, aqui discutido, parte da perspectiva de Michael Pollak (1989) que afirma que há disputas entre diferentes memórias: memória oficial/nacional e as memórias subterrâneas (parte integrante das culturas tidas como minoritárias/dominadas). Assim, as memórias subterrâneas passam, em decorrência da produção de uma memória oficial homogeneizadora, atuar de uma maneira quase imperceptível, mergulhando num período de silenciamento, no aguardo de momentos que permitam sobressaltos ou emergências, abandonando a clandestinidade e alcançando a visibilidade. Essa discussão, no caso dos índios no Nordeste, é melhor evidenciada no item 2.3 “Silêncios, segredos e emergência étnica: a transição da caboclicização à indianidade Jiripankó”, presente nesse capítulo. Tive como base, para a produção desse item, a discussão de Jacques Le Goff (1990) ao afirmar que a memória coletiva acaba sendo posta em jogo de forma importante durante a luta entre as forças sociais pelo poder. Sendo assim, como resultado das relações de poderes, passam a surgir senhores da memória e do esquecimento, produzindo silêncios ao longo da história. Para os índios, a produção do silenciamento de suas memórias e identidades, se deu a partir da atuação de outros atores sociais (políticos, latifundiários, missionários, militares, acadêmicos e outros) com quem teceram relações amistosas ou conflituosas, produzindo, em conjunto com as instituições oficiais do Estado, classificações sobre o ser pertencente a determinado grupo étnico. Para uma discussão sobre como as instituições lembram, esquecem e operam classificações, ver “*Como as Instituições Pensam*” de autoria de Mary Douglas (1998).

índios aldeados passaram a si unificar enquanto um grupo. Fixadas as novas regras de convivência, vários indivíduos buscaram contribuir para a formação e construção da sociedade envolvente.

Desde o início, no século XVI, as aldeias eram regidas por várias leis ou regras, uma delas consistia em “[...]não misturar etnias para evitar fugas causadas por desentendimentos entre os grupos.” (ALMEIDA, 2010, p. 89) Porém tal regra, não teve efeito prático, sobretudo no Nordeste do Brasil, onde o contato e as misturas étnicas foram predominantes.

Entre os objetivos dos aldeamentos estava a conversão dos índios ao cristianismo católico e fazer com que se tornassem novos membros da sociedade em construção, ou seja, o objetivo seria aculturar ou assimilar os indígenas aldeados. Segundo Almeida (2010, p. 72):

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

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

É durante o período da administração pombalina que houve maior incentivo a mistura entre índios e ‘brancos’ dentro dos aldeamentos, passando a existir uma série de casamentos interétnicos com a finalidade de criar uma população mais homogênea (ARRUTI,

1995), caracterizando-se em mais uma das tentativas de ocupação não-indígena nos aldeamentos.

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

Esses acontecimentos, propostas e ressocialização, antes e durante o período em que o Brasil já era um Império, sobretudo com a Lei de Terras de 1850, foram utilizados como justificativa para primeiramente haver uma ocupação dos não-índios nos aldeamentos e posteriormente pela sua extinção a partir das usurpações das terras pertencentes aos índios aldeados, pois alegavam que os mesmos ‘não eram mais índios’, encontrando-se todos ‘assimilados’. A respeito dessa Lei e suas consequências para os grupos indígenas, Silva afirma que:

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

Com isso, passaram a existir conflitos entre os indígenas e a sociedade envolvente, pela posse da terra, acarretando a expulsão de vários índios de seus territórios e várias dispersões dos membros, dos

grupos aldeados, para diversas partes da região. A disputa territorial, realizada e mais intensificada a partir da Lei de terras de 1850, se estende até os dias atuais, pois vários grupos indígenas reivindicam direito de retomar os seus territórios tradicionais, como é o caso dos Jiripankó.

Durante as dispersões em decorrência dos processos de conquistas desencadeados pelos colonizadores nesse contexto histórico da invasão do Nordeste, já havia a existência de uma noção de que, na região, os indígenas teriam sido tanto exterminados fisicamente quanto assimilados completamente à cultura e à sociedade regional, passando então a ter a composição de um aspecto físico e cultural do caboclo ou sertanejo, quase marcando, assim, a morte do indígena no Nordeste (ARRUTI, 1995) caracterizado pelo quase abandono desses grupos étnicos pela história para compor apenas os mitos de origem e as narrativas folclóricas.

Observou-se, até aqui, três métodos estratégicos coloniais que ambicionava usurpar os territórios indígenas e realizar a assimilação dos grupos étnicos da região – a estratégia da guerra ou do conflito, a estratégia da conversão e a estratégia da mistura – procedimentos da conquista colonial responsáveis por fazer com que várias populações passassem por uma série de transfiguração identitária e cultural.

Sobre essas três estratégias utilizadas para empreender a conquista colonial nordestina, Arruti afirma que:

[...] a estratégia da guerra concentrava energias em abrir terras e criar mão-de-obra compulsória, na forma do escravo indígena, com altos custos militares e uma grande dispersão da população que consegue resistir, a estratégia da conversão também vinha liberar terras, mas através da reunião da população indígena fragmentada pelas investidas militares, colocando-a fora do alcance imediato dos terratenentes e do governo. A estratégia da mistura surge nesse contexto como um avanço na economia e no apaziguamento de interesses conflitantes no processo de conquista. Transformar em “nacionais” as populações indígena significava finalmente acabar com todas as figuras de reserva, seja de terra ou de mão-de-

obra, que então passam a estar livres para sua mercantilização. Tem raízes aí uma das idéias [sic] fundamentais do indigenismo, a de transformação daquelas populações em trabalhadores nacionais. (ARRUTI, 1995, p. 65)

Esse tripé estratégico do colonizador, fez com que na segunda metade do século XIX os grupos étnicos do Nordeste brasileiro passassem a ser tratados, tanto pelo Estado quanto pelos atores sociais, como entidades suscetíveis ao desaparecimento, artifício marcante para o processo de caboclicização dos índios aldeados.

Posterior a Lei de Terras de 1850, o aldeamento Brejo dos Padres (localizado no Estado de Pernambuco), do povo Pankararu, foi alvo de investidas dos conquistadores que desejavam tomar suas terras. No ano de 1878, a aldeia tornou-se praticamente suprimida por um ato do governo imperial, a respeito desse acontecimento, Arruti diz que:

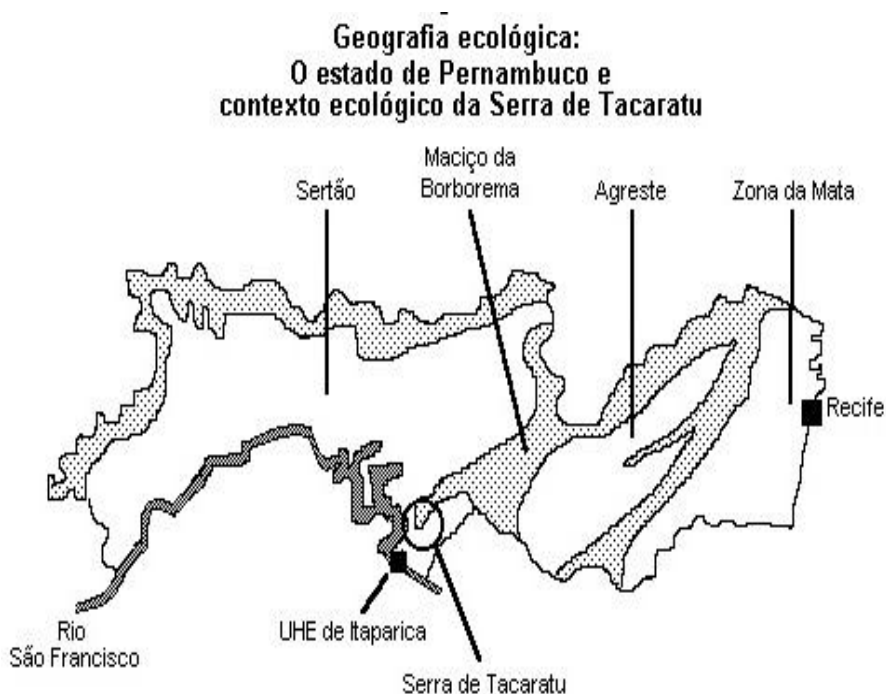
Em 1878, um ato imperial extinguiu esse aldeamento, ocupado então por pouco mais de 350 índios. Ao extingui-lo, o governo imperial contou com a ajuda de alguns importantes membros das localidades vizinhas, Tacaratú e Jatobá, para organizar a redistribuição das terras daquele brejo entre os caboclos que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

As terras férteis do aldeamento, do povo Pankararu, passaram a ser cobiça dos colonizadores. Como já discutimos, as regiões que possuíam mais proximidades com o rio São Francisco, foram almeçadas para ocupação dos conquistadores desde os primeiros séculos do processo de colonização. Com o passar do tempo, os grupos étnicos sofriam com a redução acelerada de seus territórios, obrigando-os a se dispersar para outras regiões.

O conquistador, visando tomar as terras férteis da região Nordeste, sobretudo o território onde habitava o povo Pankararu no aldeamento de Brejo dos Padres, infligiu uma série de investidas com a finalidade de usurpar o território dos grupos indígenas que já estavam há um bom tempo aldeados ou que habitavam a região.

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

Imagem 4: mapa do contexto ecológico da Serra de Tacaratu.



Fonte: (ARRUTI, 1996)

Percebe-se, a partir do mapa, o motivo para a região de Tacaratu constituir-se em um ponto estratégico. A proximidade desse município com o Rio São Francisco era atraente, para o colonizador, pois o mesmo tinha como interesse e necessidade instalar-se em determinados locais

que seriam favoráveis a agricultura e domesticação de animais e acomodação dos seus currais de boi, sedentarizando-se.

Esses fatores geográficos (terras úmidas de Brejo dos Padres), políticos (Lei de Terras de 1850 e o ato imperial de 1878 que extinguiu o aldeamento dos Pankararu) e sociais (conflitos pela posse da terra) provocaram uma cadeia de dispersões: vários membros indígenas saíram do aldeamento e se espalharam por várias regiões em busca de novos espaços para sobreviver, passando a surgir vários outros grupos indígenas, os quais com processo de afirmação de seus etnônimos e identidades diferenciadas, ficaram conhecidos como pontas de ramas³².

2.2 Uma personagem da história Jiripankó: a fuga de José Carapina e a origem de um grupo indígena no sertão alagoano

Segundo a memória coletiva do grupo Jiripankó e também conforme a escritura pública de compra e venda de terras, registrada no cartório de Água Branca, o índio Pankararu, José Carapina e sua esposa Izabel, fugindo dos conflitos no aldeamento de Brejo dos Padres, chegaram e se instalaram em terras que atualmente pertencem a zona rural do atual município de Pariconha AL.

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

³² Nas linhas porvindouras desse capítulo, realizo uma discussão sobre o processo de emergência étnica Jiripankó enquanto ponta de rama do tronco Pankararu. Tal descrição é acompanhada de uma ilustração que visa realizar uma alusão para essa ideia de tronco Pankararu e pontas de ramas estabelecidas no Sertão do estado de Alagoas.

Alguns aspectos das investidas violentas sofrida por José Carapina e demais famílias indígenas Pankararu no aldeamento em Pernambuco, podem ser observados a partir das narrativas proferidas pelo Cacique Genésio Miranda da Silva:

As famílias que saíram de Pankararú, para vir para cá, foi numa revolta que houve, um Cavalcanti invadiu Pankararú e amarravam os índios nas árvores e batiam para eles (os índios) correrem. E os índios que não aguentavam muito cacete, correram cedo. Os índios corriam com medo. Desses daqui mesmo, quando chegou o Cavalcanti lá em Pankararú, bateu neles e tomou tudo que eles tinham. Então, o Zé Carapina saiu desgostoso, bolando pelo mundo, chegava no pé de pau ficava. Quando chegaram aqui era tudo mata (no pé da serra era desocupado). Aí, chegou o Major Marques e conversou com ele. Nessa época, lá em Pankararú ainda não tinha sido demarcada a área (lá foi demarcada em 1940). Por isso eu digo, aqui já faz mais de século. Bem, chegando aqui, ficaram e hoje ainda tem a família Caipira, é a mesma da lá de Pankararú. O mesmo Carapina daqui, tá lá, é a mesma coisa. (SILVA, 1992)³³

Francisco Antônio Cavalcante era coronel no município de Tacaratu em 1886, gozando da influência e poder policial, realizava uma série de ações conflituosas com indígenas e outros atores sociais daquele período.³⁴ A dispersão dos indígenas, segundo as suas próprias narrativas, durante esse contexto histórico é atribuída ao processo de espoliação das terras do aldeamento e investidas violentas sobre seus habitantes orquestradas pelo Coronel Cavalcante.

Com a extinção do aldeamento de Brejo dos Padres, a ocupação dos não-índios nas terras tornou-se mais intensa, acarretando no aumento de realização das fugas de várias famílias Pankararu,

³³ Fragmento de entrevista extraído do Relatório Antropológico de identificação da terra indígena Jiripankó de autoria de Maria de Fátima Brito (1992).

³⁴ Para mais informações sobre o Coronel Cavalcante, suas ações, intrigas e sua morte, ver “A morte e a morte de Cavalcante” por Ulisses Lins de Albuquerque e por João Binga IN “*O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*” de autoria de Arruti (1996).

originando novos grupos étnicos nas outras localidades do estado pernambucano e sertão de Alagoas.

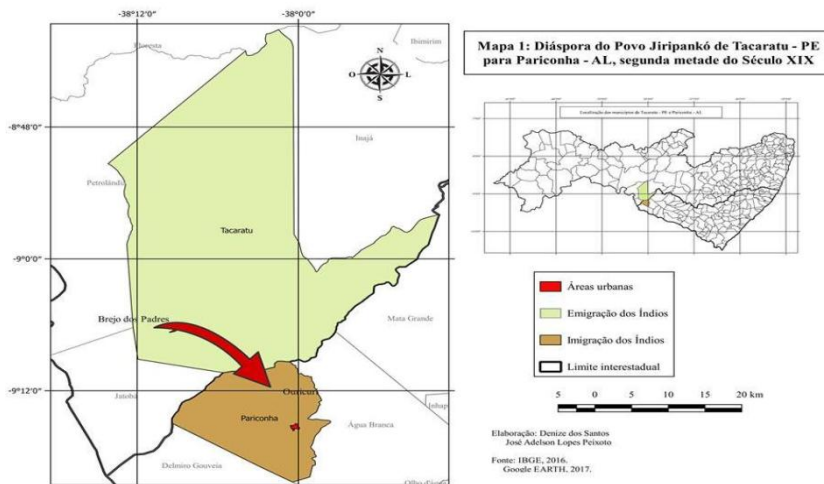
Conforme os indígenas iam estabelecendo novas moradas em regiões diversas do Nordeste, surgiam novas redes de trocas intergrupais, sobre essas redes, Arruti afirma que:

Existia um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga, que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior. As *viagens rituais* consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual. As *viagens de fuga* eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho. Migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis, pequenas diásporas, se atribuirmos ao termo também um sentido econômico, além do político e religioso. (ARRUTI, 1999, p. 244)

As socializações entre os grupos caracterizaram-se num circuito de viagens de fuga e socialização dos rituais que foram desencadeados ao longo da história, sendo muito utilizadas pelos indígenas durante o processo de formação grupal e posteriormente de conquista do reconhecimento oficial de suas identidades étnicas durante o século XX.

A origem da etnia indígena Jiripankó encontra-se ligada, desde o final do século XIX e as várias décadas do XX, a uma série de circuitos de excursões realizadas pelas famílias indígenas Pankararu que optaram por fugir e estabelecer a moradia na zona rural do atual município de Pariconha, sertão do estado de Alagoas. O mapa a baixo evidencia a rota de dispersão dos índios que saíam de Brejo dos Padres com destino a nova localidade:

Imagem 5: Mapa da dispersão dos familiares Pankararu com destino ao atual município de Pariconha



Fonte: (PEIXOTO, 2018)

Peixoto (2018) explica que a rota, demonstrada no mapa, seria o provável trajeto realizado pelos índios durante o processo de dispersão étnica Pankararu na segunda metade do século XIX. É possível perceber que a distância, entre os dois municípios de Pernambuco e de Alagoas, não é longa, facilitando, assim, os futuros intercâmbios entre os indígenas de ambas as localidades. Esse fator “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.” (PEIXOTO, 2018, p. 44) Essa ligação entre os indígenas se perpetuou ao longo das diferentes gerações, impetrando a contemporaneidade.

Sobre o contexto de formação de origem da etnia Jiripankó, o que se sabe, segundo as narrativas indígenas, é que inicialmente, ao chegar no território que hoje é zona rural do município de Pariconha, José Carapina e Izabel se refugiaram numa fazenda e depois migraram para as proximidades das serras do Pajeú e do Simão próximo a uma fonte de água salobra usada para dar de beber aos animais dos fazendeiros.

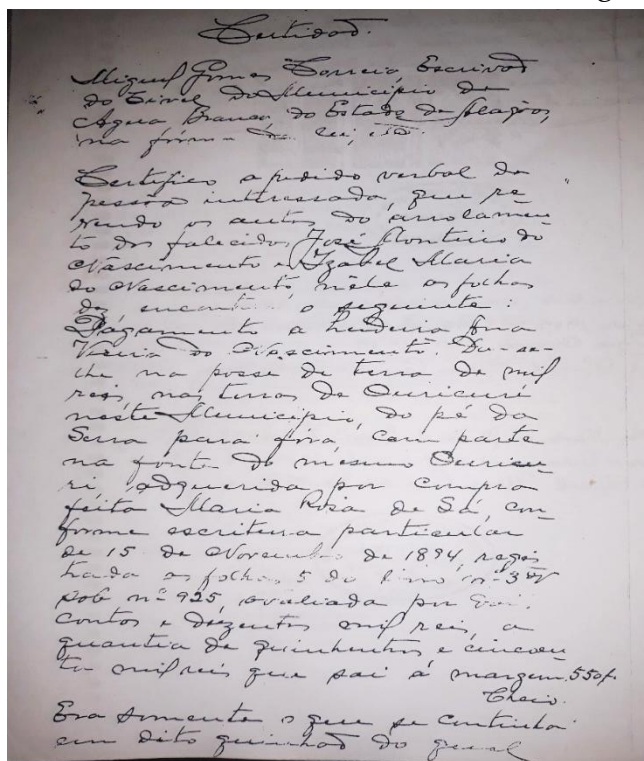
Podemos encontrar mais informações a respeito da chegada de José Carapina e conquista do território a partir de relatos proferidos por outros índios Jiripankó. A narrativa mais comum foi descrita em um trabalho de conclusão de curso pelo índio Cícero dos Santos que diz:

[...] Zé Carapina e Izabel se refugiaram primeiro numa fazenda que ficava na Caatinga a norte da comunidade atual, depois migraram para os pés das serra do Pajeú e do Simão próximo a uma fonte de água salobra usada para dar de beber aos animais dos fazendeiros, onde mais tarde trabalharam como cuidadores de animais em troca de abrigo e de um local para plantar o básico para sobreviver. A cada safra de animais (ovelhas e cabras) era dado a Zé Carapina um animal para seu sustento, era criado na caatinga aberta junto com os animais do fazendeiro e após 4 (quatro) anos juntou o que rendeu dos seus animais (pois recebeu também algumas matrizes de cabra e não precisava de reprodutores já que estavam todos soltos), apurou uma quantia e esta foi insuficiente para comprar o terreno delimitado. Em vista da dificuldade, fez uma taperinha (casa de taipa) perto da fonte do ouricurí, onde a Izabel tinha plantado uma rocinha ao redor do rancho. Em uma ocasião, o fazendeiro que lhes havia dado guarida passou e viu a roça bem próspera e lhes pediu que colhessem o que fosse possível, pois ia colocar os animais no restante. Contam alguns índios que um amigo do fazendeiro achou por bem consultar o Barão de Água Branca sobre o assunto. Na verdade, queriam que o Barão os amparasse na expulsão definitiva do Carapina, ao invés disso, o Barão ao tomar conhecimento, se opôs a conduta do fazendeiro e preferiu completar a quantia que José Carapina conseguiu com a venda de seus animais e da partilha de seu trabalho. (SANTOS, 2015, p. 14 - 15)

O índio José Carapina passou a trabalhar no cultivo da terra e cuidando de animais do fazendeiro, recebendo, como forma de pagamento pelos serviços prestados, abrigo e uma localidade para realizar o plantio para sua sobrevivência. Com isso, construiu uma habitação de taipa, importante para a sua fixação naquele espaço, onde mais tarde passou a sofrer ataques, pois o fazendeiro Marques desejou tomar as terras que foram concedidas e cultivadas por esse índio.

Segundo relato dos indígenas Jiripankó, o fazendeiro acabou indo até o Barão de Água Branca chamado Joaquim Antônio de Siqueira Torres para reivindicar o espaço de terra administrado por José Carapina, porém o Barão tomou um posicionamento contrário a solicitação de Firmino Marques, sendo então favorável para que o indígena permanecesse nessas terras, completando a quantia de Carapina que comprou a terra e realizou o registro em 15 de novembro de 1894, indicado pela seguinte certidão do Cartório de Imóveis de Água Branca³⁵:

Imagem 6: Certidão do Cartório de Imóveis de Água Branca



Fonte: (BRITO, 1992)

³⁵ Documento obtido a partir dos anexos do Relatório Antropológico de identificação da terra indígena Jiripankó de autoria de Maria de Fátima Brito (1992).

Detalhes da aquisição das terras e algumas das coordenadas geográficas presentes no corpo textual dessa documentação podem ser percebidas a partir da seguinte transcrição:

Miguel Gomes Correia, escrivão do livro do município de Água Branca do Estado de Alagoas, na forma da lei ata (**incerteza na transcrição do trecho**), Certifico a pedido verbal da pessoa [*sic*] interessada, que revendo os autos do arrolamento dos falecidos José Antônio do Nascimento e Izabel Maria do Nascimento, nêle as folhas dez, encontra o seguinte: Pagamento a herdeira Ana Vieira do Nascimento. Da-se-lhe [*sic*] (**incerteza na transcrição do trecho**) na posse de terra de mil reis, nas terras de Ouricuri neste Município, do pé da Serra para fora, com parte na fonte do mesmo Ouricuri, adquirida por compra feita Maria Rosa de Sá, conforme escritura particular de 15 de Novembro de 1894, registrada as folhas 5 do livro nº 3 N sob nº 925, avaliada por dois contos e duzentos mil réis, a quantia de quinhentos e cinquenta mil reis que sai a margem 550 (**símbolo não identificado**). Era somente o que se continha em dito quinhão do qual bem e fielmente a presente certidão extrai do original. O referido é verdade; Dou fé. (**Trecho contido no verso do documento**). (TRANSCRIÇÃO DO AUTOR, 2019)

O documento que evidencia a compra “da terra nas terras de Ouricuri” é tido pelos indígenas como a certidão de nascimento do seu território tradicional que assegurou o espaço para a sobrevivência das famílias que ali chegaram e das gerações futuras que estavam para surgir após a chegada de Carapina e sua conquista territorial, assim como garantir a socialização dos saberes e fazeres da tradição indígena, sobretudo a execução de suas práticas ritualísticas.

Assim, com a compra da terra, outras famílias, fugindo dos conflitos do aldeamento de Pernambuco, passaram a ocupar o novo território. Tal fator pode ser percebido na narrativa da liderança Jiripankó, Cícero Santos:

A tradição Jiripankó ela é formada é a partir dos antecedentes vindo de Pankararu, né? Nosso povo é

originário de lá, as primeiras famílias vieram de lá, entre José Carapina, Izabel, meus bisavós, né? Vicente Peba, é da parte do meu pai. Os Meus bisavós é Cristovão que chama de Pai véi da parte da minha mãe. **(Informação dada com uma certa entonação de orgulho)** E mais seis famílias componentes originárias de lá de Pankararu, entre elas a família Gabão, é a família Caipira, né? A família Quintino, a família Gomes. E aí originaram-se essa comunidade ainda no ano de 1852, né? Sendo José Carapina o primeiro a sair de lá da região de onde hoje é o Brejo dos Padres que antigamente era a aldeia Fonte Grande, é perseguições políticas, briga de terra, não de briga de terra dos índios com os poderosos, os poderosos contra os índios. (Recorte de entrevista realizada em 12 de agosto de 2017, extraído do Diário de Campo)³⁶

Após a conquista das terras, vários outros membros Pankararu, como as famílias Gabão, Caipira, Quintino e Gomes, chegaram à região, dando início ao processo de continuidade das práticas culturais do Tronco Pankararu, elaborando e ressignificando, ao longo do tempo, os espaços sagrados e dando fruto para a formação ao que veio a ser, séculos mais tarde, a aldeia, o território e a identidade indígena Jiripankó.

Os membros da comunidade Jiripankó, na tentativa de buscar e manter o conhecimento sobre suas origens e raízes culturais, sempre rememoram a chegada desse índio ao território que atualmente é a zona rural do município de Pariconha do estado de Alagoas. Assim, a partir de suas narrativas orais, repassam os feitos do índio Carapina para as novas gerações do grupo.

Dessa maneira, José Carapina se tornou uma personagem que simboliza a história da origem dos Jiripankó. Estando presente não apenas na memória do grupo, mas, também, nas produções de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento; representando um marco para o surgimento de uma identidade indígena no sertão de Alagoas.

³⁶ Primeira entrevista de Cícero dos Santos concedida a mim no interior de sua residência localizada na aldeia Ouricuri, em 2017.

A fuga de Carapina e as suas ações, que acarretaram na conquista das terras, juntamente com a chegada de novas famílias, provenientes da aldeia Brejo dos Padres, foram fundantes das condições para a elaboração de uma memória coletiva Jiripankó. Tal feito, com o passar dos anos, possibilitou a emergência e o reconhecimento de uma identidade étnica no sertão alagoano.

2.3 Silêncios, segredos e emergência étnica: a transição da caboclicização à indianidade Jiripankó

A identidade atribuída de caboclo ofuscou o ser indígena durante as várias décadas da segunda metade do século XIX ao XX. Em decorrência dos aspectos políticos, sociais e geográficos, acentuados durante o processo histórico de conquista e colonização da região Nordeste do país, sobreveio a existência de uma conotação negativa sobre as identidades dos índios habitantes dos aldeamentos extintos e outras localidades da região.

Os mais de 500 anos de contato com o europeu e o decorrer dos vários e longos contatos e empréstimos culturais realizaram uma série de alterações nos costumes e hábitos dos índios que, posteriormente, passaram a ser descritos, pelos agentes das instituições do Estado, como sendo apenas ‘restos de índios ou aculturados’. Segundo Secundino (2003, p. 2 - 3):

Tais influências no decorrer dos acontecimentos históricos demonstraram uma forte conotação negativa para os grupos indígenas do Brasil contemporâneo quanto à afirmação de suas identidades, mais especificamente para os indígenas do nordeste, por terem sido submetidos ao intenso convívio com não-indígenas. Sendo o nordeste a mais antiga região de colonização do país. (SECUNDINO, 2003, p. 2 - 3)

Devido ao longo contato, os grupos étnicos adotaram o português como língua, esquecendo-se dos seus próprios idiomas que, por vez, ocasionou uma grande transformação na questão identitária das

etnias. Tal fato veio ocorrer em muitos dos povos indígenas que habitam o nordeste do país, em relação a isso, Melatti diz que “Tais grupos adotaram a maior parte dos costumes da população brasileira, havendo a maioria esquecido a própria língua em favor do português.” (MELATTI, 2007, p. 35) Assim, os índios perderam traços físicos, que de forma estereotipada, serviam para identificar o sujeito como sendo indígena.

As influências, perdas e reelaborações culturais, fizeram com que os indígenas passassem a ser concebidos, por pesquisadores e outros atores da sociedade, como meros remanescentes, restos de índios ou populações que já se encontravam assimiladas pela sociedade não-indígena e aculturadas em decorrência dos contatos estabelecidos.

Tais situações foram preponderantes para que houvesse um silenciamento das memórias e identidades, dando lugar ao aparecimento de um novo sujeito com uma nova identidade atribuída – o ser caboclo – de uma indianidade quase inexistente e suscetível ao desaparecimento ou assimilação à sociedade nacional.

Devido as populações de índios, em decorrência das ressignificações, não passaram a apresentar fortes contrastes, houve uma dificuldade dos órgãos indigenistas em lidar com as situações que envolviam esses grupos étnicos habitantes no Nordeste do país. Sobre esse aspecto, Oliveira Filho afirma que:

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes”. (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 52 - 53)

Tal contexto é marcado por disputas travadas entre as memórias, nesse caso a memória das populações indígenas e a memória oficial representada pelos latifundiários, municípios e pelo Estado, trazendo para os primeiros, o silêncio devido ao ofuscamento de suas afirmações identitárias, socializações de suas práticas culturais e tentativa de usurpar seus direitos à terra, havendo forte negação das identidades indígenas, em várias regiões do Nordeste, que por um bom tempo ficou proibida e invisibilizada; para os segundos, cabia a prática de negar a memória e identidade do índio, usurpar suas terras e não permiti-lhes a conquista de direitos.

O silenciamento é resultante da relação conflituosa entre as diferentes memórias e identidades. O silêncio de muitas populações indígenas foi perpetuado, ao longo das décadas de diferentes séculos, nos palcos de contados com os não-índios. A respeito das disputas entre memórias, Pollak afirma que:

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

Pode-se afirmar, que o silenciamento também foi um posicionamento estratégico dos grupos, com a finalidade de resguardar suas práticas e evitar uma relação conflituosa com os demais atores da sociedade, aguardando o momento propício para manifestar seus saberes, fazeres, religiosidades e rituais de suas tradições. Porém, demoraria décadas para que os vários grupos indígenas conseguissem visibilizar suas identidades publicamente, reivindicar e conquistar o reconhecimento oficial de suas etnicidades e resolução para os conflitos acerca da posse das terras, reivindicadas como território de origem ou

tradicionalmente ocupado; realizando, assim, o movimento inverso em que a identidade indígena passaria a ofuscar a identidade até então atribuída de caboclo.

Foi no século XX, quando o Brasil já era uma República, que houve a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), posteriormente nomeado de Serviço de Proteção ao Índio (SPI). (ARRUTI, 1995) O órgão, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, tinha como pertinências empreender a proteção aos índios e a fixação da mão-de-obra não-estrangeira no campo.

O SPILTN não trouxe resolução para a situação fundiária dos indígenas e seus respectivos conflitos com os fazendeiros/posseiros, havendo, então, uma tentativa de incorporar cada vez mais os índios à lógica de trabalhadores rurais nacionais. Sobre a tentativa e a finalidade da “tutela” do já SPI, Arruti afirma que:

Em 1918, o serviço perderia sua parte “LTN”, mas manteria a intenção programática de transformar o índio em pequeno produtor rural capaz de se sustentar e integrar ao mercado nacional de mão-de-obra. Essa transformação era pensada em termos de fases que levavam do estado fetichista dos primitivos ao estado de civilização do proletário rural. Nesse sentido, a estratégia e a ação do órgão estão marcadas por uma visão do índio baseada na idéia [*sic*] de “transitoriedade”, segundo a qual o “índio” é um estado que precisa ser superado, mas de uma forma controlada pelo Estado, para que não degenerere. Para instrumentalizar legalmente esse controle sobre a transição daquelas populações de um estado para o outro, em 1911 é introduzida uma inovação jurídica no código civil, sob a figura da “tutela”. Ela estabelecia para o índio o atributo da capacidade civil relativa, condicionada pelos seus progressivos “graus de civilização”, dando ao serviço o monopólio legal da força necessária à atuação frente aos índios. A finalidade da tutela é transformar, através da orientação e da autoridade, as condutas desviantes de indivíduos ou grupos com relação a um código dominante, partilhado e conhecido pelos membros de uma determinada sociedade. Trata-se do controle do grupo social sobre um

conjunto de indivíduos potencialmente perigosos para a ordem estabelecida, do qual os índios fazem parte [...] (ARRUTI, 1995, p. 60)

A postura jurídica e administrativa tinha como objetivo atrair as populações indígenas e assimilá-las a sociedade e lógica agrícola nacional da Primeira República do país, sendo mais uma ferramenta propulsora do processo de caboclicização. Após a criação do Serviço de Proteção aos Índios, “instalaram-se progressivamente, até a extinção do órgão em 1967, nove Postos Indígenas na região, a começar pela criação, no final dos anos vinte, do Posto Indígena Dantas Barreto para os Fulni-ô de Águas Belas, Pernambuco.” (SAMPAIO, 2011, p. 108) De início, com exceção dessa etnia, talvez devido ao seu idioma Yatê, os demais grupos indígenas não atraíram tanta atenção pública ou dos estudiosos da época, porém foram responsáveis por reivindicar o reconhecimento oficial de suas identidades diferenciadas.

Durante todo o período da gestão do SPI, que vai de 1924 até o ano de 1967, 12 grupos deram início para as primeiras movimentações em busca de uma conquista do estatuto legal dos indígenas e pela realização da demarcação de terras reservadas, quase todas elas situadas em locais dos outrora aldeamentos religiosos, boa parte desses grupos já conseguiram alcançar o reconhecimento oficial, desencadeando os primeiros atos demarcatórios ao longo das décadas de 1930 e 1940. (ARRUTI, 1995)

Esse processo sinaliza o início da mobilização dos índios – de identidades atribuídas caboclicizadas – em busca de realizar a viagem do retorno do manifestar de suas memórias coletivas e do ressurgir de suas práticas culturais e identidades étnicas. É a partir do ato de cometer tal viagem que as populações indígenas passaram a empreender intercâmbios para estabelecer estratégias para a luta política e a produção de redes socializadoras dos seus saberes, fazeres, sistemas simbólicos e religiosidades.

Conforme avançavam as décadas do século XX, iam surgindo novas possibilidades para que os índios pudessem protagonizar a

visibilização de suas existências, assim como estabelecer demandas e tecer tramas de cooperação política na busca pela efetivação e resguardo de seus direitos, embora “O órgão indigenista [...] sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos “índios do nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais.” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 52)

Esse fator, fez com que as populações de índios tivessem que manifestar seus elementos ritualísticos, evidenciando seus sistemas simbólicos na tentativa de expressar suas indianidades para demonstrar as práticas de contrastividade cultural em relação a sociedade nacional, importantes para evidenciar elementos ideados como critérios de etnicidade.

Sampaio (2011), destaca duas ordens de fatores que parecem ter contribuído, em um plano externo às próprias comunidades indígenas, para modificar, durante esse contexto, a natureza e a amplitude das iniciativas da busca pelo reconhecer de suas respectivas identidades, segundo ele:

Em primeiro lugar, parece ter havido um sensível aumento dos canais e das facilidades de comunicação entre estes povos e a sociedade nacional, fazendo com que a temática indígena chegasse mais facilmente à imprensa e à opinião pública. Em segundo, lugar e principalmente, mas em parte decorrente do anterior, passou a haver uma articulação bem mais intensa entre os diversos povos, inclusive a nível inter-regional. A nível regional, as assembleias de líderes indígenas, organizadas pelo Cimi, passam a ocorrer com frequência e, em seguida, as próprias organizações indígenas encarregaram-se de promovê-las. (SAMPAIO, 2011, p. 109)

Quando, na década de 1960, o SPI foi extinto, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passou a ser o órgão indigenista responsável por conceder algum tipo de apoio para as organizações e reivindicações dos índios em busca do reconhecimento e demarcação de seus territórios.

Assim como a FUNAI, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a própria academia e outras instituições, foram peças que evidenciaram a presença das etnias na região Nordeste, produzindo conjunturas e meios para que os indígenas realizassem intercâmbios importantes para o processo de conquista dos seus direitos, identificação e demarcação de seus territórios.

Os grupos procuraram estabelecer comunicações que serviam para politizar e orientar as demandas e ações reivindicatórias perante os órgãos indigenistas e demais instituições oficiais do Estado. Populações oficialmente já reconhecidas, juntamente com o CIMI articularam-se não somente na busca de manter os seus próprios direitos, mas para dar apoio aos grupos étnicos recentemente ou ainda não reconhecidos.

Muitos dos povos indígenas que ainda não haviam obtido a afirmação étnica, até as últimas décadas do século XX, são conhecidas como Pontas de Ramas oriundas dos Troncos Velhos, os grupos que já há um bom tempo encontravam-se estabelecidos e reconhecidos oficialmente.

Arruti (2004) realiza a seguinte discussão sobre a metáfora Troncos Velhos/Pontas de Ramas:

O sistema de metáforas que descreve essas concentrações, dispersões e cristalizações étnicas organiza-se segundo o par Troncos Velhos/Pontas de Rama, par que traduz para esses grupos a distância entre eles e seus antepassados, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à aparência física quanto às “tradições”. Solução classificatória para os fenômenos de natureza identitária da “mistura”, esse par de categorias permite considerar como parentes grupos política e territorialmente distintos, tendo por referência ancestrais comuns (reais ou imaginários) de uma forma que pode ampliar-se até incluir todos os “índios”, por oposição a todos os “civilizados”, “brancos” ou “brasileiros”. A oposição, continuidade e complementaridade entre “troncos” e “pontas”, que marca tanto a relação entre gerações e famílias dentro da aldeia Pankararu, quanto entre os Pankararu e outros grupos, serve como uma forma de pensar o tempo e seus efeitos segundo um jogo entre a imagem de laços naturais

e experiências eminentemente históricas. O par Troncos/Pontas não implica um sistema fixo de relações hierárquicas [...] Esse par não nomeia pessoas ou grupos tomados isoladamente, mas os introduz em um sistema de relações que estabelece a distância com relação a um ideal de “índio puro”. Assim, os Pankararu podem ser “tronco velho” com relação aos Kantaruré ou aos Jeripancó, que se constituíram como seus “enxames”, mas já são “ponta de rama” [...] (ARRUTI, 2004, p. 265)

Etnias troncos foram as referências políticas, culturais e identitárias para as pontas de ramas que desejavam realizar a “viagem da volta” (OLIVEIRA FILHO, 2004), responsável por realizar o movimento que ficou conhecido como o ressurgimento de etnias indígenas em uma das regiões de mais antiga ação colonizadora do país. Troncos Velhos e Pontas de Ramas estabeleceram alianças fundamentais para a conquista dos direitos indígenas no Nordeste.

Os Jiripankó, assim como as demais pontas de ramas ou as novas etnias indígenas oriundas do tronco Pankararu e habitantes no sertão alagoano, passaram a reivindicar o reconhecimento étnico para lhes assegurar a continuidade de suas práticas culturais e a posse da nova terra em que passaram a habitar.

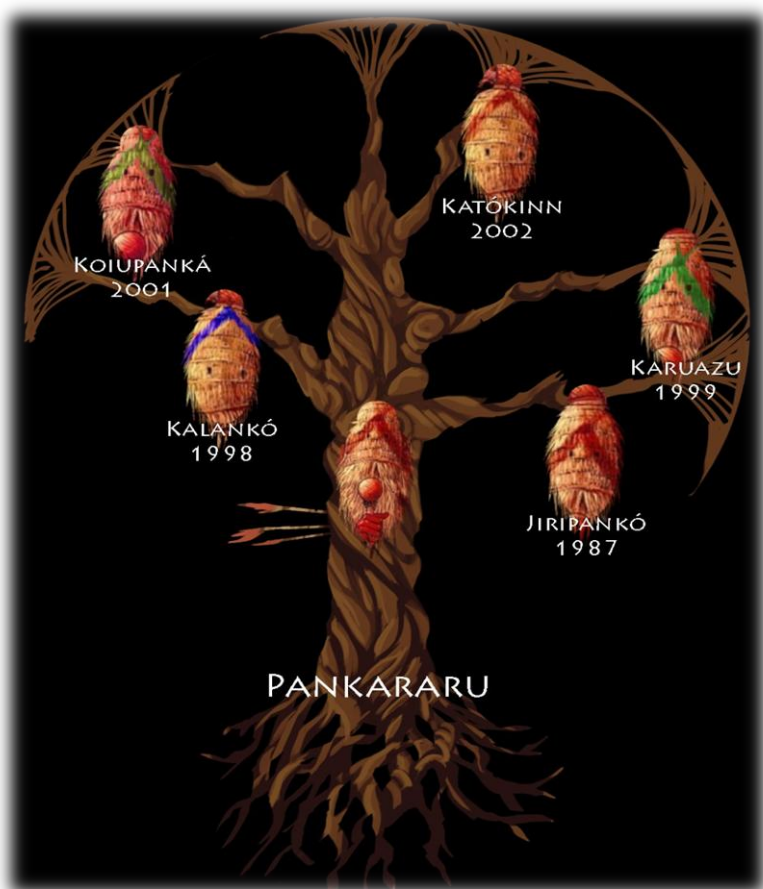
Com a finalidade de efetivar a reivindicação e consolidar o reconhecimento oficial perante o Estado nacional, foi necessário abrir mão do silenciamento estratégico como forma de sobrevivência e rebuscar as manifestações êmicas e suas raízes indígenas, deixando-as eclodirem no contexto propício para a emergência de suas identidades diferenciadas.

É a partir da década de 1980 que há o primeiro aparecimento público de uma das identidades étnicas do sertão de Alagoas, o povo Jiripankó, seguido do aparecer das outras etnias Pontas de Ramas nessa região, tais como: Kalankó (1998), Karuazu (1999), Koiupanká (2001) e Katokinn (2002)³⁷.

³⁷ Para mais informações sobre o ressurgir dessas etnias indígenas no sertão do estado alagoano, ver “Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano” de autoria de Siloé Amorim (2010).

A imagem abaixo ilustra a metáfora vegetal – Tronco Velho/Pontas de Ramas – utilizada pelos indígenas para fazer menção às suas origens, evidenciando as emergências étnicas de grupos oriundos da etnia Pankararu, assim como denotando a trama desencadeada ao longo dos processos grupais a partir de suas próprias alianças e reivindicação perante as instituições oficiais do Estado:

Imagem 7: Ilustração da metáfora Tronco Velho/Pontas de Ramas



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2019)

A data do surgimento do Tronco Velho Pankararu é incerta, sabe-se que as notícias mais antigas sobre esse etnônimo sugere que a sua formação se deu entre os anos de 1696 e 1702 (ARRUTI, 1995), essa etnia serviu como enraizamento ou um reservatório da cosmologia, cultura, memória e identidade indígenas para as populações emergentes no Sertão de Alagoas no fim do século XX e início do XXI.

No caso dos Jiripankó, para a produção da visibilidade e ação política, o Cacique Genésio Miranda foi um dos atores responsáveis por estabelecer intercâmbios com outros grupos da região e por participar de mobilizações políticas com a finalidade de obter o reconhecimento do Estado e amparo das suas respectivas instituições, assim como obter o laudo de identificação do território da população indígena.

Com a necessidade de constituição de uma unidade étnica, os indígenas passaram a realizar a busca por um etnônimo. O próprio nome Jiripankó foi estabelecido por meio da memória coletiva, resultante da busca por uma nomeação que estivesse plenamente ligada as ancestralidades do povo, (SILVA, 2014) sobretudo associada ao nome de um dos grupos que formaram a etnia Pankararu, de onde foram provenientes; Os grupos constituidores do Tronco Velho foram, entre outras populações, “[...] os Pankaru, Geritacó, Calancó, Umã, Canabrava, Tatuxi, Fulê.” (VIEIRA, 2010, p. 6) Dessa maneira, “puderam alto [sic] nomear-se “Jiripankó”, com base nos “Geritacó”.” (SILVA, 2014, p. 19) A produção do etnônimo foi de suma importância para o processo de visibilidade da identidade coletiva dos indígenas, sobretudo como forma de constatação étnica perante as instituições do Estado, em especial a FUNAI, órgão gerente das políticas indigenistas do Brasil.

Pesquisadores como Silva (2014) e Peixoto (2018), evidenciam a importância do Cacique para a mobilização política e conquistas de direitos empreendidas pelo povo indígena Jiripankó, é o caso de Ferreira (2009) que em seu trabalho dedica um capítulo para abordar as memórias de dois indígenas: Genésio Silva e Elias Bernardo; sobre Genésio escreve:

Genésio Miranda da Silva nasceu em 1930, na comunidade Ouricuri, Pariconha, alto sertão de Alagoas. Ele teria a sua frente uma história de luta e de resistência em nome de sua gente e de seu povo. Uma memória que se mistura à dos sertanejos não-índigenas, aos trabalhadores pobres de toda a redondeza, os quais viveram a serviço dos campos, não apenas do Sertão alagoano, mas também do Sudeste brasileiro. (FERREIRA, 2009, p. 83)

Para os demais membros da comunidade, o Cacique Genésio é tido por muito respeito e como sendo uma fonte de sabedoria de vida, tornando-se mais uma dentre as demais personagens incluídas como importantes referências históricas do povo, sendo também bastante reconhecido por outras populações indígenas da região.

Pode-se observar que Genésio, a partir das suas próprias narrativas materializadas no laudo antropológico de autoria de Brito (1992), estava à frente durante o processo de exigência dos limites geográficos e identificação da TI Jiripankó:

[...] Inicia no Serrote do João Canuto na Serra do Pajeú, segue rumo direto da grotta d'água na Serra do Limão e rumo direito da Serra do Cardoso Saco da Samambaia e finalmente vira para a Lagoa do Vitelo [...] Esperamos que a FUNAI... reconheça nossos direitos e mande instalar o Posto Indígena em nossa comunidade Ouricuri como existe nas outras aldeias de índios do Nordeste. (SILVA, 1992)³⁸

O cacique Genésio Miranda também foi responsável, a partir de sua liderança, por motivar outros índios e demais lideranças a realizar uma diversidade de ações e maior engajamento durante a mobilização política em pró de novas conquistas em relação aos outros processos e demandas da comunidade, acarretando na aquisição de vários outros direitos para o seu povo indígena.

³⁸ Fragmento de entrevista extraído do Relatório Antropológico de identificação da terra indígena Jiripankó de autoria de Maria de Fátima Brito (1992).

Imagem 8: Cacique Genésio Miranda Silva



Fonte: (FERREIRA, 2009)

Atualmente, em decorrência das limitações da idade, Genésio Miranda não tem mais participado dos processos reivindicatórios do seu povo, ocasião que fez com que Cícero Miranda Silva assumisse a liderança durante as atividades políticas e compromissos fora da aldeia. (PEIXOTO, 2018) Porém as orientações de Genésio continuam sendo requisitadas pelos demais membros durante as tomadas de decisões do conselho de lideranças da comunidade.

O reaparecimento da identidade dos indígenas sob o novo etnônimo constituído na segunda metade do século XX, é consequência das ações mobilizadoras como a do Cacique Genésio e outros líderes, assim como em decorrência de uma conjuntura de fatores, como a participação de instituições e de órgãos indigenistas, que produziram possibilidades para o emergir dessa e outras etnias no Sertão do estado alagoano.

Durante um longo período, os Jiripankó manifestavam suas práticas no silêncio, apesar das adversidades, nunca deixaram de manifestar sua memória coletiva subalternizada e invisibilizada pela

historiografia, pela própria academia e pela sociedade nacional, esperando pelo momento oportuno para deixar eclodir sua memória junto às suas práticas culturais e reivindicações.

Isso ocorre, pois “Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória.” (POLLAK, 1989, p. 3) Antes do reconhecimento e da seguridade de alguns dos seus direitos, os índios não podiam externar suas manifestações religiosas tradicionais por medo e como forma de evitar represálias.

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

Por um longo período, desde a saída de José Carapina do aldeamento da etnia Pankararu, o povo manifestou, em segredo, suas práticas culturais especialmente as religiosas como por exemplo seus rituais, cânticos e danças de Toré. Segundo o índio Cícero dos Santos:

E quan (**Fala não concluída pelo entrevistado**) depois ele situado na situação de Pankararu dominada, muitos saíram, outros que aceitaram ficaram, ai vem trazer essa famílias pra cá, ai é quando se vem o primeiro trabalho de chão, né? Que hoje se chama trabalho de mesa que é, é a invocação dos nossos Encantados porque até então não se podia ter Terreiro e Praiá e Toré, só as escondidas porque era cantar um Rea Rá (**Referindo-se ao Toante, cântico sagrado dos indígenas**) e a polícia bater em cima. E ai depois foi, e sim (**Fala não concluída pelo entrevistado**) E ai quando liberado a questão dos rituais em Pankararu, os que vieram de lá com Zé Carapina não podiam fazer rituais aqui porque não era aldeia, né? E iam fazer lá! Então até então o nosso texto que é específico Menino de Rancho (**Se referiu ao ritual apontando a mão para a minha direção, talvez por se tratar do objeto de minha pesquisa**), esses rituais eram feitos lá em Pankararu, né? Quer dizer, o povo saiu, algumas famílias saíram, mas a raiz que tinha lá na comunidade

continuou lá sempre como uma fonte de referência e assim é até hoje. **(Recorte de entrevista feita pelo autor)** Porque o povo estava aqui, todo o ritual estava sendo feito e lá e cá, mas era como se fosse uma coisa anônima. A própria Constituição não garantia o direito de, de, de, de prática de cultura dos povos. A folga só veio é em 88, mesmo com a existência do SPI em dois mil **(Fala não concluída devido o equívoco de informação corrigido pelo próprio entrevistado)** é em 1910, que oxe o índio que cantasse um Toré ele cai no cassete como um macumbeiro no sentido pejorativo, né? Só pra você ter uma ideia, o reconhecimento étnico ele dá um poder ao povo mas a partir que esse poder ele tenha uma finalidade, né? (Recorte de entrevista realizada em 12 de agosto de 2017, extraído do Diário de Campo)

Podemos extrair algumas informações importantes a partir dos seguintes fragmentos dessa narrativa: a) “o índio que cantasse o Toré ele cai no cassete”; b) “A folga só veio é em 88”; c) “o reconhecimento étnico ele dá um poder ao povo”. O primeiro trecho, evidencia os períodos de opressão e silenciamento dos indígenas, assim como o anonimato de suas práticas culturais; enquanto que o segundo fragmento, denota uma data (1988) tida pelos indígenas como sendo fundamental para a comunidade, o ano da promulgação da Constituição Federal que, em seus artigos, 215, 231 e 232, garantiu, entre outras coisas, o reconhecimento da organização social, costumes e crenças das populações indígenas; já o último fragmento, evidencia a importância do reconhecimento étnico, responsável para efetivação de novas conquistas, de mais unificação e coesão social da comunidade.

Se Genésio Miranda foi uma personagem importante para a mobilização política do grupo; no plano da religiosidade, o Pajé Elias Bernardo foi uma personagem fundamental para a produção de uma unidade religiosa Jiripankó, tido pelos demais membros como um guardião dos fazeres e saberes da ciência do índio. Sobre o Pajé Elias, Ferreira diz:

[...] seu Elias foi criado em contato com os Pankararu. Seus ensinamentos para a formação de Pajé foram

conduzidos pela sua tia Maria Chulé, uma senhora de imensa sabedoria religiosa que mantinha relações permanentemente com os Pankararu. A responsabilidade de pajé veio por meio de indicação do seu povo, na década de 1980 e a permissão de invocar o sagrado veio dos Pankararu, que reconheceram a sua sabedoria e experiência para continuar a história dos povos indígenas do nordeste. (FERREIRA, 2009, p. 96)

Desde a década de 1980, Elias Bernardo se tornou o principal representante e liderança da religião dessa etnia indígena. Porém, Ferreira (2009) evidencia que a sua relação com o sagrado indígena se deu desde a sua pouca idade (entre 9 e 10 anos), fazendo com que o mesmo, no início, não manifestasse uma crença acerca da espiritualidade cosmológica indígena.

Imagem 9: Pajé Elias Bernardo entre dois Praiás



Fonte: (FERREIRA, 2009)

Com o passar dos anos, Elias Bernardo foi sendo iniciado na ciência do índio e nas décadas seguintes se tornou o Pajé Jiripankó, tendo atuado nessa posição desde a década de 1980 até os dias atuais.

É tido pelos demais membros da comunidade como um especialista da tradição, conhecedor dos segredos do sagrado indígena.

Foi, então, evidenciado duas personagens que assumiram papéis de suma importância para a reorganização e visibilização da cultura, memória e identidade indígena do povo Jiripankó a partir da década de 1980. Segundo Ferreira (2009, p. 95 - 96):

Para se “desmembrar” dos Pankararu e passarem a existir com um nome próprio teriam que ter um pajé e um cacique. Isso foi feito dentro da própria comunidade. Para ter o reconhecimento étnico do Estado teriam que ter também a permissão para se relacionarem com o sagrado “doador” pelos Pankararu: os nomes e os Praiá que foram “cedidos” aos povos do sertão alagoano que já pertenciam ao “tronco” Pankararu. (FERREIRA, 2009, p. 95 - 96)

Tanto Genésio Miranda quanto Elias Bernardo foram escolhidos pelos demais sujeitos da comunidade como representantes na busca do reconhecimento perante o Estado e demais populações indígenas, assumindo a função de dois guardiões dos saberes e fazeres da tradição desse povo, bases para a produção da visibilidade da identidade coletiva, tornando-se símbolos que demarcaram a transição do caboclo para o índio Jiripankó.

É a partir do protagonismo, mobilização política, organização da religião e manifestação das práticas ritualísticas que essa comunidade realizou a manutenção de sua fronteira étnica, evidenciando-a para as populações indígenas, a sociedade não-indígena, indigenistas e os órgãos do Estado brasileiro, com a finalidade de confirmar a sua identidade diferenciada e de obter seus direitos.

2.4 Elementos fronteiros: religiosidade e práticas tradicionais como ferramentas de luta e reivindicação dos direitos Jiripankó

Os esforços de organização e mobilização política, confirmadas a partir das ações de Genésio Miranda e outras lideranças, transluzem

no plano religioso e nas práticas ritualísticas dos Jiripankó, representadas e guiadas por Elias Bernardo, assinaladas pela crença em suas divindades sobrenaturais, a presença de especialistas que atuam como mediadores entre as forças dos mundos material e imaterial, executando suas próprias práticas terapêuticas; assim como pelas danças e o entoar de cânticos que são acompanhados pelo som do balançar das maracás, do tocar das flautas e pisar dos pés descalços no chão dos Terreiros ritualizados, e também pelos componentes materiais produzidos pela prática tradicional de técnicas/artesanato indígena – os campião, as lanças, os arcos e flechas, adereços estéticos (colares, brincos e pulseiras), o vestuário do Praiá entre vários outros elementos que compõem os sistemas simbólicos identificados como indígenas.

Desde a chegada dos primeiros familiares Pankararu ao Sertão do estado de Alagoas, a memória do grupo que se formara nessa região passou por um processo silencioso, no qual suas expressões tradicionais eram manifestadas as escondidas. Porém, mesmo que de forma oculta, muitas das práticas culturais foram socializadas e transmitidas entre as gerações dessas famílias reunidas no novo espaço.

Essas práticas, em especial os circuitos ritualísticos, foram elementos essenciais para o anseio por parte dos indígenas de empreender uma retomada das suas origens, pertencimentos e reorganização étnica. A seguinte narrativa da liderança Cícero dos Santos, evidencia esse aspecto do resguardar da tradição e do reorganizar das Pontas de Ramas:

[...] o Brejo dos Padres foi invaa (**Frase não concluída pelo entrevistado**) ocupado pelos fazendeiros de Tacaratu, e Zé Carapina e tanto os outros espalhados aí pelo meio do mundo. Tanto é que a gente tem hoje em Alagoas nosso sertão, é, é mais 4 povos que os primeiros familiares são contemporâneos a nossa comunidade, entre eles o povo Koiupanká que é a família Bispo que veio também lá dessa época, entre eles o povo Kalankó. Koipanká fica em Inhapi, né? Kalankó em, em Água Branca, Katokinn que já é mais recente, Karuazu que já é mais recente, mas todos eles contemporâneos a essas é, é, a essas ocupações e claro com essas vinda, fu, fuga, é,

é essa expulsão, eles trouxeram também ai os seus, se chama os seus tês, a sua origem, a sua memória, isso tudo mais. Nós acreditamos que é, é através dessa capacidade de guardar a, a cultura, de guardar é a importância do pertencimento indígena que possibilitou que tanto, eu acho que talvez, talvez não! **(Frases ditas com uma certa ênfase)** Quase dois séculos depois, né? Os povos indígenas tivessem novamente a condição de tá rebuscando o, o, o quem é estava espalhado se reorganizar de novo, isso nós devemos a tradição, devemos a religiosidade. O que é, que é que o, o meu parente tem é que está no passado, é distante que também me pertence hoje, o que é que nós temos em comum? Né? E aí entre eles vem aí o, o, o, a questão da identidade cultural, da religião, do costume. (Recorte de entrevista realizada em 12 de agosto de 2017, extraído do Diário de Campo)

O rebuscar das raízes indígenas, foi caracterizado por uma série de intercâmbios entre os Jiripankó e os Pankararu, reunidos e interligados em volta da tradição, mantendo o elo – a religiosidade – entre ambos os povos. A religião e suas manifestações ritualísticas são elementos que os índios possuem em comum e que, segundo eles, possibilitou a reorganização grupal e produção de uma nova identidade étnica e o seu respectivo reconhecimento oficial.

Tal fator pode ser percebido no seguinte trecho da narrativa acima: “[...] Que é que o, o meu parente tem é que está no passado, é distante que também me pertence hoje, o que é que nós temos em comum? Né? E aí entre eles vem aí o, o, o a questão da identidade cultural, da religião, do costume.” Fica claro que, para os índios, o elemento em comum – a religião e os sistemas simbólicos – partilhados entre eles, lhes deu a possibilidade de conquista do reconhecimento enquanto um grupo étnico indígena habitante na região nordestina.

É, como já mencionado, na segunda metade do século XX que os Jiripankó se organizaram pela busca do reconhecimento étnico. Nesse contexto, os circuitos rituais foram fundamentais para essa busca e conquista de tal reconhecimento. Segundo Sampaio (2011, p. 111):

A importância desses rituais nos movimentos referidos pode ser atestada por uma revalorização em muitos dos grupos e, mais, por sua adoção por parte de outros que não os realizavam, como os Kirirí e os Atikún, além de todos aqueles que aqui chamamos de “emergentes”. Para estes, tais práticas se apresentam, com frequência, como condição necessária e em grande medida auto-imposta para o “reconhecimento” étnico. (SAMPAIO, 2011, p. 111)

Foi durante a década de 1980 que os saberes, fazeres e manifestações ritualísticas, foram sendo utilizados pelos Jiripankó, como elementos simbólicos fronteiros que estabeleceram os contrastes entre a sua identidade étnica, outros grupos de índios, populações não-índigenas e a sociedade nacional. Tais elementos foram fundamentais para a produção da alteridade e de uma fronteira étnica que distingue/separa os mundos dos Jiripankó e das demais sociedades.

A garantia dos direitos constados na Constituição Federal de 1988, juntamente com a participação de órgãos que apoiaram a causa ou as demandas indígenas, deram possibilidades para que a identidade diferenciada dos Jiripankó (assim como de outras Pontas de Ramas) fosse evidenciada e reconhecida. Segundo o Protocolo de Brasília “[...] a produção de identidades sociais, étnicas e políticas, bem como a dos vínculos de comunidades com os seus espaços territoriais se dão em situações históricas de interação e na relação com o Estado nacional.” (PROTOCOLO DE BRASILIA, 2015, p. 21)

Os índios da comunidade, ao fazer parte dos vários processos grupais desencadeados durante diferentes situações históricas, estabelecendo uma interação com os órgãos indigenistas e com o Estado nacional, passaram a se articular e exigir o reconhecimento de sua identidade coletiva, pondo em exigência a demarcação e efetivação de um instrumento jurídico responsável pela garantia da efetivação dos direitos territoriais indígenas, a partir da remoção de eventuais ocupantes não-índigenas em suas terras.

O conhecimento e as manifestações tradicionais foram importantes para que os indígenas pudessem emergir, obtendo a

visibilidade, atraindo a atenção de pesquisadores e da academia. A tradição tornou-se em um elemento fundamental para assegurar o reconhecimento desse povo enquanto uma etnia indígena, pois “entende-se como grupo etnicamente diferenciado toda coletividade que, por meio de suas categorias de representação e formas organizacionais próprias, se concebe e se afirma como tal.” (LEITE, 2005, p. 38) Foi por meio de suas categorias de representação que os Jiripankó obtiveram o reconhecimento étnico oficial e passaram a solicitar e obter seus direitos perante os órgãos do Estado.

As práticas religiosas foram fundamentais para a etapa de emergência de identidades indígenas na região Nordeste. O Toré, os rituais e a diversidade de saberes tradicionais de grupos serviram como porta vozes de identidades e memórias invisibilizadas pela história e negadas pela sociedade envolvente, assim como ferramentas de lutas políticas para grupos indígenas e quilombolas.

Sobre os conhecimentos tradicionais como mecanismos de defesas de direitos, Alfredo de Almeida afirma que “Os conhecimentos tradicionais que eram pensados como “expressão cultural” estão se tornando uma categoria do direito e um instrumento político de defesa dos territórios indígenas, quilombolas e dos demais povos e comunidades tradicionais.” (ALMEIDA, 2010, p. 15)

Assim, os conhecimentos tradicionais deram a possibilidade para que os índios Jiripankó realizassem o processo de saída do período assinalado por um silenciamento identitário ou clandestinidade de suas práticas e saberes, ocupando os espaços da discussão pública e conquistando seus direitos.

Além de tais conhecimentos e práticas terem sido utilizados como ferramentas de luta política e conquistas de direitos, elas condicionam o sentimento de “ser índio” (SAMPAIO, 2011) estando frequentemente ligado pela participação nos rituais, ainda que, em alguns casos, apenas parcelas de membros relativamente reduzidas das aldeias participem efetivamente.

Os empréstimos rituais entre o povo Pankararu e o povo Jiripankó fizeram com que novos arranjos fossem produzidos, havendo

a abertura de novos Terreiros ritualísticos e a produção de uma unidade religiosa desse segundo povo. Segundo Carvalho (2011, p. 111):

[...] tais rearranjos têm lugar no âmbito de um projeto coletivo que os circunscreve a todos, povos indígenas no Nordeste. É o campo da luta política que torna possível tal projeto, inicialmente projetos individualizados a nível de cada identidade específica, que vão se largando como se fora em entendimento a certas exigências históricas que só tornam possível alcançar a ‘unidade’ na ‘diversidade’. (CARVALHO apud SAMPAIO, 2011, p. 111)

Assim, os sistemas simbólicos socializados entre Troncos Velhos e suas respectivas Pontas de Ramas produziram novos arranjos importantes para a atuação das populações indígenas no campo da luta política, produzindo diversidades identitárias e unidades simbólicas fronteiriças com as sociedades não-indígenas.

Os Jiripankó, perante um contexto em que a FUNAI estabelecia critérios de indianidade que deveriam ser levados em consideração pelos seus funcionários no tocante ao exercício das ações indigenista (PROTOCOLO DE BRASÍLIA, 2015), passaram a utilizar o seu sistema simbólico para evidenciar a sua identidade diferenciada e realizar a manutenção da fronteira étnica, fatores que foram necessários para a obtenção do reconhecimento e conquista de demais direitos. Esse conjunto de elementos fez com que os Jiripankó se tornassem um grupo que porta e se pauta a partir de sua religiosidade.

CAPÍTULO III

“SEU FILHO VAI, MAS ELE VOLTA, ELE VAI PRA DENTRO DE UMA SEGURANÇA”: uma etnografia da entrega do Menino ao Rancho e a concretização de um milagre

O trecho entre aspas no título do capítulo foi recortado do Diário de Campo e constitui parte da narrativa reminiscente de um indígena Jiripankó que teria sido levado ao Rancho quando menino, com apenas 12 anos de idade, ocasião em que fora conduzido a realização do pagamento de promessa. Em diálogo, ele rememora o processo e confessa sua gratidão aos cuidados da medicina dos indígenas e a proteção da divindade que concedeu o milagre.

O Menino do Rancho é uma prática ritualística que compõe o circuito de eventos religiosos do povo indígena Jiripankó e de outras Pontas de Ramas oriundas do Tronco Pankararu. Por muito tempo, os indígenas da aldeia do Ouricuri (Sertão de Alagoas) tinham que realizar viagens para a aldeia Brejo dos Padres (Sertão pernambucano), com a finalidade de poder executar o pagamento de promessa. Após uma série de aprendizados dos saberes e fazeres tradicionais que envolveu o intercâmbio e partilha de elementos simbólicos entre os indígenas Pankararu e Jiripankó, os segundos puderam realizar a primeira prática do Menino do Rancho na década de 1990³⁹.

O pagamento de promessa é realizado em períodos distintos, não possuindo uma data fixa para sua celebração. A sua realização, segundo informações obtidas durante entrevistas com lideranças religiosas e demais atores do grupo, está plenamente condicionada a uma necessidade de buscar a saúde ou findar a presença de possíveis

³⁹ Informação obtida a partir de conversas com uma das lideranças do povo Jiripankó.

infortúnios que afetam e colocam em risco a vida de um dos membros do sexo masculino da comunidade indígena, sendo o Menino do Rancho ainda executado em decorrência de outras ordenações sobrenaturais, não sendo praticada como uma mera forma de manter ou assegurar a tradição do Tronco e suas Pontas de Ramas.

A performance pública do evento religioso denominado Menino do Rancho somente é executada após um certo período de preparação do próprio Menino, dos seus familiares e demais participantes, pois há a necessidade de convidar as personagens para execução da prática ritualística como por exemplo: as Madrinhas, os Praiás, os Padrinhos e os Cantadores.

O período de preparo também é caracterizado pela necessidade de uma disposição do fator econômico da família do Menino a ser ritualizado e entregue como pagamento da promessa. É necessário organizar a estrutura para oferecer tanto a garapa de rapadura quanto a alimentação aos Praiás⁴⁰, demais personagens, visitantes ou convidados que se encontram reunidos para observar a execução ritualística.

Antes de adentrar na descrição etnográfica sobre esse ritual indígena, faz-se necessário realizar uma breve discussão sobre a cosmologia do grupo étnico Jiripankó, assim como alguns dos seus saberes e fazeres, plenamente assinalados pela crença em suas divindades, componentes do complexo sistema simbólico por eles manifestado.

3.1 Cosmologia Jiripankó: Encantados, crenças, saberes e fazeres

Os Jiripankó e outros povos indígenas habitantes no Sertão, possuem suas crenças em diversos seres divinos, que são conhecidos, no imaginário e cotidiano dessas sociedades, como Encantados ou Forças Encantadas. Essas divindades, segundo a cosmologia dos

⁴⁰ Essa e as demais personagens serão descritas nas linhas porvindouras desse capítulo.

Jiripankó, são aqueles antepassados que, enquanto seres físicos/terrenos, possuíam boas qualidades e realizaram boas ações, assim, devido a esses feitos, não conheceram a experiência da morte, mas se encantaram, passando de um estágio existencial físico ou material para assumir formas divinas com a capacidade de realizar feitos sobrenaturais, estando assim, além da explicação física.

Em outras palavras, os antepassados indígenas, enquanto no estágio de uma vida terrena, passaram por uma espécie de ritual de passagem que marcou a transição de seus estados humanos para os estados sobrenaturais. Assim, tornaram-se seres divinos com o dom ou poder de realizar proteção para o índio e para a aldeia, além de conceber curas de doenças e vários outros milagres. Porém, após a constituição de cada uma das divindades que compõem o panteão cosmológico dos indígenas, não surgiram novos índios que se transformaram em Encantados. Sobre esse aspecto cosmológico, Peixoto afirma que:

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. (PEIXOTO, 2018, p. 63)

Na cosmologia do povo Jiripankó e demais Pontas de Ramas do Tronco Pankararu do aldeamento de Brejo dos Padres, as divindades não habitam um espaço ou dimensão longe da Terra, vivem e possuem um contato existencial e relacional com os indivíduos que estão a viver um estágio existencial terreno, ou seja, que ainda não passaram pela experiência da morte. Mura, constatou que:

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

Percebe-se que para o grupo, a partir de suas crenças religiosas, os Encantados interferem diretamente no cotidiano dos indivíduos da aldeia, podendo realizar castigos, curas, proteção ou uma série de outros milagres. Os Jiripankó devem cumprir com suas obrigações sagradas para com as Forças Encantadas, agradecendo pela proteção dada aos membros da aldeia, estabelecendo o bem estar e reciprocidade entre os mundos humano e sobrenatural.

As múltiplas formas dos Jiripankó de lidarem com a saúde ou sua ausência – doença – se encontram plenamente associadas à sua cosmologia e processos simbólicos, sendo vivenciadas exclusivamente pela população indígena a partir dos seus sistemas e procedimentos tradicionais terapêuticos.

Para esses indígenas, doença e saúde são dependentes de condições muito mais abrangentes que a interação agente-hospedeiro. (FARIAS, 2004) Estando a doença associada a uma série de fatores, tais como conflitos entre pessoas, agressores humanos e sobrenaturais, harmonia e desarmonia do cosmos. (SILVA, 2003) Assim, faz-se necessário que os terapeutas Jiripankó adotem procedimentos com o intuito de reparar o desacordo entre os agentes dos mundos materiais e imateriais.

Sobre as concepções dos terapeutas Jiripankó acerca da doença e de como proceder para a realização da cura, Farias afirma que:

Tais concepções geram condutas terapêuticas que se propõem equilibrar o cosmos, dirimir os conflitos entre âmbito natural e sobrenatural e redirecionar atitudes

desviantes que determinam o dano-doença, recompondo a coesão ameaçada do grupo social. Assim, a atuação do terapeuta tradicional é marcada pela visão totalizante, pela empatia, pelo poder mágico e pela intervenção sociocultural, relegando a um plano secundário a intervenção física sobre o paciente. Essas características geram, não raro, uma aceitação apenas parcial das condutas médicas, desvalorizadas no pensamento tradicional pelo pequeno alcance explicativo das mesmas; estes, limitados ao plano biológico e desprovidos de poder explicativo sobre as causas últimas, isto é, as conjunturas sociais e sobrenaturais. (FARIAS, 2004, p. 17)

Assim, o conjunto de terapeutas Jiripankó, composto por Pajé, rezadores e outras lideranças religiosas, atua a partir do conhecimento das ervas tradicionais para preparar banhos e chás, assim como da sua eficácia simbólica e atuação da Força Encantada no tratamento de doenças. Trata-se de um sistema de saúde tradicional composto por plantas, procedimentos rituais e atuação de forças sobrenaturais.

Segundo os índios, a doença pode ser consequência de uma ação meramente biológica, como também em decorrência de uma atuação sobrenatural, associadas a “interpretação subjetiva que cada sujeito constrói sobre seu próprio processo de adoecimento (nível psicológico).” (FARIAS, 2004, p. 17) Havendo, assim, o desempenhar direto de forças visíveis e invisíveis que tanto podem causar a desarmonia do cosmos quanto a sua própria harmonia.

Esses modos Jiripankó de compreender as doenças possuem algumas semelhanças⁴¹ com as concepções de enfermidades/males dos índios Kariri-Xokó (habitantes em Porto Real do Colégio, Alagoas) que estabelecem duas categorias de doenças, que segundo Silva (2003, p. 23):

⁴¹ É importante informar que as semelhanças estão relacionadas aos sentidos atribuídos às doenças e não às formas de tratamento ou procedimento de cura, pois tanto os índios Jiripankó quanto os indígenas Kariri-Xokó afirmam que as doenças podem ser causadas por questões biológicas, sociais e sobrenaturais, havendo uma distinção no método terapêutico utilizado para tratar os diferentes tipos de doenças.

[...] eles distinguem quanto aos critérios etiológicos: “de cima pra baixo” e “de baixo pra cima”. As doenças “de cima pra baixo” atingem a “matéria”, enquanto que as doenças “de baixo para cima” atingem o “espírito”. Segundo eles, as “de baixo para cima” não podem ser tratadas pela biomedicina, pois os médicos “não compreendem esse tipo de problema” e agem somente sobre a “matéria”, daí a ineficácia de certos tratamentos. As doenças “de cima pra baixo” podem ser tratadas simultaneamente pela biomedicina e por especialistas índios. (SILVA, 2003, p. 23)

É partindo de uma perspectiva, da ineficácia do tratamento, por parte da medicina do não-índio ou do insucesso do diagnóstico da biomedicina do tipo de doença que atinge determinado sujeito, que há, para os Jiripankó, a necessidade de realizar uma promessa para que um Encantado realize o milagre da cura ou o finalizar de algum infortúnio que assola a vida de um dos membros do sexo masculino do grupo, acarretando, caso o milagre seja constatado, no entregar do Menino ao Rancho, momento de realizar o pagamento de promessa e o concretizar da cura.

Sobre a situação de ausência de bem estar do membro para ser realizada tal promessa e o seu pagamento, o índio Jonathan Bernardino conta:

É prometido aquele, aquela criança ali que avez tá doente, sente alguma coisa, ai vai e colo (**Frase não finalizada**) E a gente (**Raciocínio não concluído**) os pai da criança vai coloca aquela criança ali pa poder participar daquilo dali, pa tiver doente, alguma coisa assim, que de outras coisas não tá resolveno, tendeu? Ai vai coloca aquele menino ali. E pa ver se procura a cura pra ele. [...] alguma coisa, alguma cura, alguma coisa que não tá resolveno, doente, alguma coisa, uma proteção, é uma proteção! (**Fala realizada com uma certa ênfase**) Se vai, vai no médico, não dá jeito na coisa, ai então vamo procurar a, as coisa de dento da nossa aldeia, de nossa cultura; vai e

coloca. (Recorte de entrevista realizada em 12 de agosto de 2017, extraído do Diário de Campo)⁴²

Para o indígena, ser colocado no Rancho significa que o membro e seus familiares estão em busca da concretização de uma graça, concedida pela autoria de uma das divindades da cosmologia indígena, que pode, em definitivo, tanto restaurar a saúde quanto trazer proteção, marcando o convívio entre os indígenas e as Forças Encantadas. Essa relação, denota a atuação de seres sobrenaturais no plano das condições da existência terrena dos Jiripankó.

Mura (2013), durante pesquisa de campo com o povo Pankararu, evidencia esse aspecto sobrenatural que permeia a doença e a cura do Menino estabelecida durante as seções de pajelanças e concretizada durante a realização do ritual Menino do Rancho. Ela afirma:

Ao relatarmos casos acontecidos em que a criança estava no fim da vida, vítima de um flechamento, os índios salientaram que a volta do menino para a vida se deveu à vitória do encantado na luta contra outra entidade, que tentou raptá-lo e levá-lo embora com ele. Essa vitória determina a pertença do menino ao encantado que lhe devolveu a vida, ou seja, que o livrou do flechamento. (MURA, 2013, p. 326)

O ritual de pagamento de promessa – entrega do Menino ao Encantado que o curou – juntamente com as crenças e demais cerimônias ritualísticas propagam e evidenciam como o grupo e o indivíduo Jiripankó concebe os homens e o mundo, deixando evidente a singularidade cosmológica dessa sociedade étnica, partilhada pelos seus membros e praticadas em seu cotidiano a partir dos seus ritos e eventos religiosos.

Para os índios Jiripankó, manter tais ações e práticas é a maneira pela qual há a possibilidade de manter as diferentes gerações ligadas à

⁴² Jonathan Bernardino é um jovem indígena, que tinha 24 anos de idade até a data de realização dessa entrevista na sala da direção da Escola Estadual Indígena José Carapina, localizada na comunidade Ouricuri. Jonathan realiza a função de Padrinho durante a execução do ritual Menino do Rancho.

tradição do povo e essa, por sua vez, entrelaçada ao seu tronco Pankararu. Segundo Durkheim (2016):

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

Assim, são as crenças e suas manifestações ou práticas que mantém a vitalidade da religiosidade Jiripankó e a propagação de seus elementos simbólicos para os membros de diferentes gerações da comunidade, difundindo para a coletividade as concepções do sagrado/religiosidade indígena para que, dessa maneira, o grupo fortifique a sua autoafirmação sentimental e moral fazendo com que seja consciente de que é uma unidade diferente, que possui seus próprios modos e aspectos culturais responsáveis pela permanência de sua fronteira étnica.

O sistema simbólico do povo Jiripankó, como de qualquer outro, influencia plenamente as interações sociais estabelecidas dentro da comunidade, produzindo um cuidado que, durante muitas ocasiões (principalmente durante o executar das práticas ritualísticas), tem por finalidade manter ou reestabelecer o equilíbrio entre as forças materiais e imateriais, a liberdade individual e coesão do grupo.

Apesar dos traços distintivos, a religião desse povo possui fortes elementos do cristianismo católico⁴³, resultado da ação empreendida pelos conquistadores que, desde o período colonial do Brasil, ‘catequisavam’ e ‘convertiam’ o índio com o intuito de transformá-lo

⁴³ Esse aspecto sobre as simbologias do cristianismo católico presente no universo religioso desse povo indígena será abordado no quarto capítulo dessa pesquisa, mais especificamente no item 4.3 “Fronteiras múltiplas: os símbolos, os lugares sagrados e as suas regras”, onde evidencio as fronteiras simbólicas existentes nas formas que os índios, índios convertidos ao cristianismo e não-índios se relacionam com tais elementos cristãos.

em “índio catecúmeno” (LINDOSO, 2011). O intuito era ‘aculturar’ os grupos indígenas a partir de ensinamentos dogmáticos e padrões da religiosidade católica.

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

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

A prática da conversão se constituiu, por muito tempo, em uma forma de demonização dos indígenas e suas práticas culturais, realizando imposições que promoveram uma série de conflitos a partir do contato inter-religioso inicial entre índios e colonizadores cristãos⁴⁴.

⁴⁴ Para compreender esse aspecto, ver a obra intitulada “*Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta*” de autoria de Filipe Moreau (2003). Nessa obra, há um trecho da Carta de Nóbrega que diz: “[...]jacabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são).” O próprio termo de “feiticeiro” é usado segundo o imaginário europeu de combater as feitiçarias e caçar às bruxas. Essa obra contém outros fragmentos extraídos de documentos produzidos pelos próprios missionários católicos que demonstram que as práticas indígenas, no momento do contato entre nativos e europeus, eram tidas como pagãs ou satânicas e que por tais razões os nativos precisariam da salvação.

O objetivo dos missionários católicos era fazer com que os indígenas passassem a crer em Cristo e abandonassem as suas crenças em diversas divindades.

Tal diálogo fez com que a maioria dos grupos indígenas da região Nordeste, na contemporaneidade, possua elementos religiosos do catolicismo. Sobre a presença de práticas da religião cristã entre os índios Jiripankó, Farias afirma que:

Entre os Geripankó são também comuns algumas manifestações religiosas ligadas ao catolicismo popular, como os batizados, os casamentos e a Adoração do Cruzeiro que, como os folguedos e o reisado, por terem assumido uma feição de culto católico, não sofreram repressão da sociedade envolvente. A Adoração do Cruzeiro acontece à época da quaresma, da semana santa, e constitui-se em ritual de penitência que ocorre durante a noite. Inicia-se com uma concentração dos fiéis na igreja que fica no centro da aldeia, com homens e mulheres trajados de branco, homens com gorro e chapéu branco seguidos das mulheres com lenço branco amarrado na cabeça. A identidade dos homens é mantida em sigilo, ficando a cargo de apenas um, a escolha da penitência. Todos prosseguem na caminhada, eventualmente parando para rezar e fazer penitência em algumas cruzeiros que vão encontrando pelo caminho, até o Cruzeiro que é conhecido como “Ponto de Religião”. (FARIAS, 2004, p. 55)

Essa descrição ajuda a compreender o entrelaçar de cultos das religiões indígena e católica na composição das concepções mágico-religiosas da etnia Jiripankó, denotando que além da crença nos Encantados, no culto indígena, existe a presença de elementos simbólicos cristãos, como a imagem da cruz e de santos do catolicismo.

Vale ressaltar que, em várias de suas práticas religiosas tradicionais, é comum notar a forte presença de elementos sagrados que trazem consigo simbologias do cristianismo⁴⁵. Tais símbolos podem ser

⁴⁵ As imagens, distribuídas ao longo do corpo textual desse capítulo e do quarto capítulo do livro, visualmente evidenciam a presença de símbolos do cristianismo

facilmente percebidos durante a execução de diversas cerimônias do circuito ritualístico da comunidade Jiripankó, tais como a Festa do Umbu, Puxada do Cipó, o próprio Menino do Rancho e outras práticas que compõem os sistemas simbólicos e definem a identidade étnica dessa coletividade.

3.2 Dois dias de manifestação ritualística: o Rancho, o Poró e o Terreiro

O ritual indígena de pagamento de promessa denominado de Menino do Rancho é uma prática executada apenas durante dois dias – noite de sábado e manhã e tarde de domingo – para que aconteça a entrega do Menino para a divindade que o curou. Vários parágrafos a seguir, nesse e nos itens seguintes que compõem o capítulo, são oriundos do Diário de Campo, registros de conversas tidas com os indígenas e principalmente fruto de observação participante, constituindo-se em relatos importantes para essa composição etnográfica. E, em decorrência da riqueza de informação, decidi apresentá-los em formato de citação, seguidos por observações e comentários.

Numa noite fria e escura do dia 20 de junho, ano de 2015, um dos sábados desse ano, aconteceu a primeira etapa da performance religiosa do ritual de pagamento de promessa denominado Menino do Rancho. Inicialmente o centro do Terreiro⁴⁶, de chão batido, plano e com elevações e poças d'água em decorrência da ação da chuva, encontrava-se vazio, ao seu redor havia a presença de alguns membros da aldeia que aguardavam as personagens do ritual e o primeiro ato, para preparar tal espaço para o pagamento de promessa do dia seguinte,

católico nos elementos sagrados dos indígenas, como por exemplo a vestimenta do Praiá.

⁴⁶ Espaço entre as casas residenciais e a construção onde acontece os preparativos do ritual. É uma área de terra circular, sem vegetação onde os indígenas executam o bailado do Toré. Durante o ritual, esse espaço se converte em campo sagrado e interditado ao trânsito de não-índios.

abertura do Terreiro como lugar sagrado repleto de significados e interdições. Nessa noite chuvosa de sábado, o Terreiro se encontrava praticamente deserto. Aquele terreno de chão batido, irregular e pouco iluminado não remetia a nenhum espaço sagrado que o imaginário pudesse projetar. A chuva fina e fria caía impiedosa e inibia qualquer incursão pelos espaços, apesar de haver uma tensão no ar, uma expectativa que foi cedendo lugar a tranquilidade à medida em que um homem se deslocou para o Terreiro e tentou acender uma fogueira que estava ao lado do Terreiro. Porém, após o insucesso durante as várias tentativas de tocar fogo na madeira molhada, o homem finalmente desistiu de realizar tal tarefa, sendo o Terreiro apenas iluminado pela luz de um poste de energia elétrica, localizado na parte lateral daquele espaço. Em decorrência de tal desistência, passou a existir uma sensação de que a obrigação da abertura do Terreiro seria adiada. Além da fogueira, no Terreiro, era perceptível a presença de uma construção de palha verde, conhecida, pelos índios, como Rancho; (Relato fruto de observação participante, 2015)⁴⁷

O Rancho é um dos elementos que compõe o sistema simbólico desses rituais de pagamento de promessa e pode ser percebido na imagem⁴⁸ abaixo:

⁴⁷ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 20/06/2015.

⁴⁸ Optei por colocar uma imagem do Rancho que foi construído para a execução de um ritual executado no ano de 2016, pois, devido as condições climáticas e baixa iluminação espacial do ritual em questão aqui etnografado, as fotografias produzidas naquela noite ficaram com péssimas qualidades.

Imagem 10: Estrutura simbólica do Rancho



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2016)

Essa estrutura, produzida nos rituais de Menino do Rancho, parece apenas servir de elemento decorativo do Terreiro, porém simbolicamente representa para os indígenas um ponto de refúgio e defesa para algum membro da comunidade. Quando o Rancho é destruído durante determinada etapa da manifestação religiosa, no dia seguinte (tarde de domingo), há a abertura de uma das últimas etapas do ritual, marcando um momento de vulnerabilidade do Menino ritualizado que passa a ser concorrido em uma disputa que envolve Praiás e Padrinhos⁴⁹.

Com passar do tempo, mesmo com a chuva que caía sem descontinuar, o Terreiro começou a ser ocupado por poucos sujeitos que possuíam quase todo o corpo coberto por fibras de caroá, tendo como exceção os olhos, mãos

⁴⁹ Essa etapa vai ser abordada mais adiante no item 3.4 “A festa do pagamento da promessa: júbilo e pertencimento” do capítulo.

e pernas que ficavam visíveis para aqueles que os observavam. Esses, cobertos de fibras, entravam e saíam de uma habitação de simples estrutura de alvenaria de cor branca, localizada na borda do Terreiro, era de lá que surgiram os primeiros cânticos e apitos que foram ouvidos na primeira etapa do ritual Menino do Rancho. Essa casa de alvenaria parecia servir de lugar para preparo e concentração religiosa dos indivíduos cobertos de palhas. De repente, o Terreiro encontrou-se ocupado pelos índios com suas vestimentas de fibras secas pintadas de cores azul, vermelha, verde e amarela, trazendo vida ao espaço que antes encontrava-se vazio e silencioso, dando lugar para um ambiente dinâmico e sonoro. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁵⁰

Com a sua abertura ritualizada para o evento, o Terreiro revela-se como lugar do sagrado e sobrenatural, sendo o Poró um âmbito majoritariamente frequentado por homens – Cantadores, Menino, Praiás e Padrinhos – que realizam uma série de preparativos em segredo, ou seja, etapas do ritual que não são externadas ao público.

Os índios que usavam essas vestimentas de fibras de palha seca emanavam gritos e balançavam as maracás e as vezes apitavam uma espécie de flauta apito, acompanhados dos toantes⁵¹ cantados pelos Cantadores. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁵²

A ação do sonorizar ritualístico é uma constância realizada durante praticamente toda a performance dos pagamentos de promessas executados nos Terreiros ritualísticos dos povos indígenas habitantes no Sertão do estado de Alagoas, caracterizando-se num momento que marca o emanar da musicalidade ancestral durante os momentos rituais e nesses espaços.

⁵⁰ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 20/06/2015.

⁵¹ Toantes são cânticos sagrados que estão associados as divindades (Encantados) da cosmologia dos indígenas Jiripankó. Essa discussão será retomada de forma mais detalhada no item 3.3 “As personagens do Menino do Rancho e os seus respectivos papéis no Terreiro”, quando for abordado sobre o papel do Cantador para o ritual.

⁵² Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 20/06/2015.

Rapidamente, o Terreiro encontrava-se em frenético movimento de mais ou menos 70 índios que dançavam pisando fortemente o chão com seus pés descalços, circulando todo o espaço e proferindo gritos que pareciam se encaixar perfeitamente com toda a sonoridade daquele espaço simbólico; essa performance é chamada de Toré. É comum e parece que se torna uma regra obrigatória que, nesse ritual, durante o desempenho do bailado circular, um índio com a vestimenta de caroá pintada de cor vermelha se encontre realizando a performance no sentido horário, movimento contrário executado pelos demais indígenas. O índio que girava no sentido contrário parecia exercer um controle maior do espaço; os demais, quando o percebiam à sua frente, paravam, interrompendo por alguns segundos o bailado circular, dando continuidade ao Toré apenas quando o que contornava o Terreiro no sentido contrário, reiniciava seu movimento. Cada etapa/momento do ritual parecia ocorrer de forma sincronizada⁵³. No Terreiro, um pouco ao lado do Rancho, encontravam-se alguns membros da aldeia vestidos com roupas de não-índios, com calças jeans e casacos, esses são os responsáveis por emanar as músicas religiosas (Toantes), da cosmologia indígena, para todo o espaço sagrado, além de parecer os regentes do bailado circular realizado pelas personagens do Terreiro. Os índios que cantam e balançam a maracá, transmitem a musicalidade para todos os momentos do desempenho dessa noite do ritual, onde conforme o seu cântico a performance pode ganhar mais intensidade e rapidez. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁵⁴

A primeira etapa, descrita, transforma o Terreiro (simples espaço), em um lugar sagrado revestido de simbologias, crenças e regras compreendidas apenas pelos indígenas, tornando-se um espaço habitado por Forças Encantadas da sua cosmologia, fator importante

⁵³ Embora a performance ritualística se encontre revestida de sincronização da atuação de suas personagens, isso não significa que esse evento religioso não esteja sujeito às ações imprevistas advindas dos seres terrenos ou sobrenaturais.

⁵⁴ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 20/06/2015.

para abertura e findar do pagamento de promessa, momento esse que marca a concretização da entrega do Menino ao Encantado que o curou.

O segundo dia, destinado aos rituais de Menino do Rancho, é caracterizado pela realização das etapas que fecham os pagamentos de promessas; sendo comum e uma regra que os seus encerramentos aconteçam nos finais da tarde de domingo, quando o sol está se pondo e a noite começando a surgir. A descrição, sobre como foi percebido o espaço da festividade religiosa no dia 21 de junho do ano de 2015 (domingo), pode ser percebida a seguir:

No domingo, diferentemente da noite de chuva do sábado, o dia nasceu ensolarado, foi possível realizar uma melhor observação do espaço sagrado e das paisagens da TI. O Terreiro, local onde foi realizado o pagamento de promessa, é um terreno com algumas elevações, variando entre chão batido e areia fofa que começou a secar devido a ação do sol, fazendo com que durante a movimentação de pessoas acabasse produzindo poeira, situação comum aos rituais nos Terreiros sagrados dos grupos étnicos habitantes no sertão. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁵⁵

Vale ressaltar que as serras, em volta da aldeia, são emolduradas por uma vegetação de caatinga que completam o conjunto da paisagem da TI, sendo raro, a não ser pela presença de poucas árvores, encontrar esse tipo de vegetação nas proximidades da maioria dos Terreiros. O lugar utilizado para a execução da performance do ritual do Menino do Rancho, encontra-se revestido de significados que somente os membros da comunidade indígena Jiripankó vivenciam e socializam durante suas práticas religiosas. Esse espaço, utilizado para o empreendimento dos pagamentos de promessas, pode ser observado a partir da seguinte imagem:

⁵⁵ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

Imagem 11: Terreiro com Praiás



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

No mundo ritualístico e cosmológico dos Jiripankó, o Terreiro é um espaço sagrado vinculado aos Encantados, é o lugar onde acontece a maior parte dos rituais do grupo; situa-se ao lado do Poró⁵⁶, esses dois espaços exercem importância fundamental e imprescindível para a existência do ritual, cada um é concebido de maneira diferente pelo espectador e possui regras e interdições próprias⁵⁷. A atividade do Poró é interdita ao olhar do não-índio enquanto que a atividade do Terreiro é pública.

Os espaços denominados de Porós, na ocasião dos rituais do Menino do Rancho, são simples casas construídas de alvenaria, com

⁵⁶ É também denominado de casa dos homens (embora exista momentos em que a mulher se faz presente nesse espaço); é uma construção lateral ao Terreiro, onde os indígenas vestem as roupas de fibra de caroá, que caracterizam o Praiá (Encantado). É também nesse espaço que o Pajé e demais indígenas realizam o ritual fechado ao público.

⁵⁷ Essas regras e interdições serão descritas posteriormente no quarto capítulo dessa pesquisa.

apenas uma porta frontal, sem janelas, aparentando ser um pouco mais baixa e menos larga do que as demais habitações indígenas localizadas nas proximidades dos Terreiros da comunidade. Essas construções, juntamente com a armação chamada de Rancho pelos indígenas, são as únicas estruturas que têm maior proximidade com os lugares em que são realizados os rituais, dando uma ideia de que ninguém mora nessas casas, sendo apenas utilizadas para fins religiosos. Tais espaços podem ser representados a partir da seguinte fotografia do Poró utilizado no ritual aqui etnografado:

Imagem 12: Poró para fins ritualísticos



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

Essa construção é tida como uma habitação sagrada, onde os indígenas podem socializar os saberes e fazeres mais íntimos de sua cultura, ocasião em que boa parte dos membros da comunidade indígena manifestam a sua fé e se relacionam com as Forças Encantadas. Nesse âmbito as forças materiais e imateriais se convergem a partir da reverência dos homens para as divindades, marcando uma relação pautada na reciprocidade com a finalidade de manter o equilíbrio dos agentes influentes no universo/cosmos.

O Poró, enquanto espaço ritualístico, é regido por uma série de interdições e silêncios, quanto à sua finalidade e obrigações necessárias a serem cumpridas pelos indígenas, além de regras que definem quem pode entrar e como se comportar naquele espaço. Sobre a habitação, 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)

Durante os preparativos para o ritual, foi possível observar que essa situação descrita passa a ser comum nos rituais indígenas do Tronco Pankararu e de suas Pontas de Ramas, pois, nas noites de sábado, é do Poró que emana os primeiros sons das gaitas e das maracás. Esses são sons fortes e agudos que se sobrepõem ao som das conversas aleatórias entre os indígenas que, das bordas dos Terreiros, apenas assistem ao ritual; além dos sons é comum ouvir gritos intensos que servem para criar um clima de ansiedade e curiosidade dos visitantes da comunidade.

Tanto nas noites de sábado quanto nos dias de domingo, existe um trânsito de indivíduos na comunidade durante os rituais indígenas executados nos finais de semana. Nos Porós, seja no Menino do Rancho ou nas demais práticas ritualísticas do povo, há constante entrada e saída de vários indígenas, é nessas habitações que há uma grande concentração das figuras vestidas de palhas de caroá, com um penacho no topo da cabeça. Tais figuras, no mundo ritualístico dos Jiripankó, são denominadas de Praiás e são personagens que ocupam papel central

no ritual do Menino do Rancho. A seguir será realizada uma descrição sobre cada um desses sujeitos e suas funções no ritual.

3.3 As personagens do Menino do Rancho e os seus respectivos papéis no Terreiro

Os espaços do ritual são ocupados por vários membros (anciãos, adultos, mulheres, jovens e crianças) da aldeia indígena que possuem diferentes papéis e objetivos a serem realizados e cumpridos durante a prática religiosa. Esses índios estão sujeitos a uma série de obrigações e conjuntos de regras para que a execução do ritual seja um sucesso e o pagamento de promessa seja consolidado, marcando a entrega do Menino para o Encantado que o curou.

No mundo religioso dos Jiripankó, as personagens, que estão com a vestimenta de palha de caroá, representam simbolicamente os seres Encantados que se assentam em uma ordem hierárquica composta de Comandante, Capitão, Dono de Batalhão, Mestre e Caboclo. Essa ordem, é, segundo Mura (2013):

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

O batalhão de Praiás, composto por vários Encantados, tem a finalidade de estabelecer disciplina e equilíbrios das forças cosmológicas, sendo ainda responsáveis por efetivar proteção dos espaços e dos sujeitos, realizando milagres e outras boas feitorias para

com os membros da comunidade indígena que os reverenciam e cumprem suas obrigações morais, ritualísticas ou religiosas.

Os moços que utilizam os vestuários dos Praiás seguem uma série de condutas, cumprindo com alguns jejuns e outras obrigações religiosas, com a finalidade de manter os seus corpos limpos e conservar a harmonia com as divindades Encantadas da cosmologia Jiripankó, sendo ainda os responsáveis pela realização da limpeza das partes ou peças que compõem tais vestimentas.

A representação do batalhão pode ser idealizada a partir dos vários moços, que usam essa farda constituída de fibras de palha seca, ao se organizarem dentro do Terreiro. Esse fenômeno pode ser observado na imagem abaixo:

Imagem 13: Batalhão de Praiás



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

Os moços se apresentam com os corpos cobertos e essas coberturas ou máscaras são compostas por um conjunto de cinco peças, na qual a primeira delas é a máscara, propriamente dita, feita de fibras de caroá/ouricuri, essa peça cobre totalmente a cabeça e se estende até abaixo da cintura, tendo a parte superior firmemente unida através de costuras, de modo que possuem apenas dois furos no lugar dos olhos e

é pintada cada um com linhas coloridas que se cruzam até as bordas. Abaixo, os fios caem soltos pelos ombros e tem suas extremidades pintadas com a mesma cor das linhas da cabeça. (GUEIROS; PEIXOTO, 2016) A peça, que também é conhecida pelos mais tradicionais como tunã, está representada na seguinte imagem:

Imagem 14: Máscara ou Tunã



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

A máscara/tunã é o componente responsável por manter em segredo a identidade do moço, que usa a vestimenta do Praiá e tem uma conexão direta com determinado ser Encantado. Sobre a sociedade dos Praiás, Mura afirma que:

Como irmandade penitente masculina, o grupo de praiás se configura como uma sociedade secreta formada unicamente por homens. Sabe-se que os praiás são todos rapazes iniciado no grupo e não podem ser identificados, e que durante os rituais vestem as máscaras que personificam os encantados. (MURA, 2013, p. 324)

Fazer parte do grupo dos indivíduos que utilizam o vestuário ritualizado, significa estar inserido numa sociedade religiosa masculina secreta, implicando em ter que seguir um conjunto de regras, códigos morais e realizar uma série de obrigações que vai além de efetivar cuidados com a peça, como também manter o seu corpo limpo, evitando impurezas que podem ocasionar no afastamento da Força Encantada que é identificada e materializada na vestimenta do Praiá.

A segunda peça, chamada de saiote, é destinada a cobrir os quadris e as pernas dos moços, sendo fabricada com o mesmo material têxtil do tunã e traz a mesma pintura colorida nas bordas. (GUEIROS; PEIXOTO, 2016) No conjunto, apenas uma parte dessa indumentária fica a mostra, conforme pode ser observada na fotografia abaixo:

Imagem 15: Saiote



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

O adorno que mais chama a atenção é colocado no topo da cabeça, denominado de rodela, tendo em vista o formato que assume. A rodela é feita de madeira, coberta por um tecido de cor berrante, sendo fixado no eixo superior do tunã e todo contornado por penas de peru ou de gavião. Sua forma geral lembra as rosetas usadas pelos tupinambás, - célebres enfeites de guerra construídos com penas de ema, que Lèry chamou de “arasóia” e Hans Staden de “endupe”. (GUEIROS; PEIXOTO, 2016) Preso à rodela existe um penacho enfeitado de plumas ou penas de peru, fixado ao eixo superior do tunã. Esse adorno pode ser visualizado na foto abaixo:

Imagem 16: Rodela



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

Outro componente de destaque é a túnica de pano, que fica posicionada na parte de trás do vestuário. Os índios dão a esse adorno o nome de cinta. A peça é feita de tecidos estampados ou bordados, contendo pinturas de símbolos como a cruz, a estrela de Davi ou as imagens de santos. O figurino ritualístico se completa com a maracá

(fabricado com cabaça de coité) e a flauta-apito. Tais peças estão representadas nas fotos a seguir:

Imagem 17: Túnica de pano



Fonte: (ACERVO DO A UTOR, 2015)

Imagem 18: Maracá e Flauta-apito



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

O Praiá é um ser que em Pankararu é descrito como membro de um mundo cosmológico povoado por seres humanos e não humanos em uma relação de harmonia e de não harmonia entre si. Como seres que se encantaram vivos, habitam as serras da região e seus espíritos ancestrais, trazendo proteção as aldeias ou territórios indígenas, comunicando-se com os seres humanos através dos sonhos ou manifestando-se em algumas pessoas que possuem o dom e o preparo para essa ação que também pode se dar em momentos como o acender do campiô. (GUEIROS; PEIXOTO, 2016)

Assim, o Praiá é uma das personagens mais importantes do ritual Menino do Rancho, sendo, juntamente com os Padrinhos, uma maioria que ocupa o Terreiro e executa o Toré, realizando cânticos e dança ou bailado circular durante a maior parte do tempo da festividade religiosa. Segundo os indígenas, os Praiás representam as divindades indígenas do universo cosmológico da etnia Jiripankó.

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

Imagem 19: Componentes do vestuário de Praiá



Fonte: (GUEIROS; PEIXOTO, 2016)

Além dos Praiás, o ritual é composto de um conjunto de Padrinhos que também entram em disputa pela posse do Menino nas etapas finais do pagamento da promessa. São homens que, para ter o direito de participar do ritual no Terreiro e ter acesso ao Poró, passam por um conjunto de obrigações e interdições (sexuais e alimentares). Essas interdições servem para manter o corpo limpo para que a prática ritualística seja executada em conformidade com o conjunto de regras e obrigações que são responsáveis por estabelecer um relacionamento equilibrado e recíproco entre homens e Encantados.

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

Imagem 20: Padrinhos do ritual Menino do Rancho



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

No Terreiro, os Padrinhos têm a função de disputar a posse do Menino com os Praiás, mas um deles, diferentemente dos demais, atua como protetor e orientador do Menino, chegando inclusive a ficar no Rancho com ele. Nos casos em que o Menino ritualizado for uma criança ou um recém-nascido, é esse Padrinho quem deve segurá-lo nos braços, carregando-o durante todas as etapas do ritual. As seguintes imagens⁵⁸ evidenciam esse aspecto:

⁵⁸ As imagens em questão foram produzidas durante o ritual de Pagamento de Promessa executado no ano de 2016. Na ocasião, o Menino ritualizado é o Luiz Davi de apenas 9 meses, a sua mãe demonstrava uma grande preocupação, sempre observando-o e procurando saber sobre o bem estar da criança.

Imagem 21: Menino ritualizado nos braços do Padrinho



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2016)

Nos casos em que o Menino ritualizado é apenas um membro da comunidade de pouca idade, requer dos Padrinhos uma atenção e cuidado redobrado, havendo também uma maior preocupação por parte dos familiares do Menino, que acompanham atentamente cada uma das etapas da performance do pagamento de promessa.

É comum, durante a execução dos rituais de pagamento de promessa, que o número de Padrinhos supere o número de Praiás, não

havendo equilíbrio ou proporção entre eles, que, durante determinado momento do ritual, entram em uma intensa disputa pela posse do Menino. O seguinte relato de um Padrinho evidencia o seu papel durante o ritual:

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

Além de ocupar o Terreiro, dançar o Toré e realizar essas disputas e proteção do Menino, os Padrinhos participam de todo o cortejo que antecede a realização do ritual caracterizada pela ida em busca do Menino, das Madrinhas e Noiva em suas respectivas casas.

Esse trajeto é percorrido ao som do balançar das maracás e do soprar das flautas-apito dos Praiás. Esse momento é o mais tranquilo entre as demais etapas ocorridas nos dois dias do ritual, pois na manhã de domingo, há uma maior presença de crianças do sexo masculino que participam, na condição de Padrinhos, da busca das demais personagens. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁵⁹

Após a etapa da manhã, o indígena Jonathan Bernardino, nos conta que “Já de mei dia pa tarde, aí já é o pessoal mais velho, mais de um pouco mais de responsabilidade.” (BERNARDINO, 2017) A etapa ritualística da tarde de domingo é mais intensa e precisa de uma maior resistência física tanto para suportar sol e o clima quente quanto para entrar em disputa com os Praiás pela posse do Menino. Assim como os demais participantes, os Padrinhos dançam e correm com os pés

⁵⁹ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

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

As Madrinhas, por sua vez, têm a função de acompanhar a Noiva. Diferentemente dos Padrinhos que decidem por conta própria fazer participação na execução do ritual, essas três mulheres devem ser escolhidas e convidadas, sendo elas geralmente de casas diferentes. Sobre o processo de escolha e as respectivas funções dessas personagens, a índia Salviana da Silva, evidencia que:

Ah, na festa do Menino de Rancho, eu já fui madrinha e noiva. [...] Cada um tem a sua função, sua função diferenciada. A noiva tem uma função e a madrinha tem outra. [...] É as madrinhas, é representa é a aliança dos, não **(autocorreção realizada pela entrevistada)**, as madrinhas representa as **(raciocínio não concluído em decorrência do momento de timidez da entrevistada)**, cada um tem a sua função. A noiva representa a aliança, a madrinha representa a força e os padrinhos já tem a outra representação, tem a sua função. É as madrinhas, é elas têm a sua função de, de cuidar de ter o seu compromisso com aquela criança a partir do momento que ela é chamada para ser madrinha daquela criança a partir do momento que os familiares já considera parte do, daquela criança. E pra mim é um prazer por ser chamada pra ser madrinha daquela criança porque as famílias, essa festa de Menino do Rancho ela num é, num é porque os seus familiares querem entregar os seus filho aos Encantados e sim por um, um, uma necessidade que eles têm de, de, de entregar para quê eles se sente, ele se sente, os seus familiares se sente mais protegido por entregar os seus filho aos Encanto. [...] Na maioria das vezes, as escolhas das madrinhas, na maioria das vezes são os Encantados, os deuses que escolhem e em outras ocasião são as família mesmo que escolhe. Se por não **(raciocínio interrompido pela própria entrevistada)**, é na maioria das vezes as, os familiares chamam as madrinhas porque acham que a, que aquelas pessoas se identifica naquela cultura. Ai na maioria das vezes, eles acha que é porque é um trabalho muito, muito complicado que não, não pode ser qualquer pessoa que pode ser, ser madrinha ou noiva porque como já falei que passa por um processo de, de preparação uns dias antes, ai os familiares sempre procura aquelas pessoas que eles

acham que aquela pessoa é ideal pra aquele, pra fazer esse tipo de trabalho. (Recorte de entrevista realizada em 17 de agosto de 2019, extraído do Diário de Campo)⁶⁰

A partir do relato acima, percebe-se que as Madrinhas possuem não somente a função de acompanhar a Noiva, realizando também um acréscimo na contribuição da dimensão assistencial exercida pelo Padrinho (protetor/orientador) para com o Menino que necessita de atenção e cuidados durante a performance religiosa que trará proteção para esse membro da comunidade indígena. Suas escolhas, segundo a narrativa da indígena Salviana, também podem estar ligadas a uma ordem sobrenatural quando solicitada pelos Encantados. Quando não há ordenação divina, a seleção é realizada a partir da própria família do Menino, podendo marcar uma maior aproximação com as famílias das Madrinhas.

Nos rituais de Menino do Rancho, tanto as Madrinhas quanto a Noiva se paramentam com uma espécie de coroa de tiras de papel colorido e pintam as pernas, os braços e o rosto com a tinta branca extraída do tauá (barro branco), conforme pode ser observado na fotografia a seguir:

⁶⁰ Salviana da Silva é uma mulher indígena adulta, que estava grávida durante a entrevista dada numa das salas de aula da Escola Estadual Indígena José Carapina, localizada na comunidade Ouricuri. Salviana já participou como Madrinha e Noiva durante a execução de vários rituais de pagamento de promessa.

Imagem 22: Madrinhas e Noiva do ritual Menino do Rancho



Fonte: (GUEIROS; PEIXOTO, 2016)

A pintura branca, conforme representada na imagem, apresenta cruzes intercaladas com linhas e círculos, distribuídos pelo rosto, braços e pernas dessas personagens. No Terreiro, elas dançam, junto com a Noiva, de mãos dadas. Também é possível perceber, a partir da fotografia, que a Noiva é, dentre as mulheres, a participante de menor idade, situação comum no Menino do Rancho, sendo uma regra do ritual que define especificamente a preferência de idade e de perfil da garota a ser escolhida para ser Noiva.

Sobre o aspecto de escolha e o processo de preparação que a Noiva deve seguir, a indígena Salviana da Silva afirma que:

É esses processos de preparação, por exemplo: é quem é noiva, começando pela noiva, que eu já fui, a noiva não pode ser é adulto, ele tem que ser (**raciocínio interrompido pela entrevistada**) de acordo com o menino, se o menino for criança, tem que ser a noiva tem que ser uma criança. Se o, se o menino for já adulto, tem que ser uma pessoa adulta, mas essa pessoa adulta ela não pode ter, como é que eu posso dizer? Ela não pode ter já,

já tá namorando vamos supor (**Dificuldade de fala em decorrência de timidez, por mencionar relações/jejuns sexuais**), essa pessoa não pode ser. E se for uma pessoa mais é de acordo com a idade, se for uma pessoa mais velha, aí poder ser uma pessoa adulta, mas se (**Interrupção de pessoas alheias a entrevista ocorrida entre 07:20 min. e 07:31 min.**) aí, é a partir dessa preparação que a gente tem, é se já namora, não pode a partir daquela semana que for, o menino for pra o terreiro, aquela pessoa tem que passar aquela semana sem namorar do mesmo jeito é se for uma pessoa já casada tem que passar aquela semana sem namorar (**sobreposição de vozes: minha e da entrevistada**) e do mesmo jeito é se for uma pessoa já casada, tem que passar uma semana sem dormir junto com o marido, essa preparação é dessa forma. E ainda tem, fora disso, ainda tem os banhos de remédios, que são os banhos das plantas medicinais. [...] A função da noiva é como eu já falei, ela tem a, a, a representação de uma aliança, no é? É, é e ela não pode ser uma pessoa que já tenha namorado, ela tem que ser uma pessoa ainda que seja (**vergonha de falar sobre o assunto relacionado a prática sexual**) que não tenha namorado algum, é uma não sei como falar (**risos entre os interlocutores e sobreposição de vozes**) eita! Eu já fui, quando eu fui eu era muito pequena, eu acho que eu tinha uns cinco anos, uns seis anos por aí, não me lembro mais agora. De madrinhas eu já fui, já tenho mais um pouco de experiência, já sei como falar, mais ou menos. (SILVA, 2019)

A escolha da Noiva se encontra relacionada a idade do Menino ritualizado, porém mesmo que o Menino já seja um adulto, a preferência continua sendo em escolher uma menina mais nova ou que ainda não tenha tido relações sexuais. Caso as Madrinhas e Noiva já sejam mulheres comprometidas e já tenham vivenciado uma experiência sexual, há a necessidade de realizarem uma série de obrigações, tais como passar a semana, que antecede o ritual, sem fazer sexo, realizando banhos com ervas medicinais, na tentativa de manter o corpo limpo e fechado.

As obrigações e as interdições possuem a finalidade de evitar possíveis desequilíbrios e presença de forças indesejáveis no Terreiro,

durante a realização do pagamento de promessa. Quando questionada sobre o não cumprimento das obrigações, Salviana da Silva, afirmou:

Você pode ser castigado ou até mesmo os deuses que são os Práias, na maio (**frase não concluída**), como por exemplo [...] na maioria das vezes, os deuses é quem são castigados (**acredito que ela quis dizer que os Encantados é quem podem castigar**) e esse castigo é só os mais velhos ou seja os pais que já tem aquele dom de, de, de cura, ai cuida, ai no outro, nos outros rituais, pra gente sempre é falado que pra se entrar dentro do terreiro, do terreiro, tem que ter uma uma preparação e essa preparação tanto vem das lideranças como do, das lideranças que lhe outorizam, se ele lhe outorizar é porque eles tão fazendo os serviço por você. (SILVA, 2019)

Percebe-se, assim, a existência de uma hierarquização na forma de se relacionar com o sagrado indígena e expressar a religiosidade do grupo. Em primeiro plano, estão as divindades Encantadas que encontram-se numa posição superior e devem receber reverências acompanhadas de obediência e cumprimentos de um conjunto de regras por parte de todos os humanos, em seguida estão os mais velhos, conhecedores da ciência do índio (Pajé, Curandeiros, Rezadores e Zeladores de Práias) que orientam os demais indígenas (jovens, adultos, mulheres, crianças), agentes que se encontram numa posição inferior na hierarquia sagrada e religiosa da comunidade. O equilíbrio e a reciprocidade na relação entre esses 3 agentes – divindades, lideranças religiosas e demais índios – são fundamentais para manter o bem estar coletivo e a proteção da aldeia.

Os atores 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 entre o Menino e a Noiva no cotidiano depois do evento religioso, situação, muitas das vezes, diferente entre as Madrinhas e Menino que “[...] considera aquela pessoa como se fosse madrinha de batismo mesmo, dá

a bença, passa a ser da família mesmo, já a madrinha, já a noiva é diferente só naquele momento de festividade mesmo.” (SILVA, 2019)⁶¹

Dessa maneira, a partir do pequeno fragmento da narrativa da madrinha Salviana da Silva, o ritual também possui como uma de suas funções a efetivação de maior aproximação entre algumas personagens (de diferentes famílias) fora do cortejo no espaço ritualístico, local de pagamento da promessa. Assim, Menino e Madrinhas passam a se conceber como familiares, novos laços de amizade são desenvolvidos entre os demais participantes do Menino do Rancho.

O cortejo composto por todos os atores do evento, Cantadores⁶², Praiás, Padrinhos, Madrinhas, Noiva e Menino, ocupa o Terreiro, em um movimento circular. A partir desse momento, os expectadores não entram mais naquele espaço; parece que se ergue uma barreira invisível que impede a entrada naquele local que passa a ser, pelo índio, considerado sagrado. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁶³

Na frente do cortejo dos rituais de pagamento de promessa, uma figura ocupa um papel importantíssimo, o Cantador ou puxador de toantes. No caso do ritual observado e aqui etnografado, foi possível perceber a seguinte situação:

Esse, ladeado por outros indivíduos regem o ritual, embalado pelo som de maracás e envolvido pela fumaça dos campiôs (espécie de cachimbos) parece reger todo o ritual. O som forte e ritmado das maracás e a sonoridade dos Torés conferem ao momento um caráter de profundo encantamento e pertença daquele povo com o espaço de terra batida que visualmente e simbolicamente é o Terreiro revestido de encantamentos. À medida que a performance evolui, fica visível a importância que a ação do Cantador exerce no ritual. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁶⁴

⁶¹ Indígena Salviana da Silva. Entrevista dada numa das salas de aula da Escola Estadual Indígena José Carapina, localizada na comunidade Ouricuri.

⁶² Essas personagens e suas respectivas funções durante a realização do ritual Menino do Rancho serão descritas nas linhas porvindouras desse capítulo.

⁶³ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

⁶⁴ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

Sobre a função do Cantador, a liderança Jiripankó Cícero dos Santos, afirma que:

Na questão do Menino de Rancho, o cantor ele pode ser o zelador de praiá, né? Ou pode ser é um convidado, por exemplo digamos que eu, é o meu Praiá seja é dono de um Menino de Rancho, **(pausa de 5 segundos devido a uma possível preocupação com o que seria dito)** dono de um menino de Rancho **(repetição)** e eu não possa, esteja muito ocupado e eu não possa cantar, então eu indico outra pessoa, né? E mas eu acredito que é uma, uma função muito importante e que se ééé que os familiares, a comunidade e as pessoas vêm na voz do cantor, vêm na voz do puxador, né? Da responsabilidade de se realizar aquela festa, ou seja ser um cantor forte, né? Ser um cantor ativo, ser um cantor que anime a festa, ser um cantor que conheça as obrigações, né? É impossível que as madrinhas tenham força pra, pra puxar o Batalhão, os padrinhos estejam animados, que o menino esteja bem, enfim que a harmonia da, da, da celebração é aconteça como a gente espera, porque ali a maioria das pessoas sabem que é uma obrigação, né? Mas é uma obrigação também misturada com beleza, com festejo, com agradecimento, então a pessoa que está ali cantando ela tem que saber é quais os momentos em que ela é responsável por manter a seriedade, não que quando o belo não tenha seriedade, mas existe partes da celebração do ritual que não é aberto e a pessoa quer ir junto com os pais, né? Da criança, os Praiás, os donos dois e os padrinhos responsáveis e as madrinhas em quem conduz aquilo dali. E é pela voz, né? Que o cantor diz a que veio, né? Como a nossa comunidade, a nossa cultura ela é muito da questão do movimento, muito da questão do, do impacto pela visibilidade, pela o visual, do impacto pela energia, pelo emotivo, então o cantor ele é digamos assim o núcleo do movimento como um todo. (SANTOS, 2019)

Percebe-se, a partir dessa narrativa, como se o Cantador fosse o regente humano de toda a performance do pagamento de promessa, sendo o principal responsável por dar ritmo a música e a dança das demais personagens responsáveis pela execução das festividades

religiosas Jiripankó: Praiás, Padrinhos, Madrinhas, Noiva e Menino; estabelecendo um elo com os atores invisíveis a partir do cântico sagrado emanado por sua voz.

O toante bem executado e harmonizado, entrelaçado com a ação das demais personagens que atuam no centro do Terreiro, é responsável por energizar esse espaço, potencializando-o e tornando-o num lugar de recepção e atuação das Forças Encantadas, vitais para a manifestação do Menino do Rancho e para a concretização do milagre.

Mais do que dá o ritmo a dança, situado na borda do Terreiro,

Ele parece comandar o batalhão que executa um bailado difícil de ser descrito, pois ao mesmo tempo em que é marcado pela força da pisada no chão, parece que aquelas pessoas flutuam sobre o solo. É um misto de força e leveza que só pode ser sentido a partir da observação de campo. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁶⁵

O fenômeno da prática ritualística só pode ser percebido a partir da observação participante durante a execução do ritual de pagamento de promessa, sendo praticamente impossível evidenciar, a partir da descrição, a performance que contém uma força entrelaçada com leveza.

O cantador, sem pinturas corporais, com roupas de não-índios, fica a maior parte do tempo em pé em um dos lados do Terreiro, muita das vezes bem situado ao lado do Rancho, enquanto os demais indivíduos executam um bailado circular dentro do espaço ritualizado. É comum que exista, durante o momento performático desencadeado, a troca de cantadores que revezam esse posto durante os dois dias de ritual. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁶⁶

Essa situação é bastante comum em praticamente todas as práticas que compõem o circuito ritualístico do povo indígena Jiripankó, pois tanto os rituais de pagamento de promessa quanto as

⁶⁵ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

⁶⁶ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

etapas rituais da Festa do Umbu, Puxada do Cipó, Queima do Cansação e Flechada do Umbu, costumam ter uma duração de várias horas para que as suas respectivas execuções sejam findadas.

Durante tais execuções, no período da manhã e principalmente da tarde, há um maior desgaste físico dos Puxadores que, mesmo com as temperaturas quentes do Sertão, entoam os cânticos sagrados por praticamente todas as etapas dos rituais indígenas, sendo necessário que os Cantadores/Puxadores estejam bem preparados para entoar os cânticos sagrados e balançar a maracá por um período de tempo bastante extenso.

Há momentos ou etapas das manifestações religiosas em que as demais personagens (Padrinhos, Madrinhas, Noiva, Menino, Praiás) tiram alguns momentos para descanso e se retiram do centro do Terreiro. Porém, o Terreiro não fica vazio, havendo apenas a redução da presença de indivíduos em seu centro.

A seguir, a imagem demonstra o aspecto da transferência e atuação do Cantador posto ao lado do lugar ritualizado, assim como o momento em que as madrinhas não atuam dentro do espaço do Terreiro, ficando em sua borda enquanto observam o bailado circular (Toré) que é executado no centro do lugar sagrado pelas demais personagens do ritual Menino do Rancho:

Imagem 23: Cantador na borda do Terreiro



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

Da borda do Terreiro, no caso do ritual do Menino do Rancho, o Cantador precisa estar preparado para lidar com a conexão que ele estabelece entre as Forças Encantadas e as personagens do ritual; a ausência do preparo não permite uma harmonização e obtenção de resposta entre as diferentes forças atuantes. Durante relato, o índio Cícero dos Santos, evidencia esse aspecto:

[...] as vezes acontece de a gente batendo cantar, cantar, cantar eles tão fazendo aquele movimento ali, mas sem uma resposta (**fala do entrevistado pausada, seguida de uma interferência de minha autoria**). [...] Exatamente, não estivesse equilibrada, tem muito disso. O cantador ele na cabeceira do Terreiro ele é o (**4 segundos de pausa na fala**) digamos a parede onde a bolinha vem, bate e volta. E tanto é que em algumas ocasiões se você colocar uma pessoa lá pra puxar e ele tá assim um pouquinho meio não muito motivado, ele não guenta a resposta que vem do Terreiro e ele começa a dá por exemplo o corpo tremer, a voz tremer, chora, ele fica emotivo. Eu perguntei outro dia pra uns colegas o que ele sentia? E ele simplesmente disse que vontade de largar o maracá pra lá e ir dançar. E ai como é que o Terreiro ia ficar sem ninguém cantando (**afirmação entrelaçada com risos do entrevistado**). [...]Então quer dizer que aquela resposta tão forte tão boa que a pessoa não quer tá ali cantando, quer tá lá, mas ai é justamente quando a gente tem que tomar consciência de que é, há o meu espírito alegre, meu espírito ligado ao meu sagrado, né? A minha imaterialidade que está ali. (SANTOS, 2019)

É de suma importância, para a consolidação da cura e entrega do Menino ao Encantado responsável pelo milagre, que o Cantador exerça uma performance significativa com a finalidade de estabelecer o equilíbrio, através do entoar dos cânticos sagrados, entre os atores visíveis e invisíveis responsáveis pela execução dessa prática ritualística.

Não há possibilidades de pagar a promessa, sem a presença de um Cantador na margem do Terreiro, pois esse, não somente é o recipiente de energias emanadas naquele momento, como também é o agente que “[...] devolve a resposta que vem do terreiro [...]” (SANTOS, 2019) e promove a tessitura entre os mundos material e imaterial. É necessário que exista um equilíbrio entre as forças para que a ligação entre ambos os mundos ocorra de forma harmônica e recíproca.

É a partir dos cânticos sagrados que o puxador consegue estabelecer uma vinculação sincrônica com as Forças Encantadas do panteão e com todo o Batalhão de Praiás que ocupa o centro do Terreiro

tocando maracás e flautas-apito, tornando uno e alinhada as forças visíveis e invisíveis que atuam no espaço ritualístico.

O Cantador entoa, durante toda a execução dos rituais de pagamento de promessa, apenas três toantes sagrados que estão associados à três diferentes divindades Encantadas da cosmologia Jiripankó. Segundo o indígena Cícero dos Santos:

[...] olhe são três puxadas é, é rememorativas. A primeira puxada do Pai Maior, né? O pai do Batalhão que é o, o, o é o Mestre Guia (**afirmação dada com um certo cuidado acompanhada por um fechar de boca**), digamos o General; é a segunda do Dono do Menino e a terceira (**fechar de boca novamente**) do acompanhante que são dois. E aí quando puxa a puxada do, do Mestre Guia pra abrir o, o serviço, aí transfere a puxada do Mestre Guia para Cinta Vermelha, né? Aí inverte, canta primeiro a do Dono, a do acompanhante e a de Cinta Vermelha saída. Pronto! Essas três puxadas, né? É do, é o que vai rolar durante dois dias (**pausa na fala**), cantam outras alternadas, mas o foco, se vai na casa do Menino, cantam as três; se vai na casa das madrinhas, cantam as três na casa da noiva, cantam as três; receber prato, tudo é em volta dessas 3 figuras. Então a pessoa ela tá com uma dedicação e a gente percebe que quando o, o cântico ele está alinhado, quando você para um pouquinho que canta, aquela força, aquele Batalhão, as pes (**frase não concluída**) todo mundo, é uma espécie de, de, de imantação energética com todo mundo ali, que parte do Terreiro da voz do puxador, então isso é (**breve pausa na fala**) forte. (SANTOS, 2019)

Assim, o toante também está associado à ordem hierárquica existente entre as divindades, em que o primeiro cântico é destinado ao Mestre Guia, General do Batalhão, sendo o segundo destinado ao Dono do Menino⁶⁷, enquanto que o terceiro cântico pertence a divindade acompanhante do Menino e do Encantado que realizou o milagre. Esses

⁶⁷ O Dono do Menino é o Encantado que o curou, na ocasião desse ritual, aqui etnografado, a divindade denominada Andorinha foi a responsável pela realização do milagre. Assim, um dos toantes tocados foi destinado a essa divindade.

são os três principais toantes importantes de serem executados durante as várias etapas do ritual Menino do Rancho.

Além dos vestuários do Praiá, os toantes identificam os Encantados, sendo, então, cânticos chamativos dos seres divinos, é como se cada toante fosse uma impressão digital enviada por um mensageiro (Cantador) que solicita a presença de uma Força específica que está ligada a essa impressão digital⁶⁸ (toante) que o identifica. E a comunicação entre o Encantado e Cantador, que atua como um mensageiro ou mediador, depende do quanto esses diferentes agentes estão alinhados ou harmonizados.

Outro momento característico da atuação do Cantador é quando ele conduz o Toré dentro do Terreiro, mais especificamente à frente do cortejo composto por todas as personagens, momento esse que, 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 de muitos dos indígenas, que estavam a observar o ritual da plateia, se dá após as corridas ou disputas entre Padrinhos e Praiás, quando há uma passagem do momento sagrado para o festivo.

A ação dos cantadores, à frente das demais personagens do ritual, pode ser percebida na imagem abaixo:

⁶⁸ O toante, como impressão digital de determinada divindade da cosmologia Jiripankó, é fruto de uma analogia feita pela liderança religiosa Cícero dos Santos, durante uma das entrevistas concedidas por ele; ocasião em que me explicou o cântico como sendo o identificador de determinada Força Encantada. Cícero afirmou que o Toante, da mesma forma que os humanos precisam de uma impressão digital para se identificar e acessar determinados recursos da sociedade, é entoado para se conectar com um Encantado específico cultuado na comunidade.

Imagem 24: Grupo de Cantadores em frente do cortejo do ritual



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

A partir da imagem, é possível perceber que os Puxadores ocupam a frente do cortejo composto pelas demais personagens do ritual Menino do Rancho, exercendo uma liderança ao orquestrar a performance que é observada pelos sujeitos que ficam situados fora do centro do Terreiro.

Completando o elenco, em volta do Terreiro, encontravam-se os que faziam parte da comunidade Jiripankó, não-índios, pesquisadores e visitantes de outras etnias (como os Pankararu). Havia muita expectativa por parte da plateia de fora da aldeia, pelo fato de alguns não saberem a ordem dos acontecimentos nem tão pouco em que ponto do Terreiro ou momento da solenidade aconteceria o desfecho do ritual. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁶⁹

⁶⁹ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

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

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

Afirma-se, na crença indígena, que os Meninos que foram para o Rancho esperavam a qualquer momento, o desfecho do Flechamento que os levariam dessa para outra vida. Na ocasião do ritual aqui etnografado, o pai do jovem moribundo, consciente, crente e vivente da força que emana da tradicionalidade Jiripankó fez uma promessa para um Encantado, prometendo-lhe entregar o seu filho, caso ele o livrasse da passagem para outra vida e o trouxesse de volta as funções vitais normais. Sobre a ação de um Encantado, Mura afirma que:

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

Essa relação descrita por Cláudia Mura se materializou no caso acima, pois o pedido foi atendido pelo Encantado e o Menino acidentado, considerado desenganado pela medicina moderna, foi curado pela ação do Encantado associado à pajelança que o restituiu ao bem estar. Após a cura, a família tem um tempo para se preparar financeiramente para realizar o ritual.

Assim, as famílias dos Meninos curados devem entrar nos preparativos para o pagamento da promessa. Tais preparativos vão desde os convites às Madrinhas, à Noiva, ao Cantador e aos Zeladores para que esses levem seus Praiás para a execução do ritual. Antecedendo os convites, as famílias já devem ter organizado os alimentos que serão servidos no ritual. Para esse momento, não há um prazo definido, sendo levado em conta as condições financeiras de determinada família que arcará com todas as despesas, pois devem oferecer um almoço composto de carne de carneiro, arroz, farofa ou pirão a todos os participantes, seguindo a ordem hierárquica (Praiás, homens, mulheres).

O ritual aqui descrito foi realizado no período de 20 e 21/06/2015. É, de certo modo, um evento ancorado no princípio da reciprocidade, pois é possível observar a presença constante de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. Esse sistema, que se expande ou se retrai a partir de uma tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais, é conhecido como dom ou dádiva (MAUSS, 1974). O pedido ou promessa, a cura e o pagamento da promessa constituem o tripé definido por Mauss como dar, receber e retribuir.

Na ótica do pagamento da promessa como teoria da reciprocidade (MAUSS, 1974), o Menino é levado ao Rancho, acompanhado das demais personagens do evento religioso. Um dia antes (sábado) ele é entregue ao Padrinho (seu orientador) e é por esse levado ao Terreiro no dia seguinte (domingo), a finalidade é retribuir a graça alcançada a partir da entrega do Menino para o Encantado.

A cerimônia teve início quando o Menino, prometido, foi colocado no Terreiro, cercado pelos protetores ou sacerdotes (Praiás), que, posteriormente, o disputam com outros homens não paramentados, apenas pintados com o tauá-branco (os Padrinhos). Iniciou-se uma série de disputas que terminaram com a destruição total do Rancho e a vitória de uma das partes, após a realização das três corridas. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁷⁰

Caso os Praiás não consigam capturar o Menino, este é entregue ao Praiá responsável pela cura ao final da terceira corrida, que, dançando e cantando junto com os demais membros do cortejo, deve conduzir o neófito⁷¹ ao centro do Terreiro para realizar a finalização do pagamento de promessa externada ao público.

Para essa cerimônia, o Menino é vestido com uma bermuda vermelha, até os joelhos, sem camisa (substituída por uma espécie de colete comprido com alças encruzadas que se estende até perto do joelho). Essa peça, também vermelha, é ornada com várias cruces e alguns adornos brancos pendurados na extremidade; o corpo é pintado com barro branco (tauá); colocam-lhe, na cabeça, um capacete artesanalmente confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri, e passam-lhe a tiracolo um rolo de fumo⁷². (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁷³

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

⁷⁰ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

⁷¹ O menino ritualizado no Rancho pode vir a se tornar um membro da sociedade secreta masculina dos Praiás. Para mais informações, ver ““‘Todo mistério tem dono!’” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu” de autoria de Claudia Mura (2013) & ““O Encantado é Quem Pede””: um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no Sertão de Alagoas” de autoria de Anderson da Silva (2014).

⁷² 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).

⁷³ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

Imagem 25: Menino ritualizado ao lado do Praiá (dono)



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2015)

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

Pagar a promessa é uma obrigação dos familiares que se estende a toda coletividade que partilha da mesma fé nas divindades da cosmologia da comunidade indígena, fazendo com que o ritual seja executado por uma diversidade de membros – homens, mulheres, crianças, adultos, idosos – que dão a sua contribuição antes e durante a execução do Menino do Rancho, estabelecendo uma relação recíproca entre os envolvidos.

3.4 A festa do pagamento da promessa: júbilo e pertencimento

Após a constatação do milagre atribuído a ação de uma Força Encantada, pagar a promessa – entrega do Menino para a divindade que o curou – torna-se uma obrigação que precisa ser cumprida pelos seus familiares que necessitam realizar alguns preparativos para poder estabelecer uma data com a finalidade de efetuar tal pagamento. Para os indígenas Jiripankó, a entrega caracteriza-se na concretização do milagre, ou seja, com o não pagamento da promessa, há a possibilidade de o milagre ser retirado e o Menino ficar enfermo novamente. Abaixo, faço o relato resultante das minhas observações iniciais do segundo dia (21 de junho de 2015) da prática ritualística do Menino do Rancho:

Na aldeia, apesar das chuvas da véspera, o dia amanheceu com um movimento intenso, pois logo cedo o Batalhão de Praiás e Padrinhos saiu em cortejo para buscar as Madrinhas, Noiva e o Menino que seria colocado no Rancho. Enquanto o grupo percorria a vizinhança, em busca dos atores do ritual, as mulheres se ocupavam em volta dos grandes caldeirões para preparar o almoço que seria oferecido logo mais aos membros do ritual e aos convidados. O cortejo chegou ao Terreiro na metade da manhã, composto por três pessoas que vinham à frente, cantando os toantes, seguidos do Menino, das Madrinhas, dos Padrinhos e do Batalhão de Praiás, além de uma boa quantidade de pessoas da aldeia e da região que acompanhavam esse grupo principal. A partir da chegada, os Cantadores se posicionaram à direita do Rancho enquanto os demais se distribuíram pelo Terreiro e passaram a executar um bailado circular ao som dos maracás, das flautas e dos cantos. Esse bailado é executado durante todas as etapas do ritual desencadeadas no centro do Terreiro. Os semblantes de vários indígenas são marcados pela emoção que contagia os observadores. Índios e visitantes se inebriam com o momento, observa-se uma linguagem gestual marcada por grande carga de respeito e de pertencimento. Cada membro do ritual demonstra muita intimidade com o evento, executando, de forma sincrônica, a performance

do Menino do Rancho. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁷⁴

A harmonização entre os cânticos e o balançar das maracás dos Cantadores juntamente com a performance circular no centro do Terreiro desencadeada pelas demais personagens (Praiás, Padrinhos, Madrinhas, Menino e Noiva), constitui-se num fenômeno religioso comum nas práticas do povo indígena, sendo marcante de um pertencimento entre os membros de diferentes gerações. Sobre o forte sentimento partilhado coletivamente durante a prática ritualística, o índio Leandro Teixeira, disse:

Eu até chorei na hora de, na hora da brincadeira, porque ali mexia dentro, por dentro da gente, de ver a gente fazer é participando daquela brincadeira, de ver aqueles monte, aquele monte de praiá de busca da gente e a gente tinha aquela sensação, aquela emoção por dentro da gente de, de fazer aquilo, de tá alegre, de saber que vai ser curado daquilo, aí é uma emoção muito grande pra gente. (Recorte de entrevista realizada em 13 de agosto de 2017, extraído do Diário de Campo)⁷⁵

O ritual é tido pelos índios Jiripankó como uma garantia de cura e de proteção advindos da ação de um ser sobrenatural. A partilha de emoção coletiva, é responsável por fazer com que cada um dos membros passe a nutrir um sentimento de pertença vinculado às práticas culturais e principalmente à religião, aos espaços sagrados e às divindades cosmológicas da comunidade indígena.

Nas execuções dos rituais de pagamento de promessa, o cortejo circula o Terreiro três vezes, até que o Praiá, dono do Menino, que não participa da disputa entre os Padrinhos e demais Praiás, determine os

⁷⁴ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

⁷⁵ Leandro Teixeira é um jovem indígena que tinha 18 anos de idade quando me concedeu essa entrevista na residência da liderança Jiripankó Cícero dos Santos, localizada na comunidade Ouricuri. Leandro foi ritualizado no Menino do Rancho quando tinha apenas 12 anos de idade, ocasião em que obteve a sua cura através da ação de uma Força Encantada.

momentos de trégua ou de corrida (disputa). Um dos Padrinhos, por sua vez é o responsável por orientar o Menino durante a fuga, auxiliando-o a se esconder, a subir em árvores ou simplesmente opta por ficar com ele próximo ao Rancho que é destruído no momento da disputa, enquanto que os demais Padrinhos tentam impedir que os Praiás alcancem ou capture o Menino.

Nesse momento, os rituais são marcados por ânimos de apreensão e até mesmo desespero por parte dos índios e visitantes, pois as disputas, entre Praiás e Padrinhos, são sempre árduas e podem ocasionar em sérios machucados nos participantes que estão envolvidos em disputar a posse do Menino. A foto a baixo traduz um dos momentos dessa disputa:

Imagem 26: Disputa entre Praiás e Padrinhos



Fonte: (PEIXOTO, 2015)

As disputas no Terreiro são compostas de até três corridas e encerram-se quando um dos Praiás consegue capturar o Menino ou pegar qualquer paramento do seu vestuário. O Praiá que conseguir tal feito é bastante festejado pelos seus pares e pelos seus zeladores, porém, muitas das vezes, a validade da conquista é questionada pelos Padrinhos, gerando mais ainda uma tensão para o momento de desfecho

do ritual. Entretanto, se em três corridas o Menino não for capturado, os Padrinhos o entregam no Terreiro ao seu dono, Praiá que representa o Encantado que o curou. Sobre as disputas, a indígena Salviana da Silva, afirma que:

É naquele momento, tanto é, é, é tipo uma disputa mesmo, porque cada Encantado daquele que o que conseguir pegar qualquer objeto que teja na criança, ele a partir daquele momento ele já é, ele já vai, já é ele que vai cuidar da criança. Aquele que era antes não, não vai ter mais responsabilidade de cuidar, aí se chama o pai, do segundo pai da criança. E já para os padrinhos é uma vitória por, por não deixar eles vencer. [...] pra nós de fora a gente ver que é muito perigoso, né? Tanto pra criança se, se principalmente se ele for um bebezinho, a gente que tá de fora fica com o coração: “eita meu Deus vão derrubar a criança!” Mas pra eles ali é uma vitória tanto pra os padrinho como pra os Encantado, porque o que, que ganha, o que pega o, o objeto da criança, já passa ser o cuidador daquela criança. [...] aí a partir do momento que o outro Encantado pega, aí já passa ser aquele outro Encantado que vai tomar de conta daquela criança. Se nenhum Encantado pegar, o mesmo que era, continua protegendo a criança. É uma, tipo uma disputa também entre os Encantado, porque todos ali querem ser o vencedor, querem pegar, né? (SILVA, 2019)

A partir do relato acima, percebe-se que há uma disputa entre os próprios Praiás que compõem o Batalhão, pois o Praiá responsável por capturar o Menino é celebrado por todos os membros da comunidade que contemplam tal feito, e o Encantado por ele identificado passa a ser o novo dono do membro ritualizado.

Assim, essa disputa encontra-se ladeada por um sistema simbólico que somente os próprios indígenas estão familiarizados e compreendem o seu significado. Porém, sobre o Praiá (Encantado) que captura o garoto e se torna o seu novo dono, obtive poucos relatos que confirmem esse fato, sendo majoritária, entre os indígenas, apenas a alegação de que o único dono é o Encantado responsável pela cura.

A questão curativa é o principal aspecto que mobiliza os Jiripankó para se unirem com a finalidade de fazer com que uma vida em risco seja restaurada. O relato do índio Leandro Teixeira, evidencia esse aspecto:

Foi questão de cura mesmo, porque eu só vivia doente e teve que é (**Raciocínio não finalizado**), tinha que a, como que é? A possibilida (**Frase não concluída**) a possibilidade tinha que ser tipo o rancho mesmo pra ver se ficava bom. [...] Os Encantados que é visual, eles pede isso para ver se tem uma possibilidade da cura da gente, né? Aí faz o trabalho e é conversa com os pais, com as mães e faz esse pedido [...] se quer a melhora ou não daquele seu filho. [...] e foi bom que se não, se não, se não existisse esse ritual na comunidade, não teria como é a minha cura, né? Ser resolvida, porque é, era da minha cura, era dessa, desse ritual que a minha cura ia ser resolvida. Ele é importante o Menino do Rancho, porque nesse caso de doença, é de você tá doente de não ser de médico, e esse ritual ele tem o primeiro passo da comunidade de fa (**Frase não concluída**) de, de dizer: “vamo colocar ele, no me (**Frase não concluída**), Vamo colocar ele pro Menino do Rancho para ver se ele fica bom” E ele, e ele, esse ritual ele já salvou muita vida de, de índio como nós. (TEIXEIRA, 2017)

O Menino do Rancho é para os Jiripankó, quando o infortúnio está ligado a uma ordem sobrenatural, a principal alternativa de zelar a vida de um dos membros do sexo masculino da comunidade. Novas redes de relacionamento são tecidas a partir da religiosidade do grupo, com a finalidade de realizar o reparo de doenças e reestabelecer a saúde de vários indígenas ao promoverem a execução desse ritual.

Sobre a finalização do ritual aqui etnografado, pude constatar o seguinte:

O encerramento da cerimônia de pagamento de promessa foi marcado pela entrega da Noiva e das Madrinhas aos seus familiares e, em seguida, o Toré foi aberto aos demais participantes que acompanhavam o ritual de fora do Terreiro, mas que queriam cantar e dançar no centro do espaço sagrado. Esse encerramento coincidiu com o

pôr do sol. Toda a performance do ritual foi executada durante o dia de domingo não se estendendo para o turno da noite. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁷⁶

O ritual acontece em três etapas: a primeira é quando a criança adoece e a família procura o pajé para tratá-la na religião tradicional; a segunda etapa é marcada por sessões ou trabalhos de cura e a terceira etapa é a festa ou ritual, momento em que a cura é externada para a comunidade, depois que a criança curada foi oferecida para um Encantado (entidade espiritual). Leandro Teixeira, em sua narrativa, evidencia alguns aspectos dessas etapas, no qual ele e sua família vivenciaram:

A gente, depois que pega ou faz a entrega, vai fazer a obrigação que é a entrega do menino, a entrega das madrinha, a entrega da noiva, e ai fecha o terreiro. [...] Dali que eles estavam, dali que eles estava entregano aquela criança, eles tinha a fé de voltar melhor do que eu tinha ido, né? É só é mãe, papai não era não, só era mãe, só é mãe. Ai ela, a primeira, quando é pediram, ela falou: “Não, meu filho eu não dou não!” Só que era porque ela não entendia direito e daí foi explicano, explicano, explicano e bateram o martelo enriba e disse “Não, é assim, assim, assim, pra ele ficar bom e isso pra ele não sofrer mais, seu filho vai, mas ele volta, ele vai pra dentro de uma segurança, dali, daqui, dali que ele for, ele não vai sofrer mais do que ele está sofrendo hoje.” E foi assim. [...] Foi pro Menino do Rancho, cabou-se, fez a entrega, ai vai ver, vai ver a mudança, daquele dia a gente ver a mudança de como era antes, doente, cansado e aquela coisa toda, ai daquele momento, a gente já vê a diferença acontecer daquele dia, a gente já vê a diferença de não cansado, de não doente, o ser humano adoece, mas não como, mas não daquele momento que você participou daquela festa. (TEIXEIRA, 2017)

A entrega, evento externado publicamente, é o momento de desfecho do ritual Menino do Rancho que já é iniciado com a promessa

⁷⁶ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

e a cura do indivíduo, passando pelas cessões de pajelança ou, como os indígenas costumam se referir, por preparos do garoto que antecedem execução final no Terreiro sagrado.

O último momento, realização da prática ritualística em conjunto com todas as personagens, é responsável por colocar o membro “dentro de uma segurança” para ele “não sofrer mais do que ele está sofrendo” (TEIXEIRA, 2017), restaurando completamente a saúde do Menino e também estabelecendo e fortalecendo os laços entre as famílias Jiripankó e as divindades por eles cultuadas.

Findada a execução do pagamento de promessa, o curado, vítima de acidente motociclístico, é entregue, com sucesso, ao Encantado que o curou, tornando-se em um momento de festividade e de alegria para os familiares e demais membros da comunidade indígena por conta da graça alcançada e da consolidação do milagre que devolveu o bem estar para o jovem indígena. (Relato fruto de observação participante, ano 2015)⁷⁷

A partir das promessas, dos milagres alcançados e dos seus respectivos pagamentos, prevalece, assim, entre os índios membros da comunidade o sentimento de que os Jiripankó estão sendo protegidos por suas divindades Encantadas, mantendo em dias as suas obrigações ou fazeres que traz o bem estar coletivo. Cada um dos rituais se converte em momentos de manifestação de júbilo e pertencimento cultural e identitário desse grupo étnico.

⁷⁷ Recorte extraído das notas de meu Diário de Campo, 21/06/2015.

CAPÍTULO IV

O MENINO DO RANCHO E OS SEUS LUGARES SAGRADOS: *fronteira, memória, identidade e patrimônio Jiripankó*

A partir do longo contato cultural, social e político, seja de forma conflituosa ou amistosa que se sucedeu durante vários processos grupais ao longo da nossa história, os indígenas na região Nordeste se adaptaram à nova sociedade em construção, que proporcionou trocas simbólicas e diálogos inter-religiosos entre grupos de índios e não-índios. Assim, a identidade indígena é fruto de reelaborações culturais devido ao contato com outros povos e com a sociedade nacional.

Há um bom tempo que sabe-se da existência, no Sertão do Nordeste brasileiro, de uma diversidade de comunidades habitantes em zonas rurais que possuem suas próprias distinções, algumas delas, “[...] situam-se em áreas de antigos aldeamentos missionários, ou nas proximidades desses, e que são, de algum modo, historicamente referidas a esses aldeamentos, nas quais a identidade indígena permanece, diríamos, como que no ar.” (SAMPAIO, 2011, p. 112) A persistência identitária indígena, encontra-se plenamente associada ao aspecto simbólico que permeia as coletividades que desencadearam o movimento de emergência/visibilidade de suas respectivas identidades étnicas no Sertão nordestino.

O povo Jiripankó possui costumes e espaços que são de extrema importância para sua memória e identidade coletiva, seja através da reelaboração da sua cultura milenar/tradicional, a partir da manifestação da memória coletiva presente na execução e nos vários lugares do território da comunidade, seja pela presença de elementos religiosos do cristianismo católico devido ao diálogo inter-religioso que acarretou uma série de trocas simbólicas ao longo do tempo.

Ser índio para uma parte dos membros da comunidade Jiripankó – aqueles que vivenciam a identidade calcada na cosmologia e sistemas simbólicos da etnia – implica em ser adepto da religiosidade do grupo, manifestar suas crenças nas Forças Encantadas, participar das realizações ritualísticas e seguir as obrigações necessárias que decretam um código moral ideal a ser seguido pelo sujeito vivente da religião indígena.

Embora o pagamento de promessa denominado Menino do Rancho seja praticado pelos índios da etnia Jiripankó, não como uma forma de assegurar ou realizar a manutenção de sua cultura tradicional, trata-se de uma prática ritual que assume essa função, pois é um dos eventos importantes para a memória e identidade desse grupo étnico, fundamentais para definição de quem é ou não índio Jiripankó.

A cultura, memória, identidade e especificamente a realização de rituais como o Menino do Rancho e outros, são elementos responsáveis por erguer um sistema simbólico partilhado entre os membros da comunidade que, por sua vez, estabelece a fronteira étnica, seja a partir das crenças religiosas e cânticos sagrados entoados pelos indígenas, seja pelo conjunto de regras vigentes nos lugares sagrados que tornam-se patrimônios culturais de um grupo étnico habitante no sertão alagoano.

O conjunto de elementos e concepções, descritos nos itens a seguir, estabelecem as distinções entre esse grupo étnico em relação as outras populações indígenas, comunidades tradicionais rurais e a sociedade nacional. Os significados atribuídos à alguns espaços da Terra Indígena (TI) constituem-se na carga simbólica produtora de múltiplas fronteiras que separam os mundos do índio e não-índio.

4.1 O entendimento dos espaços ritualísticos para os índios Jiripankó

Antes de adentrar na discussão sobre a significação de algumas das espacialidades que compõem o território tradicional para os

Jiripankó, faz-se necessário realizar uma breve abordagem sobre como surgiu a noção de imaterialidade vinculadas à essas espacialidades, que impulsionou os indígenas a realizarem um processo de cultivo de vários espaços sagrados, com a finalidade de consumação de práticas ritualísticas.

Os lugares que compõem as terras dos Jiripankó nem sempre foram concebidos, pelos primeiros indígenas que chegaram na atual zona rural do município de Pariconha, como a importância que é contida pela coletividade atualmente. A própria forma de se relacionar com as espacialidades encontra-se conexas a um processo histórico de intercâmbios entre os índios Pankararu, habitantes do aldeamento de Brejo dos Padres e os índios que, a partir da ação de José Carapina, ocuparam uma nova terra no Sertão de Alagoas.

A influência mútua ocasionou um processo de socialização de saberes e fazeres que levou aos indígenas a realizarem uma série de trocas simbólicas, importantes para a produção identitária e sentimento de pertencimento Jiripankó. Para esse momento, a participação de duas irmãs da etnia Pankararu foi fundamental para a produção da territorialidade indígena Jiripankó. Sobre tal fato, Peixoto, explica que:

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. (PEIXOTO, 2018, p. 60 - 61)

Além de serem importantes para a socialização dos elementos religiosos do Tronco étnico, as irmãs Pankararu,

[...] 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.
(PEIXOTO, 2018, p. 61)

A explicação, evidencia a importância da territorialidade para os membros da comunidade Jiripankó, advinda do diálogo entre os índios habitantes nos sertões pernambucano e alagoano, mais especificamente da ação das irmãs Pankararu Chica e Vitalina Gonçalves. A partir do episódio histórico de constituição do Território Jiripankó e de sua identificação étnica, a aldeia não é mais concebida como sendo apenas um espaço material, mas, sim, como sendo uma estrutura composta por lugares simbólicos que se encontram revestidos de forças imateriais que potencializam tais espaços.

É, com a socialização cosmológica Pankararu, que os índios da aldeia Ouricuri passaram a nutrir um sentimento de pertencimento plenamente vinculado à TI que, por sua vez, foi sendo preenchida com a formulação de espaços ritualísticos, a partir da ação das Gonçalves que “[...] levantaram um Terreiro onde passaram a realizar suas atividades religiosas de culto aos Encantados.” (PEIXOTO, 2018, p. 61) Sobre esse episódio, o Cacique Genésio Miranda da Silva, diz o seguinte:

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 dois (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. (SILVA, 2018 apud PEIXOTO, 2018, p. 62)⁷⁸

Assim, as Gonçalves marcam tanto o processo de abertura de espaços sagrados quanto a definição dos dois principais dias (sábados e domingos) para a execução de rituais em determinados âmbitos da aldeia, introduzindo, para a coletividade habitante naquele espaço, a

⁷⁸ Fragmento de entrevista extraído do trabalho intitulado “*Minha Identidade é Meu Costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas*” de autoria de José Adelson Lopes Peixoto (2018).

noção que atualmente se tem dos espaços sagrados utilizados para fins ritualísticos, como o Terreiro e o Poró.

Para os Jiripankó, os Terreiros são espaços santificados que possuem os Encantados como seus donos, além de estarem vinculados à essas divindades, encontram-se ligadas aos Pais ou Zeladores de Praiás que também cuidam dos Terreiros e Porós destinados a efetivação das práticas religiosas do povo.

Sobre como o indígena concebe o Terreiro, o índio Francisco Silva, afirma que,

Terreiro significa um santuário pra gente, é igualmente a uma igreja aonde o padre se sente abençoado dentro dessa igreja. Igualmente é a gente; a gente se sente mais aliviado dos seus problemas quando a gente chega no terreiro da gente, no poró. A gente vai fazer os pedidos, é atendido. (SILVA, 2003 apud MATTA, 2005, p. 70)⁷⁹

Os Terreiros são centros religiosos que possibilitam que os indígenas se reúnam e realizem uma religação com suas divindades cosmológicas, manifestando sua fé e socializando saberes e fazeres entre as diferentes gerações. No campo da materialidade, os Zeladores de Praiás, atuam como protetores de tais espaços, sendo os responsáveis por defumá-los com ervas na finalidade de purificar para manter a potencialização energética desses ambientes.

Desde as Gonçalves, que abriram o Terreiro que por sua vez estava vinculado à Força Encantada, houve uma proliferação de espaços sagrados por todas as comunidades que compõem o território indígena Jiripankó, recebendo também as presenças de outros Encantados que estão relacionados com o surgimento de novos Pais de Praiás, produzindo, assim, “[...] novas esferas de lealdades, alterando as

⁷⁹ Fragmento de entrevista extraído do trabalho intitulado “*Dois Elos da Mesma Corrente: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu*” de autoria de Priscila Matta (2005). Francisco de Assis S. Silva é índio Pankararu de 25 anos de idade e tem a função de Zelador de Praiá, quando concedeu essa entrevista para Priscila Matta no mês de março do ano de 2003.

organizações e composições existentes até então.” (MATTA, 2005, p. 70 - 71)

Tanto o Terreiro quanto o Poró, são âmbitos que possibilitam a conexão entre os membros de diferentes famílias indígenas da própria comunidade Jiripankó e principalmente a relação recíproca com as divindades protetoras de suas casas, Terreiros e demais lugares que constituem a Terra Indígena (TI).

A feição de comunhão caracteriza esses espaços frequentados pelos índios adeptos da religião do Ejucá.⁸⁰ Sobre o sentido do Terreiro e a sua importância para a festividade do pagamento de promessa do ritual Menino do Rancho, a liderança Jiripankó Cícero dos Santos, afirma que:

Então a partir daquele momento a festa está acontecendo, ela vai cominar no Terreiro. Então o Terreiro pra esse sentido ela é, ele é o, o ponto de encontro, o ponto de como é que diz? O ponto de culminância (**pausa de 4 segundos na fala**), né? Da, da, da, da, daquela celebração. Então o Terreiro ele é o, o, o, o ambiente capaz de unir a comunidade entorno de um elemento comum, né? Como eu falei no começo dessa parte, é a comunidade ela se reúne quando vai se identificar: olha nós somos indígenas, temos que nos identificar, o que é que nós podemos fazer para a nossa celebração? Dois espaços: Terreiro e Poró. (**5 segundos de pausa na fala**) Né? Isso independente de ele ter as festas do Praiá ou não, porque tem culturas que não tem, mas necessariamente eles precisam de um espaço de retiro pra reflexão, são as práticas de cura e (**palavra incompreensível**) que seriam o Poró ou a casa de reza, a casa de guardar, enfim, e o Terreiro onde se festeja, onde se reúne, onde celebra, né? O, o, o, é a sua prática cultural, a sua identidade, fortalece a sua identidade e é através do Toré que é o mais comum que é o canto. (SANTOS, 2019)

⁸⁰ Religião indígena Jiripankó. Durante as entrevistas, tentei obter informação sobre esse nome (Ejucá), mas não obtive sucesso. Após questionados, alguns indígenas ficavam em silêncio, outros diziam preferir não comentar, evitando tocar no assunto, as vezes só informavam que era a religião Jiripankó.

O Terreiro é o elemento comum para os membros da comunidade que partilham a mesma fé nas divindades Encantadas e manifestam suas práticas ritualísticas; sendo um espaço em que possibilita o encontro entre diferentes gerações e sexos (masculino e feminino) que se identificam com a celebração religiosa executada pelas personagens que ocupam o centro do espaço.

Diferentemente do Poró, por ser um local mais reservado, o Terreiro é um espaço mais festivo que permite que a maioria dos membros cantem e dançam o Toré, elemento diacrítico das identidades dos grupos indígenas habitantes na região Nordeste do país, sendo a realização de rituais visíveis aos indígenas e não-índios.

O Poró ou a casa de reza, durante a execução do ritual Menino do Rancho, é um espaço plenamente destinado a concentração de membros do sexo masculino, principalmente dos Praiás, Pajé e Zeladores que realizam alguns preparativos não visíveis para o público que acompanha a prática ritualística no Terreiro. Trata-se de um espaço íntimo da cultura Jiripankó, sendo reservado para os índios que cumprem suas obrigações e principalmente para as lideranças religiosas Jiripankó.

Durante pesquisa de campo com o grupo étnico Pankararu, Priscila Matta constatou que o Poró,

[...] é o espaço reservado aos homens Pankararu e aos praiás e fica localizado nas imediações dos terreiros. São casas de palha, cobertas, sem janelas e com apenas uma entrada utilizadas em momentos rituais como a Corrida do Imbu. Quando os praiás entram no poró a impressão é de que estão penetrando em outro mundo, envolvido de segredos e mistérios. Cada terreiro tem apenas um poró, exceto o do Mestre Guia, que tem um específico para ele. No poró, os homens fumam o campião – cachimbo com fumo e ervas. (MATTA, 2005, p. 74)

No interior do âmbito do Poró, os índios tocam as maracás e as flautas-apito, fumam os seus campião e cachimbos preenchidos com ervas e fumo que são importantes para defumar o Poró e executar os

cânticos para os Encantados; é comum ingerirem garapa feita de rapadura; sendo o principal espaço de concentração religiosa para os grupos de Praiás durante os momentos que não se encontram em ritual no Terreiro.

Embora haja momentos em que as mulheres possam adentrar no Poró para terem os seus momentos sagrados de manifestação de sua fé às divindades, o acesso a esse lugar, durante a execução do ritual Menino do Rancho, é majoritariamente concedido aos homens que estão em dia com as suas obrigações que deixam seus corpos limpos e fechados.

Assim, tanto o Terreiro quanto o Poró, são espaços de suma importância para que os índios cumpram suas obrigações ritualísticas e socializem seus saberes e fazeres da tradição Jiripankó, sendo a pureza dessas espacialidades um fator preponderante para que continuem sendo revestidas pelas forças invisíveis desejadas pelo grupo.

4.2 Os espaços do Menino do Rancho como lugares de memória e patrimônio Jiripankó

Como já mencionado, o Poró e o Terreiro são dois lugares que possuem funções fundamentais para a realização do pagamento de promessa denominado Menino do Rancho. O Terreiro é o local onde acontece as etapas de execução dessa festividade que é externada ou visível ao público, tendo um chão batido e delimitado por uma linha imaginária que circula todo esse espaço.

Para discutir ambos os espaços como patrimônios da etnia Jiripankó, adotei o sentido, proposto por Murguia e Yassuda (2007) de que o patrimônio histórico é como uma prática social e cultural de diversos e múltiplos agentes. Assim sendo, o patrimônio é uma produção de autoria de determinado grupo social, na qual seu sentido é perpetuado por diversas gerações, fazendo com que cada um dos sujeitos conceba tal prática ou lugar como um bem importante para o grupo.

Entendo o patrimônio cultural como uma diversidade de produções humanas que vai bem mais além do que lugares ou objetos materiais. Sobre essa pluralidade patrimonial, Martins faz a seguinte indagação e resposta:

O que têm em comum um palacete barroco, uma festa paraense, um bairro paulistano, um terreiro de candomblé, um mapa setecentista, uma obra de arte e um queijo mineiro? Nos dias de hoje, todos eles podem ser considerados patrimônio cultural. Em outras palavras, o estudo do patrimônio é um campo que, de forma “gulosa”, se serve de tudo o que estiver disponível – das cartas aos prédios, da literatura a um bairro inteiro – e que for capaz de representar a dinâmica da história. (MARTINS, 2013, p. 281)

Assim, pode-se afirmar que patrimônio cultural é caracterizado por uma diversidade de práticas que são concebidas como bens culturais de importante valor simbólico e identitário para determinado contexto social, fazendo com que até mesmo os sujeitos, de fora de tal contexto, percebam a importância de tais bens para a existência da coesão e pertencimento entre os membros de determinado grupo social.

O Terreiro ritualístico e o Poró são espaços nos quais os Jiripankó realizam as diversas práticas de seus rituais sagrados, proporcionando que os elementos culturais se propaguem na coletividade da comunidade. Com a presença de um conjunto de índios que ocupam tais espaços, há uma partilha em comum e execução dos saberes da sua tradição étnica, dando a possibilidade para que as experiências de outrora sejam recomeçadas ou vivenciadas não apenas por uma mesma pessoa, mas por toda a coletividade.

Por tais razões, os espaços utilizados para a execução do Menino do Rancho e de outras práticas ritualísticas são patrimônios culturais, pois estão associados a memória e identidade coletiva Jiripankó, sendo palcos de solidariedade, comunhão entre os indígenas e transmissão de suas práticas tradicionais (bens culturais) importantes para a

continuidade e socialização da religiosidade do povo. Segundo Mendes (2012):

O patrimônio cultural gera e fomenta uma solidariedade orgânica entre os membros do coro social, uma coesão ou convergência mental traduzida no sentimento de pertença a uma mesma comunidade – comunidade de origem, comunidade de destino. Acontece assim porque o patrimônio cultural representa [...] a persistência desse agregado humano ao longo do tempo, comprovadamente lhe permitindo que seja o mesmo [...] através e apesar das mudanças. Estabilidade e mobilidade, continuidade e variabilidade [...]. (MENDES, 2012, p. 17)

Dessa maneira, desde a ação das Gonçalves no processo de abertura do primeiro Terreiro na aldeia do povo, esse espaço deu a possibilidade para que os membros da comunidade pudessem dar continuidade às práticas realizadas na comunidade de origem – os rituais do Tronco Pankararu de Brejo dos Padres (PE) – perpetuados ao longo das gerações na comunidade de destino – Ponta de Rama Jiripankó na aldeia Ouricuri (AL).

Assim, é um lugar que se converte em um patrimônio cultural, por ser um âmbito que é responsável por proporcionar a junção das várias memórias individuais de cada membro, em que cada uma dessas memórias se converge dando forma a memória coletiva do grupo. O Terreiro é um espaço que possibilita o reconhecimento, pelos próprios indígenas e também por parte dos não-índios, da sua importância para a coesão social e pertencimento da comunidade.

A estruturação espacial do Terreiro é um elemento que acarretou na própria tomada de consciência do sujeito Jiripankó no tocante a sua relação com o meio ambiente em que habita, passando a ser um lugar de orientação e relação dos membros da comunidade com as Forças Encantadas, fazendo com que essa estrutura espacial, ícone da cultura que compõe o território tradicionalmente ocupado, seja um lugar organizado e movimentado por forças materiais e imateriais.

Igualmente como o Terreiro, embora de forma mais restrita, o Poró é uma habitação fundamental para a socialização dos saberes tradicionais da comunidade, sendo um âmbito importante para o manifestar da religiosidade e efetivação das obrigações, fortalecimento e elevação do pertencimento entre os índios com a Força Encantada, responsáveis por trazer integração e sentido social para a comunidade indígena Jiripankó.

Afirmo, pois, que é nesses espaços onde se manifesta a memória coletiva. Todos os Terreiros e Porós, existentes na Terra Indígena (TI), são locais onde os índios se reúnem para realizar seus circuitos ritualísticos que tem como consequência a propagação da sua religiosidade e demais práticas tradicionais partilhadas desde o Tronco Pankararu por diferentes gerações até a origem da etnia Jiripankó e a contemporaneidade.

Para os membros da aldeia, os Terreiros e Porós são espaços ocupados por forças terrenas e sobrenaturais, sendo palcos das diversas manifestações religiosas praticadas ao longo dos anos. Tais espaços servem como mecanismos de socialização dos saberes dos anciões que o compartilham com os mais novos, possibilitando a continuação de uma tradição indígena milenar e execução das práticas ritualísticas em especial para a realização do pagamento de promessa.

A foto a seguir foi tirada durante a etapa inicial do Menino do Rancho na noite de sábado e apresenta o Terreiro utilizado para fins ritualísticos pelos membros da comunidade indígena Jiripankó:

Imagem 27: Terreiro utilizado para fins ritualísticos



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2016)

São Terreiros, como o espaço de chão batido observado na imagem, que propiciam a prática dos saberes e fazeres da etnia, local em que manifestam-se influências mútuas entre indivíduos de diferentes idades e sexos que acarreta no compartilhamento de ensinamentos que foram apreendidos durante o passar dos séculos; o modo de conceber o Terreiro e o Poró como espaços sagrados foi se propagando de geração em geração, fazendo com que as crianças indígenas adentrem ao universo cosmológico do grupo.

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

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação

simbólica, é ao mesmo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança. Os três aspectos coexistem sempre. (NORA, 1993, p. 21)

Terreiro e Poró são lugares que aparentam possuir uma simples composição material, porém se caracterizam pela simbologia e funcionalidade elaborada pelos próprios indígenas. Por tal definição, tanto o Terreiro quanto o Poró são lugares da memória Jiripankó. A tradição, sobretudo religiosa, é mantida e vivenciada em tais espaços, fazendo com que haja um aprendizado e uma identificação dos membros que nascem na aldeia com esses espaços e com as práticas culturais.

Por serem ambientes em que os indígenas praticam os seus rituais sagrados, proporcionando que os elementos culturais se propaguem na coletividade da comunidade, o conjunto de indivíduos, habitantes na aldeia, passam a partilhar e executar os saberes tradicionais, tornando assim, possível que tais experiências de outrora sejam recomeçadas não apenas por uma mesma e única pessoa, mas por muitos outros sujeitos. E a tradição passa a ser um fator fundamental para a socialização, entre as gerações, dessas práticas culturais.

Segundo Bhabha (1998) o reconhecimento que a tradição confere é uma forma parcial de identificação, pois “Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição.” (BHABHA, 1998, p. 21) A memória Jiripankó está plenamente entrelaçada ao passado, sobretudo ligada ao povo Pankararu, que faz com que os indígenas passem a nutrir um sentimento de pertencimento, sentindo-se ligados às suas origens e ancestrais, dando continuidade à memória e identidade étnica. Tal feito, de reencenar o passado e (re)invenção da tradição, só é possível a partir da manifestação da memória.

Ao evocar em conjunto uma série de circunstâncias que cada sujeito lembra e coloca em prática, torna-se possível recordar e praticar tal elemento em comum, fazendo com que os fatos do passado assumam maior importância e sejam revividos com maior intensidade no tempo

presente (HALBWACHS, 2003). É como se os fatos passados e representações de outrora fossem propagados no momento presente entre a coletividade do grupo. Sobre a partilha de lembranças e práticas do passado na coletividade, Halbwachs diz que:

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

Ao pensar como Halbwachs (2003) de que os fatos do passado contêm maior importância quando recordados em uma coletividade, então os ensinamentos religiosos das lideranças Jiripankó são compartilhamentos dos saberes tradicionais, heranças seculares, para os mais novos membros, tal ação possibilita que esses saberes sejam revividos e partilhados com maior intensidade.

Assim, são, o Terreiro e o Poró, lugares onde se manifestam as memórias, constituindo-se em espaços patrimoniais onde os membros da comunidade passam a socializar as crenças cosmológicas que são originárias do seu Tronco Velho Pankararu. Pois é nas estruturas espaciais que as gerações do grupo passam a interagir juntas, fazendo com que os mais velhos, detentores do conhecimento e saberes tradicionais, realizem transmissões e ensinamentos para os mais novos membros da aldeia.

O cultivo e proliferação dos lugares religiosos, possibilitou a produção de uma unidade territorial para a comunidade, sendo essa unidade o elo entre os seus membros. A seguinte narrativa, concedida pela liderança religiosa Jiripankó Cícero dos Santos, demonstra os significados que o Terreiro possui para o seu povo:

[...] olha, uma comunidade ela começa em torno do que é comum, **(fala pausada por 7 segundos)** então imaginemos que isso aconteceu, acontece continuamente quando povos é tradicionais se reúnem eles precisam de um ambiente de comunhão, de comungar, de tornar a coisa comum a eles como um, é parte viva dele. É o que eu vejo, é o Terreiro para o meu povo, né? Então o Terreiro, uma Katokinn falou isso pra mim, eu fiquei é brincando com ela e disse: tu tá filósofa! A Cidinha Katokinn, ela disse pra mim uma vez, nós conversando a respeito disso, ela disse: “Cicinho, pra mim o Terreiro é o coração da aldeia” e eu disse: “Ciça isso é muito bonito, tô apaixonado, Ciça.” Ela riu que só, bem risonha a Cidinha, é esposa do Francisco Koiupanká. E ela disse, nós estávamos conversando justamente de, de, de as pessoas, de algumas pessoas não irem é com mais frequência ao Terreiro e por isso, elas acabarem adquirindo hábitos e costumes distante da sua, da sua origem e automaticamente fragilizando a sua, o seu pertencimento étnico. (SANTOS, 2019)

O Terreiro é o principal ambiente de comunhão da religiosidade, elemento em comum entre os índios Jiripankó que frequentam os rituais executados na comunidade. Frequentar esse espaço, implica em viver o íntimo da cultura do povo indígena, pois a não ida para os rituais acarreta no afastamento dos indivíduos da tradição, da origem e do pertencimento étnico. O Terreiro, desde a ação das irmãs Gonçalves, passou a ser uma instituição valiosa para a transmissão cultural dentro da comunidade.

Essa transmissão, por sua vez, contribui significativamente para que as crianças sejam inseridas no universo religioso da comunidade e sejam influenciadas pela memória do grupo. A imagem a seguir apresenta algumas crianças participando da prática religiosa do Menino do Rancho no Terreiro sagrado:

Imagem 28: Crianças durante execução do ritual



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2016)

A imagem nos mostra alguns garotos indígenas com os seus corpos pintados com o barro tauá, familiarizados com o significado das próprias pinturas corporais que são, assim como as maracás e os campião, “[...] indispensáveis para o ritual, pois representam portais entre os Encantados e os humanos ou símbolos da aliança que funda e renova o encanto.” (PEIXOTO, 2018, p. 127) É pintando os corpos e com os pés descalços (como bem demonstra a imagem acima) ao tocarem o solo sagrado do Terreiro, que as crianças passam a se inteirar com a cosmologia e sistema simbólico Jiripankó, apreendendo com os mais velhos os padrões culturais distintivos de sua etnicidade.

As crianças, ao vivenciar as ações desencadeadas nos centros ritualizados, passam a ser inseridos nos ritos da comunidade, construindo os seus sentimentos de pertencimento e identidades vinculados à cosmologia Jiripankó. Os garotos, da fotografia, passaram a exercer, desde cedo, a função de Padrinhos durante a realização do

pagamento de promessa, interagindo de acordo com as regras e etapas do ritual, aprendendo, com o passar dos anos, a seguir as obrigações que condicionam o comportamento ou conduta moral para que suas presenças sejam admitidas nos espaços sagrados.

Em relação ao Poró, para os índios, esse lugar é fundamental para fortalecer a fé e crença nas divindades da cosmologia, por isso existe um conjunto de obrigações a serem obedecidas e cumpridas; não é permitida a entrada de não-índios e nem a presença feminina. Trata-se de um espaço reservado para os momentos mais íntimos da cultura da população indígena.

As regras e concepções de ambos os espaços (Terreiro e Poró) são socializadas a partir da manifestação da memória, que traz consigo as regras, a história vivida e os saberes tradicionais do grupo. Com isso, os novos membros crescem, aprendem e são socializados ao modelo cultural Jiripankó. Assim, os homens são resultados do meio cultural em que foram socializados, se tornam herdeiros de um longo processo acumulativo, que reflete no conhecimento e na experiência que foram adquiridas e transmitidas pelas várias gerações que os antecederam. (LARAIA, 2001)

O longo processo acumulativo é expressado nos Terreiros e Porós, sendo armazenado na memória coletiva do povo para em seguida ser transmitido e socializado com os demais membros da comunidade indígena. Essa ação é realizada desde outrora, quando as numerosas gerações de indígenas elaboraram, reelaboraram e socializaram as regras, saberes culturais, práticas religiosas, significados e formas de conceber os espaços sagrados.

4.3 Fronteiras múltiplas: os símbolos, os lugares sagrados e as suas regras

O choque cultural ocorrido durante o período colonial, sobretudo pelas longas e intensas influências, diálogos interétnicos de índios e europeus e processos de territorialização, fez com que os

grupos indígenas no Nordeste, por sua proximidade ao foco da colonização, perdessem línguas e traços físicos, ocasionando na produção de novos limites e fronteiras étnicas⁸¹. Essa condição, de misturados (OLIVEIRA FILHO, 1998), foi o trampolim para a reelaboração de sua identidade e cultura ao aceitarem certos hábitos do ‘branco’ (roupas, formas de trabalho, meio de transporte e elementos religiosos).

Desde a chegada de José Carapina, das demais famílias oriundas da aldeia Brejo dos Padres e principalmente a partir da ação das Gonçalves, não houve somente uma migração de pessoas para um novo espaço, mas sim uma migração de significados e produção de formas significativas para a continuidade de uma cultura indígena reorganizada em uma nova espacialidade.

Relacionado ao processo histórico da formação do território e etnia Jiripankó, encontra-se a presença do não-índio que também tem envolvimento nesse processo, na tentativa de influenciar a religiosidade e comportamento do grupo ao construir, no centro da comunidade, uma igreja católica datada do século XIX⁸² com a finalidade de manter a ação de cristianização católica sobre os índios. Dessa forma, a aldeia Ouricuri se constitui a partir de espaços intermediários (betweeness)

⁸¹ Fronteira étnica aqui é entendida e discutida a partir da abordagem de Fredrik Barth (2000) ao afirmar que as distinções entre as categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, muito menos de contato e trocas de informação entre os grupos. E, ainda, a partir da discussão de Gustavo Vilela (2014) por alegar que a cultura aparece na fronteira tanto como arma política em diversas reivindicações (uso de determinado espaço, acesso à saúde, educação e cidadania) quanto na afirmação de identidades. Também entendo, assim como Francismar Carvalho (2006), que as culturas não são estáticas e passam por contatos, trocas e interações que realizam-se em situação de fronteira e desenvolvem-se historicamente. As discussões de Carmem Rodrigues e Josefa Cavalcanti (2010) sobre as fronteiras, identidades e culturas na modernidade, me levaram a pensar sobre as múltiplas formas possíveis de identificação dos sujeitos da comunidade Jiripankó em meio às múltiplas fronteiras existentes entre o urbano e o rural, a modernidade e a tradição, o global e o local, o indígena e o não-indígena.

⁸² Uma segunda Igreja, maior do que a primeira, foi construída também no centro da comunidade no início do século XXI.

(HANNERZ, 1997), “[...] onde pequenos grupos de pessoas se encontram para formar os princípios de uma nova sociedade, após deixarem os lugares onde viviam [...]” (HANNERZ, 1997, p. 22). Com isso, novos entrelaçamentos vão sendo estabelecidos entre índios e não-índios.

Muitos símbolos do cristianismo passaram a fazer parte de vestuários e espaços sagrados dos Jiripankó, havendo, também, uma parcela da população da comunidade que sobrevieram a frequentar cada vez menos os rituais realizados nos Terreiros, intensificando a sua ida para a missa na Igreja para efetivar sua devoção ao Deus e aos santos cristãos, pois algumas pessoas por “[...] não irem é com mais frequência ao Terreiro e por isso, elas acabarem adquirindo hábitos e costumes distante da sua, da sua origem e automaticamente fragilizando a sua, o seu pertencimento étnico.” (SANTOS, 2019)⁸³

Assim, dentro da própria comunidade, passou a se desenvolver inúmeras micro-fronteiras que separam simbolicamente a parcela de índios, que frequenta os rituais nos lugares sagrados da tradição indígena, daquela parcela que não possui o hábito de fazer parte dos ritos Jiripankó.

A aldeia e a sociedade Jiripankó encontram-se constituídas por zonas fronteiriças que dinamizam o modo dos membros se relacionar com o próprio espaço em que estão inseridos e com os elementos culturais que vivenciam. Segundo Hannerz (1997):

A liberdade da zona fronteira é explorada com mais criatividade por deslocamento situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [agency] no manejo da cultura. (HANNERZ, 1997, p. 24)

São as zonas de fronteiras que permitem o contato e influências entre sujeitos de diferentes grupos e culturas com distintas simbologias.

⁸³ Fragmento extraído da entrevista concedida pela liderança religiosa Cícero dos Santos, presente no item anterior desse capítulo.

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

Imagem 29: Cinta com símbolos do cristianismo católico



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2016)

Percebe-se, a partir da imagem, que a cinta, uma das partes da indumentária sagrada do Praiá, possui desenhos que simbolizam elementos do cristianismo (cruz e cruzeiro). Desde as execuções iniciais de seus rituais na aldeia Ouricuri, é comum a presença de tais símbolos no cotidiano, lugares e objetos sagrados dos Jiripankó. Tal situação, é resultado do entrelaçar entre culturas e, sobretudo, do diálogo inter-religioso entre índios e não-índios, pois, como bem evidencia Canclini (2000), as sociedades se desenvolvem a partir de um confronto de umas com as outras.

Embora os próprios ritos do grupo encontrem-se marcados por simbologias do cristianismo, as fronteiras persistem, pois os sentidos do índio, do indígena convertido e do não-índio, atribuídos a tais elementos, são distintos. Peixoto, evidencia esse aspecto ao constatar que:

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. (PEIXOTO, 2018, p. 60)

E a respeito das distinções, de índios e de sujeitos católicos, em relação a conceber as divindades de suas respectivas fé/crenças (Encantados e Santos), Peixoto, continua:

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. (PEIXOTO, 2018, p. 63)

Enquanto que para os índios adeptos da religião Jiripankó, que manifestam suas crenças nas divindades Encantadas, “[...] essa santidade é um ato impossível, pois na sua simbologia não existe culto aos mortos, nem apologia aos mestres que cultuaram os encantados.” (SANTOS *apud* PEIXOTO, 2018, p. 63) Dessa forma, embora os componentes rituais dos indígenas possuam elementos cristãos, há a presença de fronteiras simbólicas que denotam a distinção entre os sentidos, de diferentes sujeitos, atribuídos aos mesmos elementos.

Assim, dentro da própria comunidade indígena, há várias redes de significados tecidas pelos seus atores sociais – convertidos⁸⁴ ao

⁸⁴ A questão da conversão é aqui entendida a partir da ótica de Dirceu Lindoso (2011) que afirma que a conversão é uma luta de contrários relacionada ao que se crer e do que se deixou de crer, sendo o converso o crente que afirma e é, a um tempo, o incrédulo

cristianismo e não convertidos – que, embora vivam numa interação social dentro desse território, elaboram fronteiras simbólicas que separam as práticas, crenças e formas de conceber o mundo em dois segmentos: a) aquele grupo de índios que possui sua identidade coletiva pautada na cosmologia e religiosidade Jiripankó e b) o grupo de índios cristãos que não praticam os rituais e não frequentam os Terreiros e Porós.

Os índios pertencentes ao primeiro grupo, principalmente as lideranças religiosas e as personagens que participam diretamente nos rituais, precisam seguir uma série de obrigações que estabelecem as condutas morais aceitáveis para adentrar no mais íntimo da tradição e participar das práticas ritualísticas que são fechadas ou não externadas ao público.

Do ponto de vista do interior da aldeia, existem fronteiras que delimitam a relação entre o grupo e o território, havendo, nesse aspecto, uma distinção entre os próprios índios. No caso da coletividade adepta da religião Jiripankó, há o frequentar de espaços – Terreiro e Poró – definidores da tradição e produtores da alteridade. Vale ressaltar que tanto o Terreiro quanto o Poró são lugares em que são praticados os elementos diacríticos da identidade indígena no Nordeste, especificamente da indianidade/etnicidade Jiripankó calcada na cosmologia, distinguindo-a de demais grupos tradicionais e da sociedade nacional.

O Terreiro, enquanto espaço ritualizado, torna-se sagrado ao índio, fazendo com que apenas o adepto à religião da tradição Jiripankó possa participar do ritual em tal espaço, ou seja, apenas os índios, que partilham da mesma manifestação religiosa praticada na comunidade, participam ativamente do ritual dentro do Terreiro, inibindo a presença

que nega. No caso do índio convertido ao cristianismo, há um abandono dos seus mitos, suas crenças e seus costumes. Entendendo, a partir de Arruti (2006), que a noção de conversão pode assumir uma ambiguidade ou plurivocalidade, seja a partir de uma mudança religiosa ou revelação mística, seja como mudança cultural ou passagem entre diferentes códigos.

de outros atores em determinado espaço. Percebe-se, dessa maneira, a presença da fronteira étnica que separa os universos simbólicos da tradição indígena e não-indígena.

De tal modo, pegando emprestado os conceitos de “estabelecidos” e “outsiders” propostos por Norbert Elias e John Scotson (2000)⁸⁵ ao observarem o relacionamento entre os sujeitos de uma pequena comunidade chamada Winston Paiva, os índios adeptos da religião tradicional são os estabelecidos que compõe o grupo que pode frequentar os lugares e rituais fechados ou que vivencia o reservado da cultura Jiripankó, enquanto que os indígenas, que não cumprem com as condutas aceitáveis pela coletividade, são os outsiders, impedidos de frequentar tais espaços e manifestações ritualísticas.

Assim como em Winston Paiva, as diferenças entre esses dois grupos da comunidade Jiripankó não se encontram relacionadas às questões de “[...] nacionalidade, ascendência étnica, “cor” ou “raça” entre os residentes das duas áreas, e eles tampouco diferiam quanto a seu tipo de ocupação, sua renda e seu nível educacional – em suma, quanto a sua classe social.” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 21) As distinções, existentes entre essas duas coletividades que habitam as TI da aldeia, são plenamente postas a partir dos sistemas simbólicos que permeiam a sociedade Jiripankó.

O Poró é o espaço regido por interdições que realizam a manutenção das múltiplas fronteiras simbólicas existentes, tendo o seu acesso reservado apenas aos indígenas detentores dos saberes e fazeres da tradição. Durante a execução dos rituais, o público não pode entrar, visualizar e nem saber as práticas que são realizadas nesse âmbito.

⁸⁵ A diferença é que esses conceitos, aqui empregados, não partem da mesma perspectiva das relações de poder, existentes a partir da pequena comunidade de Winston Paiva, observadas por esses autores. Pois, diferentemente das relações estabelecidas entre os moradores dessa comunidade, os índios Jiripankó, aqui descritos como sendo estabelecidos, não “[...] vêem-se como pessoas “melhores”, dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros.” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20)

Cada um dos espaços (Terreiro e Poró) possui regras e interdições diferentes (GUEIROS; PEIXOTO, 2016). Essas regras são fundamentais para a realização do ritual Menino do Rancho e outras práticas religiosas, pois são responsáveis por reger o convívio entre os índios que participam direta ou indiretamente na execução de todas as festividades que compõem o circuito ritualístico da comunidade; desde o momento de abertura para fins ritualístico até o seu encerramento, os dois espaços passam a ser concebidos por interdições e revestidos de Encantamento.

Além dos fatores internos, esse e outros grupos étnicos estabelecem contatos constante com o mundo externo às Terras Indígenas – o outro de fora – sociedade nacional, ocasião em que se inserem num contexto globalizado e desfrutam de produtos da (pós) modernidade, sendo influenciados pela conjuntura do modo de produção capitalista.

Por tais questões, os índios no Nordeste, inclusive os Jiripankó não se encaixam nos moldes de precolonização, pois, fisicamente e por questões de hábitos, esses indígenas são semelhantes a qualquer outro indivíduo, não havendo um contraste marcante e que ofereça, à primeira vista, uma distinção étnica e cultural fácil.

Ao fazerem parte do mundo globalizado, os índios Jiripankó precisam assumir uma diversidade de posicionamentos, reelaborações culturais e ressignificações identitárias para reivindicar seus direitos e realizarem a manutenção de sua fronteira étnica. A fronteira delinea o indivíduo Jiripankó dentro de seu grupo e separa-o do outro que está fora da comunidade indígena. Segundo Pesavento (2002):

Sabemos todos que as fronteiras, antes de serem marcos físicos ou naturais, são sobretudo simbólicas. São marcos, sim, mas sobretudo de referência mental que guiam a percepção da realidade. Neste sentido, são produtos dessa capacidade mágica de representar o mundo por um mundo paralelo de sinais por meio do qual os homens percebem e qualificam a si próprios, ao corpo social, ao espaço e ao próprio tempo. Referimo-nos ao imaginário, este sistema de representações coletivas que

atribui significado ao real e que pauta os valores e a conduta. Dessa forma, as fronteiras são, sobretudo, culturais, ou seja, são construções de sentido, fazendo parte do jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a apreciação sobre o mundo. (PESAVENTO, 2002, p. 35 - 36)

A separação entre o povo Jiripankó em relação a outros povos de outras sociedades está plenamente ligada a dimensão simbólica e não a fronteira de ordenação física. Pois esse grupo não mantém uma distinção étnica pautada no isolacionismo territorial ou sem comunicação com indivíduos de outras sociedades.

Os grupos étnicos não se definem por portarem “culturas” próprias ou específicas, produzidas a partir de seus respectivos isolamentos em relação as outras “culturas”, fazendo com que, desse modo, tais grupos estejam passíveis de perder suas características e sua definição por simplesmente estabelecerem contatos com outros universos culturais. (SAMPAIO, 2011)

A fronteira simbólica do povo Jiripankó (de qualquer outro grupo étnico) atua paradoxalmente, pois ao mesmo tempo que separa, ela também permite o contato com populações distintas. Porém, a separação se dá apenas pela produção das zonas fronteiriças pautadas numa ordenação simbólica que define quem se encontra totalmente do lado de dentro ou do lado de fora e, ainda, quem habita no entre-lugar, “[...] esse entremeio [...] como o local em que os fluxos ocorrem, as diferenças se misturam e se produz algo entre o dentro e o fora, posto que o que está na fronteira se sujeita às influências dos dois lados e por isso não é totalmente de dentro, nem totalmente de fora.” (SOUZA, 2014, p. 478) Essas múltiplas fronteiras estabelecem múltiplos lugares – dentro, fora e entre-lugar – onde atuam os sujeitos índios, índios convertidos ao cristianismo e não-índios.

Assim, seguindo a ordenação de lugares acima, é possível afirmar que os índios Jiripankó (não conversos) estão inseridos “dentro” de um grupo que possui sua identidade e modos de ser e viver calcados na religião, cosmologia, saberes e fazeres da tradição indígena,

enquanto que os não-índios se encontram do lado de “fora” dessa ótica, já os índios convertidos à religião do não-índio encontram-se no “entrelugar” pois, ao mesmo tempo que não participam dos rituais da tradição, são habitantes na aldeia, vivenciando boa parte dos modos dessa vida comunitária e usufruindo dos direitos conferidos aos indígenas.

É a relação entre os sujeitos pertencentes aos diferentes lugares que produzem a alteridade, acarretando na manutenção das múltiplas fronteiras e distinção étnica Jiripankó. Pois [...] las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen.” (BARTH, 1976, p. 10) De tal modo, mesmo que os sujeitos ultrapassem as fronteiras, essas não desaparecem, mas passam por manutenções; suas existências não estão associadas a ausência de comunicação ou interação entre os indivíduos que estão dentro, fora ou no entremeio de determinado grupo.

No caso dos Jiripankó, conforme as regras dos rituais e seus espaços sagrados, assim como os segredos e interdições das práticas religiosas são mantidos, ao longo dos tempos, a fronteira é erguida e reelaborada, mantendo a sua distinção étnica perante outros grupos étnicos. Desde a origem do grupo com criação de normas, ressignificações identitárias e crenças cosmológicas, a fronteira étnica passou por uma série de manutenções conforme os processos grupais foram sendo desencadeados ao longo dos tempos.

A manutenção da fronteira tem assegurado à continuidade das práticas culturais constitutivas da distinção do povo indígena. Sobre a manutenção da fronteira, Barth diz que:

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

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

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

Assim, a cultura foi reelaborada e a fronteira étnica atualizada aos novos processos que se desenrolaram durante os séculos. E hoje, mesmo possuindo elementos culturais da sociedade nacional, o grupo não perdeu sua identidade étnica e não foi aculturado, pelo contrário, reelaborou sua cultura após entrar em contato com novas práticas e hábitos.

Isso significa que, desde a origem do grupo e a produção de normas e crenças cosmológicas, a manutenção da fronteira étnica foi realizada conforme o desenrolar dos processos grupais e dos contatos com a sociedade e outros grupos não-indígenas. Sendo a manutenção da fronteira responsável por assegurar à continuidade das práticas étnicas Jiripankó.

Embora os vários aspectos culturais, que realizam ou enaltecem a presença ou criação de uma fronteira, passem por mudanças, a fronteira permanecerá, não irá desaparecer e apenas passará por uma manutenção. É o caso das práticas culturais dos índios na região Nordeste, sobretudo no campo religioso que passou por mudanças

devido ao contato e diálogo com a ‘branca sociedade’, adaptando-se aos contextos dos contatos impuros estabelecidos ao longo dos séculos.

O diálogo inter-religioso ocasionou mudanças nos elementos ou objetos dos rituais dos povos indígenas; é comum que simbologias e crenças do cristianismo católico, na atualidade, sejam facilmente encontradas nos espaços domésticos, sagrados e em momentos que fazem parte dos cotidianos indígenas.

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

Tanto as fronteiras simbólicas quanto a presença do outro são dois fatores que fazem com que determinado grupo construa sua identidade coletiva e aceite, de outros povos, apenas os costumes que forem de seu interesse, reelaborando sua cultura e ressignificando sua identidade.

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

A fronteira étnica Jiripankó é um fator que promove interações e trocas simbólicas e culturais, realizando distinções com os demais povos e sociedades que, por sua vez, se tornam fundantes de sua identidade, pois a identidade social é uma imagem feita de si mesma, para si e para os outros. (POLLAK, 1992) A presença de elementos religiosos católicos no ritual Menino do Rancho se deu devido a edificação identitária desse povo indígena que não está isenta de mudanças, de negociações e de uma transformação a partir da interação

com os outros povos ou identidades coletivas diferenciadas. Os sujeitos e os fluxos culturais podem ultrapassar as fronteiras e realizar influência e mudanças de costumes, acarretando numa série de trocas e empréstimos culturais.

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

4.4 O ritual Menino do Rancho como elemento identitário

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

O Menino do Rancho ele não acontece por manutenção, nem deve! [...] Porque ele, nós chamamos a festa do divisível. Festa do divisível nós temos duas é a puxada do cipó, divide o tempo e a festa de Menino de Rancho também, aquela festa que você está vendo aquele embate, aquela luta dos padrinhos que você sabe que não é moleza, é cruel, é a representação visível de um (...) digamos de dia e noite [...] eu não vou dizer a luta do bem contra o mal, essas coisas macabras [...] mas assim é uma festa que não se pode invocar simplesmente por manutenção, é um ato que só deve ser feito quando a vida está em risco. E outra, não é todo dia, os nosso protetores não pedem [...] Ele não pede se não for uma coisa (**Pausa na fala**) não pede simplesmente por diversão porque ali

[...] é muito complexo, não é uma tradição que acontece simplesmente porque ah, vamos fazer porque se não a cultura morre! Não, deixar de dançar o toré a cultura morre, Menino do Rancho, não! É algo que tem que acontecer, mas que não é bom que aconteça. Eu fico muito feliz quando não tem Menino de Rancho porque é sinal que meu povo está em paz, muito bem né!?

(SANTOS, 2017)

O evento religioso é constituído por uma diversidade de complexidades. O motivo de sua execução está plenamente condicionado a cosmologia indígena, onde a materialidade e imaterialidade se interligam no momento em que é realizada uma linguagem comunicacional entre o mundo humano e o mundo Encantado; constituindo-se numa ocasião em que os índios se comunicam e estreitam os laços entre si e com suas divindades Encantadas.

Devido ao Menino do Rancho ser um ritual realizado em decorrência da necessidade de reparar a saúde ou a vida de um dos membros da comunidade, a não existência de tal prática ritualística de pagamento de promessa, significaria que não há enfermidades que possam afetar ou tirar a existência de determinado índio, denotando que a comunidade indígena Jiripankó está vivenciando um período de bem estar coletivo.

Porém, mesmo o ritual de pagamento de promessa Menino do Rancho estando plenamente condicionado às questões de saúde e doença, ele contém elementos que são de suma importância para compreender os modos de ser e viver Jiripankó calcados na cosmologia e religiosidade da comunidade indígena, estabelecendo uma fronteira simbólica que orquestra os sentimentos de pertencimento dos sujeitos que habitam à aldeia, mesmo que exista uma forte presença do não-índio no território desse povo indígena.

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

interesse. Fator que proporciona a reelaboração de sua cultura e a ressignificação de sua identidade. Segundo Pollak (1992):

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

O Menino do Rancho é uma das práticas religiosas que não faz parte dos circuitos rituais da Festa e Flechada do Umbu, Queima do Cansação, Puxada do Cipó, pois sua realização não segue um calendário anualmente estabelecido. Sendo o pagamento de promessa mais uma das múltiplas práticas ritualísticas em que são acentuadas uma das formas de ser Jiripankó e como a identidade indígena é construída e reelaborada na contemporaneidade. Identidade essa, que não é percebida fora dos lugares da comunidade, especialmente dos espaços sagrados do território indígena.

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

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

Cada regra e funcionalidade caracterizam a performance religiosa que está repleta de musicalidade, sintonia, sentidos, significados e outros elementos que compõem o sistema simbólico do grupo. Esse conjunto de elementos constitui e dá continuidade aos ritos sagrados do povo que por sua vez dão prosseguimento a tradição cultural dos indígenas Jiripankó no contexto da contemporaneidade.

Os ritos, presentes no ritual indígena, vitalizam e asseguram a fé, a cosmologia e continuidade da tradição do grupo, perpetuando, sobretudo, ao longo das gerações, os saberes religiosos e práticas ritualísticas. Segundo Durkheim (2016):

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

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

As especificidades do ritual, suas regras e interdições presentes em seus espaços sagrados permitem que apenas os indígenas

identificados na comunidade pratiquem e protagonizem a execução do evento religioso. Então todos os membros que são inicializados ou ensinados sobre a cosmologia, as regras e os saberes da religião tradicional passam a participar e se inteirar enquanto indivíduo membro de uma identidade Jiripankó, fazendo com que se sintam pertencentes a essa sociedade e não a outra.

Sobre o pertencimento de sujeitos a uma determinada coletividade ou categoria social, Fredrik Barth afirma que:

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

O sentimento de pertencimento é responsável por fazer com que o conjunto de membros se sinta ligado ao grupo e, como consequência, promove o fortalecimento de uma determinada identidade coletiva ou cultural de algum povo. O Menino do Rancho é uma das manifestações religiosas presentes na cultura dos Jiripankó, sendo assim, é uma das práticas que constitui o universo cultural que é partilhado pelos indígenas de diferentes gerações, sendo um dos eventos caracterizados por unir indivíduos que possuem as mesmas crenças nos seres Encantados e que também cumprem com as regras e interdições de determinados espaços ritualizados.

A partilha faz com que cada um dos indivíduos pertencentes a comunidade interaja e faça parte direta ou indiretamente do ritual, tal aspecto faz com que os próprios indígenas se identifiquem aos comportamentos de seu povo e não aos comportamentos da sociedade nacional ou de qualquer outra.

Ao pensar que o ritual Menino do Rancho é um dos “fatores socialmente relevante” (BARTH, 2000) dessa sociedade indígena, que

caracteriza ou realiza um contraste social em relação a outros grupos, seria possível a afirmação de que sua execução é de extrema importância para continuidade e transmissão da cultura e religiosidade tradicional, pois é a partir da realização da cerimônia religiosa que os novos membros vão apreendendo as regras, interdições e conhecimentos religiosos. E farão parte da construção da memória coletiva. Memória essa, responsável por transmitir os saberes da tradição aos demais indivíduos da comunidade.

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

O seguinte relato, da liderança Cícero do Santos, evidencia a prática educativa e social que assume a realização do ritual de pagamento de promessa Menino do Rancho e a relação dos indígenas Jiripankó com o Terreiro sagrado:

O terreiro como eu falei, ele é um objeto de potencialidade, é que, que, de culminância de, de, de prática das coisas como um todo e tenho a parte que do seguinte: havendo a bus (**frase não concluída**) a junção dessas pessoas de diferentes é tempo de idade, né? Para a, a, a comunhão dessa celebração, automaticamente está se também é trabalhando o lado social e político de consciência, né? É se responde, não de forma direta, mas eu acredito que mesmo que seja de modo simplificado a pergunta “por que você está aqui?” No mínimo vai dizer “porque eu quero” e se você quer tem algum objetivo. Então havendo um terreiro vivo, um terreiro onde os Praiás estejam continuamente dançando, onde as pessoas estejam pagando as suas promessas, enfim. Ali está acontecendo um momento de transmissão e recepção de, de conhecimentos e modos de vida, isso de uma forma é, é natural. Quer dizer não exis (**frase não concluída**), existe para coisas mais específicas pessoas, determinadas práticas para fazer treinamentos mais íntimos que eu não vou entrar em detalhes. Mas para a questão da construção identitária, né, geral? Todos nós somos professores, como? É a partir do momento que eu vejo um jovem, vejo

uma criança, é um idoso, uma pessoa, e eu trato de trabalhar a estadia daquelas pessoas naquele ambiente de uma forma mais confortável possível e contribuindo para que aquele acontecimento, aquele ritual que tá acontecendo ali seja aproveitado de uma forma bem mais simples, bem melhor pra ele, e que dali, ele vai saber que aquela cultura é do povo dele, do nosso povo, ali eu estou trabalhando a educação, ali eu estou trabalhando com ciência política, ali eu estou trabalhando a sociologia, ali eu estou trabalhando um filosofia de vida; um diferencial em relação as outras pessoas, por isso que eu acho que o terreiro é o local é da, da, da, da harmonização dessas ideias e como nós não temos um manual de instrução de é, é de Ejucá, então é a pessoa que é a responsável por fazer é essas permutas dos conheceres. (SANTOS, 2019)

Assim, o ritual é repleto de saberes seculares que foram partilhados ao longo do tempo, antes mesmo da formação do próprio grupo Jiripankó, tornando-se um mecanismo que traz aspectos ou resquícios de outrora para serem transmitidos e postos em práticas no presente pelo índio que participa do processo de aprendizagem da educação tradicional e adere aos elementos culturais da sociedade evocados nos Terreiros sagrados da comunidade indígena, construindo sua identidade pessoal calcada na cosmologia da etnia.

Sobre esse processo de transmissão e aprendizagem, é a memória o principal elemento por resguardar, transmitir e manifestar essa prática tradicional na atualidade do povo Jiripankó. Segundo Candau (2012):

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

A transmissão contínua de vários conhecimentos de geração em geração permite que o homem aprenda tudo ao longo de sua vida e construa sua identidade a partir de uma aprendizagem e adaptação do presente ao futuro que é organizada a partir de uma reiteração do passado (CANDAU, 2012). Assim, a transmissão, ao longo das gerações, dos saberes tradicionais religiosos é uma reprodução do povo Jiripankó, e conseqüentemente a execução da prática ritualística do Menino do Rancho é um dos elementos que introduz nos seus membros o sentimento de pertencer e socializar as manifestações culturais da comunidade.

Dessa maneira, pode-se pensar o ritual como uma fonte que traz uma transmissão contínua da religião e crenças cosmológicas entre as várias gerações indígenas. Com isso, passa a existir uma reiteração de um aspecto tradicional – saberes e fazeres para lidar (práticas curativas) com a saúde ou doença – que foi elaborado no passado e adaptado no presente ao ser executado pelos membros das gerações existentes na atualidade.

Assim, a propagação de conhecimentos e práticas tradicionais, mesmo com o processo de dispersão do povo Pankararu, resistiu ao longo do tempo devido a uma das funções da memória que é apreender e realizar a transmissão, fazendo com que o povo desse a continuidade às práticas culturais. Em entrevista, a liderança religiosa Jiripankó afirma que:

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

me pertence hoje, o que é que nós temos em comum, né?
(SANTOS, 2017)

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

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

Imagem 30: Criança ritualizada nos braços de sua avó



Fonte: (ACERVO DO AUTOR, 2016)

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

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

O ritual é tido como um símbolo de grande importância para o povo Jiripankó que o atribui um significado especial por representar um momento de transição cultural entre as diferentes gerações. É uma linguagem própria que ultrapassa a existência da geração, uma vez que “[...] a existência humana também está assentada em símbolos que, por meio da linguagem, atribuem diferentes significados simbólicos à vida humana, o que confere diversidade às formas pelas quais a representamos.” (DEBERT; GOLDSTEIN, 2000, p. 227)

O povo indígena habitante no sertão alagoano usa o ritual como um marco, uma linguagem comunicacional do humano com o sagrado que vem sendo transmitida ao longo do tempo e de diferentes contextos históricos e sociais, passando por mudanças, assumindo novas conjunções, resistindo ao contato verticalizado com o não-índio, sem abrir mão das suas especificidades enquanto grupo étnico.

O evento religioso do Menino do Rancho, embora não seja executado pelos indígenas com a finalidade de manutenção da tradição indígena, é uma das formas de fortalecimento étnico e conseqüentemente da religião e da cultura indígena específica dos

povos habitantes no sertão alagoano, que por sua vez receberam tal elemento do seu tronco originário, os Pankararu. Constitui-se em uma das práticas culturais que condiciona e intensifica os laços que os índios formam com o povo e a aldeia. Sendo também responsável por insuflar, nos membros da comunidade, o sentimento de pertencimento que funciona como adesivo social na construção da identidade do povo Jiripankó.

CONCLUSÃO

“Ser e Viver Jiripankó: identidade, pertencimento e ritual” trata-se de um trabalho resultante de uma série de pesquisas de campo com observação participante no lócus de investigação empírica (Aldeia Ouricuri) e sobre o objeto de pesquisa (ritual Menino do Rancho) que me possibilitaram uma aproximação com os membros da etnia e dos seus modos de ser índio, identidade e pertencimento pautados em um conjunto de elementos simbólicos.

A realização de entrevistas, fotografias, filmagens e anotações em diário de campo, durante as várias etapas da pesquisa, me deram a possibilidade de realizar uma interpretação da prática ritualística de pagamento de promessa denominado Menino do Rancho, dos seus respectivos lugares sagrados e dos sentidos atribuídos pelos próprios indígenas para o evento religioso e seus respectivos espaços. É a partir do ritual que objetivei compreendê-lo enquanto elemento identitário do povo indígena, atentando para a sua função social no interior da comunidade Jiripankó.

Ser e viver Jiripankó está plenamente associado a um conjunto de fatores que levaram a origem desse povo indígena e, mais tarde, ao seu reconhecimento enquanto grupo étnico na zona rural do município de Pariconha, sertão do estado alagoano. Sua formação grupal foi resultante dos acontecimentos marcados por disputas pela posse das terras entre índios da etnia Pankararu e não-índios.

O aldeamento de Brejo dos Padres, localizado no sertão do estado de Pernambuco, foi o palco de intensos conflitos que resultaram na dispersão de várias famílias indígenas Pankararu que estavam em busca de novos espaços para a sobrevivência. As famílias, dispersas em diferentes localidades da região, posteriormente constituíram novos grupos étnicos, as chamadas Pontas de Ramas, que mantiveram um elo com o seu Tronco (Povo Pankararu).

Foi no contexto de dispersões e novas formações que se deu a formação da etnia Jiripankó que ao longo do tempo, desde a chegada do índio José Carapina e demais membros indígenas nas terras que hoje pertencem ao atual município de Pariconha, passou por uma série de adversidades e silenciamentos, mas sem acarretar num abandono de suas práticas culturais provenientes do seu Tronco Velho. Os intercâmbios entre ambos os povos serviram de fortalecimento identitário, cultural e político na busca de visibilidades e conquistas de direitos, marcando uma forte aliança entre o Tronco e suas Ramas.

A metáfora vegetal (Tronco e Pontas de Ramas) é mais um elemento que compõe o mito de origem Jiripankó narrado por muitos dos seus membros na contemporaneidade. Sendo assim, um fator característico da memória coletiva que rememora os acontecimentos de outrora para dar sentido à trajetória da coletividade ou das primeiras famílias Jiripankó e conseqüentemente às ações que acarretaram na formação étnica.

As práticas culturais fizeram com que os indivíduos, recém chegados na zona rural de Pariconha, se mantivessem conectados à tradição indígena, sendo rudimentos de ligação com a religião, cosmologia e identidade Pankararu, possibilitando, assim, a disseminação e manifestação dos saberes e fazeres nos espaços externos ao aldeamento de Brejo dos Padres.

Mesmo séculos após à saída da aldeia localizada em Pernambuco, as famílias realizaram seus rituais sagrados antes da obtenção do reconhecimento étnico, período em que os indígenas adotaram o silêncio estratégico e realizaram suas práticas as escondidas como forma de se protegerem de discriminações e agressões. As

primeiras gerações desse povo, durante os processos grupais, foram guardiões de elementos religiosos, crenças e rituais que foram fundamentais para a criação de novos significados e produção de um novo território.

Os saberes e fazeres da tradição foram fundamentais para que, mesmo durante o período de silenciamento, os índios Jiripankó, ainda sem o devido reconhecimento oficial de sua identidade coletiva diferenciada, pudessem manter as suas amarrações com a raiz da indianidade que os conectaram com suas ancestralidades, permanecendo, mesmo num contexto político e social de subalternização de sua cultura e memória, a crença nas Forças Encantadas e a execução de seus rituais na clandestinidade.

Após reivindicação junto aos órgãos indigenistas e com a conquista do reconhecimento étnico oficial, na segunda metade do século XX, o povo Jiripankó passou por uma maior evidenciação das suas práticas rituais nos âmbitos externos da aldeia; vários pesquisadores incidiram em realizar uma cadeia de estudos sobre a história, a educação, a organização, os ritos sagrados e as práticas curativas da população indígena. Foi a partir da relação com as instituições do Estado e seus respectivos agentes, que os membros da comunidade assinalaram a ressignificação de uma identidade indígena no Sertão de Alagoas.

Além da produção identitária ser fundada a partir de diferentes contextos sociais da história em que o grupo fez parte e protagonizou uma série de experiências, assim como dos seus diversos contatos estabelecidos com o não-índio e ainda em decorrência das diversas influências de um mundo globalizado e tecnológico, sobretudo por se encontrar inserido na conjuntura regional em que localiza-se a comunidade, essa identidade encontra-se principalmente composta pela cosmologia, crenças e por um sistema simbólico vigente no interior da comunidade.

É por esse lado pautado nos aspectos cosmológicos, religiosos e simbólicos, que é possível afirmar que a identidade Jiripankó possui um conjunto de elementos característicos que definem o grupo habitante na

aldeia e o contrasta tanto em relação às outras comunidades tradicionais quanto à sociedade nacional.

Na década de 1990, após obtenção do reconhecimento étnico oficial, o ritual Menino do Rancho passou a compor os circuitos ritualísticos realizados nos Terreiros sagrados da comunidade Jiripankó, não havendo mais a necessidade dos indígenas se dirigirem até o aldeamento de Brejo dos Padres em Tacaratu para realizarem a performance do ritual de pagamento de promessa.

Foi durante a manifestação dos eventos religiosos que pude perceber o cultivo de relacionamentos recíprocos que possibilitam a produção de fiações de conexão entre diferentes famílias habitantes na aldeia indígena. Com a observação das performances religiosas, pude notar a participação das personagens e descrever cada uma de suas respectivas funções durante a execução do ritual.

O Menino do Rancho encontra-se revestido de uma série de simbologias e significados que somente os indígenas compreendem e podem socializá-los dentro dos espaços sagrados do ritual – Terreiro e Poró – que se constituem em ícones essenciais para a composição territorial dos Jiripankó, permitindo o elo entre as forças atuantes dos mundos material e imaterial. Ambos os lugares, nos momentos de manifestações ritualísticas, se convertem em espaços de comunicação/interação entre os índios e suas divindades Encantadas.

Assim, descrevi os espaços comunicacionais como sendo patrimônios por se constituírem em bens culturais indígenas que possibilitam a socialização dos saberes e fazeres tradicionais da comunidade. É no Terreiro em que as diferentes gerações interatuam a partir de suas crenças e práticas ritualísticas, que por sua vez são responsáveis por fazer com que os mais novos aprendam com os mais velhos, caracterizando-se num procedimento educacional dos próprios indígenas.

Terreiro e Poró, além de serem lugares patrimoniais da cultura e da memória coletiva, são espacialidades que estabelecem múltiplas fronteiras vigorantes de dentro para fora da aldeia. O conjunto de normas e estruturas simbólicas definem quem deve ou não adentrar em

tais espaços sagrados, denotando a separação entre os mundos do índio e não-índio.

É a partir da execução das práticas ritualísticas que é possível perceber que o Terreiro é um lugar produtor de zonas fronteiriças, permitindo que apenas as personagens do eventos religiosos possam adentrar em seu interior para poder realizar a performance de diferentes etapas do ritual; O indivíduo que não for, ou simplesmente não estiver preparado para atuar, fica nas bordas, zonas fronteiriças que marcam o entre-lugar – espaço intermediário entre o sagrado (centro do Terreiro) e o não ritualizado (lugar de fora) – havendo assim uma espécie de linha invisível que circunda todos os Terreiros da comunidade indígena.

O mesmo ocorre com o Poró ou Casa dos Homens, espaço, na maioria das vezes, com acesso reservado apenas aos homens, estabelecendo assim fronteiras e limites entre os sexos masculino e feminino. Somente os indígenas detentores dos conhecimentos mais íntimos da tradição que estejam preparados e em conformidade com suas obrigações religiosas podem ter acesso a essa habitação sagrada que deve ser constituída pela harmonização ou equilíbrio das forças cosmológicas do grupo étnico Jiripankó.

A sociedade secreta dos Praiás é outro fenômeno social Jiripankó responsável por erguer múltiplas fronteiras no interior da comunidade. Apenas homens podem compor essa corporação religiosa, estabelecendo uma separação absoluta entre os gêneros masculino e feminino. Vale ressaltar que não é qualquer indivíduo que pode fazer o uso das vestes sagradas dos Praiás, havendo assim uma fronteira simbólica entre os próprios homens da comunidade indígena que se encontra sob uma ordenação sobrenatural, reguladora das ações dos moços que compõem o Batalhão de Praiás.

A prática ritualística do Menino do Rancho se constituiu em um dos fatores fundamentais para a realização, em meio as várias possibilidades, de uma abrangência do universo religioso e, sobretudo, da compreensão de uma identidade calcada na cosmologia do grupo, evidenciando assim um dos modos de ser e viver dos índios Jiripankó.

O ritual, além dos seus significados e simbologias evidenciados durante os capítulos que compõem essa produção etnográfica, está além de ser apenas um pagamento de promessa que marca a entrega do Menino para uma divindade Encantada, marcando a concretização de uma cura ou milagre. Sua realização também condiciona os comportamentos dos indígenas, estabelecendo alianças e ações solidárias entre os membros da comunidade, sendo uma prática ritual que acarreta na união, nos Terreiros ritualizados, entre os indígenas que compõem a coletividade que partilha da mesma religiosidade e crenças nas divindades Encantadas da cosmologia indígena.

Por tais razões, afirmo, nessas linhas concludentes, que o pagamento de promessa denominado Menino do Rancho é uma prática fortalecedora da identidade étnica Jiripankó, produzindo a ligação entre sujeitos de diferentes idades e sexos, sobretudo acarretando na produção do sentimento de pertencimento de cada índio com a comunidade e suas práticas religiosas.

No último capítulo desse estudo, o evento religioso não foi compreendido apenas como uma das formas dos indígenas assimilarem e tratarem as doenças e outros infortúnios, mas sim como uma atuação religiosa responsável por erguer a fronteira étnica e manifestar, em seus espaços sagrados e regras, a memória do povo, assim como sendo um elemento característico de uma identidade diferenciada de uma coletividade habitante no Sertão de Alagoas.

Os espaços sagrados são âmbitos onde os indígenas de diferentes idades interagem e socializam suas manifestações étnicas que passam a insuflar, em cada um dos membros da comunidade, o sentimento de pertença ao grupo étnico, mas, além disso, também é responsável por promover a transmissão de saberes tradicionais aos novos membros da sociedade. Fazendo assim, com que as crianças cresçam e se insiram na cosmologia da sociedade, passando a se auto afirmarem índios Jiripankó participantes das práticas ritualísticas nos Terreiros sagrados da comunidade.

As regras e interdições presentes no Terreiro e Poró condicionam o convívio e o relacionamento entre os índios durante a

execução da performance religiosa do Menino do Rancho. Evidenciei que tais regras e interdições são responsáveis por erguer múltiplas fronteiras simbólicas, importantes para a realização de separações no interior da própria aldeia e distinções entre os mundos do índio e do não-índio, fazendo com que a sociedade indígena, embora possua aspectos plurais, possua uma identidade singular e não seja assimilada pela sociedade nacional.

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

O evento ritualístico assume uma função social de disseminação das práticas e conhecimentos tradicionais da etnia, dando continuidade as celebrações religiosas e a cultura indígena específicas dos povos que habitam o Sertão de Alagoas. Constitui-se em uma das práticas do circuito ritual Jiripankó que condiciona e intensifica a socialização da tradição secular entre os índios habitantes na comunidade.

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

Vale ressaltar que a conclusão está relacionada a necessidade de findar essa pesquisa, não sendo possível concluir determinadamente a definição da identidade Jiripankó, pois a produção identitária é uma celebração móvel, marcada por uma série de ressignificações conforme

determinada sociedade atualiza-se durante os processos grupais em que participa.

Sendo assim, a interpretação dos modos de ser e viver Jiripankó encontra-se em aberta para pesquisas futuras, pois esse grupo, por toda a sua história, passou por trajetórias de identificação – do caboclo ao índio – marcando a dinâmica de suas autoafirmações e transformações identitárias.

Finalizo afirmando que o Menino do Rancho é um dos rituais que demonstra como os índios socializam suas práticas religiosas, caracterizando-se em um dos momentos em que o mundo humano se comunica com o sobrenatural. Apenas os indígenas, praticantes da religiosidade do grupo, participam e se revestem de um elemento diferencial, que não é notado fora da comunidade, um sentimento de pertença ligado a tradição, fator que os índios possuem em comum e os conectam às suas raízes indígenas. O evento ritualístico evidencia um dos modos de ser Jiripankó e, principalmente, se caracteriza em uma prática cultural distinta dos costumes realizados pelo não-índio, revelando, no Terreiro, uma identidade que é invisível fora dos espaços da aldeia, sendo assim, um elemento definidor e fortalecedor da identidade étnica Jiripankó.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Mauricio Paiva Andion. **O Reencantamento do mundo:** trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

ARRUTI, José Mauricio Paiva Andion. MORTE E VIDA DO NORDESTE INDÍGENA: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In **Estudos Históricos**. Vol. 8, n. 15, Rio de Janeiro, 1995, p. 57-94.

ARRUTI, José Mauricio Paiva Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A Viagem de Volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2º ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

ARRUTI, José Mauricio Paiva Andion. A Produção da Alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In Paula Motero (Org). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, v. 1, p. 381 - 426.

ARRUTI, José Mauricio Paiva Andion. **Mocambo:** antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ALVES, Adjair. **Treinando a Observação Participante:** juventude, linguagem e cotidiano. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

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

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Uma Nova Agenda de Temas e Problemas. Conflitos Entre o Poder das Normas e a Força das Mobilizações Pelos Direitos Territoriais.” In ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs.). [et al]. **Cadernos de debates:** Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn:** resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão

alagoano. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010. (Tese de Doutorado em Antropologia Social)

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, Fredrik. **Los Grupos Étnicos y sus Fronteras: la organización social de las diferencias culturales**. FEC, México: 1976

BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico: o que é, como se faz**. 49. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BEILLEROT, Jacky. A “Pesquisa”: Esboço de uma análise. In ANDRÉ, Marli (Org). **O papel da pesquisa na formação e na prática dos professores**. 12. Ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

BÍZIKOVÁ, Lucia. **Importância das línguas Tupis para o português brasileiro**. Brno: Masarykova Univerzita, 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço L, Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

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

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. – 1. Ed; 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 3 ed. São Paulo: EDUSP, 2000. (Ensaio Latino-americanos, I).

CARDOSO, Ruth C. L. **A Aventura Antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CARVALHO, Maria do Livramento Gomes de; CANEN, Ana. A linguagem como afirmação cultural da identidade negra: lições e desafios de um contexto educacional pós-colonial. In **Educação em Perspectiva**. Viçosa: V. 1, n. 1, 2010.

CARVALHO, Francismar Alex. Fronteiras e Zonas de Contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos. In **A Dimensões**. Espírito Santo: 2006.

CLIFFORD, James. Sobre a Automodelagem Etnográfica: Conrad e Malinowski. In **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário G. de. Os povos Indígenas no Nordeste Brasileiro. In CUNHA, M. C da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa**. Trad. Sonia Coutinho. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DESLANDES, Suely Ferreira. O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual. In MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu.

Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

DEBERT, Guita Grin; GOLDSTEIN, Donna M. (orgs). **Políticas do corpo e o curso da vida.** São Paulo: Editora Sumaré, 2000.

DIETRICH, Wolf; NOLL, Volker. O papel do Tupi na Formação do português brasileiro. In DIETRICH, Wolf; NOLL, Volker (Orgs.). **O Português e o tupi no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2014.

DOUGLAS, Mary. **Como as Instituições Pensam.** Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

DURKHEIM, Émile. Os ritos representativos ou comemorativos. In CASTRO, Celso (Org.). **Textos básicos de antropologia** - cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e Outros. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em Pesquisas Qualitativas. In **Educar.** N. 24, Curitiba: Editora UFPR, 2004.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

FAULHABER, Priscila. A Fronteira na Antropologia Social: as diferentes faces de um problema. In **BIB**, n. s1, São Paulo: 2001, p. 105 - 125.

FARIAS, Ivan Soares. **Doenças, Dramas e Narrativas Entre os Geripankó:** concepções de causas e representações tradicionais sobre saúde e doença, presentes entre um grupo indígena situado na região

do Nordeste brasileiro. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social)

FERREIRA, José Kleiton Vieira de Lima. Educação escolar e trabalho: um dilema do cotidiano Jiripancó. In FERREIRA, Gilberto Geraldo; SILVA, Edson Hely; BARBALHO, José Ivanilson Silva (Orgs.). **Educação e Diversidades**: um diálogo necessário na Educação Básica. Maceió: EDUFAL, 2015.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A Educação dos Jiripancó**: uma reflexão sobre a Escola Diferenciada dos povos indígenas de Alagoas. Alagoas: Universidade Federal de Alagoas, 2009. (Dissertação de Mestrado em Educação Brasileira)

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**. 2. Ed; 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

GOMES, Romeu. Análise e Interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Religiosidade e Encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripancó. In **Mnemosine Revista** / Programa de Pós-Graduação em História. Volume 7, n.1. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande UFCG, 2016.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares; ALVES, Adjair. Anotações sobre o ritual “Menino do Rancho” do povo Jiripankó: uma Etnografia de um Pagamento de Promessa. In **Diálogos: Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade**. N. Especial, 22B, Garanhuns: Universidade de Pernambuco, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. In **Mana**. 3 (1). Rio de Janeiro: 1997.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HEMMING, John. Os índios no Brasil em 1500. In. BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**. Trad. Maria Clara Cescato. Volume I. 2. Ed. 2. Reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. 2º Ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

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

LEITE, Ilka Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Ilka Boaventura Leite. (Org). Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão [Et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LINDOSO, Dirceu. **O Grande Sertão: Os currais de boi e os índios de corso.** Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2011.

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

MAUSS, Marcel. **Manual de Etnografía.** Trad. Marcos Mayer. 1º Ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia.** São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo.** Rio de Janeiro: Record, 1997.

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

MARTINS, Ana Luiza. Fontes para o patrimônio cultural. Uma construção permanente.

In. PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. (Org.). **O Historiador e suas fontes.** São Paulo: Contexto, 2013.

MARTIN-BARBERO, Jesus. **Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia.** Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Análise da Conversação.** 5. Edição, 6. Impressão. São Paulo: Editora Ática, 2003. (Série Princípios)

MAUAD, Ana Maria. Através da Imagem: fotografia e história interfaces. In **Tempo**. Vol. 1. N°2. Rio de Janeiro: 1996, p. 73 - 98.

MENDES, António Rosa. **O que é Patrimônio Cultural**. Olhão: Gente Singular editora, 2012.

MELATTI, Julio César. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo (edusp), 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

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

MONTEIRO, John Manoel. O Escravo Índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994. p. 105-120.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

MORGAN, Lewis Henry. A Sociedade Antiga. In CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

MURGUIA, Eduardo Ismael; YASSUDA, Silvia Nathaly. Patrimônio histórico-cultural: critérios para tombamento de bibliotecas pelo IPHAN. In **Perspectivas em Ciência da Informação**. V. 12, n. 3, 2007.

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

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Curso de Língua Geral (Nheengatu ou Tupi Moderno):** a língua das origens da civilização amazônica. 1. Ed. São Paulo: Paym Gráfica e Editora, 2011.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. In **Projeto História:** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, 1993.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

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

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A Viagem de Volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

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

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das Fronteiras. In MRTINS, Maria Helena (Org.). **Fronteiras Culturais:** Brasil, Uruguai, Argentina. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume:** religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas.

Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2018. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião).

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e Imagens em Confronto:** os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriça. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

PEIXOTO, José Adelson Lopes. O Campo se faz e define a Pesquisa: os xucuru-kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriça. In MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes (Orgs.). **Ecos do Silêncio:** o saber e o fazer da pesquisa. Recife: Libertas, 2018.

POUPART, Jean. A entrevista do tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In **A pesquisa qualitativa:** enfoques epistemológicos e metodológicos. Trad. Ana Cristina Nasser. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

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

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

POMPA, Maria Cristina. **Religião como Tradução:** Missionários, Tupi e “Tapuias” no Brasil Colonial. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

PINTO, Estevão. **Etnologia Brasileira:** Fulniô – Os Últimos Tapuias. São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1956.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PROTOCOLO DE BRASÍLIA. **Laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico.** Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2015.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. A Interpretação dos Costumes e Crenças Andamaneses. In CASTRO, Celso (Org.). **Textos Básicos de Antropologia** - Cem anos de tradição: Boas Malinowski, Lévi-Strauss e outros. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis, Vozes, 1977.

RODRIGUES, Carmen Izabel; CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Entre Fronteiras: identidades e culturas na modernidade. In **Revista Antropológicas.** Ano 14. Vol. 21. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. A mulher Jiripankó e sua relação com o território imaterial. In MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes (Org.). **Alagoas nos Trilhos das Memórias:** imagens, patrimônios e oralidades. Recife: Libertas, 2017.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “Dizer” na Tradição Etnográfica: Bronislaw Malinowski e a Fotografia. In **Horizontes Antropológicos.** Ano 1. N. 2. Porto Alegre: 1995, p. 23 - 60.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. In **Cadernos do LEME.** Vol. 3. N° 2, Campina Grande, 2011.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade:** processo de formação do povo indígena Jiripancó. Palmeira dos Índios: UNEAL,

2015. (Trabalho de conclusão de curso em Licenciatura Intercultural Indígena em História)

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

SILVA, Christiano Barros Marinho. “**Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...**”: diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó (AL). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

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

SILVA, Edson Hely. Povos Indígenas no Sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. In **Revista Historien**. Ano 2. Petrolina, 2011.

SILVA, Edson Hely. Povos Indígenas em Alagoas: afirmação étnica e questionamentos a História. In **I Colóquio dos Oitocentos em Alagoas**. Alagoas: 2008.

SILVA, Anderson Barbosa. “**O Encantado é quem pede**”: um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no sertão de Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2014. (Monografia de especialização em Antropologia)

SILVA, Anderson Barbosa. **Rituais Jiripankó**: um olhar sobre o sagrado dos índios do Sertão de Alagoas. Palmeira dos Índios:

Universidade Estadual de Alagoas, 2013. (Trabalho de conclusão de curso em Licenciatura Intercultural Indígena em História)

SOUZA, Mariana Jantsch de. Fronteiras Simbólicas: espaço de hibridismo cultural, uma leitura de Dois Irmão, de Milton Hatoum. In **Letrônica**. V. 7. N. 1, Porto Alegre: 2014.

TEYSSIER, Paul. **História da língua portuguesa**. Trad. Celso Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

VERNANT, JEAN-Pierre. **Entre Mito e Política**. Trad. Cristina Murachco. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

VILELA, Gustavo. O Conceito de Cultura: entre ilhas e fronteiras. In **Fronteiras & Debates**. Vol. 1. N. 2, Macapá, 2014.

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em www.editoraolyver.org você tem acesso a novidades e conteúdos exclusivos. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



facebook.com/editoraolyver



[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



Instagram.com/editoraolyver

The logo graphic for Olyver, showing a stylized green book with pages fanning out.
EDITORA
OLYVER
www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com