



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

YURI FRANKLIN DOS SANTOS RODRIGUES

**“É TÃO BOM DANÇAR TORÉ COM OS PRAIÁS”:
etnicidade e ritual entre os Jiripankó - Alagoas**



MACEIÓ
2023

YURI FRANKLIN DOS SANTOS RODRIGUES

**“É TÃO BOM DANÇAR TORÉ COM OS PRAIÁS”:
etnicidade e ritual entre os Jiripankó - Alagoas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social. Linha de pesquisa: Práticas culturais, imagem e memória.

Orientador: Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Coorientador: Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

MACEIÓ
2023

Catlogação na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

R696e Rodrigues, Yuri Franklin dos Santos.
“É tão bom dançar toré com os praiás” : etnicidade e ritual entre os Jiripankó -
Alagoas / Yuri Franklin dos Santos Rodrigues. - 2023.
103 f. : il. color.

Orientador: Siloé Soares de Amorim.

Co-orientador: José Adelson Lopes Peixoto.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de
Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 122-128.

1. Corridas do Umbu (Ritual Jeripankó). 2. Menino do Rancho (Ritual Jeripankó).
3. Identidade étnica. 4. Organização social. 5. Pariconha (AL). I. Título.

CDU: 397(=87)(813.5)

YURI FRANKLIN DOS SANTOS RODRIGUES

**“É TÃO BOM DANÇAR TORÉ COM OS PRAIÁS”:
etnicidade e ritual entre os Jiripankó - Alagoas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social. Linha de pesquisa: Práticas culturais, imagem e memória.

Data da aprovação: 20/07/2023

Banca examinadora

Documento assinado digitalmente



SILOE SOARES DE AMORIM
Data: 28/07/2023 18:19:48-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim (UFAL)
Orientador

Documento assinado digitalmente



JOSE ADELSON LOPES PEIXOTO
Data: 31/07/2023 19:09:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL)
Coorientador

Documento assinado digitalmente



RACHEL ROCHA DE ALMEIDA BARROS
Data: 18/08/2023 11:07:00-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Rachel Rocha de Almeida Barros (UFAL)
Examinadora interna

Documento assinado digitalmente



SERGIO BAPTISTA DA SILVA
Data: 19/08/2023 15:56:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva (UFRGS)
Examinador externo

Ao Povo Jiripankó, por sua resistência e pelepas.
Ao Cacique Jiripankó Genésio Miranda (*In memorian*).
A minha companheira, Deisy Bezerra.
A memória dos esquecidos.

AGRADECIMENTOS

Costumo pensar que apesar das conquistas terem doses individuais de esforço, dedicação e compromisso, elas também precisaram de ajuda e da reciprocidade de outras pessoas. Por isso, enfatizo que a elaboração desta dissertação não seria possível sem o auxílio das pessoas, instituições e grupos que citarei a seguir. A todos, meu afetuoso agradecimento.

Ao altíssimo, ser que organiza e intervém na minha existência. Em paralelo, à força encantada, energia que circunda as serras, os seres vivos e o território dos Jiripankó. A realização desta pesquisa não teria sido executável sem a receptividade do grupo étnico Jiripankó, sou grato pela oportunidade de ter adentrado em suas casas, por terem distribuído suas memórias e histórias comigo e por toda gentileza disposta ao longo dos últimos anos. Agradeço, em especial a: Cleide, Dona Silene, Seu Jovino, Jane, Joselia, Dona Nêga, Seu Elias Bernardo, Seu Genésio (*in memoriam*), Valdenice, Dona Josefa, Rosilma, José Miranda e a Seu Cícero Miranda.

A Cícero Pereira, ou Cichinho Jiripankó, como é mais conhecido, também sinalizo meu agradecimento. Sua disposição e ânimo em ajudar na construção desta pesquisa foi indispensável. Assumo que nossa relação de amizade foi ampliada com o compartilhamento, quase que diário, das alegrias, frustrações e descobertas como discentes no PPGAS/UFAL. Ademais, pontuo que você é uma inspiração de vida para qualquer pessoa.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas – FAPEAL, pela oportunidade de bolsa, por 6 meses. Através dela tive a possibilidade de subsidiar a compra de livros e de realizar uma parte, considerável, da pesquisa.

A minha companheira, Deisy Bezerra, por sua presença e apoio incondicional. Seu incentivo, nos diversos momentos que externei minha preocupação em não entregar o texto desta dissertação, foi insubstituível. Obrigado por compartilhar seus dias comigo, apesar da distância, dos momentos afastados e das inúmeras renúncias que foi necessário fazer. Por isso, dediquei este trabalho para você. No final, sempre será a gente! Te amo. Aproveito para agradecer também a minha filha, Marie, por sua presença. Mesmo não compreendo meus objetivos, estive presente oferecendo, a seu modo, apoio nos momentos finais da escrita.

As minhas duas mães, Eunice Maria e Célia Maria, pela confiança e preocupação. Minha trajetória irá sempre contar com seus ensinamentos, lições e história de vida. Apesar dos diversos momentos que estive longe, muitas vezes sem qualquer comunicação, estava pensando em vocês! Obrigado por dividir o pouco, amo vocês. Ao meu pai, Domingo Rodrigues, agradeço pelo apoio financeiro e incentivo em continuar estudando.

A amiga e professora, Francisca Maria Neta, por seu incentivo em entrar no mestrado e por acreditar em mim. Agradeço também a Mary Hellen, por sua amizade e companheirismo. Nossas conversas foram essenciais para que o caminho fosse menos difícil. Amplio minha gratidão aos amigos Eriuelton, Washington e Anderson pelos momentos compartilhados e pelo estímulo.

Ao meu orientador, o Prof. Siloé Amorim. No início do mestrado tive inúmeras dúvidas, inclusive sobre o projeto de pesquisa, no decorrer do curso sofri com o desencanto pela escrita, foram tempos, sem dúvida, difíceis, mas você sempre esteve presente. Com seriedade, serenidade e, principalmente, respeito mostrou os caminhos que deveria seguir. Apesar disso, sempre enfatizou que dependeria de mim. Obrigado por todos os ensinamentos e pela confiança.

Ao amigo e coorientador, Prof. José Adelson, seu apoio foi essencial para a realização do mestrado. Possivelmente, sem seu incentivo e ajuda não teria caminhado por lugares que nem imaginava que existiam, muito menos que eu poderia entrar. Além de ser uma referência como professor e pesquisador é, com distinção, um exemplo de ser humano. Obrigado por me apresentar a Antropologia, a história dos povos indígenas e, em especial, aos Jiripankó.

A profa. Rachel Rocha, por aceitar o convite de participar da banca de qualificação e, agora, de defesa. Sua generosidade, especialmente, como professora, é apreciável. Obrigado pelas indicações, comentários e por sua leitura atenta.

Ao prof. Sérgio Baptista, pelo aceite em participar da banca de defesa. Seus comentários enriqueceram as discussões desta dissertação.

A Profa. Cláudia Mura, pela paciência e atenção, principalmente, nos seus ensinamentos sobre a Revista Mundaú, ademais, pelos seus comentários e sugestões na banca de qualificação. Suas indicações sobre a ideia de etnicidade foram essenciais para a construção desta dissertação.

A profa. Izabela Tamasso, por ter participado da banca de qualificação. Agradeço pelos comentários e sugestões.

Ao Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL, pelo apoio dispensado nos últimos anos. Meu desenvolvimento intelectual, humano e profissional devo ao ambiente do grupo e aos seus membros. Obrigado pelo incentivo e por acreditar nas minhas ideias.

Ao Grupo de Pesquisa em Memória, Identidade e Território – GPMIT, pelas discussões e trocas no último ano. Em especial, às professoras Cláudia Mura e Jordânia Souza.

Aos colegas do curso de mestrado: Cicinho, Edluza, Maciel, Paula, Rogério, João Muniz, Maicon, Suzany e Cecília, pelas experiências vividas, pelas discussões e por todo companheirismo ao longo da jornada do curso.

Por fim, a Grazi, secretária do PPGAS/UFAL, por sua dedicação e compromisso na resolução dos problemas burocráticos. Aproveito para estender meus agradecimentos aos professores do PPGAS, principalmente, a Profa. Sílvia Martins e o Prof. Rafael Rodrigues.

[...] Cresci em meio às crenças de meu pai, da minha avó, e mais recentemente da minha mãe. Os objetos, os xaropes de raízes, as rezas, as brincadeiras, os encantados que domavam seus corpos, tudo era parte da paisagem do mundo em que crescíamos [...].

Torto Arado, Itamar Vieira Junior

RESUMO

Localizado territorialmente na zona rural do município de Pariconha, no alto Sertão de Alagoas, o povo indígena Jiripankó tem sua história permeada por múltiplos processos de idas e voltas, de continuidades e descontinuidades e estratégias políticas, religiosas, culturais. Além de um complexo sistema religioso e ritualístico, denominado pelo grupo étnico de ciência da tradição, que modela e constrói a identidade étnica, que reforça o pertencimento e que estabelece princípios da organização social. Para os Jiripankó, os eventos ritualísticos são espaços de estabelecimento de elo com o sagrado, ou seja, com os seres Encantados, que os protegem e guiam, a partir do conjunto de conhecimento da sua tradição religiosa. Meu objetivo nesta etnografia é discutir como a ciência da tradição Jiripankó está envolvida em práticas socioculturais e estabelece princípios da organização social a partir dos rituais. Então, através da análise dos rituais Jiripankó do Menino do Rancho e das Corridas do Umbu irei explorar os mecanismos e arranjos da ciência da tradição na organização social do grupo. Para tanto, realizei uma pesquisa etnográfica, de cunho qualitativo com observação participante, realização de entrevistas, registro etnofotográfico e videográficos, elaboração de diário de campo e pesquisas em acervos e arquivos públicos e, ainda na metodologia, pelas circunstâncias sanitárias devido à Covid-19, utilizei recursos da etnografia digital para produzir dados, a partir da comunicação com os membros do grupo. Como base teórico-metodológica, me vali dos estudos e reflexões de: Claudia Mura (2013; 2012), Fredrik Barth (2000; 2005; 2011; 2003), João Pacheco de Oliveira (1999; 2004; 2022), José Adelson Lopes Peixoto (2018a; 2018b; 2019; 2020a; 2020b), José Maurício Arruti (1996), Siloé Amorim (2017; 2003) e Yuri Rodrigues (2020). Por fim, esta pesquisa apresentará como a ciência da tradição é vivida através dos rituais e como ela está vinculada à etnicidade, à organização social e à construção/fortalecimento da identidade étnica do grupo. Assim, apresentarei como as relações com as entidades encantadas são nutridas nos espaços ritualísticos, garantindo a continuidade étnica do grupo.

Palavras-chave: Corridas do Umbu; Identidade étnica; Menino do Rancho; Organização Social; Pariconha-AL.

RESUMO

Territorially located in the rural area of the municipality of Pariconha, in the upper Sertão de Alagoas, the history of the Jiripankó indigenous people is permeated by multiple processes of comings and goings, continuities and discontinuities and political, religious and cultural strategies. In addition to a complex religious and ritualistic system, called by the ethnic group the science of tradition, which shapes and builds ethnic identity, which reinforces belonging and establishes principles of social organization. For the Jiripankó, ritualistic events are spaces for establishing a link with the sacred, that is, with the Enchanted beings, who protect and guide them, based on the set of knowledge of their religious tradition. My objective in this ethnography is to discuss how the science of the Jiripankó tradition is involved in sociocultural practices and establishes principles of social organization based on rituals. Then, through the analysis of the Jiripankó rituals of Menino do Rancho and Corridas do Umbu, I will explore the mechanisms and arrangements of the science of tradition in the social organization of the group. To this end, I carried out an ethnographic, qualitative research with participant observation, conducting interviews, ethnographic and videographic recording, preparation of a field diary and research in collections and public archives and, still in the methodology, due to the sanitary circumstances due to Covid-19, I used resources from digital ethnography to produce data, based on communication with the members of the group. As a theoretical-methodological basis, I used the studies and reflections of: Claudia Mura (2013; 2012), Fredrik Barth (2000; 2005; 2011; 2003), João Pacheco de Oliveira (1999; 2004; 2022), José Adelson Lopes Peixoto (2018a; 2018b; 2019; 2020a; 2020b), José Maurício Arruti (1996), Siloé Amorim (2017; 2003) and Yuri Rodrigues (2020). Finally, this research will present how the science of tradition is experienced through rituals and how it is linked to ethnicity, social organization and the construction/strengthening of the group's ethnic identity. Thus, I will present how relationships with enchanted entities are nurtured in ritualistic spaces, ensuring the ethnic continuity of the group.

Keywords: Umbu races; Ethnic identity; Ranch Boy; Social Organization; Pariconha-AL.

LISTA DAS PRANCHAS

Prancha 01 - Elementos que compõem a farda do praiá.....	77
Prancha 02 - Menino do rancho: espaços e personagens.....	86
Prancha 03 - Madrinhas e Noiva.....	90
Prancha 04 - A tapera no decorrer do ritual.....	93
Prancha 05 - A disputa pelo menino.....	96
Prancha 06 - O toré coletivo	99
Prancha 07 - Flechamento do umbu e puxada do cipó	103
Prancha 08 - A comida no ritual e o sentimento de comunhão étnica.....	106
Prancha 09 - Os cantadores.....	109
Prancha 10 - Personagens rituais da Queima do Cansação	112
Prancha 11 - A queima do cansaçoão	116

LISTA DE SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLIND	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GPHIAL	Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
PROLIND	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciatura Intercultural Indígena
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
UFAL	Universidade Federal de Alagoas
UNEAL	Universidade Estadual de Alagoas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
A etnografia: um trabalho artesanal – aspectos teóricos e metodológicos e o trabalho de campo.....	27
Sobre os capítulos.....	30
1 OS JIRIPANKÓ: PROCESSOS HISTÓRICOS, IDENTIDADE ÉTNICA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL	32
1.1 “Antes éramos Jeritacó, depois Pankararu, agora Jiripankó”: algumas reflexões sobre resistência e história indígena no Nordeste	36
1.2 Outras histórias Jiripankó: etnicidade e organização social.....	43
2 POLÍTICAS DA TRADIÇÃO: ORGANIZAÇÃO RITUAL E CONHECIMENTO ...	54
2.1 A construção da ciência da tradição Jiripankó: processos e reelaborações	58
2.2 Os rituais Jiripankó	65
2.3 O Praiá: princípios da organização social e hierarquias	74
3 A SEMÂNTICA DOS RITUAIS JIRIPANKÓ.....	80
3.1 O ritual Menino do Rancho	83
3.2 As Corridas do Umbu	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS - ESPALHADA NO TERRITÓRIO ...	118
REFERÊNCIAS.....	122

INTRODUÇÃO

Contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que se já passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas – de fazer balance, de se remexerem dos lugares. O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem são. São tantas horas de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo miúdo recruzado (ROSA, 2001, p. 200).

Em uma determinada ocasião, durante do mês de junho de 2022, fui questionado por um familiar: “você ainda pesquisa sobre os índios?” Imaginei que qualquer resposta a essa pergunta iria estimular outras questões. Decidi responder objetivamente que sim, para escapar de uma possível conversa. Mas não surtiu efeito. Ele continuou: “estava vendo um índio que trabalha na cidade, porém no final de semana ele volta para a aldeia. Ele ainda tem um carro e uma casa na cidade”. Balancei a cabeça para confirmar que estava ouvindo, no entanto, minha expressão facial ignorava o comentário dele. Não satisfeito, prosseguiu: “por isso que eu queria ser índio. Eles têm carro, podem trabalhar na cidade ... e ainda voltam para a aldeia no final de semana”. Não respondi nada, apenas saí do lugar.

Em outra situação, numa sexta-feira à tarde, enquanto ministrava minhas últimas aulas, na Escola de Educação Básica José de Sena Filho, no município de Coité do Nóia/AL, uma aluna perguntou: “o senhor mora em qual lugar?”. Respondi que em Palmeira dos Índios. Enquanto escrevia algumas informações na lousa, ouvi murmurinhos e risadas que vinham do fundo da sala. Então, questionei: “qual o motivo dos risos?”. Em seguida, a discente que realizou a pergunta, respondeu: “achei engraçada uma situação, professor. Ele (apontou para um colega que estava do seu lado direito) acredita que na cidade que o senhor mora tem índios, por isso o nome”. Parei o que fazia e expliquei o motivo da denominação, que faz referência a dois grupos indígenas, os Xukuru e os Kariri, que migraram para a região provavelmente no século XVIII. Os alunos ouviram atentamente e no final reagiram: “ah professor, agora faz sentido!...”.

Essas duas situações, apesar da trivialidade, epilogam um conjunto de ideias, imagens e desconhecimento sobre os povos indígenas. Não apenas em Alagoas, mas no Brasil. O primeiro episódio traduz como as cristalizações reproduzem e elaboram narrativas que desqualificam e apontam para uma “cobiça” dos indígenas. Além de colocar em dúvida sua identidade. Ademais, ele é compatível com o discurso de que os indígenas devem viver do mesmo modo que, presumidamente, seus ancestrais sobreviveram no período colonial. O segundo exprime a insipiência da noção sobre a localização e história de grupos indígenas no estado de Alagoas e mesmo sobre a existência deles no território em questão. Não deve ser considerado algo espantoso que em um raio de 37 km da escola tenham três grupos étnicos

(Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, Karapotó em São Sebastião e Tingui-Botó, em Feira Grande¹).

Mas, o que isso tem a ver com essa pesquisa? Tudo. Uma etnografia não é apenas um conjunto de dados confeccionados no campo e transformados, com auxílio da teoria antropológica, em uma narrativa coerente. Ela exterioriza, de forma implícita, a depender do texto final, a subjetividade e a trajetória do autor. Esta dissertação ao traduzir parte da minha trajetória, adentra em três movimentos, que não são os objetivos da pesquisa, mas do meu trabalho como pesquisador: 1) responder às indagações/objetivos da pesquisa, que anunciarei mais à frente; 2) corresponder às demandas e anseios dos indivíduos participantes do estudo; 3) desestruturar a ideia de inexistência de povos indígenas em Alagoas, a falsa ilusão de estaticidade da cultura e a lógica da identidade indígena como um padrão de representações que os grupos deve necessariamente seguir.

O grupo étnico Jiripankó encontra-se localizado territorialmente no Alto Sertão de Alagoas, no município de Pariconha. A população estimada é de 2100 pessoas, distribuídas em 412 famílias². O território, 1.100 ha. delimitados e 215 ha. demarcados, é dividido em sete aldeias: Ouricuri, Figueiredo, Piancó, Poço d'Areia, Serra do Engenho, Araticum e Caraibeiras. A maior parte dos indivíduos está concentrada na aldeia Ouricuri. Além disso, a escola, o Polo Base de Saúde e os espaços ritualísticos mais utilizados estão dispostos nessa área.

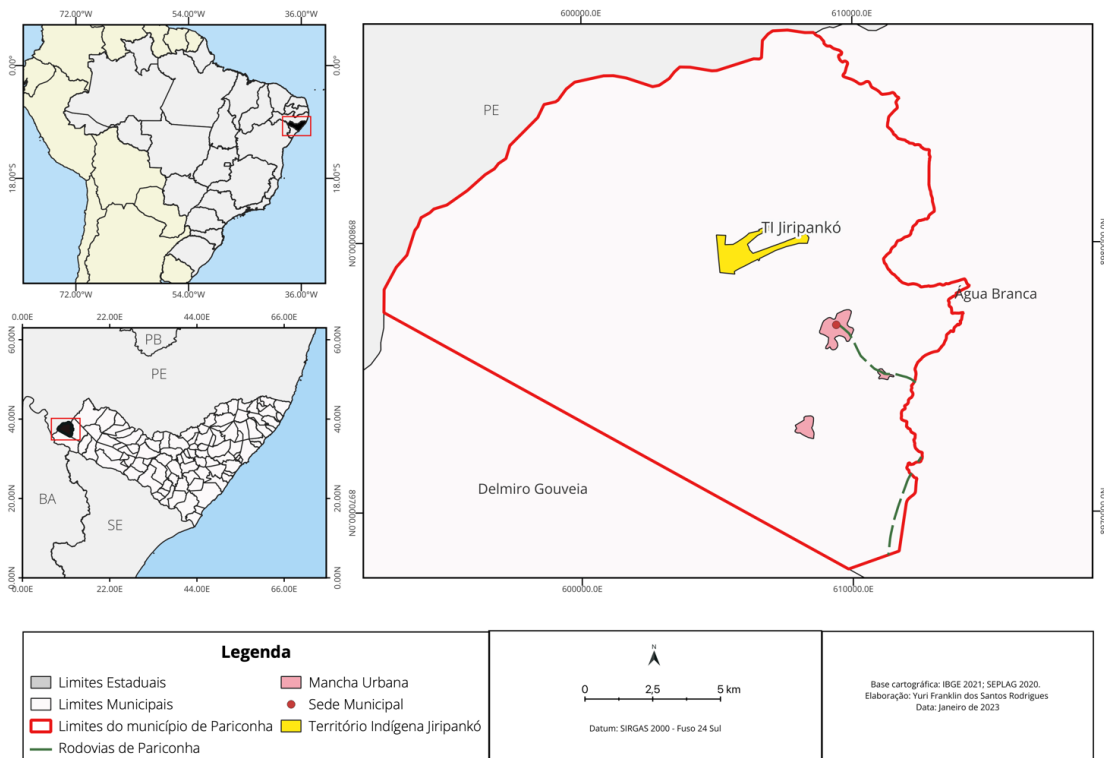
Os Jiripankó estão vinculados através de memórias e de uma tradição religiosa com os Pankararu, de Brejo dos Padres, no município de Tacaratu/PE. No decorrer dos séculos XIX e XX, grupos familiares saíram de Pernambuco e chegaram a Alagoas em busca de melhores condições de vida, fugindo da seca ou, em muitos casos, da perseguição de fazendeiros. No território alagoano continuaram a se comunicar com suas entidades religiosas e a se relacionar com os indivíduos que ficaram no outro território. Com o tempo, buscaram o auxílio de grupos étnicos reconhecidos pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI, e de

¹ No total, em Alagoas, tem doze povos indígenas reconhecidos. Aconã (Traipu), Kalankó (Água Branca), Katokinn, Jiripankó, Karuazu (Pariconha), Koiupanká (Inhapi), Pankararu (Delmiro Gouveia), Kariri-Xocó (Porto Real do Colégio), Wassu-Cocal (Joaquim Gomes), Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios), Karapotó (São Sebastião) e Tingui-Botó (Feira Grande). Informações retiradas do site: <https://www.gphial-uneal.com.br>. Acesso em: 28 ago 2022.

² Esses dados foram levantados no *site* da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI e em organizações não-governamentais como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI e o Instituto Socioambiental – ISA. Os membros do grupo estão passando por um novo recadastramento. Então, até a finalização desta dissertação os números deverão ser atualizados. Apesar de considerar, desde já, que os possíveis resultados não refletem necessariamente aqueles indivíduos que se autoidentificam como Jiripankó. Anualmente diversos jovens e adultos deixam o território indígena na procura por trabalho. No corte de cana-de-açúcar, na Zona da Mata do estado, nas plantações de café, em Minas Gerais, e em afazeres distintos, em São Paulo.

organizações não-governamentais, para iniciarem o processo que culminou no reconhecimento étnico-territorial das famílias que afirmavam ter origem entre os Pankararu. O mapa a seguir, apresenta uma visão espacial mais completa sobre a localização geográfica dos Jiripankó.

Mapa 01 – Localização do grupo étnico Jiripankó



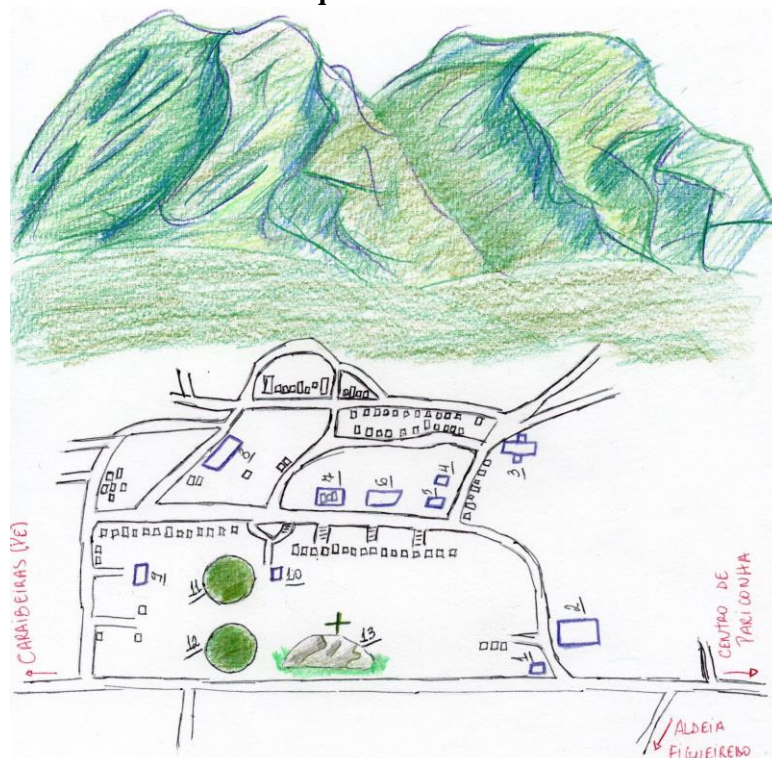
A representação cartográfica acima apresenta espacialmente a localização geográfica dos Jiripankó no estado de Alagoas, que fica na área rural do município de Pariconha. Além do espaço delimitado de amarelo que compreende o território demarcado do grupo étnico. O Território Jiripankó é mais extenso que aquele espaço demarcado, basicamente apenas a Aldeia Ouricuri compreende a porção demarcada. Mas os espaços em que a identidade Jiripankó é construída e experimentada pelos indivíduos, ultrapassam aquela marcação cartográfica.

As serras, as plantas, as matas e os seres vivos que compõem o território Jiripankó estão vinculados à presença da Força Encantada, que é uma energia emanada pelos seres Encantados, entidades espirituais que organizam, protegem e guiam a vida do grupo. São entidades, ancestrais indígenas, que não passaram pela experiência da morte, por isso, são considerados como seres vivos.

A fé na força dos encantados resguarda o vínculo histórico com os Pankararu. A organização social do grupo tem como base as relações cosmológicas estabelecidas com esses seres. Com isso a identidade étnica dos Jiripankó está fundamentada nas suas relações com os encantados, por isso, os eventos ritualísticos, aqueles que acontecem nos Terreiros, espaços de chão batido em formato circular ou quadrangular e um ambiente considerado como sagrado, são de extrema importância para a manutenção identitária, o reforço do pertencimento étnico e a construção do sentimento de comunhão étnica dos membros do grupo.

Ademais, nos terreiros, são os Praiás³, roupas confeccionadas com a fibra da planta do Caroá (*Neoglasiovia Variegata*), representantes dos encantados no mundo físico, que movimentam a força encantada no território Jiripankó. Com isso, alguns lugares e espaços têm uma importância particular para o grupo, visto que eles auxiliam na sustentação das relações com os encantados. O croqui a seguir revela o território da aldeia Ouricuri e alguns espaços sociais, religiosos e sagrados para os Jiripankó.

Croqui 01 - Aldeia Ouricuri



Legenda: 1 – Capela; 2 – Campo de futebol; 3 – Anexo da escola; 4 – Igreja desativa; 5 – Igreja (ativa); 6 – Quadro poliesportiva; 7 – Escola – 8 – Polo de Saúde Indígena – 9 – Poró; 10 – Tapera; 11 – Terreiro da Laranjeira; 12 – Terreiro do Pedrão; 13 – Pedrão.

Fonte: Yuri Rodrigues, 2023.

³ Representa a materialização dos Encantados na aldeia. É uma roupa ou farda (como os Jiripankó denominam) confeccionada artesanalmente com fibra de caroá; ela só pode ser vestida por algum homem, escolhido pelo encantado simbolizado pela farda, denominado Moço.

Os espaços presentes no *croqui* são aqueles mais utilizados pelos Jiripankó, e que tem, com isso, maior importância para os membros do grupo. Destaco apenas que os terreiros representados, o da Laranjeira (11) e do Pedrão (12), não são os únicos dessa aldeia. Escolhi não representar os outros pelo seguinte motivo: a divisão interna em dois grupos, por disputas políticas e religiosas, também afetou a execução dos rituais, assim, eles realizam os eventos ritualístico em espaços distintos, com isso, as famílias aliadas a cada grupo, geralmente, não frequentam os rituais do outro. Determinada situação proporcionou que minhas observações seguissem um desses grupos, aquele que realiza seus rituais nos terreiros ilustrados.

As serras delineadas no *croqui* também merecem uma observação. Elas são conhecidas entre o grupo como serra do Simão (a da esquerda do *croqui*) e do Engenho (a da direita do *croqui*), são consideradas um bem coletivo do povo Jiripankó, visto que acreditam que seus seres protetores ocupam aqueles espaços. Por isso, quando adentram as matas dessas, e de outras serras, perdem permissão para entrar.

Outro ambiente, na aldeia Ouricuri, que é evocador de memórias, significado e funcionalidade ritualística, é o Pedrão (13) que está relacionado às irmãs Chica e Vitalina Gonçalves. Segundo as narrativas, elas saíram de Brejo dos Padres, na primeira metade do século XX, com o objetivo de oportunizar a comunicação entre as famílias que estavam no Alto Sertão de Alagoas e os seres da tradição religiosa dos Pankararu.

Por fim, nessa organização espacial, sublinho a Escola Estadual Indígena José Carapina, que oferece a Educação Básica - da Educação Infantil ao Ensino Médio, alguns cursos profissionalizantes, em parcerias com instituições educacionais, e serviu também como Polo Geoeducacional do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas - CLIND/AL, com a oferta dos cursos de graduação para indígenas dos grupos étnicos da região (Jiripankó, Koiupanká, Katokinn, Karuazu, Kalankó e Pankararu de Delmiro Gouveia).

No momento do reconhecimento étnico-territorial Jiripankó pela FUNAI, na década de 1980, duas lideranças assumiram a responsabilidade da reivindicação: o Sr. Elias Bernardo⁴ e Sr. Genésio Miranda⁵, respectivamente, Cacique e Pajé. No decorrer e após o processo, outros

⁴ Nasceu em 1944, em Pariconha, sua origem familiar estava vinculada à tradição religiosa dos encantados. Ele foi iniciado nessa tradição religiosa por sua tia, Maria Chulé, especialista religiosa Pankararu. Participou, na década de 1980, do processo de reconhecimento étnico dos Jiripankó, assumindo a função de Pajé, dado sua relação e domínio dos elementos religiosos relacionados aos encantados (FERREIRA, 2009; 2011).

⁵ Bisneto de José Antônio do Nascimento - Zé Carapina, e Isabel Maria do Nascimento - os dois primeiros indígenas que migraram de Brejos dos Padres para Alagoas. Nasceu em 1930, no Ouricuri, em Pariconha, e faleceu em 13 de junho de 2021, no decorrer desta pesquisa. Foi Cacique do povo Jiripankó ao longo de vinte anos dos quais se dedicou ativamente a buscar do reconhecimento étnico-territorial do grupo. Apesar de afastado das suas funções de cacicado, pela idade avançada, os membros do grupo ainda o procurava para demandas específicas. Participou ativamente do processo de reconhecimento étnico dos outros grupos da região (FERREIRA, 2009; 2011).

indivíduos, o Sr. Manoel Antônio da Silva e o Sr. Luís Antônio de Araújo mostraram divergências, desencadeando conflitos buscando legitimidade e autoridade. Mas, não tiveram o apoio da maior parte do grupo, inclusive tive pouco contato com as histórias desses dois atores sociais.

Ainda na primeira década do século XXI, o Sr. Genésio Miranda decidiu se afastar de suas obrigações como Cacique. Assim, suas atribuições foram repassadas para o Sr. Cícero Miranda, seu sobrinho.

Com as disputas, as atividades religiosas realizadas nos terreiros também foram desmembradas. Ou seja, os rituais que seguem um calendário definido de realização acontecem em dois espaços diferentes, mas ambos ocorrem na aldeia Ouricuri. É nesse cenário que alianças familiares e políticas foram acionadas e são constantemente (re)construídas/ressignificadas. Durante a pesquisa de campo percebi incômodos por parte de alguns Jiripankó em discutir sobre as dissidências; fugiam do assunto ou simplesmente diziam que não iriam falar. Por isso, as informações das circunstâncias sobre as desavenças são escassas e também não constituem objeto da minha pesquisa.

Meu percurso com os Jiripankó foi construído ao longo de anos, com observação de rituais, participação em outros eventos religiosos ou acadêmicos e o convívio cotidiano em alguns momentos. Por isso, esta etnografia foi elaborada e organizada a partir do conjunto dessas experiências, que possibilitou estabelecer uma relação dialógica com membros do grupo.

Assim que entrei na graduação em História, na Universidade Estadual de Alagoas, em 2016, comecei a pensar qual seria o tema do meu trabalho de conclusão de curso, visto que ele demandaria tempo e planejamento. Logo no segundo período, comecei a cursar a disciplina de Antropologia, ministrada pelo Prof. José Adelson Lopes Peixoto, que se tornou meu orientador.

A cadeira, além de abordar os conceitos básicos da Antropologia e as suas linhagens teóricas, também discuti, em alguns textos, princípios da história indígena. Inicialmente, não tive interesse pelo tema, pois eram as religiões afro-brasileiras que estimulavam minha curiosidade, principalmente por morar, àquela época, em um município alagoano, Coité do Nóia, em que as pessoas agiam publicamente com repulsa a determinados conhecimentos, mas em contextos de aflições e conflitos utilizavam deles para resolver suas demandas. Essas contradições, despertaram minha atenção.

Então, tive a recomendação de ler o livro de Carlos Rodrigues Brandão (2007), “Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular”. Com a leitura fiquei mais confuso e

percebi duas coisas: 1) queria estudar algo que envolvesse religião; 2) eu não sabia de nada sobre esse tema. Com o tempo, principalmente, através dos relatos de campo do Prof. Adelson, comecei a pensar na possibilidade de estudar “os indígenas”. Então, ele recomendou a leitura do livro “Religião como Tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial”, obra da antropóloga Cristina Pompa (2003). Quando finalizei a leitura tive a certeza que era isso que queria pesquisar. No entanto, em qual lugar? Não conhecia nenhum grupo indígena, mal sabia das suas localizações geográficas.

Logo, o Prof. Adelson aceitou orientar o trabalho, ainda no final de 2016, que inicialmente, nem possuía tema, objetivos ou um grupo no qual seria realizada a pesquisa. Antes de definir isso precisei compreender alguns conceitos básicos da História Indígena, daí entrei no Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL, sem isso, certamente minha trajetória teria sido diferente. O GPHIAL, tornou-se um ambiente de discussões sistemáticas e de construção de amizades duradouras.

Em janeiro de 2017, fui convidado, pelo Prof. Adelson, para observar um ritual do Menino do Rancho, que será apresentado mais adiante neste trabalho, entre os Jiripankó, grupo no qual ele desenvolvia sua pesquisa de doutoramento. Chegamos no final da tarde do sábado, dia 21. O primeiro lugar que visitamos foi a casa dos pais de Cicinho⁶, que se tornaria um dos principais interlocutores nas minhas pesquisas, um ex-aluno do professor e seu principal interlocutor, ali fui apresentado. Na noite daquele dia, como aquele lugar e as pessoas eram novidades para mim, fiquei apenas observando e ouvindo as conversas. O ritual começou por volta das 21h, foi um momento *sui generis*, apesar de ter anotado minhas impressões no caderno de campo, as descrições não equivalem ao testemunhado.

No dia seguinte, domingo de manhã, por volta das 8h30, estávamos lá novamente. Registrei algumas fotografias e continuei a observar as diversas personagens, espaços e objetos que integravam o ritual. Uma personagem em específico, despertou minha atenção, era uma mulher que controlava e organizava os cantos e as danças do evento. Perguntei ao Prof. Adelson por qual motivo ela ocupava aquele lugar, ele respondeu que estava relacionado

⁶ Zelador de Praiá – indivíduo responsável por cuidar da farda do praiá. É respeitado pelos membros do grupo, participa do Conselho Local de Educação e tem funções importantes nos eventos ritualísticos. Fez graduação em Ciências Sociais, com habilitação em História, pelo Programa de Formação Superior e Licenciatura Indígena, oferecido Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas – PROLIND. Atualmente é coordenador pedagógico e professor da Escola Estadual Indígena José Carapina. Nossa relação extrapolou a relação entre pesquisador e interlocutor. Em 2020, estudamos juntos para a seleção de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, da Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Nesse processo estreitamos os laços de amizade construídos no campo. Ocupamos o corpo discente do PPGAS/UFAL e realizamos algumas atividades em conjunto, como a organização do XI Abril Indígena, ocorrido em 2021, coordenado pelo Prof. Siló Amorim.

ao conjunto de conhecimentos sobre o universo religioso, que ela dominava. Por algum motivo, essa participação suscitou a minha observação.

Novamente na casa dos pais de Cicinho, ainda no período da manhã, o professor Adelson perguntou a Cicinho se existia diferença na forma como os conhecimentos religiosos e ritualísticos eram distribuídos entre os gêneros. Ele respondeu que essa era uma questão interessante, e que não existia distinção na forma como os saberes e práticas eram usados, ambos, na sua definição, são “complementares na cultura”⁷. Na sua interpretação, esses grupos usavam seus conhecimentos para desenvolver os processos ritualísticos. Mas apontou que essa questão deveria ser melhor compreendida através de um estudo. Foi assim que surgiu o interesse e um objeto de estudo entre os Jiripankó.

O projeto de pesquisa da monografia de graduação, depois apresentado a Cicinho, teve como objetivo compreender a participação feminina nos rituais, analisando os espaços, funções e conhecimentos mobilizados por elas. Depois desse momento, e da confirmação da possibilidade de desenvolver a pesquisa entre o grupo, realizei periodicamente pesquisa de campo, observando os rituais, participando da vida cotidiana e de eventos acadêmicos desenvolvidos no território.

O auxílio de Cicinho foi fundamental, esteve presente em todo processo de investigação, desde a pesquisa desenvolvida na graduação até agora, indicando possíveis interlocutores, questões e problemas. Nos rituais, apesar da autonomia para fotografar, ocasionalmente tomar notas e conversar com outros Jiripankó, ele nos acompanhava. Quando participava, com alguma responsabilidade, do ritual, deixava outro indivíduo encarregado de nos prestar auxílio. Essa ação possibilitava maior aceitabilidade da nossa presença com os outros membros do grupo. Nas conversas que tive com interlocutores indicados por ele, o convidado perguntava ou afirmava: “foi Cicinho que mandou você né!?”.

Essa afirmação/pergunta foi desencadeadora da minha concepção de que as ideias e discussões que proponho nesta pesquisa estão embasadas a partir de um dos grupos conflitantes. Assim, os rituais que observei, os pontos de vista e convicções dos quais tomei nota estiveram vinculados às lideranças do Pajé Elias Bernardo, Cacique Cícero Miranda e das famílias relacionadas a eles.

Cabe pontuar que participei, a convite de Cicinho, de rituais do outro grupo de lideranças. Por mais que as divergências existam, inclusive no campo religioso, aqueles rituais que não seguem um calendário regular podem ter a presença de indivíduos ou de famílias que

⁷ Dados do caderno de campo, 22 de janeiro de 2017.

têm alianças com outros líderes. De acordo com alguns interlocutores, rituais como o Menino do Rancho, que consistem no pagamento de uma promessa no terreiro e que não tem período delimitado para sua execução, podem mobilizar - a depender da vontade da família que realiza o evento ou até da vontade dos encantados -, a presença de indivíduos que não estão no círculo de alianças políticas e religiosas.

Nos períodos em que estive no campo, participei de eventos ritualísticos em duas aldeias: Ouricuri e Figueiredo. No entanto, visitei a aldeia Poço d'Areia, na ocasião em que fui conhecer um conjunto de pinturas rupestres, próximo do território indígena. No transcorrer das minhas idas a campo, que geralmente ocorreram nos finais de semana entre os meses de dezembro e março, desde o ano de 2017, observei, fotografei e tomei notas de vários rituais: Menino do Rancho; Festa do Cansação; Puxada do Umbu; Fechada do Cipó; Festa da Santa Cruz (evento ligado à Igreja Católica, mas que conta com a presença dos praiás) e Oferecimento de Prato. Assim, apresento nesta pesquisa, parte do conjunto de dados produzido naquela situação etnográfica.

Em outras oportunidades, fui à aldeia para conversar com meus interlocutores, fora do contexto da efervescência e agitação que permeia os rituais, que reúne basicamente grande parte dos Jiripankó, em diferentes terreiros onde ocorrem os rituais, às vezes, simultaneamente, de diferentes grupos, aspecto que apresenta também consonâncias voltadas para as relações interétnicas de diferentes níveis, sejam de parentescos, afinidades, políticas, sociais, étnicas, etc.

Neste contexto, o desafio etnográfico compunha diversas alternativas de abordagens. Ademais, como poderia conversar com indivíduos que estavam desempenhando alguma responsabilidade nos eventos? Obviamente eles não tinham tempo nem para um rápido papo. Nessas idas, produzi mais de 30 horas de gravações que foram, à medida da necessidade, transcritas. Em caso de dúvidas ou de novas questões, retomei o diálogo quando foi oportuno.

Em contextos e situações distintas busquei compreender as dinâmicas sociais, religiosas e étnicas que envolvem os Jiripankó e os grupos étnicos aliados. Em 2017, visitei os Kalankó, localizados territorialmente no município de Água Branca/AL. Neste período, em dada situação, o fotógrafo Ricardo Stuckert desenvolvia um projeto fotográfico com objetivo de publicar um livro sobre diferentes povos indígenas no Brasil. Em 2017, conheci os Pankararu, no aldeamento de Brejo dos Padres. Na oportunidade, observei o ritual da Noite dos Passos⁸ e a última Queima do Cansação⁹ daquele ano.

⁸ Evento ritualístico que acontece, de acordo com minhas interlocuções, exclusivamente entre os Pankararu. Ele consiste em uma atividade com praiás e moças que dançam juntos, imitando vinte e cinco animais. Para o

Ainda naquele ano retornei ao território Kalankó para participar, como observador, do I Jogos Indígenas, coincidente ou propositalmente realizados como parte das comemorações aos 19 anos do reconhecimento étnico Kalankó. No ano de 2019 visitei novamente os Kalankó, além dos Karuazu, localizados territorialmente em Pariconha. Na conjuntura, estive como ouvinte nas discussões sobre o desenvolvimento do CLIND.

Ainda em campo, realizei uma exposição fotográfica sobre a participação das mulheres Jiripankó nos rituais, sediada na Escola Estadual Indígena José Carapina, para os alunos do CLIND, polo sertão. Durante a exposição, percebi a empolgação de algumas mulheres Jiripankó ao perceberem que suas fotos estavam compondo a mostra fotográfica. Esse momento ofereceu um *feedback* interessante para refletir sobre a imagética dos rituais e dos participantes.

Quando, abruptamente, descontinuei o campo para finalizar a escrita da monografia da graduação, em 2020, tive de lidar com diversos problemas relacionados à organização do material. Como manipular e acomodar vastos dados etnográficos (cadernos de campo, entrevistas, fotografias, *croquis* e documentos escritos¹⁰)? Na produção do texto, realizei recortes e seleções, mas boa parte das informações sistematizadas não foram ordenadas na narrativa. Das mais de 3000 fotografias que registrei, utilizei apenas 25, pela limitação numérica de páginas. Busquei circunscrever a discussão apenas às participações femininas nos rituais, mas ainda restou um conjunto de dados coletados naquela situação etnográfica com densa quantidade de informações sobre as práticas ritualísticas e a organização social e religiosa que consegui reunir naquela ocasião.

Por esses motivos, quando comecei a esboçar o projeto para o mestrado, em 2020, levei em consideração três questões: 1) os dados produzidos em campo para a pesquisa anterior deveriam formar o suporte etnográfico para a nova investigação; 2) os dados etnográficos que ficaram de fora da seleção para a monografia seriam utilizados na atual pesquisa; 3) na impossibilidade de voltar à área indígena, pela pandemia da Covid-19 que o país atravessava, eu deveria utilizar estratégias e ferramentas para uma etnografia digital.

Então, parte dos dados etnográficos utilizados nesta dissertação é fruto da minha pesquisa iniciada em 2017. Como continuei estudando a partir das práticas ritualísticas e da

desenvolvimento do ritual é necessário conhecer e dominar as toantes – músicas específicas de cada encantado. Ouvi que nos outros povos indígenas vinculados historicamente aos Pankararu esse ritual não é realizado porque os indivíduos que sabiam as toantes morreram e não conseguiram ensina-las.

⁹ Ritual inserido nas Corridas do Umbu. Complexo sistema ritualístico dividido em três etapas distintas: Flechada do Umbu, Puxada do Cipó e Queima do Cansação.

¹⁰ Redigidos por Cicinho, sobre as mulheres Jiripankó. Neles, ele enfatiza a importância feminina para a organização étnica e social. Além de apontar alguns caminhos para abordar o processo de distribuição do conhecimento religioso entre o povo.

tradição religiosa dos Jiripankó também no mestrado, as informações coletadas outrora foram essenciais e relevantes para a construção das ideias e hipóteses iniciais. Além disso, com o auxílio das teorias antropológicas sobre etnicidade e ritual tive a oportunidade de realizar novas análises sobre aqueles dados coletados anteriormente.

Mas, de qualquer modo, tive que lidar com a pandemia. Considero, aqui me referindo à Malinowski, o “fazer o campo”, em um sentido amplo, que não está relacionado exclusivamente a conviver “[...] rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa [...]” (MALINOWSKI, 2018, p. 58). Portanto, compartilho do pensamento do antropólogo Vagner Silva (2015), para quem a experiência do “campo” se forma, também, através da leitura de textos e do contato com diferentes experiências etnográficas.

Foi a partir desse pensamento que busquei outros modos de continuar a pesquisa no período da pandemia da Covid-19. O que poderia ser feito, além de aprofundar a revisão bibliográfica? Tive como estratégia, três percursos: 1) uma pesquisa em acervos *on-line* sobre os Jiripankó. Encontrei matérias de jornais, revistas e documentos oficiais que abordavam sobre eles em múltiplos acontecimentos e processos históricos; 2) reorganização e análise dos dados recolhidos anteriormente; 3) conversas, mediadas por plataformas *on-line*, com os principais interlocutores.

Essa descrição dá alguma luz à forma como a pesquisa foi construída. Peça por peça, como em uma “colcha de retalhos”, os tecidos (da vida social, religiosa, política e étnica) de variados formatos, larguras e estilos estão dispostos sobre os conceitos de etnicidade e ritual entre os Jiripankó, contudo, é necessário definir a forma de conectar estes tecidos para ter uma ideia do desenho final da colcha.

Quando iniciei a construção do projeto para esta dissertação, não tinha definido categoricamente o objeto de estudo. Sabia que poderia ser ainda com os Jiripankó e a partir dos eventos ritualísticos, visto a quantidade de dados que ainda não tinha sido explorada. No entanto, outras pesquisas realizadas entre o grupo étnico, a partir de um campo semelhante, pareciam ter conseguido contemplar as discussões possíveis sobre os rituais. Cicinho Jiripankó ainda comentou que: “acredito que meu povo precisa de pesquisas voltadas para outras áreas agora, como educação, saúde e território”. Essa fala me mostrou que existia uma necessidade, expressada pelo interlocutor, de pesquisas que contemplassem outros campos de análise. Ou, talvez, também pretendeu externar que não existia mais espaço para investigações sobre o campo religioso. Visto que pretendia continuar a pesquisar com os Jiripankó, tive que

pensar em outras rotas de investigação, não seguidas por trabalhos anteriores e que fossem de interesse do povo.

Na monografia da graduação, quando discuti sobre o processo de Levantamento do Praiá, ou seja, o surgimento de uma nova farda do praiá, abordei que ele representava o “nascimento” de um bem cultural de capital simbólico. Tornando-se um patrimônio para a família responsável pelo levantamento e para o grupo. Em virtude da sua interconexão entre o domínio material e imaterial nas suas atividades nos espaços religiosos.

Utilizei essa abordagem a partir do estudo de três pesquisadores: Camila Greiner (2016), Claudia Mura (2013) e Siloé Amorim (2003; 2017). Em suas respectivas pesquisas, a partir de realidades que convergem e se afastam, eles abordaram como o praiá torna-se um patrimônio para o grupo étnico que o concebeu e que doravante será ritualizado nos terreiros levantados para tal fim. Além de determinarem que, o levantamento de um praiá, marcará a posição de seu Zelador, homem ou mulher que realizou o levantamento, como intermediador sociocultural, religioso e identitário do grupo. Assim, observei que entre os Jiripankó existe uma relação desse elemento com a sua tradição religiosa e a etnicidade – em termos socioantropológicos - que possibilitam uma infinita rede de relações materializada em torno dos praiás.

Compreendo que essas pesquisas, para mim, fizeram uso da noção de patrimônio vinculado à ideia de “herança”, ou seja, como algo herdado, fruto de um “direito” do indivíduo que realizou o levantamento e que será cuidado pelo seu núcleo familiar. Nesse sentido, essa ideia de herança, está vinculada a um histórico familiar de relações com determinados encantados que solicitam o levantamento da farda, como também pode ser denominada a indumentária do praiá.

Assim, essa herança é um vetor de significado no/para (o) presente. Esse processo é permeado por uma complexa teia de sentidos, responsabilidades e atribuições. O levantamento de um praiá fará do seu responsável, o zelador de praiá, uma autoridade religiosa, com obrigações específicas e coletivas, como resguardar os segredos da tradição religiosa. Por isso, o praiá é um símbolo étnico dos Jiripankó, vinculado ao grupo familiar de origem, mas que todos os membros do grupo devem respeitar, reverenciar e salvaguardar.

Dáí surgiu um problema interessante, que formulei através de aproximações e distanciamentos com a discussão anterior. Ao observar os rituais percebi que um conjunto de indivíduos com saberes, atribuições e responsabilidades diferentes precisava ser mobilizado para a sua realização. Eles necessitavam dominar alguns conhecimentos da tradição religiosa vinculada aos encantados e seguir determinadas regras e interdições. Além disso, os

espectadores, aqueles que não participavam diretamente do evento, estavam presentes por multifacetados motivos (reafirmação identitária, pertencimento étnico, sentimento de comunhão étnica, sentir a força encantada e construir/fortificar alianças). Aliado a esse pensamento estava o fato da importância do domínio da tradição religiosa para o reconhecimento étnico-territorial, não apenas para a FUNAI, mas para outros grupos étnicos também, como veremos adiante. Nesse sentido, comecei a pensar como os rituais configuravam-se não apenas como suporte ou reforço identitário, como outras pesquisas já tinham analisado, mas como o lugar onde práticas socioculturais são construídas e reproduzidas pelos membros do grupo. Ou seja, um espaço onde princípios da organização social do grupo são reorganizados e mobilizados.

No entanto, a realização dos rituais só se torna possível a partir da Ciência da Tradição Jiripankó, conjunto de conhecimentos e práticas ritualísticas e religiosas, que a partir da distribuição dos seus conhecimentos, vinculados aos seres encantados, organiza socialmente o grupo. Nos rituais, esses conhecimentos são acionados e mobilizados para intermediar o processo de comunicação com os encantados, para agradecer por alguma graça alcançada, para realizar novas promessas e para antever a safra na agricultura. São eventos religiosos que possibilitam não apenas a construção de significados e memórias étnicas, ou seja, eles não são unicamente emblemas étnicos da etnicidade. Minha interpretação, que apresento nesta dissertação, consiste em dados etnográficos que indicam que os Jiripankó a partir dos seus eventos ritualísticos e da ciência da tradição, reorganizam princípios da etnicidade, como a organização social. Além de viverem/sentirem a imaterialidade do seu território, vinculada à força encantada, e dos seres da sua cosmologia.

Sendo assim, meu objetivo nesta etnografia foi discutir como a ciência da tradição Jiripankó, a partir dos rituais, está concatenada à princípios que organizam socialmente o grupo étnico. Com isso, mostrarei como essa tradição religiosa está envolvido em práticas socioculturais, construídas através dos rituais, em torno dos praiás, mas não unicamente por meio deles. Nesse sentido, a partir dos dois eventos ritualísticos, Menino do Rancho e Corridas do Umbu, procurei explorar como os significados sobre a tradição dos rituais Jiripankó são elaborados. Assim, busquei resolver o seguinte problema: como a tradição religiosa dos Jiripankó está vinculada a processos sociais, culturais, e políticos que garantem a continuidade do grupo étnico? Dessa forma, cheguei a algumas interpretações interessantes que envolveram as noções de etnicidade e ritual.

Os dados etnográficos da pesquisa revelam que a ciência da tradição Jiripankó desempenha papéis sociais e culturais de extrema relevância para a continuidade do grupo

étnico, como na manutenção da organização social, na construção de hierarquias, com base nos conhecimentos da tradição religiosa, na reelaboração de emblemas étnicos, como os rituais, e na contínua relação com os encantados.

Minha atenção irá recair sobre os eventos ritualísticos por três motivos: 1) é uma ocasião particular, que mobiliza um conjunto de indivíduos, com responsabilidades e obrigações distintas; 2) eles são, por circunstância, um pano de fundo para a construção de memórias, sendo um espaço de produção de significados culturais e étnicos; 3) eles são públicos para os membros do grupo, por mais que não-indígenas devam ser convidados, isso possibilitou que meu trânsito nos rituais fosse contínuo.

A etnografia: um trabalho artesanal – aspectos teóricos e metodológicos e o trabalho de campo

Para realizar determinada etnografia de cunho qualitativo, fiz observação participante, com conversas e entrevistas, produzi fotografias e vídeos, redigi diário de campo e pesquisei em acervos e arquivos públicos. Ainda na metodologia, pelas circunstâncias sanitárias, utilizei da etnografia digital para produzir dados, a partir da comunicação com os membros do grupo étnico.

Visto que apresentei antes minhas experiências de campo entre os Jiripankó, povo indígena que venho pesquisando desde a graduação, e, para não ser repetitivo, valho-me, neste tópico, de alguns aspectos teórico-metodológicos circunstanciados por Peirano (1995), Magnani, (2009) e Jean Comarof e Jonh Comarof (2010) para apresentar minhas preocupações sobre o fazer etnográfico nesta dissertação. Assim, apresentarei aspectos significativos que me levaram a problematizar os dados etnográficos colhidos e brevemente apresentados nesta introdução.

Como foi possível notar, o campo etnográfico sobre etnicidade e ritual entre os Jiripankó envolveu, sem dúvida nenhuma, uma complexa aproximação, como disse Cardoso de Oliveira (2000), entre pesquisado e pesquisador, cujo resultado se apresenta sobre os aspectos que denominam esta dissertação.

Para Peirano (1995), a etnografia é um trabalho artesanal composto por imbricados procedimentos de produção, organização e análise de dados. No entanto, o processo que leva à sua construção, não é produto de uma despreziosa reunião coerente de informações, em uma narrativa estruturada. Ele é sobretudo um *métier* que requer não habilidades inatas, mas

critérios que envolvem sistematização, lógica e perspicácia teórica. Assim, como afirmaram Jean Comarof e Jonh Comarof (2010), a etnografia é um exercício dialético.

Para outros antropólogos, como Magnani (2009), os dados etnográficos, as informações produzidas na situação de trabalho de campo, estão emaranhas em linhas que se cruzam, “[...] se unem, se distanciam, [e] se perdem [...]” (BIONDI, 2018, p. 40). Por isso a importância de ter um desenho (objetivo) preestabelecido. Durante a pesquisa, diversos dados podem ser elaborados, porém é necessário ter o discernimento do rumo que a investigação pode tomar. Segundo Magnani,

Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o “concreto vivido” (MAGNANI, 2002, p. 17).

Se a confecção do texto final é permeada de escolhas, seleções e recortes, é evidente que existem obstáculos em afirmar se ocorreram perdas no processo. No entanto, a abertura para novas proposições pode suscitar rumos profícuos do “rascunho” idealizado (PEREIRA, 2022). Reformulação das hipóteses, dos objetivos secundários e acréscimo da teoria torna-se a via inevitável da etnografia.

Outro detalhe relevante é a constante disposição dos materiais (dados) previamente sistematizados. Algumas informações podem passar despercebidas nas análises, consideradas sem importância. No entanto, elas podem exteriorizar interessantes discussões. Em outros casos, a contínua averiguação pode resultar em oportunidades para refletir sobre a prática da pesquisa. Revisitando meu caderno de campo, encontrei um diálogo interessante que pode sintetizar essa argumentação.

Depois de daquele momento [referência trabalho de mesa que acompanhei¹¹], entramos no carro. No trajeto entre a aldeia Figueiredo e Água Branca, ainda processando o que tinha visto, busquei tirar minhas dúvidas com Cicinho. [...]

- O pano que o sr. Elias cobriu a mesa, tem alguma função?

- Sim, não juntar poeira. [...] (Caderno de campo, 2019).

Quando revisei esse trecho tive uma profunda crise de risos. Fiquei constrangido com a “qualidade” da minha questão. Mas, cabe a nota, não tinha certeza se Cicinho responderia

¹¹ São processos ritualísticos de cura ou orientação, com a participação dos encantados. Podem acontecer em mais de uma sessão, a depender da gravidade do caso. Como é um evento reservado para observação, tive que receber o convite de um dos participantes para acompanhá-lo. No entanto, foi recomendado que não escrevesse sobre o desenvolvimento do ritual naquele espaço.

essas indagações em outro momento, ademais poderia esquecer repentinamente do observado. Além disso, ficou a lição de que os objetos/materiais utilizados em eventos como aquele têm suas respectivas funções, nem que seja para não permitir a aglutinação de poeira.

Como afirmou Karina Biondi (2018, p. 60), “[...] uma ida a campo muitas vezes não se encerra em si mesma [...]”. Elas estão matizadas em outras experiências, observações e análises que irão requerer do pesquisador a capacidade de interconectar seus diferentes prontos para traçar uma ideia ou discussão. Diferente do trabalho automatizado, o exercício manual pode ser aferido por seu criador, durante e depois da produção. Isso possibilitará um intenso movimento de reflexão, com a intenção de uma permanente autocrítica na construção de outros modelos (PEIXOTO, 2020b).

As teórico-etnografias (PEIRANO, 2014) permitem que os fracassos/obstáculos sejam fundamentais para a pesquisa, até mesmo refletindo no resultado final. Assim, é delicado discutir um “manual” para fazer investigação etnográfica, visto que os jogos de relações interpessoais são imprevisíveis (PEREIRA, 2022). Basta lembrar das experiências de Edward Evans-Pritchard (2005) entre os Nuer. Inclusive, na introdução do seu trabalho ele disse que “um homem deve julgar suas obras pelos obstáculos que superou e as dificuldades que suportou [...]” (EVANS-PRITCHARD, 2005, s/p).

Por isso, destaco a importância das redes construídas em campo, visto que elas podem viabilizar a admissão em espaços pouco frequentados por outros indivíduos “de fora”. No entanto, ela requer tempo e paciência “[...] é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos, aprender regras a duras penas, até que estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração” (SILVA, 2015b, p. 32). É a continuidade no campo e a habilidade de gerenciar os fatos imponderáveis que determinarão, entre outros elementos, a formação de redes permanentes.

Elas possibilitarão, por exemplo, que os interlocutores se posicionem diante de suas próprias respostas, além de, até mesmo, discutir sobre a coerência das perguntas (SILVA, 2015b). Aliás, eles ainda podem indicar possíveis assuntos e rumos para as entrevistas. Além de indicar e intermediar o contato com outros indivíduos.

Esse ofício, digo, manual de produzir etnografias, é o que balizou esta pesquisa. O segundo campo (a escrita), como discute Strathern (2017), possibilitou novas disposições e posicionamentos diante do que foi observado. Proporcionando, paradoxalmente, recriações imaginativas, para constituir uma narrativa que dê conta das experiências vividas, e o sentido de incompletude, visto que questioneei: “[...] O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem são” (ROSA, 2001, p. 200).

Nesse percurso, compreendo que o *métier* do antropólogo é semelhante ao trabalho do artesão, especialmente aqueles que fabricam colchas de retalhos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019). As possíveis similitudes estão no processo manual, com o apoio de ferramentas, e nas habilidades/conhecimentos necessários para a produção das “mercadorias” (para a academia e os clientes). No final, tanto o texto etnográfico, quanto a colcha de retalhos, é um miúdo recruzado, ou seja, no caso desta dissertação, um entrecruzamento entre etnicidade e ritual que garantem a continuidade étnica dos Jiripankó.

Sobre os capítulos

Os capítulos desta dissertação têm a proposta de dialogarem entre si, a partir dos principais conceitos e noções que nortearam a pesquisa. Mas eles também transportam discussões específicas e situadas em contextos particulares. Outro detalhe é que eles mobilizam os objetivos secundários (e até terciários) da investigação.

Além disso, o início de cada capítulo é antecedido por uma epígrafe e desenhos de crianças Jiripankó, produzidos em 2019, por uma turma de alunos do 6º ano do ensino fundamental da Escola Estadual Indígena José Carapina. Ambos representam espaços, objetos e personagens vinculados à ciência da tradição Jiripankó, a partir da interpretação das crianças. Essas noções e imagens nos ajudaram a compreender as definições daquelas crianças sobre elementos da tradição religiosa Jiripankó que faz parte das suas vidas cotidianas. Com isso, reafirmarei minhas análises sobre a relação entre ciência da tradição, ritual e etnicidade para o grupo étnico estudado.

No primeiro capítulo – “Os Jiripankó: processos históricos, identidade étnica e organização social”, descrevi como se dá a construção da identidade étnica Jiripankó. Assim, apresentei o processo que desencadeou a constituição da etnicidade do grupo em diferentes espaços e temporalidades, atrelada, sobretudo, à elaboração de uma organização social, como base em uma origem familiar, e da relação com os seres encantados. Nesse sentido, discuti a relação entre etnicidade, organização social e a relação com os encantados, ou seja, com os conhecimentos da ciência da tradição.

Na sequência, no segundo capítulo – “Políticas da tradição: organização ritual e conhecimento”, discorri sobre o processo de construção da ciência da tradição, vinculando essa tradição religiosa Jiripankó a um produto histórico-antropológico de conhecimentos com base em trajetórias individuais e familiares e a fluxos culturais localizados em diferentes temporalidades. Ademais, busquei analisar como a ciência da tradição Jiripankó organiza os rituais e os processos sociais, políticos e culturais que envolvem esses eventos. Para tanto, foi

necessário apresentar alguns aspectos espirituais e cosmológicas que envolvem o praiá, materialização dos encantados nos rituais.

Por fim, no terceiro capítulo – “A semântica dos rituais Jiripankó”, apresentei, a partir de pranchas fotográficas, dois eventos ritualísticos executados pelo grupo: o ritual do Menino do Rancho, que está relacionado ao pagamento de uma promessa aos encantados, geralmente, para agradecer o restabelecimento da saúde de alguma criança do sexo masculino; e as Corridas do Umbu, dívida em duas fases, Flechamento do Umbu e a Puxada do Cipó e, por último, a Queima do Cansação, executadas para antever a safra agrícola e para realização/pagamento de promessas aos encantados. Assim, abordei como os rituais continuam um ambiente onde as práticas socioculturais dos Jiripankó são efetivadas, através dos conhecimentos da ciência da tradição, possibilitando a reafirmação da organização social e das hierarquias do grupo.

1 OS JIRIPANKÓ: PROCESSOS HISTÓRICOS, IDENTIDADE ÉTNICA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

“Eu fiz esse desenho porque tudo representa a cultura indígena. O Maracá, os Praiás [...] e exclusivamente o pirão que é a parte mais boa que tem. Se for Menino do Rancho a parte melhor que tem é no final que tem o Toré. Já o trabalho eu desenhei porque eu sou costumado a ir toda vez que convidam minha mãe [...]” – Criança Jiripankó, aldeia Ouricuri.

Desenho 01 – Especialista religioso e elementos sagrados dos Jiripankó



Fonte: Criança Jiripankó, 12 anos, aldeia Ouricuri (2019).

Na manhã do dia 27 de julho de 2019, estávamos eu e o companheiro de pesquisa Vinícius Alves de Mendonça no território indígena Jiripankó, na aldeia Ouricuri. Passamos a noite do dia anterior na casa do Cicinho. Naquele dia, tínhamos planejado uma jornada intensa de conversas, aproveitando a disponibilidade dos nossos interlocutores, por isso, saímos por volta das 09h00 da residência do Cicinho.

Pensamos em realizar pelos menos três conversas pela manhã. Como pesquisávamos temáticas diferentes, nossas perguntas se guiavam a partir dos respectivos interesses. Às vezes, um apenas participava como ouvinte das conversas do outro, visto as especificidades de conhecimento das personagens com quem interagíamos. A primeira visita foi ao Sr. Genésio Miranda da Silva, cacique tradicional, termo utilizado pelos Jiripankó. Essa designação que significa, sobretudo, admiração e respeito é sobreposta à comunicação de uma personagem política relevante para o povo, além de ser catalisador de princípios morais.

Ele é Bisneto de José Antônio do Nascimento (também conhecido como José Monteiro do Nascimento) – Zé Carapina, e Isabel Maria do Nascimento, os dois primeiros indígenas que migraram de Brejos dos Padres para Alagoas. Foi Cacique do povo Jiripankó ao longo de quase três décadas; se dedicou ativamente para buscar o reconhecimento étnico do

grupo. Mobilizou inúmeros indivíduos para garantir os direitos diferenciados assegurados pela Constituição de 1988. Costumava falar em nossas conversas que tinha viajado o Brasil quase inteiro, tinha conhecido muitas pessoas e participado de diversas reuniões em Brasília. Essas narrativas comunicavam a longa experiência dessa eminente liderança indígena. Tornou-se uma referência da “causa indígena” no Sertão de Alagoas. Ademais, auxiliou outros grupos étnicos da região a buscarem o reconhecimento étnico-territorial diante do Órgão Indigenista oficial (AMORIM, 2003; 2017).

O Sr. Genésio Miranda, lembra a definição do narrador discutida por Walter Benjamin (2012), para quem:

[...] o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador infunde a sua substância mais íntima também naquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é conta-la *inteira* (BENJAMIN, 2012, p. 240).

A partir das conversas que tive, ao longo da pesquisa, com os Jiripankó fui compreendendo o papel do Sr. Genésio junto ao povo, mesmo após seu afastamento da função de cacique, em 2003, quando deixou as atividades do cacicado e passou o cargo para seu sobrinho, o Sr. Cícero Miranda. À época, justificou que a idade avançada o impedia que realizar viagens para Brasília, em busca dos direitos do grupo. No entanto, apesar de afastado do cargo, não deixou de ser respeitado e procurado para dirimir conflitos internos. Sua narrativa, que abordava suas experiências, tinha a capacidade de inserir o ouvinte nas situações e contextos descritos com sutis doses de humor. Suas memórias atravessavam as histórias do grupo, daí lições, aprendizados e conselhos eram evidenciados. Por isso, ele parecia ter um certo compromisso em ser o narrador.

Eu e Vinícius, tínhamos interesses comuns nas narrativas do Sr. Genésio, por esse motivo estávamos ansiosos por aquele momento. Como sabíamos a localização da sua residência não precisamos que Cicinho nos levasse, esse fato tornou-se interessante por um motivo em especial, retornarei a ele a seguir.

O Sr. Genésio estava próximo da sua casa, sentado embaixo de uma árvore, observando alguns indivíduos trabalhando em uma construção. Nos aproximamos e Vinícius perguntou se podíamos conversar, ele prontamente nos questionou se éramos da FUNASA – Fundação Nacional da Saúde, de imediato sorrimos e afirmamos que não. Então, ele perguntou qual o assunto da conversa, novamente Vinícius respondeu. Disse que queríamos

abordar sobre o processo de reconhecimento dos Jiripankó. Em seguida, levantou do chão e nos convidou para ir à sua casa.

Do local que nos encontramos até sua residência, cerca de 100 metros, caminhamos em silêncio, talvez pelo nível aparente de ansiedade e nervosismos que estávamos. Ao chegar à sua residência, sentamos no sofá da sala de estar, a seu pedido. Pela quantidade de informações possível que aquela conversa poderia nos fornecer, decidimos, com a permissão do Sr. Genésio, fazer uma gravação de áudio. Pelas minhas lembranças, tive a oportunidade de conversar pelo menos três vezes com ele. Apesar disso, fiquei com uma visível inquietação explícita pela velocidade com que balançava as pernas. No entanto, antes de começar, ele perguntou se poderia fumar seu Campiô¹². Confirmamos, sem necessidade, que sim.

Diante da nossa interlocução, que durou cerca de 1h20min, diversas informações e situações nos foram narradas, buscando enfatizar os momentos de resistência que os Jiripankó experimentaram em diferentes processos históricos. Além das formas, por vezes inovadoras, que os atores sociais empreenderam para lidar com as demandas naquelas ocasiões.

Algumas histórias ouvi em outros momentos, nas conversas anteriores que tive com o Sr. Genésio, mas elas ainda pareciam querer dizer algo, ademais o próprio narrador também transmitia isso. Quando falei anteriormente que não foi necessário Cichinho nos acompanhar até a residência do cacique, gostaria de indicar, com isso, que não ocorreu nenhuma mediação, o que poderia ocasionar comportamentos e respostas diferentes.

Não obstante, mesmo com a indagação se éramos agentes da Funasa, a interação se desenvolveu de forma tranquila e otimista, aspectos externados pelo interlocutor. Mas haveria motivo para isso? Pensei em umas possíveis respostas tempos depois, quando ouvi o Pajé Antônio Kalankó¹³. Na ocasião, ele falou no evento do Abril Indígena¹⁴:

Um dia eu que eu morrer e vocês (referência aos seus netos) não souberem da minha história, eu realmente terei morrido [...] Índio não morre, se morresse não tinha a história dos seus antepassados [...] Índio é morto quando a história não permanece [...].

Nesse fragmento existe uma imbricada e interessante relação entre história, memória e viver (resistir, no caso dos indígenas). Além disso, ele nos fala implicitamente da capacidade

¹² Espécie de cachimbo, só que em formato de cone, confeccionado artesanalmente com madeira. Na aldeia sua utilização é difundida entre indivíduos de variadas idades, seu uso permeia o universo da ciência da tradição. Encontra-se, em alguns ambientes, vinculados aos segredos da tradição.

¹³ Grupo étnico do Sertão de Alagoas, município de Água Branca, vinculado através de memórias, histórias e parentesco com os Jiripankó e os Pankararu de Brejo dos Padres.

¹⁴XI Abril Indígena que teve como tema: – COVID – Áreas indígenas de Alagoas: territórios, políticas públicas e vacinação e comunidades indígenas. O evento ocorreu entre os dias 29 e 30 de abril de 2021, em formato *online*.

de reconhecer que precisamos pensar a partir da ou com a história, para que sujeitos, organizações, grupos ou povos não sejam esquecidos ou silenciados através do tempo. Desse modo, viver na História é, a princípio, habitar em fluxo, na corrente dos processos históricos e antropológicos, entre transformações e permanências, idas e voltas, organizações e reelaborações (OLIVEIRA, 2004).

A explicação da minha inquietação vai na direção de compreender que a história, pensada aqui enquanto matéria mnemônica, tem uma função importante no grupo étnico Jiripankó, principalmente para seus narradores, como no caso do Sr. Genésio Miranda. As memórias construídas em diferentes processos históricos, com múltiplos atores sociais e no trânsito de intensas interações compõem um suporte identitário e de pertencimento étnico e territorial (HALBWACHS, 2003; CANDAU, 2016; PEIXOTO, 2018a; 2018b).

Assim, minha intenção neste capítulo é descrever o processo de construção da identidade étnica dos Jiripankó. Para tanto, apresentarei os contextos históricos que diferentes atores sociais estiveram envolvidos, no intuito de desenvolver uma compreensão dos processos históricos que permeiam a história do grupo (O'DWYER, 2013). Com isso, observei com atenção o modo como desencadeou a construção da etnicidade dos Jiripankó, reconhecendo o protagonismo dos indígenas, pelas estratégias e movimentos produzidos.

No levantamento dos dados levei em consideração que a participação dos indivíduos ou grupos em processos de modificações e formações de estruturas da realidade social não poderia ser avaliada a partir de resultados perceptíveis, pois, ciclicamente, no transcorrer da vida dos indivíduos, aparecem problemas, incertezas e escolhas que demandam uma política da vida cotidiana (LEVI, 2000). Aliás, esta política, composta por múltiplas experiências, sensações e estratégias, é exteriorizada quando necessário, concebendo uma conexão entre diferentes realidades.

Além disso, outro ponto precisa ser mencionado, uma justificativa na reorganização de alguns dados, pois necessitei criar condições de observação (análise) diante da escassez de informações sobre situações, conjunturas e indivíduos. Por isso, os apontamentos discutidos resultam, em determinados casos, de escolhas e hipóteses da realidade, evidenciando organizações, formas e objetos inéditos (REVEL, 2000; RODRIGUES, PEIXOTO, 2019).

Logo, este capítulo conta com dados coletados na situação de trabalho de campo e de pesquisas em acervos. Influenciado pela leitura do texto do historiador Carlo Ginzburg (1989) sobre o paradigma indiciário, e com uma quantidade considerável de documentos, em sua maioria retirados de acervos *on-line*, como o Arquivo Nacional, o Museu do Índio e o Armazém Memória, busquei trilhar caminhos que me levassem a compreender os processos

históricos e a organização social, política e religiosa nas temporalidades estudadas. Com algumas fontes já estudadas e citadas por numerosos trabalhos, realizei não unicamente uma releitura delas, mas direcionei minha interpretação para um modelo que observou os resíduos, dados e informações desconsideradas. Para minha surpresa, novas revelações foram descortinadas.

Bom, para finalizar esta breve introdução ao capítulo, quero voltar a uma história grega, recontada por Carlo Ginzburg, ele diz o seguinte: “os gregos contam que Teseu recebeu de presente de Ariadne um fio. Com esse fio Teseu se orientou no labirinto, encontrou o Minotauro e o matou. Dos rastros que Teseu deixou ao vagar pelo labirinto, o mito não fala” (GINZBURG, 2007, p. 7). Com isso, este capítulo tem uma função indubitável: falar sobre os rastros; não aqueles deixados, por Teseu, mas pelos Jiripankó. A partir dos rastros será possível compreender o processo que levou à construção da identidade étnica do grupo, que teve como base a memória, o território, as experiências e uma tradição religiosa relacionado ao culto aos encantados.

1.1 “Antes éramos Jeritacó, depois Pankararu, agora Jiripankó”: algumas reflexões sobre resistência e história indígena no Nordeste

A luta do meu povo por seus direitos pode ser observada pela dor de jamais ter conseguido a paz da terra sem males. Antes éramos Jeritacó, depois Pancararú, agora Jiripankó/Geripancó. O que seremos amanhã? (SANTOS, 2015, p. 12)

Cícero Pereira dos Santos, jovem liderança do grupo étnico Jiripankó, foi quem escreveu a epígrafe do início deste tópico, no seu trabalho monográfico para conclusão do curso de graduação intercultural indígena em Ciências Sociais, com habilitação em História. Penso que ela propõe (talvez até imponha) um processo profundo de reflexão, não exclusivamente sobre os Jiripankó, Pankararu ou Jeritacó, mas sobre o objeto de estudo “índios do Nordeste” (OLIVEIRA, 2004).

Além disso, ela comunica, de forma objetiva, que os Jiripankó passaram por processos de “metamorfoses” étnicas, impostos por diferentes contextos históricos, como veremos mais adiante, chegando à sua configuração atual. No entanto, o que garante sua perpetuação? É válido evocar que nos últimos anos as políticas anti-indígenas/indigenistas governamentais e de categorias da sociedade civil têm evidenciado suas contrariedades às demandas dos povos indígenas, principalmente a demarcação de terras, por isso, o cenário não parece animador.

Outro ponto importante, na fala de Cícero dos Santos, é a oferta da ideia de que o atual grupo étnico não existiu sempre. Assim, é limitador empreender uma reconstrução do passado

na tentativa de buscar origens ou paralelos com as organizações, costumes e tradições do presente. O passado não é uma entidade fossilizada no tempo, muito mesmo as tradições, ele é modificado e remodelado a partir do presente e de sua importância para determinados contextos (OLIVEIRA, 1999; JARDIM, 2000; SALOMÃO, 2013;).

Este argumento, que serve como alerta, dialoga com a perspectiva do antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999), quando discutiu que um dos obstáculos para o estudo da história indígena do Nordeste é a suposição “que os índios (tal como falamos deles hoje) sempre existiram” (OLIVEIRA, 1999, p. 19). Para tanto, o autor utilizou da noção de vício do presentismo, do historiador da ciência George Stocking Jr.¹⁵, para discutir como os trabalhos dos historiadores e antropólogos devem evitar descrições que observem “[...] os fatos e ideias do passado com os olhos do presente, tomando o que nos é familiar e natural como contemporâneo aos fatos relatados do passado” (OLIVEIRA, 1999, p.19).

Retomando ao questionamento final da citação, “o que seremos amanhã?”, resalto que essa pergunta não deve ser compreendida como uma simples dúvida sobre o que ainda está por vir ou sobre as incertezas que o refletir sobre o futuro podem produzir. Ela, sobretudo, fala de experiência. É isso que analisaremos agora.

O grupo étnico Jiripankó possui relações de parentesco, rituais e memoriais com os Pankararu de Brejo dos Padres, do interior de Pernambuco, município de Tacaratu. Um conjunto de indivíduos do segundo grupo saiu daquela região para o estado de Alagoas, no século XIX, em decorrência, principalmente, da Lei de Terras de 1850¹⁶ e do impacto do fim dos aldeamentos no estado pernambucano.

Ao que parece existe um consenso entre os pesquisadores que estiveram interessados em examinar a história da composição dos Pankararu, mesmo com suas diferenças temporais na realização dos estudos, de que a origem do grupo é incerta. Os documentos produzidos entre os séculos XVIII e XIX não lograram êxito na explicação da formação do aldeamento nas proximidades de Tacaratu, em Brejo dos Padres (HOHENTHAL JR., 1960; PINTO, 1958; ARRUTI, 1996; MURA, 2013; PEIXOTO, 2018a).

Apesar de variações nas versões apresentadas, o antropólogo José Maurício Arruti conseguiu condensar as informações disponíveis, lançando uma explicação que é amplamente utilizada. Segundo o pesquisador, no século XVIII existia, de acordo com a história oficial do município de Tacaratu, “[...] uma maloca indígena denominada Cana Brava, formada pela

¹⁵ Extraída da obra: *Raça, Cultura e Evolução*. New York, The Free Press, 1968.

¹⁶ Lei nº. 601, de 18 de setembro de 1850 que dispunha sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: enurtador.com.br/arLPX. Acesso em: 13 mar. 2020.

reunião de índios Pancarus, Umaus Vouvês e Geritacó” (ARRUTI, 1996, p. 8). Estes grupos foram reunidos, a partir de uma missão da ordem São Felipe Néry, a outros indígenas de diferentes povos, transferidos de aldeamentos, fugidos de perseguições ou retidos em suas perambulações sem destino (ARRUTI, 1996). A partir da “reunião de povos”, formou-se um aldeamento, na região, que ficou conhecido como Brejo dos Padres.

Nas produções resultantes das pesquisas do antropólogo William Hohenthal Jr. (1960), este afirmou que os Pankararu estavam agrupados com outro grupo, conhecido como Porús, antes do deslocamento para Tacaratu. Apontou, ainda, três referências ao grupo em missões nas margens e ilhas do Rio São Francisco. Nas menções anteriores, o etnônimo foi localizado nas aldeias de Nossa Senhora do Ó, Beato Serafim e Nossa Senhora de Belém, respectivamente nos anos de 1702, 1845 e 1846.

A partir destes estudos, que utilizaram da documentação disponível, mesmo com possíveis silenciamentos arquitetados e seleções do tempo (em relação aos documentos que conseguiram atravessar os séculos), ficou inteligível que o aldeamento de Brejo dos Padres se configurou como uma estratégia do poder colonial e imperial para concentrar e confinar inúmeros grupos indígenas em um território.

Dessa forma, o aldeamento em Tacaratu seguiu as políticas da colonização: entre a desterritorialização e a reterritorialização; a concentração de distintos grupos em um mesmo espaço; a reserva de mão de obra; e o projeto assimilacionista¹⁷. No final, a intenção foi transformar aquele lugar, progressivamente, em uma próspera povoação (ARRUTI, 1996).

Com o estabelecimento do aldeamento, a interação cotidiana entre os grupos indígenas ali reunidos possibilitou a recriação de suas identidades, culturas e histórias tendo como base as experiências. As estratégias políticas do governo português e imperial de homogeneizar culturalmente os indígenas, transformando-os em súditos do rei e “civilizados”, tinham como pano de fundo a ideia, teorizada mais tarde, de perdas culturais ou aculturação (ALMEIDA, 2003).

Nesse sentido, a cultura foi compreendida pelos colonizadores como produto inflexível, no entanto, os indígenas aldeados articularam continuamente suas tradições e experiências expondo a dinamicidade aparente da cultura (ALMEIDA, 2003). É por este ângulo que compreendo o aldeamento de Brejo dos Padres, fruto de um processo violento de aglutinação de diversos povos indígenas, que em suas várias gerações transformaram-se de

¹⁷ Principalmente com o Diretório Pombalino e a imposição dos casamentos mistos entre indígenas e indivíduos de outros grupos sociais (MOREIRA, 2018).

grupos distintos para a categoria genérica de “índios aldeados”, depois passando a ser autodenominados como Pankararu (ALMEIDA, 2003; ARRUTI, 1996).

Por isso também enfatizo que a concepção de resistência indígena diante das adversidades ao mundo colonial e imperial – tais como as guerras, doenças, migrações, combates e proibições das práticas de suas tradições religiosas -, não deve ser interpretada unicamente como um ato de sobrevivência. Ela é, em outra via, uma ação de persistência calculada, às vezes ocasional, pelos atores sociais que utilizaram das suas posições, categorias e realidades para decifrar, com suas experiências, e viver naquela nova organização. Incluídas algumas variáveis, como os processos históricos e as relações sociais e étnicas, esta concepção também poderá ser utilizada para os dias atuais (BEZERRA, 2020).

Na segunda metade do século XIX, a resistência e persistência foram fundamentais para a sobrevivência física e étnica do aldeamento de Brejo dos Padres. Naquele período, dois processos modificaram sua organização social e territorial, a Lei de Terras de 1850 e a extinção oficial do aldeamento. Ambos deixaram suas marcas nas memórias dos Pankararu, principalmente daquelas famílias que saíram em decorrência das perseguições e que posteriormente buscaram o reconhecimento oficial com base naquelas memórias de violência.

A Lei de Terras de 1850, que estabeleceu a regulamentação das propriedades rurais do Império, tinha objetivos nítidos; caberia aos agentes do governo, principalmente aqueles ligados às municipalidades, a função de organizar os títulos de vendas, delimitar os territórios e, quando julgar necessário¹⁸, reservar terras para os grupos indígenas. Neste contexto, nos discursos oficiais ecoavam as falas do sucesso da política assimilacionista, visto que aqueles indivíduos, os indígenas, estavam “confundidos com a massa da população” (SILVA, 2017, p. 48).

Assim, fazendeiros não-indígenas intensificaram o processo de invasão às terras dos aldeamentos, alegando o suposto desaparecimento de uma “identidade indígena” vinculada sobretudo a uma representação do passado colonial distante, que colocava no governo a obrigação de não reservar aquele território. A pressão para a extinção do aldeamento de Brejo dos Padres, com base na negação da identidade dos indígenas por parte dos proprietários rurais com interesses nas terras, surtiu efeito na década de 1870, com a declaração oficial de sua extinção (ARRUTI, 1996; SILVA, 2017; 2006). Segundo Edson Silva (2006), não é possível, com base na documentação disponível, precisar um ano para a extinção oficial do

¹⁸ De acordo com o artigo 12 da lei, o governo ficaria responsável por reservar as terras, quando considerasse necessário, para a colonização dos indígenas.

aldeamento de Brejos dos Padres, no entanto, pesquisas como a de Willian Hohenthal Jr., apontam para 1875.

Apesar da dissolução, os indígenas de Brejo dos Padres continuaram ativos no enfrentamento contra a invasão das suas terras e usurpação de direitos. O historiador Edson Silva (2006), analisou um abaixo-assinado dos indígenas da aldeia, datado de 1883, enviado à Presidência da Província, que denunciava a entrada de invasores no território, além do impedimento que estes impuseram aos indígenas no recolhimento de alguns frutos.

Em outro estudo, o mesmo pesquisador afirmou que o discurso oficial naquele período, depois da Lei de Terras, justificava a medição, demarcação e loteamento das terras indígenas, como forma de solução para os conflitos. Esse fato se desenrolou em Brejos dos Padres, com a distribuição de lotes entre indígenas, “jagunços” e ex-escravos (ARRUTI, 1996; SILVA, 2017).

Conhecido entre os Pankararu e os Jiripankó, esse processo foi caracterizado pela atormentadora atuação de um coronel e político do município de Tacaratu, conhecido como Francisco Antônio Cavalcante, naquela região de Brejo dos Padres. Os indígenas destes grupos étnicos intitulam esse tempo como “[...] as “linhas” ou o “tempo de Cavalcante”, forma o marco fundamental da constituição de uma comunidade afetiva fundada na memória [...]” (ARRUTI, 1996, p. 36). As perseguições, usurpações territoriais e a força física que Cavalcante utilizou naquele contexto, ficaram marcadas nas experiências e memória dos indígenas do aldeamento.

No caso dos Jiripankó, a memória coletiva construída sobre o deslocamento para as terras alagoanas, região da vila de Água Branca, está vinculada às imposições daquele político. Segundo Maria do Carmo dos Santos¹⁹, em declaração à Maria de Fátima Brito para subsidiar a escrita do Relatório Antropológico de Identificação Territorial,

Acredito que isso aqui já tem um século ... 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 e 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 de lá de Pankararú. O mesmo Carapina daqui tá lá, é a mesma coisa (BRITO, 1992, p. 8-9).

¹⁹ Irmã do Cacique Genésio da Silva Miranda, bisneta de José Antônio do Nascimento e de Isabel Maria do Nascimento.

Não existe um consenso em relação ao ano da saída de José Antônio do Nascimento – Zé Carapina - e de Isabel Maria do Nascimento, e da possível fixação dos dois indígenas na região da vila de Água Branca, atual município de Pariconha. As narrativas orais apresentam o sobrenome Cavalcante como causador de violência contra os indígenas. Independente das divergências de datas os relatos elaboram uma memória coletiva, pautada em resistências e silenciamentos, tanto daqueles que conseguiram fugir para o Sertão de Alagoas e/ou para outras regiões, quanto dos que permaneceram em Brejo dos Padres (RODRIGUES, 2020; SANTOS, 2015).

A narrativa de Sra. Maria dos Santos foi confirmada pelo cacique das aldeias Espinheiro, Macaco, Barração, Serrinha, Logrador e Barriguda, na década de 1990, João Tomás Santos, do grupo étnico Pankararu. Para a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito, ele confirmou a versão dos Jiripankó, afirmando que foi na época do Oficial Cavalcanti, perseguidor dos indígenas, que a família de Zé Carapina fugiu de lá (BRITO, 1992).

No final do século XIX, com a extinção dos aldeamentos no Nordeste, medida executada nas diferentes províncias, outro processo histórico incomum efetuou-se: o suposto desaparecimento dos indígenas. Os indivíduos que foram expulsos dos seus territórios, a partir das fugas ou migrações, e também aqueles que permaneceram, a “duras penas”, nas antigas aldeias, foram transformados em “remanescentes” ou “descendentes” (OLIVEIRA, 2004).

A denominação de caboclo também foi utilizada naquele momento histórico, tanto a população regional como os agentes do poder político empregavam tal termo para negar a identidade dos indígenas. Visto que esse termo, empregado como uma classificação social, transmitia a ideia de mistura entre indígenas e outros grupos sociais, por isso, determinada categoria ganhou contornos semânticos e históricos que estão inseridos nas interpretações sobre os indígenas no Nordeste (CARVALHO; CARVALHO, 2012). Estes, entre as estratégias desenvolvidas naquelas temporalidades, assumiram a condição de caboclo para tentar sobreviver (SILVA, 2017). No entanto, a persistência parece não ter experimentado um enfraquecimento, visto que continuaram a praticar sua tradição religiosa, vinculado aos encantados, às escondidas.

Circuitos de trocas rituais foram construídos, principalmente entre os grupos étnicos reconhecidos atualmente. Eles possibilitaram as “viagens rituais”, “[...] trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual” (ARRUTI, 1996, p. 53). Com isso, uma nova lógica da resistência e persistência foi estabelecida entre o final do século XIX e ao longo do século XX.

Como argumentou Santos (2015), as perseguições, em diferentes temporalidades e espaços, obrigaram os especialistas da tradição, indivíduos que dominam os conhecimentos da tradição religiosa vinculada aos encantados, a alterarem suas estratégias ritualísticas. Com a utilização do Maracá, instrumento sonoro que ordena o ritmo dos Torés²⁰ e das toantes²¹, poderiam ser descobertos e, conseqüentemente, qualificados de “bruxos ou macumbeiros”, então começaram a realizar seus rituais em silêncio, com a substituição do maracá por pequenas varetas de madeira que batiam no chão para marcar a cadência.

Depois da fuga, Zé Carapina e Isabel buscaram abrigo nas terras de um fazendeiro conhecido na região da vila de Água Branca como Major Marques, que lhes deu apoio. Este evento é amplamente narrado entre os Jiripankó, principalmente por suas lideranças políticas. Eles construíram, a partir desse processo, a “história de formação dos Jiripankó”, que apesar dos desencontros de datas, dos ares românticos dados às personagens e dos evidentes antagonismos, que marcam a resistência frente às adversidades naquele novo espaço, foi elaborada na forma de um conjunto de significados e de experiências que ultrapassam a narrativa dos fatos.

É narrado que o Major Marques cedeu a região conhecida como Ouricuri, por causa de uma fonte de água salobra, próxima à serra do Pajeú, para o casal de indígenas se fixar. Depois de determinado tempo, Zé Carapina

[...] fez uma rocinha cercada com galhos de árvores para sustentar sua família, pequenina. O Major Marques viu e não gostou, exigiu que Zé Carapina tirasse o que pudesse e abrisse a cerca para que os seus animais comessem o resto. Zé Carapina resistiu. O Major foi à inspetoria que ficava na vila de Pariconha dar queixa – Não quis tomar providências sozinho porque outras pessoas também tinham visto o trabalho de Zé Carapina. Relatou o problema, o Barão discordou e disse que não era certo acabar com a roça do Zé Carapina, isso é crime, o que você pode fazer é entrar em acordo, sugeri que lhe desse 3 matrizes de cabra e um reprodutor, esse deveria servir para que tivesse condições de fazer o acordo sobre a terra que ocupava (BRITO, 1992, p. s/p).

Assim, depois de algum tempo e, como a ajuda financeira do Barão de Água de Branca, Joaquim Antônio de Siqueira Torres, Zé Carapina e Isabel conseguiram realizar a compra da terra em litígio. O documento, lavrado no cartório de Água Branca, é datado de 1894. Após a compra das terras do Major Marques, Zé Carapina precisava ocupar o espaço,

²⁰ É um sistema ritualístico que contempla um conjunto de sentidos. Basicamente consiste em uma dança, que envolve o canto de uma toante, ritmada por um instrumento sonoro, o maracá, e marcada pela batida do pé direito no chão. Quando realizado na aldeia ou nos terreiros dos rituais, ele tem um significado de comunhão religiosa e de conexão com o sagrado. Caso ele seja executado em espaços públicos, fora dos territórios indígenas, é compreendido com um ato político que demarca uma fronteira social (GRUNEMWALD, 2005).

²¹ A toante é uma música, específica de cada encantado, que pode ser transmitida através de sonhos e/ou em rituais domésticos, que acontecem no terreiro das casas dos especialistas da tradição.

então realizou o convite a seus parentes que se transferiram para o Sertão de Alagoas. Dessa forma, vieram “[...] Chico Peba e sua esposa, Vicente Gabão, Cristove Véio [sic] e suas famílias, depois chegou à família Caipira, daí começava a formação do povo que de início não tinha uma intenção formada de criar uma aldeia [...]” (SANTOS, 2015, p. 15).

Ou seja, a organização social naquele espaço tem como base uma estrutura familiar, pautada em relações de parentesco e, sobretudo, religiosas, vinculadas às lógicas cosmo-religiosas relacionadas aos encantados. Naquele contexto, por mais que os indivíduos não tivessem o anseio de formar uma aldeia, aquele território se configurava como uma rota de saída das perseguições e violências sofridas em Brejo dos Padres.

1.2 Outras histórias Jiripankó: etnicidade e organização social

Na década de 1940, quando os Pankararu de Brejo dos Padres foram reconhecidos pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI, aqueles indivíduos que estavam em Alagoas constituíram um segundo núcleo de indígenas assistido pelo Posto Indígena, exatamente pelo parentesco e por relações religiosas vinculadas ao culto aos encantados. Para exemplificar essa situação basta analisar os documentos produzidos pelos agentes do órgão indigenista oficial. Em um relatório de 1983, a aldeia Ouricuri, em Alagoas, local que concentrou as famílias indígenas vindas de outras regiões, denominada à época como comunidade, teria recebido a visita de uma equipe de dentistas da FUNAI, a pedido dos Pankararu (ARRUTI, 1996).

Com o crescimento aparente daquela população que estava no Alto Sertão de Alagoas, na década de 1980, que vivia suprimida pela falta de terras e, em diversos casos, trabalhando para os fazendeiros que detinham o controle de seus antigos territórios, o chefe do posto indígena Pankararu recomendou o início do processo de reconhecimento étnico-territorial (ARRUTI, 1996).

Sobre o processo que deflagrou o início da busca pelo reconhecimento étnico, o Sr. Genésio Miranda disse:

[...] Um dia eu tava lá com os trabalhadores, em cima daquela serra, que eu tenho uma roça lá, chegou uma mulher a mim e deu um recado: tem uma pessoa lá que quer falar com você rapaz. Eu disse: quem é essa pessoa? [A outra pessoa respondeu]: Mané Celestino²², de Palmeira dos Índios [...] Eu subi por aqui assim, cheguei lá [...] tava cheio de gente, todo mundo daqui estava lá. Aí disseram: Genésio Miranda chegou, sente aqui. Eu sentei. Aí ele disse: rapaz, eu tô procurando

²² Manoel Celestino é Cacique da aldeia Serra do Capela, do grupo étnico Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios.

duas pessoas, pra gente fazer uma comissão pra ir pra Brasília, que a gente sabe que as aldeias hoje tá tudo abandonada, não é reconhecida, não tem benefício [...] Eu disse: rapaz, merece mesmo que aqui, eu nasci e me criei aqui, e nunca chegou benefício nenhum e a gente nem reconhecimento tem, desde meu bisavó [...] Depois, ele disse, nós hoje tamo procurando uma pessoa aqui pra levar o reconhecimento [...] Foi cá, veio lá, aí o Mané Celestino disse: Genésio, rapaz você tá falando assim, você tá certo, mais mesmo assim, a pessoa que a gente tem conhecimento, e a pessoa reconhecida em termo de Brasília é você [...] (Genésio Miranda da Silva, 2019).

De acordo com a personagem que narrou esse acontecimento, determinado fato ocorreu no ano de 1982. A proposta era ir para Brasília “buscar benefícios”, ou seja, seus direitos, pelo fato da sua diferenciação étnica. Como pontuou Amorim (2017), a resistência indígena também deve ser observada como um “[...] processo flexível e gradual de interrelações e práticas étnicas para alcançar o reconhecimento oficial e de terceiros (de outros grupos e lideranças), torna[ndo]-se a principal legenda de articulação entre os povos indígenas” (AMORIM, 2017, p. 69).

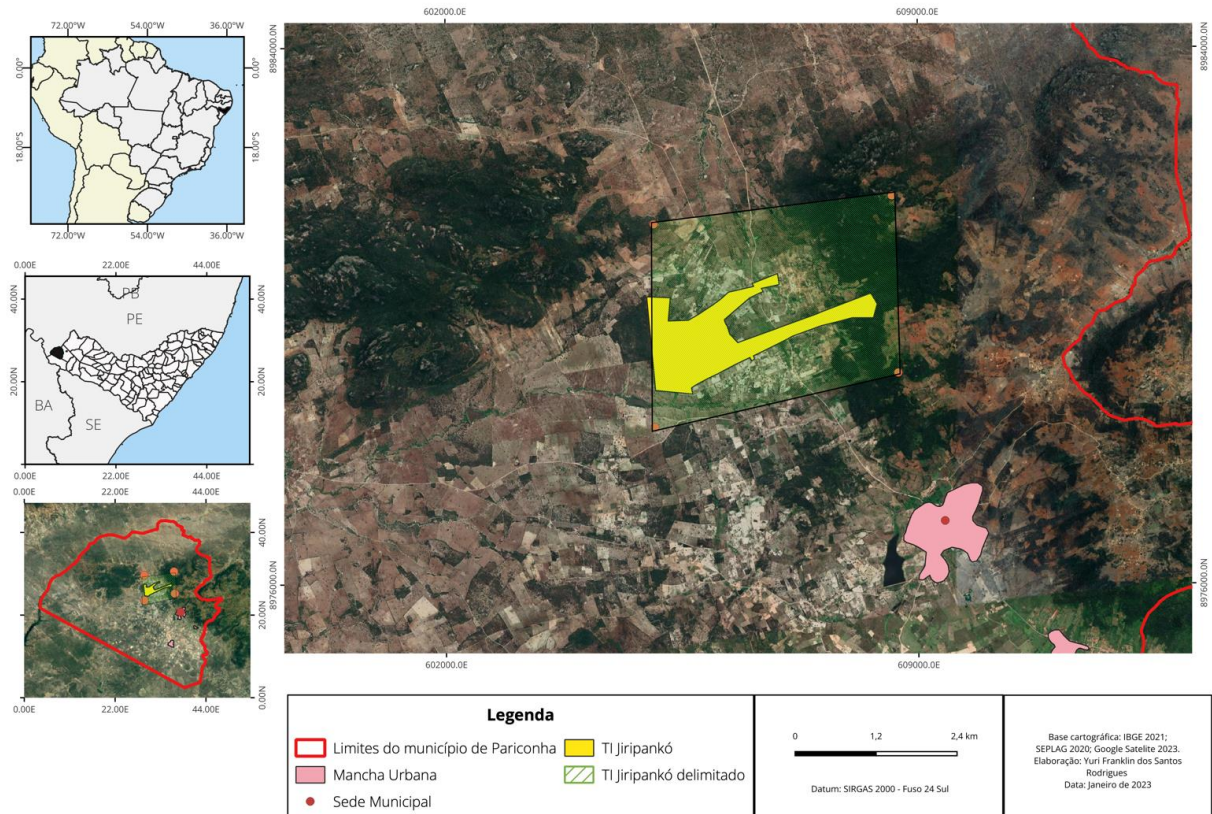
Por meio dos dados recolhidos na situação de trabalho de campo, além dos documentos disponíveis, e das investigações de outros pesquisadores, entre os Pankararu e os Jiripankó, compreendo que o que desencadeou a construção identitária étnica dos Jiripankó foi a falta do território, usurpado por fazendeiros da região, aliada ao crescimento populacional. Mas outros fatores também devem ser elencados, como o atendimento diferenciado, pela condição jurídica de indígena, que iria supostamente suprimir a vulnerabilidade social e as demandas por saúde e educação. Os Jiripankó também tinham a pretensão (e ainda têm) de reconquistar o território comprado do major Marques por Zé Carapina e Izabel.

O território adquirido em 1894 foi invadido por não-indígenas, segundo os Jiripankó. Apesar dos herdeiros do “casal fundador”, as famílias Gomes, Quintino, Alexandre e Miranda, terem distribuído a terra entre si, eles não retiraram as famílias que foram convidadas no momento posterior a comprar da terra. De acordo com Santos (2015), os domínios territoriais que estavam em posse dos herdeiros foram negociados entre “iguais”, ou seja, com os próprios indígenas, mas alguns venderam parcelas da terra para os não-indígenas, permitindo assim seu acesso ao território.

Em resumo, o território Jiripankó apresenta, basicamente, dois problemas: 1) não-indígenas que ocupam a terra de forma ilegal, usurpando o espaço sem ter realizado qualquer trâmite de negociação; 2) não-indígenas que ocupam a terra por terem comprado o espaço de indígenas. Nesse sentido, quando os Jiripankó desencadearam o processo de reconhecimento, eles cobraram a demarcação de 1.110 ha., que, segundo a documentação disponível,

corresponde à compra de Zé Carapina e Isabel. Para ter uma melhor compreensão do espaço, observar o mapa a seguir.

Mapa 02 – Limites do território Jiripankó



O mapa 02 apresenta uma visão espacial da área que corresponde ao território reivindicado pelos Jiripankó. O retângulo, com a cor verde, é equivalente à área de 1.100 ha. delimitada pela Funai no laudo de reconhecimento étnico-territorial. E o espaço na cor amarela representa a área de 215 ha. que estava em posse dos Jiripankó e que foi adquirida, por renúncia de um posseiro da região, depois do processo de reconhecimento.

Ao analisar algumas fontes do período posterior ao reconhecimento étnico, tive o reforço da interpretação que a insuficiência territorial irrompeu a busca pelo reconhecimento. Acredito que os Jiripankó presumiam que suas condições de vida mudariam, no entanto, a fome e a subnutrição, principalmente na década de 1990, atingiu o grupo que se encontrava sem terras para sobreviver das plantações e padecendo em um período de seca²³.

Por outro lado, a chave analítica para compreender o território Jiripankó não deve ser circunscrita apenas à sua natureza prática, vinculada às demandas políticas do grupo

²³ Relatório “A violência contra os povos indígena no Brasil em 1993”. Conselho Indigenista Missionário, 1993. Acervo do Arquivo Nacional. p. 22-24.

(OLIVEIRA, 2022). Nas conversas que tive com os Jiripankó, especialmente com Cicinho, eles sublinharam a distintividade do território enquanto espaço que excede as dimensões físicas. Ele é, sobretudo, ambiente onde a pujança da força dos encantados é experimentada. Assim, aquele território suplanta uma condição meramente político-administrativa, assegura a existência dos sujeitos coletivos em torno de uma tradição religiosa.

Nesse sentido, enfatizo que é o território o detonador da reivindicação étnica dos Jiripankó, deflagrando, então, um “tipo organizacional” que predeterminou a instauração da fronteira étnica (BARTH, 2011; SILVA, 2020). Seguindo essa compreensão, a noção de etnicidade torna-se o canal para entender esse fenômeno étnico. Ela pode ser “[...] conceituada como um tipo de processo social no qual os grupos orientam as ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam [...]” (O’DWYER, 2011, p. 112). Além disso, ela é uma organização que define ordens dicotômicas, como o “nós e eles” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Outro destaque para a ideia de etnicidade que recorro é que ela é a linguagem da interação, por isso ela pode ser compreendida com relacional, processual e situacional. Ou seja, a partir dela as relações interétnicas são comunicadas, tornando evidente seu caráter constituído (ERIKSEN, 2019; SALOMÃO, 2011; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Utilizo as discussões de Fredrik Barth (2003; 2005; 2011), sobre grupos étnicos para adensar essa abordagem. O autor propõe que “[...] os grupos étnicos e as suas características são produzidos em circunstâncias particulares, tanto interacionais como históricas, econômicas e políticas, portanto, altamente situacionais e não primordiais” (BARTH, 2003, p. 20). Isto é, a construção identitária étnica não é um processo que “vem do nada”, para utilizar a expressão de O’Dwyer (2013), mas ela é a consequência de uma descontinuidade, no caso aqui estudado, de dominação e silenciamento. Pelo menos é esse fato que os dados etnográficos evidenciam. Como apontei anteriormente, o mote principal foi o domínio de não-indígenas das terras compradas.

Por isso, na década de 1980, quando os indivíduos que estavam no atual território dos Jiripankó foram procurados para iniciar o reconhecimento oficial pelo Órgão indigenista, o principal argumento utilizado foi a busca por “benefícios”. Essa ideia não está apenas vinculada a direitos diferenciados, mas à compreensão que poderiam realizar os rituais da sua tradição religiosa sem a importunação dos não-indígenas. Esse é um fato permanentemente lembrando nas conversas sobre o tema.

O reconhecimento étnico está envolvido em mecanismos emaranhados de redes de alianças e de controle do poder de decisão. Nesse sentido, é necessário a *expertise* de outros

indivíduos, geralmente aqueles que conhecem os dispositivos das instituições, para lidar com os agentes públicos do Estado (AMORIM, 2003).

Por isso, quando, na década de 1980, os Srs. Genésio Miranda e Elias Bernardo, escolhidos respectivamente como cacique e pajé dos Jiripankó, viajaram para Brasília, eles foram acompanhados da rede de contato composta, sobretudo, de lideranças indígenas de outros grupos étnicos, fundamental para as negociações do reconhecimento étnico.

No entanto, o processo também envolveu movimentos de escolhas que estão circunscritos a esferas políticas, mas não unicamente, como a definição do etnônimo do grupo. A indicação pode atender a múltiplos sentidos, vinculados à história e à memória dos indivíduos/grupos envolvidos no pleito, como também pode estar sujeita a formas de controle e dominação. No caso dos Jiripankó, o sr. Genésio Miranda disse que,

Quando levamos ao conhecimento das autoridades a existência da nossa aldeia só “sabia” que “nois” tinha vindo do Brejo dos Padres, lá de Pancararú e não tinha saber que era seis nomes que formava aquela nação [...] Foi eu e Elias Bernaldo o Pajé, ainda em 1982 para Brasília quem convidou “nois” foi o pessoal de Palmeira dos Índios. Manoel Celestino Xucuru-Kariri que já era velho de luta, o Ibis Menino lá de Wassu, Geová também, Cícero Daruanda de Colégio, Juarez Karapotó, esse pessoal todo [...]. Quando “chegamo” lá “tivemo” sorte, encontrei João Tomás da Serrinha dos Caboclos Pancararú – Antônio Moreno e João Binga junto com Quitéria Binga e Comadre Maria Berto [...] Foi uma alegria, aí não faltou mais nada, encontrou “nois” de Alagoas e eles lá de Pernambuco, todos já “sabia” que Elias e eu “tava” em busca do reconhecimento [...] Então quando chegou a hora, o pessoal de Alagoas chamou Elias e eu e o outro pessoal de Pancararú e “pediro” a eles que ajudasse “nois”, “oxente” foi na hora, até que João Tomás fez duas perguntas. Quem era os “responsáveis” pela tradição e a luta e eu me apresentei como Cacique e Elias como Pajé [...] Pediram uma prova se Elias sabia da tradição, veja que coisa besta? Elias criado no piseiro da velha Maria Chulé, num ia saber da tradição? Deu no ponto oxente até uns índios de outras áreas que “tavam no local dançaram mais “nois”, o pessoal aprovou. E a outra pergunta foi de qual era o nome escolhido para apresentar as autoridades, aí eu cocei a cabeça. Mas muié tem pantim do diabo (risos), Quitéria Binga disse: “então” não pode registrar, como vai ficar? Registrar como Pankararú, eu não aceito, aí o João Tomaz tomou a palavra e disse: tem uma solução para vocês e ninguém pode proibir é um direito de vocês. Veja o nome de Pankararú é: Pancaru Geritacó Calanco Umã Canabrava Tatuxi de Fulô – aí todo mundo botou as “mão” na cabeça e disseram: eita rapaz é mesmo. Tá tudo bom agora. Agora ta na vez de vocês mesmos Pancaru, o restante pode, então escolhemos Jeripancó/ ou Jiripancó o segundo irmão de Pancaru, então essa é a história do nome do nosso povo, que vem de uma raiz antiga dos índios livres e assim ficou Jiripancó da Sambambaia ou Geripancó²⁴.

Nesse extenso relato, destaco o momento da escolha do etnônimo. De acordo com a narrativa, os envolvidos presumiam ser suficiente demarcar sua procedência, “só “sabia” que “nois” tinha vindo do Brejo dos Padres”. A negativa do registro com o nome Pankararu pode ser compreendida através da noção de etnicidade. Por outro lado, também avalio que a possibilidade de escolher um “novo” nome para o grupo propiciou, não apenas, a emergência

²⁴ Depoimento de Genésio Miranda da Silva – Piancó, setembro de 2006 (SANTOS, 2015).

de mais um emblema étnico, mas a uma vinculação histórica e indivisível como os Pankararu, naquele momento histórico.

Como explicou Eliane O'Dwyer (2011), não se deve imaginar que os etnônimos são modos de identificação que existem ininterruptamente sem descontinuidades. Sua utilização tem uma natureza vinculada a usos sociais, que são, principalmente, acionados nas relações interétnicas.

De outro modo, aquele momento também pode ser proveitoso para desenvolver uma discussão sobre a ideia de classificação de grupos étnicos por traços culturais – comum na política da Funai. Apesar desse debate ter sido explorado pelo Barth (2003; 2005; 2011) e outros autores, como Poutignat e Streiff-fenart (2011). A partir do caso etnográfico deste estudo, como seria possível fazer a distinção entre os Jiripankó e Pankararu a partir de um esquema de catalogação dos elementos culturais?

Imaginemos um observador, desprovido das discussões atuais sobre a etnicidade, principalmente aquelas relacionadas à linhagem barthiana, como ele diferenciaria os dois grupos a partir dos eventos ritualísticos que acontecem com certa periodicidade? Ele encontraria inúmeras similaridades, com profusas distinções, como os significados, as práticas e a organização ritual. Certamente apontaria as afinidades em relação às personagens, ao desenvolvimento do ritual e ao sentido do evento. Assim, a partir de uma análise, com o viés culturalista, sinalizaria as correlações entre os dois grupos e os posicionaria como semelhantes.

É certo que ambos os grupos étnicos comungam de um conjunto de lógicas cosmo-religiosas e rituais, vinculados aos encantados que demarcam traços culturais comuns (além de singularidades étnicas). No entanto, a base da diferenciação dos grupos, como afirma Barth (2003; 2011), não deve ser o conteúdo cultural, mas sim sua organização social. As identidades étnicas distintas podem existir na ausência de traços culturais comuns. Nesse sentido, é impossível negar a diversidade étnica, mesmo existindo uma homogeneidade cultural aparente, como ocorre entre os povos indígenas que guardam relações culturais, históricas e memoriais com os Pankararu. Apesar desses grupos continuarem a ser percebidos e a perceber-se como dissemelhantes em espaços de relações interétnicas, em outros momentos, alguns indivíduos podem se vincular aos Pankararu por relações familiares e cosmológicas.

Como alertou Barth (2003), a expressão de cultura, principalmente aquela não vinculada à dinamicidade, pode elaborar categorias, essencializações e quintessências que aprisionam os grupos em um *loop* temporal. A ideia da diferenciação a partir da organização

social é fundamental para compreender como grupos sociais se diferenciam a partir do contato interétnico. Por isso que o conceito de etnicidade, proposto pelo autor, se concentra na organização social da diferença, que acontece de forma interacional e situacional. Isso também significa dizer que a etnicidade é, em si, um processo dinâmico, que como a cultura, está suscetível a redefinições (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011).

Voltando ao relato do Sr. Genésio, evidencio o momento em que solicitaram uma “prova” dos conhecimentos da tradição ao Sr. Elias Bernardo. A tradição citada não indicar apenas o conhecimento sobre algum elemento considerado indígena, como a dança do Toré, que foi utilizada em outro momento histórico como emblema da indianidade dos indígenas do Nordeste, mas um conjunto de conhecimentos vinculados às lógicas cosmo-religiosas com referência aos encantados.

O argumento utilizado pelo Sr. Genésio Miranda, no momento da organização para a escolha dos representantes que viajariam para Brasília, quando da visita do Sr. Manoel Celestino, foi o conhecimento da tradição religiosa. Sobre essa ocasião, e a sua indicação ao Sr. Elias Bernardo, ele disse: “[...] você faz parte da cultura indígena lá de Pankararu, é isso que você vai apresentar lá, você não faz parte do sagrado terreiro? Você não faz parte da sagrada mesa?”²⁵. Essa discussão revela que mais que dominar elementos da indianidade, a escolha de lideranças para buscar o reconhecimento étnico-territorial em Brasília, está vinculada à construção da etnicidade. Ademais, ponto que naquele contexto de negociações e de relações com outros grupos étnicos e agentes do Estado é reelaborado um emblema étnico, que será eminente para o povo, a tradição religiosa vinculada aos seres encantados.

Como discutiu Amorim (2017), para os não-indígenas que observam superficialmente o processo de reconhecimento étnico, as manifestações socioculturais de grupo étnico indígena, podem representar uma identidade “duvidosa”, vinculada à pretensão utópica de “ser indígena”. Além disso, o fato da maioria dos povos não terem uma história escrita, amparada em documentos oficiais, tensiona a possibilidade de que não sejam reconhecidos.

Portanto, se faz necessário a mobilização de organizações, parcerias e memórias de multifacetadas temporalidades. No caso aqui estudado, o processo excedeu o autorreconhecimento e o reconhecimento dos “outros”. Os Jiripankó tiveram que reconstruir suas trajetórias/histórias/memórias na busca por uma origem baseada em saberes que se interligaram com suas necessidades étnicas (OLIVEIRA, 2004).

²⁵ Informação recolhida em campo em 2019. O termo “sagrada mesa” é uma referência as mesas de trabalho ou mesas de cura. É uma prática ritualística que consiste na consulta com os encantados, intermediada pelos especialistas da tradição.

Como disse anteriormente, a reorganização da memória tornou-se capital para os Jiripankó, as memórias familiares e individuais se acoplaram e construíram uma memória coletiva (HALBWACHS, 2003). A partir desta fez surgir uma comunidade política que, como argumentou o sociólogo Max Weber (2000), torna possível a comunhão étnica, que está vinculada a uma crença subjetiva na procedência comum, em virtude das lembranças da colonização e da migração. No entanto, ela é um produto do sentimento de comunidade, ou seja, não constitui em si mesma uma comunidade.

Pelas narrativas orais dos Jiripankó, o contato com os Pankararu, depois da saída de Brejo dos Padres - principalmente através das “viagens rituais”, que a princípio serviram como momentos de participação nos eventos religiosos, mas que depois se transformaram em um imbricado canal de comunicação e de troca cultural -, manteve os dois grupos vinculados pelo sentimento de comunhão étnica. A elaboração de significados produzidos pelos Jiripankó a partir de suas experiências históricas, tornaram-se importantes para seu processo de construção étnica e identitária.

Por isso, a memória e a identidade modelaram perfeitamente uma dialética. Assim, sem a possibilidade de reconstrução da primeira, seria impraticável a manifestação da segunda, “não há busca identitária sem memória” (CANDAU, 2016, p. 19). Nesses termos, também lembro que:

[...] as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de “traços culturais” – vinculações primordiais -, mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações socioambientais – situações, contexto, circunstância -, de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de “visões de mundo” identitárias ou étnicas (CANDAU, 2016, p. 27).

Apesar dessa discussão ter sido abordada anteriormente, em relação à diferenciação dos grupos étnicos, ela também está presente no processo de construção identitária e na relação com a memória. É necessário evocar que a memória opera a partir de um repertório flexível e aberto de reconstrução do passado, que é atualizado no presente a partir das demandas coletivas e individuais.

No caso dos Jiripankó, a existência de uma memória coletiva, nos termos de Halbwachs (2003), possibilitou a atribuição de significados às lembranças construídas em distintas temporalidades e espaços. A sua presentificação nos momentos de socialização criou uma maneira de administrar o passado no presente, e assim proporcionou a elaboração de uma identidade vinculada, sobretudo, à rememoração (NORA, 1993). Essa perspectiva só é exequível graças ao conteúdo da memória, visto que ela é:

[...] sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 9).

Assim como a etnicidade, a memória também está sujeita a redefinições, bem como por demandas específicas, que surgem em momentos de contato interétnico. Determinada interpretação pôde ser melhor compreendida quando analisamos os relatos do Sr. Genésio Miranda, como aquele transcrito anteriormente.

Por isso, é importante que a reconstrução de uma memória, dos Jiripankó com os Pankararu, “[...] funcione a partir de dados ou de noções comuns [...] porque elas estão sempre passando deste para aquele e vice-versa” (HALBWACHS, 2003, p. 39). Nesse sentido, por mais que as experiências familiares tivessem suas distinções, elas resguardam parâmetros comuns que formaram uma história contínua entre os dois grupos étnicos.

Essa perspectiva, que tem como lógica as experiências familiares, deve ser levada em consideração no caso dos Jiripankó, visto que a ideia de família compõe um elemento central na organização social do grupo. Como apontei anteriormente, a construção da identidade étnica passou pela necessidade de elaboração de uma memória coletiva, composta, sobretudo, de memórias familiares e individuais, das fugas, migrações e/ou perseguições. Assim, aquelas memórias “se abriram uma às outras” porque compartilhavam objetivos comuns, tendo um mesmo horizonte de ação (CANDAU, 2016). Aqui, talvez a compreensão do sentimento de comunhão étnica, que os Jiripanko estão envoltos, torna-se mais inteligível (WEBER, 2000).

Os vínculos entre as famílias não se ampararam, exclusivamente, pelo parentesco ou por princípios políticos, mas por relações rituais (MURA, 2013). Nessa perspectiva, a fé nos encantados e a participação em eventos religiosos tornaram-se também o percurso da construção daquelas conexões. Por isso, a realização dos rituais coletivos, inclusive nos dias atuais, e a construção de uma memória coletiva, tornou-se possível mediante a reprodução do estoque cultural familiar, que continha valores e conhecimentos sobre a tradição religiosa dos encantados (SILVA, 2020; BARTH, 2000).

Diante disso, os rituais coletivos tornaram-se, no período pós-reconhecimento, um emblema da etnicidade. Eles não expressam somente lógicas cosmo-religiosas vinculadas aos encantados, mas organizam a vida social, religiosa e política do grupo étnico. Por isso, os conhecimentos aplicados na realização dos rituais, assim como alguns personagens e espaços, são considerados como uma herança a ser salvaguardada.

Não há registro antes do reconhecimento, na década de 1980, da realização de rituais como o Menino do Rancho e as Corridas do Umbu. Sabe-se que, pontualmente, algumas atividades religiosas, principalmente relacionadas a processos de cura eram realizadas, contudo estavam circunscritas às residências dos especialistas religiosos.

De acordo com o Sr. Genésio Miranda, existia receio de perseguições dos não-indígenas, que interpretavam aquelas práticas religiosas como “bruxaria”. Depois do reconhecimento, apesar de ainda existir temor, os Jiripankó começaram a realizar seus rituais coletivos em espaços abertos aos membros do grupo. As informações sobre esse momento são escassas e desencontradas.

Voltando a Barth (2003), ele discute que fronteiras étnicas e os grupos étnicos são construídos em circunstâncias particulares, interacionais, históricas e situacionais. No reconhecimento étnico dos Jiripankó, de acordo com Santos (2015), as famílias que estavam naquele processo criaram uma “regra de pertença [...] não se aceitaria mais índios ou familiares no registro da comunidade, além daquelas acordadas no ato do registro” (SANTOS, 2015, p. 32). Segundo este autor, as famílias que estavam naquele território no momento histórico do reconhecimento, fruto de diferentes fluxos migratórios, estavam vinculadas por relações de parentesco e/ou por alianças políticas e religiosas.

Inclusive, depois do reconhecimento étnico, outras famílias indígenas que estavam na mesma região, mas em localidades diferentes, buscaram informações para se associar ao grupo recém-reconhecido, com a locução de que todos “eram índios e saíram do mesmo lugar”. No entanto, houve determinado controle sobre os indígenas que deveriam ter a assistência da Funai.

Por outro lado, o Sr. Genésio Miranda, visto as relações que nutria com os indivíduos ou famílias que se autodenominavam como indígenas, de localidades próximas, mas que não eram reconhecidas como grupo etnicamente diferente, apoiou a reivindicação dos novos grupos por reconhecimento. Com isso, foram reconhecidos os Katokinn, Karuazu, Koiupanká e Kalankó (AMORIM, 2017; 2003).

Posto isso, a “regra de pertença” seria uma das fronteiras sociais, um limite do grupo étnico, elaborada em um contexto situacional. Desse jeito, se reconhecer e ser reconhecido enquanto Jiripankó tem como base a conexão com as famílias que estavam no território do grupo no momento do reconhecimento. No entanto, a fronteira étnica não pode ser considerada como algo definitivo ou determinante, ela, como afirmou Barth (2011; 2003), organiza socialmente a diferença cultural a partir das interações.

No contexto da década de 1980, verificou-se a necessidade de estabelecer aquela fronteira, mas, como pontuei, ela não é permanente. Essa discussão pode ser melhor compreendida através da história da Dona Maria Machado, mais conhecida no grupo como Dona Nêga.

Ela saiu de Brejo dos Padres na década de 1980, de acordo com sua narrativa, os Jiripankó ainda não tinham sido reconhecidos. Mas, no seu relato ela diz:

Não, não era reconhecido para ninguém. Tinha muita gente aí que eu não sabia nem que era [...]. As pessoas que eu conheci mesmo foi a família dos Pebas, seu Cícero Peba. Foi quem me deu todo apoio e o nosso pajé [Sr. Elias Bernardo], foi quem me deu isso aqui para morar.²⁶

Apesar de, supostamente, estar no território antes do reconhecimento, sua fala e alguns documentos oficiais manifestam a hipótese que, possivelmente, ela não foi reconhecida como Jiripankó, por não fazer parte da organização familiar naquele momento histórico. Em um documento enviado pelo então deputado estadual Zeca Torres, em 1989, para o chefe da superintendência regional da Funai, em Maceió, encontra-se a descrição de um caso de ameaça e invasão de território por indígenas Jiripankó à residência da Dona Nêga²⁷. Além disso, quando conversei com ela, percebi uma exaltação na sua voz quando narrou o apoio dispensado pela família Peba, que foi convidada por Zé Carapina e Isabel para ocupar a terra comprada, e do Pajé, o Sr. Elias Bernardo, à sua permanência no território.

Os vínculos familiares de Dona Nêga com os Pankararu, de Brejos dos Padres, são continuamente gerenciados, a partir de visitas e participações permanentes em rituais naquele grupo étnico. Outrossim, em uma conversa, ela narrou: “[...] tem meu lugar que é Brejo dos Padres, mas só quero ir para lá um dia...”.

Nesse sentido, percebemos que para a constituição do grupo étnico Jiripankó, com uma identidade étnica própria, desvinculada dos Pankararu, eles precisaram estabelecer, a partir do princípio de organização social, uma fronteira que estabelecesse a distinção “nós” e os “outros”. Assim, vale pontuar que a construção de uma distinção ou diferença étnica, também forma um conjunto de elementos internos para avaliar e julgar os membros do grupo étnico, como no caso etnográfico apresentado, a filiação às famílias convidadas por Zé Carapina e Isabel, ou, como no caso de Dona Nêga, a filiação à uma organização familiar reconhecida e que apoiou sua vinculação. Produzindo, desse modo, um efeito de fronteira em que os indivíduos “jogaram o mesmo jogo” (BARTH, 2011; 2003).

²⁶ Entrevista com Dona Maria Trindade Machado, aldeia Ouricuri, 2019.

²⁷ Telegrama de 14/03/1989 do deputado estadual Zeca Torres para o chefe da superintendência da Funai em Maceió. Acervo Armazém Memória.

2 POLÍTICAS DA TRADIÇÃO: ORGANIZAÇÃO RITUAL E CONHECIMENTO

“O Pedrão é muito importante para nós da aldeia a minha avó Juma [disse que] o Pedrão é um patrimônio [...] O Pedrão ele é muito importante para várias pessoas, porque tem gente que vai no Pedrão para fazer promessas e também para pagar promessas. E ele faz parte da tradição indígena da nossa comunidade. E também o Pedrão é respeitado pelos índios da nossa comunidade [...] O Pedrão as pessoas vão lá quando tem praiá todo mundo adora ir nos praiás. Principalmente quando é menino do rancho eu adoro também, eu gosto de ir porque a gente dança Toré, brinca e come pirão, todo mundo gosta de pirão [...] – Criança Jiripankó, aldeia Ouricuri.

Desenho 02 – Praiás no terreiro do pedrão



Fonte: Criança Jiripankó, 12 anos, aldeia Ouricuri (2019).

Os Jiripankó definem de diferentes modos os conhecimentos associados às suas práticas ritualísticas e religiosas. Existe uma considerável variação nos termos e significados atribuídos àquelas formas de nomenclatura. Assim, na situação de trabalho de campo, ouvi: “ciência encantada”, ciência da tradição, “ciência”, “ciência do índio”, “encantos”, entre outras.

Desse modo, notei a recorrência do termo “ciência” para definir o conjunto de conhecimentos sobre processos terapêuticos, rituais e cosmológicos com relação aos encantados. A ideia de ciência, nesse sentido, é oriunda dos conhecimentos apreendidos através da comunicação com as entidades religiosas, que podem ocorrer em processos oníricos, em trabalhos de mesa, no qual o transe é constante, e que acontecem em lugares

reservados onde os especialistas religiosos consultam os encantados, geralmente, para resolver demandas de cura, e em outros eventos religiosos particulares.

Diante da diversidade de termos, escolhi utilizar a ideia de ciência da tradição, ao longo desta etnografia, por dois motivos: 1) por ser um dos nomes utilizados pelos Jiripankó para se referir aos seus conhecimentos religiosos e rituais, além de também ter sido usado empregado por Peixoto (2018a) nas suas investigações sobre o grupo étnico; 2) pelo conjunto de significado que os termos ciência e tradição dispõe. O primeiro, como apontei anteriormente, está relacionado à concepção de comunicação contínua com os encantados, enquanto o segundo se manifesta a um vínculo histórico e espacial, de base familiar, com suas origens ancestrais.

Isso não implica determinar uma organização fechada, com conhecimento, ideias e significados produzidos, em termos da ancestralidade ou tradicionalidade, no passado, que se repetem continuamente. Pelo contrário, evidencio o caráter multifacetado da ciência da tradição, que se constrói nas relações entre seres vivos (visíveis e invisíveis), à natureza, o tempo e os fenômenos sociais que envolvem os indivíduos (MORAES, 2020).

Ainda sobre a ideia de tradição, compartilho das discussões de Linnekin, para quem:

[...] a tradição é um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade. A herança de uma tradição autêntica e a ingenuidade do povo são ilusórias. O uso de uma tradição definidora exemplifica a objetivação [...] e a invenção [...] de uma construção simbólica. Como categoria autoconsciente, a tradição é inevitavelmente “inventada”. Nem os nacionalistas nem o “povo” rural, é claro, “inventam” a tradição do nada; em vez disso, eles constantemente a imbuem de forma dinâmica de conteúdo e interpretação [...]²⁸ (LINNEKIN, 1983, p. 241, tradução nossa).

Nesse sentido, ainda com Linnekin (1983), seguindo sua ideia de tradição, a tradição religiosa Jiripankó não é um corpo coerente de costumes, conhecimentos e prática, disponível para ser “descoberta”. Ela é um modelo, *a priori*, que se constrói na experiência do grupo, em diferentes níveis e articulações de relações interétnicas e também a esferas familiares, e é, ao mesmo tempo, moldada por ela.

Como disse Cicinho Jiripankó (2016),

²⁸ [...] tradition is a conscious model of past lifeways that people use in the construction of their identity. The inheritance of an authentic tradition and the naivete of the folk are illusory. The use of a defining tradition exemplifies the objectification [...] and the invention [...] of a symbolic construct. As a selfconscious category, tradition is inevitably “invented.” Neither nationalists nor rural “folk,” of course, “invent” tradition out of whole cloth; rather, they constantly imbue it with dynamic content and interpretation [...] (LINNEKIN, 1983, p. 241).

Pensar a tradição indígena separada do espaço físico da terra, dos objetos, dos seres que alimentam sua fortaleza identitária, é designificar [tornar sem significado] [...] uma cultura fortemente ligada à natureza e essa natureza que se vale da materialidade dos indivíduos, que são coletivos, e este coletivo intimamente ligado à memória, na inovação constante do território (SANTOS, 2016, s/n).

É a partir da (re)produção de determinado conhecimento que os Jiripankó aprendem a se relacionar com os seres de sua cosmologia, com o ambiente e seres vivos que compõem seu território, como as plantas, serras e animais. É através desses conhecimentos também que os rituais são praticados, reproduzindo significados e memórias, além de reafirmar sua organização social. Assim, esta etnografia também está alinhada à ideia de que os conhecimentos da ciência da tradição são gerenciados na interação social (BARTH, 2000).

Se por um lado os encantados ensinam, explicam e instruem os especialistas religiosos Jiripankó, ou seja, reproduzem o conhecimento, por outro lado, os especialistas religiosos utilizam seus conhecimentos para realizarem processos de cura e orientação espiritual, enquanto os protege e os guarda em segredo (BARTH, 2000).

Nesse sentido, a ciência da tradição é um modo de compreender e organizar o mundo, particular dos Jiripankó. Fruto de uma “[...] produção de conhecimento que envolve necessariamente a participação nos fluxos do mundo, o conhecimento não é algo estático como conceito fixos e enrijecidos. Mas, um processo de desenvolvimento contínuo [...]” (MORAES, 2020, p. 116).

No entanto, aqui preciso pontuar uma concepção importante para os Jiripankó, os conhecimentos da ciência da tradição não são bens que todos os membros do grupo podem deter. A comunicação com os seres encantados só ocorre com aqueles indivíduos que dominam determinada técnica, através do canto do toante, ou seja, específico daquele encantado, ou por vontade própria deste.

Assim, podem se comunicar com os encantados os zeladores de praiá, indivíduos que cuidam das fardas dos praiás; o Pajé; os cantadores de toré, que atuam nos rituais; e outros especialistas religiosos que controlam o toante de algum encantado. Portanto, o conhecimento é permitido por indivíduos determinado pelos próprios encantados, que devem seguir um conjunto de regras, interdições e valores morais que são continuamente exigidos.

Outro detalhe importante é que os conhecimentos são distribuídos de forma processual, por isso, alguns conhecimentos aumentam seu valor quando eles são compartilhados com o menor número de pessoas (BARTH, 2000). Entre os Jiripankó esse é o caso do levantamento do praiá, processo que implica o surgimento de mais uma farda. O

procedimento envolve conhecimentos específicos e intrínsecos que apenas os envolvidos na ação dominam, no caso, os futuros zeladores.

Os conhecimentos acionados para o levantamento demandam uma particular comunicação entre o encantado e o zelador da farda, as informações sobre esse processo são preservadas em segredos até dos indivíduos do próprio núcleo familiar. Por outro lado, no decorrer da situação de campo, também ouvi que alguns conhecimentos não são distribuídos, pois demandam um complexo entendimento sobre os encantados.

Por isso, nas práticas ritualísticas aqueles que detêm os conhecimentos necessários para seu andamento mantêm determinada distintividade ritual. Ou seja, estão organizados nos espaços de acordo com seus respectivos conhecimentos. Isso também significa dizer que nas relações cotidianas, o princípio organizacional a partir dos conhecimentos sobre a ciência da tradição também é observado. Aqueles que ocupam funções importantes nos rituais, isto é, dominam mais conhecimentos, são vistos e se veem como referências religiosas e morais. No entanto, a reputação de um especialista religioso Jiripankó não é construída somente em ocasiões reservadas, que demandam uma performance individual, mas em rituais que contam com a participação de membros do povo e de outros grupos étnicos.

Outro ponto que requer discussão é a ideia que os conhecimentos da ciência da tradição, assim como a comunicação com os encantados, não são oriundos do processo de descontinuidade étnica, ou seja, do período pós-reconhecimento. Essa tradição religiosa é resultado de processos históricos, de fluxos culturais e de interações interétnicas, que na maioria das vezes não são localizadas no tempo.

O reconhecimento étnico possibilitou uma acentuada comunicação com os encantados, principalmente através dos eventos ritualísticos, que foram utilizados como emblema étnico, como símbolos da identidade étnica e cultural dos Jiripankó, mas a existência desse conhecimento e a relação com os encantados também é registrada no momento anterior àquele período, sobretudo, em nível familiar. Por isso, destaco o caráter da organização familiar para a construção da ciência da tradição.

Assim, quero enfatizar o constante movimento das práticas e conhecimentos dos Jiripankó, no tempo e no espaço. A ciência da tradição foi (e ainda é) recriada, reelaborada, recordada, discutida e distribuída não unicamente entre os membros do grupo étnico, mas com outros atores sociais e outras tradições religiosas. Isso significa dizer que ela é um material cultural, que como qualquer outro, está envolvido em fluxos culturais. Com isso, concordo que “[...] um aspecto fundamental dos fluxos é que eles têm direções. No caso dos fluxos de

culturas, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço” (HANNERZ, 1997, p. 12).

Assim, argumento que os elementos de outras tradições religiosas, como a da Igreja Católica, que foram incorporados aos conhecimentos dos Jiripankó são resultados de processos de interação, além de serem reorganizados, através da atribuição de novos sentidos e significados, incorporados pelos Jiripankó na síntese do universo cosmológico, religioso e social do grupo.

Nesse sentido, discutirei neste capítulo sobre a construção da ciência da tradição Jiripankó, não como um conjunto homogêneo de conhecimento que pode ser localizado no tempo, a partir de um processo de reconstrução histórica. Mas, como produto de processos histórico-antropológicos, de trajetórias individuais e familiares e de fluxos culturais que possibilitaram a constituição do ser e da reorganização social Jiripankó.

As memórias Jiripankó sobre duas irmãs Pankararu que abriram o primeiro terreiro entre o grupo e levantaram as primeiras fardas de praiá, foram o foco da primeira parte. De acordo com os Jiripankó, o objetivo delas foi dar continuidade à tradição religiosa de Brejo dos Padres, no entanto, eles também interpretaram que, como expressou Cicinho Jiripankó, elas foram responsáveis por despertar a imaterialidade, ou seja, a ação da força encantada, no território.

Como disse anteriormente, não existe registro da realização de rituais antes do reconhecimento étnico, porém as memórias sobre essas duas irmãs possibilitam a abertura de uma lacuna. Pelas narrativas dos Jiripankó elas abriram um terreiro e levantaram duas fardas de praiá, inclusive, na atualidade, aquele espaço é reconhecido como lugar de memória, não apenas entre os adultos, mas também entre as crianças, vide como exemplo os desenhos e os textos do início do capítulo.

Outro ponto que adentrei, no decorrer do capítulo, foi a organização ritual dos Jiripankó, desse modo, desenvolvo uma discussão sobre o processo ritual e as principais ideias do grupo sobre esses momentos, que além de permear a tradição religiosa, envolve questões da organização social e da construção de alianças entre famílias ou indivíduos.

2.1 A construção da ciência da tradição” Jiripankó: processos e reelaborações

Como disse anteriormente, a ciência da tradição é resultado de processos históricos, de um conjunto de saberes de indivíduos e famílias e de fluxos culturais com outras tradições religiosas vigentes, tanto no processo de colonização, como em tempos atuais, cujas

referências são notórias, ou pelo menos visíveis, em performances e acessórios rituais. Por isso, sua reconstrução, ou retomada em termos históricos, é irrealizável.

Neste contexto, um extenso leque de personagens, espaços, regras, interdições, práticas e conhecimentos estão inseridos nessa tradição religiosa. Por mais que os saberes da ciência da tradição sejam utilizados em determinadas situações, como nos rituais, eles não são diretamente distribuídos aos indivíduos. Esse processo, se dará em momentos específicos, geralmente, em eventos reservados, ou através de sonhos, e até mesmo por outros especialistas religiosos da tradição. Por isso, o segredo também exerce uma função eminente, ele regula as relações, entre aqueles que dominam o conhecimento e os que estão no processo.

A ideia do segredo permitiu que essa tradição religiosa tenha se sustentasse através do tempo e espaço, com reelaborações de outras tradições religiosas em consonância com as práticas religiosas Jiripankó. Por isso, o tema que envolve os conhecimentos da ciência da tradição, ainda é um tabu. Quando abordei esse assunto com alguns Jiripankó, tive respostas imediatas e objetivas: “esse é o nosso segredo”, “essa é a ciência do índio, não posso falar”.

Os segredos, pelos dados etnográficos analisados, não são um conjunto homogêneo de conhecimento, mas sim saberes e práticas relacionadas a diversas esferas do sagrado. Manter alguns conhecimentos “em segredo” não está vinculado unicamente a uma possível dessacralização ou redefinição ritual, senão como um elemento da organização social, capaz de estabelecer hierarquias, autoridades e prestígio (REESINK, 2000). Não é objetivo da pesquisa adentrar os segredos e conhecimentos que permeiam a tradição religiosa estudada. Ênfase que descrevi o que foi possível observar. Os Jiripankó se acautelam em não permitir o conhecimento de seus segredos por nenhum não-indígena.

A ciência da tradição é fruto de inúmeras estratégias e fluxos culturais, as “viagens rituais” podem exemplificar determinado fato. Como apresentei no primeiro capítulo, elas possibilitaram analiticamente o desenvolvimento de um circuito de rituais e trocas de símbolos e significados cosmológicos.

Para a sobrevivência física e étnica, a ação de executar estratégias a longo prazo também se tornou essencial. Com a constante vigilância dos não-indígenas sobre as suas práticas religiosas, antes do reconhecimento étnico, podendo ocasionar prisões e acusações de bruxaria. Assim, buscavam naquele momento histórico o afastamento de olhares que classificavam seus saberes como exóticos ou esquisitos.

A prática de seus rituais, para se conectarem como os encantados, converteu-se em uma verdadeira “missão secreta e silenciosa”, visto que não poderiam despertar a atenção dos não-indígenas. Quando incorporaram símbolos da religião cristã, como a cruz, atribuindo-lhe

um novo significado, afastaram as interpretações que demonizavam sua tradição religiosa, mas por outro lado, o discurso do sincretismo e da aculturação ganhou potência (PEIXOTO, 2018a).

O processo de construção identitária, que abordei anteriormente, dos Jiripankó, também está intimamente relacionado à ciência da tradição e, assim, aos espaços ritualísticos e religiosos. Além disso, encontra-se vinculado aos significados dados ao espaço físico, às serras, às plantas e aos seres vivos produzindo uma territorialidade que interliga tradição e ambiente. O pesquisador Santos (2015), ao descrever a formação do grupo étnico, elencou que duas irmãs, conhecidas pelos Jiripankó como Chica e Vitalina Gonçalves, desempenharam uma função de relevo na atribuição de sentido para o lugar que estavam. Segundo o autor:

O papel das Gonçalves para o povo Jiripankó fortalece a ideia de que não basta ter a terra, o espaço físico; é importante ter nesse espaço uma significação que imprima o anseio do povo que nela vive, como algo que lhes desnude caso lhes falte e no processo de reorganização do povo Jiripankó foi fundamental mesmo sem a posse total da terra que José Carapina adquirira. A tradição foi difundida como coluna fundamental para a existência da comunidade (SANTOS, 2015, p.45).

Assim, aquelas mulheres que segundo as memórias dos membros do grupo, dominavam os conhecimentos religiosos e ritualísticos não apenas distribuíram seus saberes, mas auxiliaram as famílias e indivíduos na elaboração de significação, a partir da tradição religiosa vinculada aos encantados. Este movimento não foi espontâneo, visível ou inteligível, muito menos para quem observa distante temporalmente do seu desenvolvimento, contudo ele foi processado na organização dos espaços para os rituais, como o terreiro, e, o mais importante, nas relações delineadas com os encantados.

Assim, aquele espaço transformado em território, revestido de sentidos e de uma força imaterial (a força encantada), desenvolveu formas particulares de pertencimento e identidade. Apesar disso, os relatos apontam que não existia a intenção das irmãs em conceber uma aldeia. De fato, visto que nem os Pankararu de Brejo dos Padres, no período que elas estavam no território Jiripankó, eram reconhecidos pelo órgão indigenista oficial.

Os conhecimentos adquiridos no processo de construção da ciência da tradição, seja com as primeiras famílias que chegaram, a partir do convite de Zé Carapina e Izabel, com as “viagens rituais”, com as irmãs Gonçalves ou com as redes de contato e informação, possibilitaram a construção de uma memória coletiva, inclusive sobre o território assegurando novas formas de ser, de se identificar e de se afirmar Jiripankó.

Por isso, a identidade étnica dos Jiripankó está baseada em um senso de memória e de história. Por mais que ela tenha sido construída em diferentes contextos a partir de processos

interacionais e situacionais, sua construção pressupõe ações de descontinuidades étnicas nas relações com o Estado, com a sociedade envolvente e com outros grupos étnicos. Assim sendo, a tradição religiosa vinculada aos encantados, foi utilizada como emblema/signo étnico, por mais que seus conhecimentos sejam organizados com base em regras, interdições e segredos com os de dentro – indígenas - e os de fora – não-indígenas.

Nesse sentido, a ciência da tradição deve ser considerada também como elemento de organização social. Visto que a detenção de determinados saberes define a posição de prestígio dos indivíduos no grupo, além de outros critérios, como: a base na origem familiar, na reputação moral e no desempenho ritual.

Retomando as discussões de Weber (2011) e Barth (2003), foi no processo reconhecimento étnico que os Jiripankó, orientados por um profundo sentimento de comunhão étnica, construíram um grupo étnico, organizado sócio e culturalmente a partir das intensas interações entre si e entre os Pankararu de Brejo dos Padres (PEIXOTO, 2018a). Portanto, a tradição religiosa, nessas interações, manteve e permanece com uma função capital no grupo, pois ela, delineou uma ponte para relações com a força encantada dos praiás e promoveu espaços de socialização e vivência de saberes, principalmente através dos rituais.

Por isso, a histórias das irmãs Chica e Vitalina, também conhecidas como “as Gonçalves”, recebeu boa parte das minhas indagações no campo, algumas ainda não respondidas. Como elas chegaram? Qual a relação delas com as famílias que estavam em Alagoas? Por qual motivo levantaram um terreiro e duas fardas de praiá? Quais as suas intenções em estimular a continuidade das relações entre os encantados e os grupos familiares que estavam em Alagoas?

Bom, pelo que foi narrado, principalmente pelo Sr. Genésio Miranda, elas vieram de Pankararu com um objetivo explícito de dar continuidade à tradição religiosa e ritualística vinculada aos Encantados. Uma das hipóteses prováveis, com base nas informações disponíveis a partir da oralidade, do movimento que levou aquelas duas irmãs a saírem de Brejo dos Padres e percorrerem um caminho até Alagoas, é a seguinte: nas memórias dos Jiripankó, encontramos lembranças que se aproximam das características das chamadas “viagens rituais”, essas transferências temporárias de famílias ou indivíduos que outrora tiveram que sair para eventos religiosos em outros territórios não possibilitou tão somente a volta para o encontro com os encantados, os parentes ou o lugar (aqui compreendido enquanto território), mas viabilizou também uma intensa interação entre os indivíduos.

No cenário de possibilidades, surge a aspiração das duas irmãs, detentoras de conhecimentos relativos à tradição religiosa dos encantados, de disseminar seus saberes com

aqueles que estavam em outras localidades, como os Jiripankó, que sobreviviam em um “jogo de máscaras”. A depender da situação para sobreviver às pelejas das relações assimétricas de poder na região em que moravam. Nos termos dos não-indígenas, a “máscara”, que deveria ser utilizada, era a de um, no máximo, “descendente” de indígenas. Mas, escapando à vigilância, no meio dos familiares e parentes, sua verdadeira “pele” Jiripankó, tornava-se evidente. Marcada por práticas e saberes ancestrais. Assim, elas estavam construindo, a seu modo, uma retórica da resistência de um novo território.

Ademais, elas possibilitaram a reconexão das famílias que estavam em Alagoas com a força encantada, vinculada aos Pankararu, com seus ensinamentos e prática religiosas e ritualísticas em torno da cosmologia dos praiás. Ainda é incerto quanto tempo elas permaneceram no território, quais foram as famílias com quem tiveram mais interação e quais práticas foram compartilhadas. No entanto, o movimento que deve ser destacado é a contínua lembrança da presença das irmãs e a vinculação histórica do processo de construção de uma territorialidade Jiripankó a partir do retorno às práticas relacionadas àquela tradição religiosa, associada aos encantados.

Aquele contexto histórico, nas primeiras décadas do século XX, pode ser caracterizado por uma forte política anti-indigenista, que explica as perseguições - narrativas de episódios como esses são abundantes - e porventura suscitou a preocupação de dar “continuidade à tradição”. Apesar de todas as contradições, a continuidade étnica Jiripankó não deve ser compreendida como um mecanismo de permanência de conhecimentos e práticas no tempo, como um contínuo retorno ao passado. Nesse sentido, a continuidade da tradição permite a ininterrupção da comunicação com os encantados. No entanto, em outros termos, ela também comunica o estado de fluxo da cultura, do encontro de diferentes atores sociais em distintos contextos regionais, conforme contemporiza Hannerz (1997).

Paradoxalmente, se os indivíduos estavam sendo vigiados e punidos por praticarem tradições religiosas consideradas impróprias, perante inclusive à justiça, diferentes e exóticas, como a continuidade da tradição poderia transformar as trajetórias dos Jiripankó? Para eles, os encantados são entidades espirituais que possuem a função de organizar, proteger, aglutinar e orientar os membros do grupo. Assim, a comunicação com essas entidades possibilitou a construção de significado para o território, produzindo um efeito de territorialidade, e a direção para novos caminhos e projetos étnicos.

Em uma das conversas que tive com o Sr. Genésio Miranda, durante de um ritual do Menino do Rancho, próximo a um terreiro e embaixo de uma árvore, perguntei sobre as “irmãs Gonçalves”, imediatamente ele respondeu: “como você sabe delas?”. Expliquei que

Cicinho tinha mencionado os nomes delas em uma pesquisa. Isso pareceu suficiente para ele começar a falar. Segundo sua narrativa,

As Gonçalves chegaram aqui em 1928, eu não era nem nascido. E foi em 28 ((1928)) que houve as Gonçalves. [...] Levantaram o terreiro delas lá naquela pedrona, tá vendo daqui? ((apontou para o “Pedrão do Cruzeiro”)). Quando eu nasci estava só o terreiro lá. As vestes delas estão dentro de uma loca dentro da pedra.

O terreiro que elas levantaram ainda é utilizado nos eventos ritualísticos da tradição religiosa dos encantados, principalmente nas Corridas do Umbu. Nesse espaço, também fica o Pedrão, denominada assim pelos Jiripankó, que é uma enorme rocha que fica localizada no lado oeste do terreiro, nele tem uma cruz, por isso o lugar também é conhecido como cruzeiro, nele ocorrem, em algumas ocasiões, cerimônias da tradição religiosa católica. Esse ambiente se constitui como um lugar de memória, utilizando aqui da conceituação do historiador Pierre Nora. De acordo com ele:

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. 21-22).

Com isso, a compreensão dos Jiripankó do Terreiro do Pedrão movimenta-se a partir de sentido material, simbólico e funcional, conforme elaborado por Nora (1993), para aquele lugar. Isso pode ser evidenciado também pelos desenhos e textos que adicionei na capa deste capítulo, a vivência, desde criança, com espaços de referência memorial para o grupo étnico, como o Terreiro do Pedrão e outros espaços ritualísticos, experimentando da força encantada, proporciona a construção do sentimento de pertencimento étnico e vínculo aos encantados.

Portanto, os “lugares de memórias” devem ser entendidos como construções coletivas, sobretudo a partir das experiências. Considerando que naqueles espaços a “cultura e a memória não estão armazenadas”, como se fossem uma unidade monolítica desvinculada do espaço, tempo e pessoas. Conforme Barth (2005), a cultura é apreendida pelos indivíduos através da experiência. Assim, a cultura é constantemente gerada por meio das experiências, vinculando-as ao aprendizado, desse modo, será necessário estabelecer onde a cultura está sendo produzida e reproduzida.

Por isso é presumível afirmar que os significados e sentidos daqueles “lugares de memórias” não podem ser compreendidos como compartilhados inteiramente pelos

indivíduos, visto que eles os articularão a partir de referenciais prévios e das suas experiências (BARTH, 2003; 2005).

Voltando a discussão sobre o papel das Gonçalves. De acordo com informações recolhidas em campo, como dito antes, elas não tinham a intenção, segundo a perspectiva dos Jiripankó, de criar uma aldeia. A intenção das irmãs foi dar “continuidade à tradição”, como alguns dos membros do grupo esclarecem. Elas socializaram um conjunto de regras com os indivíduos, e os caminhos da comunicação com os encantados, tornando-se comum, no período da presença delas, “[...] cantar e dançar o toré ir para o retiro na mata para as experiências onde acreditavam receber a força dos “encantados”” (SANTOS, 2015, p. 44).

Assim, as famílias que estavam no Alto Sertão de Alagoas passaram a experimentar de forma intensa, sem a necessidade das viagens constantes para Brejo dos Padres, a comunicação com a força encantada. Nesse sentido, construíram suas próprias experiências, a partir do aprendizado, com a ciência da tradição. A partir de diferentes interações com indivíduos ou grupos étnicos que estavam na mesma região geográfica, articularam diferentes fluxos culturais, mesmo não tendo conhecimento prévio do significado original, na sua tradição religiosa, incorporando-os com base em novos significados (MURA, 2012).

Como apontou Claudia Mura (2012), no seu estudo sobre a tradição de conhecimento, os processos rituais e os aspectos políticos dos Pankararu, quando discutiu sobre a ação dos fluxos culturais,

Em outras palavras, se houver uma apreensão de elementos novos a partir de conhecimento e formas de conhecer que são próprios da tradição da coletividade que os recebe. Ao invés de pensar em processos “sincréticos” como se as tradições pudessem fundir-se em suas totalidades, de acordo com Barth (2000), as tradições de conhecimento são mais bem definidas em virtude dos atores sociais – cuja atuação possibilita uma maior ou menor propagação delas – do que por seus conteúdos (MURA, 2012, p. 143).

A partir deste pensamento, compreendo os Jiripankó, visto que os elementos novos que foram incorporados a partir dos fluxos orientaram-se com base na própria tradição religiosa do grupo. Assim, valores, lógicas cosmo-religiosas e ideias foram incorporadas e modificadas pelas experiências dos indivíduos. De acordo com Rita Segato (2012):

[...] cada povo é percebido não a partir da diferença de um patrimônio substantivo, estável, permanente e fixo da cultura, ou uma episteme cristalizada, mas sim como um vetor histórico. A cultura e o seu patrimônio são percebidos como uma decantação do processo histórico, sedimento da experiência histórica acumulada em um processo que não se detém. O caráter cumulativo desse sedimento se concretiza no que percebemos como usos, costumes e noções de aparência quieta e repetitiva, que o conceito antropológico de cultura apreende, estabiliza e postula como seu objeto de observações disciplinar (SEGATO, 2012, p. 111).

Em outros termos, compreender um grupo étnico como vetor histórico é descortinar qualquer modelo analítico que se propõe a imaginar culturas, costumes e tradições como monolíticas, imóveis ou permanentes. Longe de visões determinantes como estas, que produzem narrativas e representações que buscam negar as identidades étnicas dos povos indígenas, minha proposta é evidenciar como os Jiripankó estão inseridos em lógicas inteiramente diferentes. Eles construíram, a partir das experiências individuais e familiares, com os fluxos culturais e as redes de troca, sua ciência da tradição, considerada um símbolo étnico, no sentido de um “bem” coletivo, que é experimentado, principalmente, nos eventos ritualísticos.

2.2 Os rituais Jiripankó

Os rituais do grupo étnico Jiripankó compõem uma heterogênea e complexa teia de sentidos e significados tornando-se um campo observacional que o pesquisador poderá se perder, caso não elabore um *script* de análise (PEIXOTO, 2018a; RODRIGUES, 2020). Não é por acaso que as conversas, as entrevistas e o convívio cotidiano com os interlocutores tornam-se fundamentais para desenvolver um roteiro do que deve ser examinado nos eventos ritualísticos. Por exemplo, em 2017 comecei a desenvolver uma pesquisa sobre as mulheres Jiripankó e suas diferentes participações nos rituais, naquele contexto estava interessado em investigar as funções e atribuições femininas em diferentes locais nos eventos ritualísticos.

Nos primeiros apontamentos, procurei observar e registrar (a partir de fotografias, vídeos e de cadernos de campo) os distintos espaços que contavam com suas participações, como parte do público ou com ações específicas. No entanto, nos momentos posteriores, quando iniciei o esboço de algumas ideias a partir dos dados produzidos, os interlocutores foram essenciais para reorientar os rumos da pesquisa.

Cicinho Jiripankó assinalou, certa vez, a necessidade de expandir minha análise para um espaço ritualístico pouco privilegiado pelos estudos anteriores. A partir daquele momento, comecei a seguir os passos das mulheres que estavam na Tapera, espaço onde a comida é preparada nos rituais, assim compreendi que aquele lugar permeava o conjunto de sentidos construídos sobre os rituais. Além de ser um ambiente com regimes e organizações de saberes e práticas que estavam continuamente sendo distribuídas (RODRIGUES, 2020).

Outro momento de mudança de direção foi quando conversei com a Joselia Pereira Jiripankó. Seu segundo filho, o mais novo, tinha constantemente dores no umbigo, que apesar

dos tratamentos, não melhoravam. Em um momento de aflição, quando estava no hospital com a criança, decidi realizar uma promessa, para um encantado específico, pedindo a cura do seu filho. Quando chegou em casa, informou ao marido da obrigação de colocar o menino no “rancho”. Enfatizando que “prometer ele é algo muito sério, não é uma brincadeira, todo mundo sabe que isso não é uma brincadeira”.

Até aquele momento, seguia a interpretação da literatura disponível sobre o ritual Menino do Rancho entre os Jiripankó (SILVA, 2013; 2014; GUEIROS, PEIXOTO, 2016; GUEIROS, 2017; 2020; PEIXOTO, 2018a). Nela, é apresentada a versão do processo de adoecimento de uma criança do sexo masculino e a procura da família aos especialistas religiosos, para a conexão com seres encantados, na crença que alguma entidade irá “pedir” o menino para o rancho.

Com isso, torna-se evidente uma transformação na forma da realização das promessas, agora elas estavam sendo realizadas fora da intermediação dos detentores dos conhecimentos religiosos. A partir daquele momento, comecei a revisitar meus interlocutores e os dados que tinha produzido, visto que uma nova hipótese poderia ter surgido. Nesse movimento, obtive informações de que as famílias costumavam “colocar o menino no rancho”, mesmo não sendo um pedido explícito de algum encantado ou um caso de doença.

Por proteção, para inserir a criança nas práticas religiosas ou na “cultura”, como os membros do povo costumam também referenciar a tradição religiosa, para estabelecer e fortificar laços de alianças com outras famílias/indivíduos, e até para adquirir prestígio no grupo étnico, dependendo da fartura da alimentação e da quantidade de público envolvido com o ritual, os meninos podem ir para o rancho. Vejamos de forma mais inteligível na conversa que tive com Dona Maria Trindade Machado, os aspectos apontados até agora por mim.

Yuri: Todos os netos da senhora, os meninos, participaram do Menino do Rancho?

Maria Trindade: Foram, os quatro filhos dela. Ela teve oito, quatro mulher e quatro homem, todos quatro foram.

Yuri: Da Biana? E por que colocar no Rancho todos os meninos?

Maria Trindade: Porque quando a mãe tá com o menino guardado, aí as mães já pedem uma boa sorte. As mães pedem uma boa sorte, para aquela criança, ela, descansar em paz né?! Deus ajuda que a criança nasce, nós vamos botar no Terreiro, aí bota. Sendo uma menina, aquele homem que pede para qualquer um folguedo. Se for uma mulher para dançar as três rodas, aí pronto, é isso. Os meus, tive quatro filhos homens, todos os quatro foram para o Terreiro.

Apesar de não ser o problema que orientou minhas principais inquietações na pesquisa de campo, esse novo dado sacudiu as premissas construídas anteriormente e a própria forma de analisar algumas circunstâncias e fases do ritual Menino do Rancho. No entanto, cabe

apontar que a pesquisa de Gueiros e Peixoto (2016), destacou a função das promessas como elemento de manutenção da relação entre os membros do grupo étnico e os encantados.

Por conseguinte, a partir das situações descritas, compreendi duas lições significativas: primeiro, estar disposto a seguir as pistas e os “rastros” dos atores sociais; segundo alterar, quando necessário, o esquema analítico de observação dos fenômenos ritualísticos e religiosos.

Esta última lição auxiliou a compreender os rituais como campo polifônico de significados atribuídos pelos Jiripankó. Além de evidenciar que para os eventos ritualísticos convergem multifacetados domínios de análise, a depender da maneira como serão observados e de como será empreendida a busca para responder às prováveis interrogações que surgirão.

Nesse sentido, as interpretações e discussões do antropólogo Victor Turner (2013; 2005), sobre o processo ritual, foram essenciais para minhas análises. Em alguns grupos, estudados pelo autor, como os Ndembu, ele verificou que os rituais estavam vinculados com crises na vida social das aldeias. Além disso, ele analisou como o acúmulo de símbolos nutria relações características da organização social.

Observei determinadas perspectivas também entre os Jiripankó. A realização dos rituais, para este grupo étnico não compreende apenas um espaço de comunicação com a força encantada ou de oportunidade para dar continuidade àquela tradição religiosa, acredito esses são alguns dos efeitos, mas os rituais procuram responder demandas vinculadas a “crises na vida social”. Por isso, os eventos ritualísticos públicos são executados para responder a solicitações, pedidos e previsões vindouras, como em casos de doença, de limpeza espiritual e de prenúncio à safra agrícola. Por outro lado, em alguns casos, os rituais podem se configurar como uma forma de retribuição à alguma graça alcançada, como o Menino do Rancho, porém, ele continuará inserido na lógica de resolução de problemas da vida social. Nessa perspectiva, é construída uma atmosfera ritual, diferentes da realidade cotidiana, que possibilitará a mobilização de representações simbólicas (TURNER, 2013; COSTA, 2013).

Além disso, outro tema que comecei a verificar foi a aglutinação de símbolos no desenvolvimento dos rituais e como eles eram acionados pelos especialistas religiosos e outros membros do grupo. Os símbolos aqui estudados são “[...] objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual” (TURNER, 2005, p. 49). Assim sendo, tive também de recorrer à metodologia da análise simbólica, que incorpora:

[...] 1) a descrição da forma externa e concreta de uso do símbolo, de sua materialidade; 2) a exegese nativa; 3) os contextos de uso observados pelo antropólogo, onde se situam a dimensão operacional – a maneira como se usa o símbolo no curso da ação; e aquela posicional – a relação de um símbolo com outros símbolos rituais [...] (CAVALCANTI, 2012, p. 118).

No próximo capítulo, onde realizei uma descrição mais aprofundada dos rituais e seus diversos símbolos, personagens e espaços, privilegiei essa metodologia de análise. Porém, tive mais interesse, pela proposta desta etnografia, na exegese nativa e na dimensão operacional e posicional nos símbolos. Isso, possibilitou compreender o que os membros do grupo “fazem” e “dizem” sobre eles. Além disso, estive empenhado em compreender os modos como os Jiripankó sentem e pensam seus próprios rituais.

Seguindo determinada discussão, necessitei reorganizar as informações coletadas, buscando compreender como distintos aspectos e valores sociais, do grupo étnico, estavam inseridos nos processos rituais analisados (CAVALCANTI, 2013). Pois, assim, poderia interligar as noções de etnicidade e ritual, foco desta etnografia.

Por isso, minha observação sobre os rituais tornou-se essencial para desenvolver determinada análise. De acordo com Mura,

A etnografia dos rituais tem como objetivo mostrar as modalidades das performances não verbais que remetem à especificidade da tradição de conhecimento. Abordados como eventos comunicativos e com atos, no sentido de um agir sobre o mundo, são destacados os múltiplos papéis que desempenham tanto na construção das reputações das famílias, na performatização da adesão a um quadro moral, na comunicação do mesmo e [...] na importância que têm em termos de incentivo à solidariedade entre a coletiva étnica (MURA, 2012, p. 32-33).

Assim, no decorrer das interpretações, o objetivo foi compreender os sentidos, as noções, os atos (principalmente não verbais) e as informações que permeiam o desenrolar dos rituais. Ressalto ainda a impossibilidade e a falta de disposição para interpretar aqueles aspectos em uma imaginada totalidade destes eventos, obviamente torna-se ineficaz tal prática pelo caráter polissêmico dos eventos, da compreensão das pessoas sobre eles e da distinta particularidade de cada um.

Nesse ponto cabe um breve comentário, com auxílio dos dados produzidos no campo. O ritual Menino do Rancho serve como exemplo de um evento em que a busca para compreendê-lo integralmente não é uma trajetória possível e executável. A cada novo evento, uma promessa que foi realizada será paga no terreiro, para um problema específico ou pela vontade da família, como mostrarei a seguir. As promessas integram diferentes fenômenos relacionais, principalmente de forma interna, que organizam os processos rituais (AMORIM, 2017).

Seja na construção ou fortificação de relações espirituais com os encantados, na dinâmica de alianças políticas e religiosas entre os Jiripankó, ou na escolha das principais personagens do ritual (madrinhas, noiva, padrinho, zeladores de praiá, cantadores e pajé²⁹), um ciclo de vínculos é criado, daí a particularidade de cada ritual. Ao término do evento, algumas conexões entre os indivíduos permanecem, como disse a requisitada Madrinha no ritual, Valdenice de Jesus da Silva, “[...] tem deles que é considerado quase que nem da Igreja, aqueles consideram, chamando a gente de madrinha, dá a benção e tudo mais”.

No entanto, isso não segue uma regra, não é uma determinação. Valdenice disse que “[...] os pais, também chamam de comadre, às vezes, mas não é todos também. Não sei se é consideração ou é vergonha, mas deveriam chamar”. Agora, como é possível investigar a densidade e a multiplicidade das relações elaboradas no pré e no pós-ritual? Adianto que mesmo existindo interesse de um pesquisador em compreender o conjunto dos vínculos arquitetados a partir dos eventos, ele correrá o perigo da generalização e encontrará, certamente, tantos diferentes tipos de relacionamentos que será improvável determinar uma forma integral para os rituais.

Isso não significa dizer que o ritual Menino do Rancho está em constante mudança pela pluralidade das relações. Enfatizo que o processo ritual, com suas etapas determinadas, obrigações e regras, mantém-se, tornando-se constante, mesmo existindo a possibilidade de acordos específicos entre os especialistas da tradição e os encantados.

Voltando à discussão sobre rituais, a pesquisa do Antropólogo John Comerford (2002), apesar da distância temática, me auxiliou também na análise dos eventos ritualísticos entre os Jiripankó. Para o autor, que estudou sobre a organização de trabalhadores rurais, as reuniões, que podem ser convocadas pelos sindicatos, associações e movimentos, além do objetivo de tomar decisões ou de discutir temas de interesses dos indivíduos da organização, também constroem um espaço de sociabilidade. Ainda de acordo com ele, este

[...] contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações, estabelecem alguns dos parâmetros e mecanismos para as disputas pelo poder, possuem uma dimensão de construção ritualizada de símbolos coletivos e colocam em ação múltiplas concepções relativas à natureza das organizações de trabalhadores e ao papel de seus dirigentes e membros, bem como sobre a natureza da categoria que essas organizações se propõem a representar (COMERFORD, 2002, p. 149).

Talvez aqui caiba uma informação, para evitar uma possível dúvida – reuniões são rituais? Segundo Peirano (2002), não é um encargo dos antropólogos a definição do que seria

²⁹ Apresentarei cada atribuição dessas personagens no próximo capítulo.

ritual, ele é demarcado em termos etnográficos. Assim, ao pesquisador competirá identificar o que são, e quais são, os “eventos especiais” para o grupo investigado. No caso das reuniões, examinadas por Comerford (2002), elas compõem um mecanismo interessante para compreender a organização dos trabalhadores, pelo caráter organizacional previamente estabelecido – objetivo, pauta e coordenação. Assim, as reuniões seguem um ritmo determinado, com base em um processo ordenado e hierárquico de posições.

Nesse sentido, busquei compreender os rituais Jiripankó, a partir da pesquisa de Comerford (2002), considerando a consolidação ou o estabelecimento das redes de relações, a construção coletiva de símbolos (étnicos) e as múltiplas concepções dos indivíduos relativas à natureza dos rituais, dos vínculos com os encantados, da organização do grupo e da reafirmação de seus emblemas étnicos e da vivência da ciência da tradição.

Ainda para auxiliar no entendimento sobre os rituais, a pesquisa de Peixoto (2018a) com os Jiripankó tornou-se essencial. Para o pesquisador,

O ritual está associado às práticas religiosas ou místicas, criadas em torno da ideia de se estabelecer uma relação entre humanos e Encantados, a partir do cumprimento de regras, doutrinas, deveres e obrigações recíprocas para assegurar a harmonia do grupo e a transmissão dos saberes ao longo das gerações, mesmo que as ações da modernidade os obrigue a ressignificar ou modelar algumas práticas, comportamentos ou regras, ou até mesmo os levem a silenciar ou tentar ficar invisíveis na sociedade por algum tempo (PEIXOTO, 2018a, p. 111).

Assim, a análise desses eventos deve permear a compreensão, inclusive exteriorizada pelos Jiripankó, das relações de reciprocidade entre os humanos e os seres encantados. Os rituais seguem um conjunto de preceitos que não pode, sem autorização prévia dos encantados, ser alterado. Caso aconteça, desarmonia e punições para o grupo e indivíduos específicos podem suceder.

Em um determinado ritual do Menino do Rancho, no ano de 2018, surgiu um comentário no terreiro de que uma das madrinhas estava com o pé cortado, episódio que antecedeu alguns dias ao evento. A preocupação dos presentes circulava na inquietação da possibilidade de a personagem concluir as obrigações. Caso não fosse possível sua participação, alguém do seu círculo familiar deveria ocupar o lugar, com a devida anuência do “dono do menino” – encantado que curou a criança ou para quem os pais/avós realizaram a promessa.

Para a surpresa e desconfiança de alguns, a Madrinha escolhida decidiu continuar no evento. No entanto, os comentários que percorriam as bordas do terreiro pontuavam a impossibilidade da sua participação e as possíveis punições que ela e os responsáveis pelo ritual receberiam, caso seus deveres não fossem cumpridos. Temiam que, como penalidade,

os encantados ordenassem a execução de um outro evento, visto que algum processo poderia não ser cumprido ou realizado da forma desejada.

Para ilustrar suas preocupações, narraram a história de um outro do ritual do Menino do Rancho, sem precisar nomes ou grupo étnico em que foi realizado, no qual os responsáveis pelo evento esqueceram de cumprir uma das três rodas de toré exigidas. Segundo a descrição, o erro não foi detectado no momento. Décadas depois, os encantados solicitaram uma nova festa, que precisou ser desenvolvida para concluir aquele ciclo, mesmo que a criança curada de outrora, já se encontrasse na fase adulta.

Por isso, nas conversas que tive com os participantes/responsáveis de diferentes rituais, eles pontuaram a importância de seguir as regras e as obrigações da ciência da tradição. O desequilíbrio nas relações com os encantados e possíveis punições individuais ou para o grupo, devem ser evitadas. Diante disso, verifiquei uma política da tradição, caracterizada por um conjunto de interdições, normas, valores e advertências. No entanto, ela não é uma categoria elaborada pelos Jiripankó para se referir aos processos citados, construí essa interpretação na minha monografia e a partir da noção de doutrina da aldeia, que citarei a seguir, discutida por Mura (2013).

Essa política da tradição não é exclusiva dos momentos que antecedem aos rituais até o um período posterior deles. No cotidiano, ela necessita ser seguida, como no caso dos moços³⁰, indivíduos que vestem as fardas dos praiás, e dos zeladores que tem suas responsabilidades nos seus porós – espaço considerado sagrado pelos Jiripankó, geralmente ele é utilizado para os processos de trabalho de mesa com os encantados, as fardas do praiá também ficam guardadas nesse ambiente, por isso cada zelador tem o seu. Suas responsabilidades com as fardas são de defumá-las e, quando possível, colocá-las ao sol.

Como esse processo tem seus próprios mecanismos de organização e desenvolvimento, minha entrada não foi permitida, visto ainda que os moços estavam naquele local. O reconhecimento destes é impedido. Mesmo que os outros membros Jiripankó saibam quem utiliza a farda do praiá, evitam comentários, principalmente no terreiro. Acreditam que o descumprimento dessa regra pode trazer prejuízos para sua vida, como a morte ou doença.

Por mais que os moços fiquem na frente ou ao lado do poró, nos dias de rituais e no cotidiano, sem uma aparente preocupação com sua identificação, percebi que existe um

³⁰ Homens que vestem a farda do praiá. Eles são escolhidos comumente com base em relações de parentesco. Eles devem cuidar semanalmente da farda e guardar algumas restrições, antes, durante e depois dos eventos ritualísticos. Peixoto (2018a) desenvolve uma análise interessante sobre a função e participação desses indivíduos na vida religiosa dos Jiripankó.

distanciamento daqueles que não estão envolvidos diretamente na dinâmica. No decorrer dos eventos, as conversas são entre eles e na rotina semanal ordinária isso também acontece.

Ressalto que a atuação em um evento ritualístico predetermina um conjunto de interdições e regras a serem rigidamente executadas. Caso não seja seguido, deve-se evitar a presença em locais nos quais se preestabelece a “limpeza” corporal. Isso pode lançar algumas luzes sobre a ausência de comunicação entre os moços e outros indivíduos.

Um caso incomum que aconteceu na pesquisa de campo, relacionado ao assunto da “pureza” corporal, foi quando um indígena vinculado a outro grupo étnico, mas que tinha laços familiares como os Jiripankó, explicou que precisávamos³¹ manter nossos corpos limpos, por mais que nossa participação nos eventos estivesse restrita à observação. Ele argumentou que esse fato não anularia a presença no terreiro, espaço de distintas forças sobre-humanas. Recomendou que evitássemos relações sexuais, uso de perfumes e de bebidas alcoólicas pelo menos um dia antes dos rituais.

No decorrer do campo, que contou com minha presença em distintos lugares considerados sagrados para os Jiripankó, não tive qualquer questionamento ou recomendação sobre as noções de corpo “limpo” ou “sujo”, em relação a interdições sexuais ou a bebidas alcoólicas. No entanto, depois do comentário do indivíduo citado, passei a seguir suas sugestões. Esse aspecto faz parte da minha “experiência etnográfica”, concepção que deve ser pensada de forma diferente da “prática etnográfica”, enquanto esta é contínua e programada, aquela é descontínua e imprevista (MAGNANI, 2009).

Na pesquisa, as dicas e conselhos que me foram dados pelos atores sociais envolvidos na investigação, ou até aqueles que não estavam nesse circuito, procurei seguir. Por mais que fosse uma aparente bobagem, minha “experiência etnográfica” impulsionava na decisão, e também era influenciado por uma certa sugestão da antropóloga Flavia Medeiros:

Diversas dicas e conselhos me foram apresentados e, em certa medida, me preocupei com eles. Uma amiga umbandista, ao saber de minha intenção de pesquisar no IML, recomendou-me o uso de um dente de alho junto ao peito [...] Eu também deveria tomar banhos especiais – por exemplo, com sabão de coco antes de ir, e com sal grosso ao voltar para casa [...]

Muitos poderiam achar esse procedimento de banhos e dente de alho uma bobagem; outros, no entanto, creem nele e não deixariam de fazê-lo. Investindo em minha “experiência etnográfica”, optei pela combinação das duas e, apesar de achar que poderia ser uma bobagem, o fiz numa das vezes que fui ao IML. Não sei se pela crença no ritual ou por acreditar em minha amiga, mas o dente de alho foi comigo ao IML simplesmente para não ter na consciência o peso de não carregá-lo. (MEDEIROS, 2014, p. 80).

³¹ Referência aos pesquisadores que participavam como observadores dos rituais.

Por mais que os principais interlocutores da pesquisa não tivessem recomendado algumas interdições, busquei fazê-las, para não ter que carregar o peso de que poderia ter feito, visto também que significavam algo acessível. Cabe evidenciar que minha concepção, a partir dos dados produzidos em campo, sobre o universo ritualístico dos Jiripankó foi indispensável para a decisão, em virtude da compreensão de que uma política de tradição organiza e controla aquele espaço.

Obviamente, essa política tem seus próprios mecanismos de regulação e gestão, que seguem hierarquias religiosas e sociais, ou seja, elas não estão unicamente vinculadas ao universo cosmológico, mas atravessam as relações sociais. Na pesquisa desenvolvida entre os Pankararu, Claudia Mura (2013) examinou como membros daquele grupo étnico utilizam a noção de “doutrina da aldeia”. De acordo com a autora:

Como se observou, os Pankararu envolvidos na esfera mágico-religiosa da *tradição indígena* fazem referência a “doutrina da aldeia” como forma de remarcar uma identidade étnica singular e enaltecer os seus segredos. No entanto, essa expressão não diz respeito a um conjunto de preceitos, ideias, dogmas e conhecimentos divulgados, mas, sim à adesão a determinados rituais e obrigações para com os *encantados*, únicas entidades que se tornaram símbolos da própria etnicidade e às quais se deve devotar o culto. A “doutrina”, portanto, é a ação ritual disciplinadora que demanda uma necessária submissão e reconhecimento das autoridades religiosas e políticas: os *pais e mães de praiás* (MURA, 2013, p. 321).

Por mais que, como observou Mura, a referência à “doutrina da aldeia” não esteja vinculada a um conjunto de ideias e conhecimentos divulgados, a expressão pode ser utilizada como adesão a obrigações com os encantados. Nesse ínterim, os zeladores de praiá devem ser reconhecidos como autoridades religiosas e políticas, visto a ação ritual disciplinadora da “doutrina”.

Enfatizo que “doutrina da aldeia” e “política da tradição” transportam funções diferentes, mas, em alguma medida, complementares. Se na primeira é necessário engajamento em determinados rituais e responsabilidades com os seres encantados entre os Pankararu, na segunda, é necessário e exigido um conjunto de interdições, normas e advertências dos Jiripankó que participam dos rituais observando ou desenvolvendo alguma função ritualística.

Por isso a análise sobre dos rituais tornou-se uma tarefa delicada, pelo caráter multifacetado dos significados, obrigações e relações construídas nos eventos. No entanto, busquei compreender o desenvolvimento dos laços de reciprocidade, do pertencimento étnico e da construção de significados envolvidos no processo.

2.3 O Praiá: princípios da organização social e hierarquias

Como já apontei, os encantados constituem os seres mais importantes da cosmologia dos Jiripankó. Eles são responsáveis por orientar, guiar e proteger os membros do grupo. Ainda nesse sentido, a eles também está relacionada a atribuição da distribuição dos conhecimentos da tradição religiosa. Necessários para processos de cura, limpeza espiritual e, talvez o mais importante, atribuir significado ao mundo e às relações com outros seres vivos.

A interpretação sobre esses seres pode sofrer variações, isso está vinculado às experiências do indivíduo com aquelas entidades. Além disso, os Encantados são considerados pelos Jiripankó como seres com vontades e intenções particulares, inclusive eles guardam particularidades em seus nomes e na forma como operam os processos de cura e orientação espiritual. Ademais, os encantados podem se comunicar através dos sonhos, dando aviso, conselhos, prescrevendo tratamento fitoterapêutico e ensinando suas toantes. Assim, a relação entre indivíduo e encantado é mediada de formas e modos diferentes, o que irá produzir diferentes compreensões. Segundo Mura, para os Pankararu,

[...] os *encantados* são uma criação de Deus. De maneira geral, são apresentados como *índios encantados em vida*, isto é, índios que não passaram pela experiência da morte, mas por um processo de transformação, tornando-se imortais. São também definidos como *defensores, guerreiros, protetores, protetores da aldeia, espíritos superiores, guias, encantos, mestres, praiás ou homens* (MURA, 2013, p. 170).

A comunicação com os encantados é essencial para a realização dos eventos ritualísticos, na medida que estes informam “[...] os elementos organizacionais, estéticos e cósmicos que compõem tais rituais, como por exemplo, os toantes, os contos, as danças, a pintura corporal” (AMORIM, 2017, p. 29).

Nos rituais, o praiá torna-se a transfiguração do encantado na aldeia. Seu levantamento é um processo complexo e demanda da vontade de algum encantado, em querer ser levantado e do cumprimento de um conjunto de obrigações por parte do escolhido, que pode ser homem ou mulher, denominado de zelador, dono ou pai/mãe de praiá. O escolhido, passa a ser visto e a se ver com distintividade na organização social do grupo, dado sua comunicação com o reino dos encantados. De acordo com Amorim,

Para ser dono de um praiá, o indivíduo precisa ter o merecimento, negociar com a comunidade e ter um expressivo grau de conhecimento sobre os encantados, além de absorver e desenvolver formas de resolver os conflitos que por ventura venham a se formar com a comunidade, processos ligados a autoafirmação como etnia como expressões e rituais próprios. O “dono” de um praiá, normalmente faz parte de um grupo seletivo de pessoas que esteve historicamente em contato com o grupo, em relações de compadrio (afinidade) ou de parentesco consanguíneos e nunca perdeu o

contato com os encantados. Esta “pessoa – dona ou “dono” do praiá – deve escolher, com a “aprovação” do encantado, “um moço” para vestir” o praiá e dele também cuidar (AMORIM, 2017, p. 33).

Nesse sentido, os zeladores também têm responsabilidades e aderência a um quadro moral que deve ser seguido, caso contrário, o encantado se afastará e os membros do grupo poderão interromper a realização de promessas, o que acarretará na diminuição do prestígio social do zelador.

O levantamento do praiá é permeado por um conjunto de mistérios e segredos sobre a organização e manifestação dos conhecimentos religiosos da “tradição”. Para conhecer com mais profundidade os caminhos dos encantados, os indivíduos escolhidos têm responsabilidades periódicas, como a defumação da farda e outras não regulares como retiros espirituais.

O conhecimento mobilizado para o levantamento é construído em uma relação dialógica entre encantado, zelador e outros especialistas da tradição. Quando o envolvido direto consegue realizar os procedimentos necessário para o levantamento, inclusive escolhendo o moço que será responsável por vestir a farda e receber a força encantada, o praiá será apresentado publicamente ao povo. Geralmente com o oferecimento de um prato - evento ritualístico que ocorre em um apenas dia, no final da tarde. Essa ocasião conta com a participação de outros praiás e seus zeladores. A partir desse momento, o praiá levantado poderá receber promessas, que poderão ser pagas no terreiro.

A apresentação pública, ato final do levantamento, não completa o ciclo de conhecimento da ciência da tradição pelo zelador. Os conhecimentos e práticas que estão envolvidos na esfera dessa tradição religiosa serão apreendidos a partir de uma contínua comunicação com os encantados, além de estarem baseados em experiências nos rituais, em trabalhos de cura e nas trocas com outros especialistas religiosos. Esse processo é uma ação de gerir o conhecimento e de garantir a continuidade da tradição.

Com isso, o praiá é compreendido pelos Jiripankó como a personificação do imaterial (força Encantada) em material (farda do Praiá). Nos momentos ritualísticos eles emanam sua força através da sua dança. O praiá pode ser compreendido um conjunto de elementos: o encantado, o moço, a veste e o movimento executado com o auxílio sonoro e musical (GREINER, 2016).

No caso dos Jiripankó, observei que no interior dos grupos familiares, mais de um indivíduo pode ter praiás, determinado fato, inclusive, promoverá maior prestígio para aquela família. Quando o zelador morre, geralmente, o praiá é oferecido para outro membro da

família, que pode ser o cônjuge ou os filhos, no entanto, de acordo com os Jiripankó, a palavra final sempre é do encantado. Ele que deve comunicar quem será o dono da farda.

Ao ser levantado, o praiá torna-se um símbolo personificado da etnicidade Jiripankó, vinculado, sobretudo, ao grupo familiar de origem, mas considerado um bem que todos os membros devem respeitar e reverenciar. Em estudos, sobre os Pankararu de Brejo dos Padres, as pesquisadoras Mura (2013) e Greiner (2016), descreveram e analisaram diferentes conflitos familiares no processo de posse e reivindicação dos praiás, principalmente, depois da morte do seu dono. Nesse sentido, os encantados

[...] permitem formar heranças, tanto em nível familiar quanto étnico, e se tornam capazes de conectar e aglutinar grupos. [...] Os *encantados* não seriam, então, apenas os símbolos identitários de um grupo, mas um patrimônio a ser salvaguardado. Daí as disputas acirradas que emergem quando alguém *levanta* um *encantado* pertencente a outra família (MURA, 2013, p. 189-190).

Não encontrei dados, talvez pelo objetivo da pesquisa e direcionamento oferecido pelos interlocutores, que viabilizasse a análise dos conflitos entre famílias sobre a posse do praiá e a comunicação com os encantados. Isso não significa dizer que essas disputas não existam. Determinado fato, por outro lado, destaca o caráter organizacional que o levantamento do praiá determina para o grupo. Os rituais públicos só são possíveis graças aos praiás, a partir das suas participações, que com um conjunto de elementos, emanam a força encantada para os Jiripankó. Por isso, os eventos ritualísticos tornaram-se o canal de intermédio para a constante reelaboração da identidade étnica e organização social do grupo.

A seguir, para finalizar, apresento em uma prancha fotográfica os elementos que compõem a farda do praiá, as peças da sua indumentária e os acessórios sonoros utilizados no decorrer dos rituais. Como disse, os encantados não devem ser considerados seres com características semelhantes, eles têm vontades, modos e preceitos diferentes, essas distinções são também representadas na farda.

Prancha 01 – Elementos que compõem a farda do praiá



1



2



3



4



5



6



7



8

Fonte: Acervo do autor, rituais do Menino do Rancho (fotos 1, 3, 6, 7 e 8), 22 de janeiro de 2017 e 21 de janeiro de 2018; rituais das Corridas do Umbu (fotos 2, 4 e 5), 12 de fevereiro de 2017, 05 de março de 2017 e 18 de março de 2018. Aldeias Ouricuri e Figueiredo.

Fotografia 1 – Praiá descansando no decorrer de um ritual do Menino do Rancho, responsável pela cura do menino. No lado direito da foto, ele segura, com a mão esquerda, um bastão com fitas coloridas, esse é o elemento que o destaca visualmente, e que lhe confere hierarquia durante o evento.

Fotografia 2 – Destaque para a parte superior da farda do praiá, denominada de Máscara ou Tunã. Ela é confeccionada de uma forma que possibilita a abertura, entre os trançados da fibra de caroá, para que o moço consiga se movimentar e segurar e balançar o maracá. Na parte superior da máscara, o trançado é mais fechado, dando pouco visibilidade, mas permitindo a visualização, a partir de dois círculos, na parte superior, de quem utiliza aquela farda. As múltiplas cores, de tinta industrial, apresentadas na tunã: vermelho, verde, azul, marrom, amarelo e roxo, hipoteticamente apresenta a relação entre o encantado e essas cores, no entanto, a representação e significado não são indicadas pelos Jiripankó. Quando questionei sobre estes aspectos, responderam objetivamente que “não iriam conversar sobre esse assunto”, visto que faz parte dos segredos rituais do grupo.

Fotografia 3 – Parte inferior da farda, também chamada de Saiote, é amarrado na altura da cintura, permitindo expor apenas os pés do moço.

Fotografia 4 – Peça da parte superior da farda, denominada de Penacho, fixado em um pequeno círculo, sendo removido quando necessário. O penacho é produzido com penas de pavão, guiné ou peru.

Fotografia 5 – Maracá, instrumento sonoro que determina o ritmo dos torés, sendo extremamente relevante para as práticas rituais. A partir do seu balançado, e do canto de uma toante, ocorre um diálogo, através da sonoridade, entre o mundo físico, cosmológico e imaterial.

Fotografia 6 – Flauta, instrumento sonoro através do qual podem ser produzidos sons indicando aspectos comunicacionais entre os praiás e os Jiripankó, o mundo físico e espiritual. A flauta, elaborada pelos próprios Jiripankó com cano plástico ou bambu, é também adquirida através da compra. Sua função nos rituais é de emitir um som específico que deixará em alerta os outros praiás, geralmente, antes da entrada nos terreiros o som é emitido, como sinal e forma de organização para a dança dos praiás.

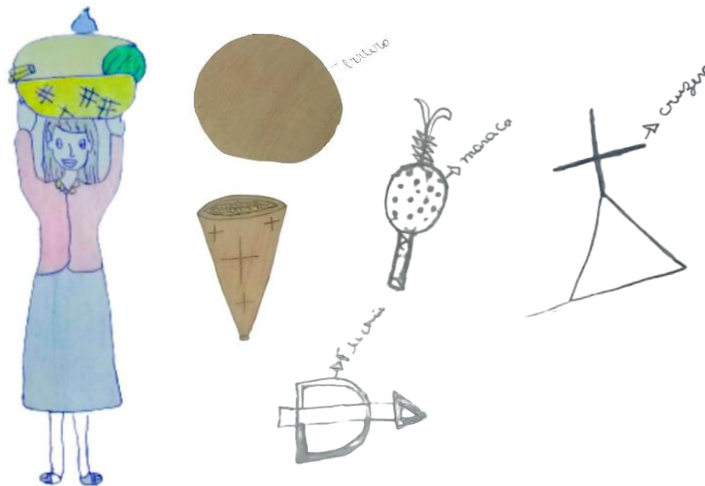
Fotografia 7 – Rodela, outro detalhe da vestimenta de um praiá. A rodela é composta por um disco de madeira que fica amarrado no suporte circular do penacho. Ela também é produzida com penas de pavão, guiné ou peru.

Fotografia 8 – Cinta, esse elemento envolve conhecimentos e informações não divulgadas, principalmente, sobre os significados dos desenhos, símbolos ou imagens que ele pode apresentar. É um tecido triangular no começo e quadrangular no final, é comum observar imagens e desenhos de santos, pássaros, árvores ou nome e símbolos representado a identidade do encantado. Segundo os Jiripankó, a elaboração da cinta está condicionada à vontade do encantado, ou seja, ela é um item diferenciador dos praiás.

3 A SEMÂNTICA DOS RITUAIS JIRIPANKÓ

O terreiro é para dançar toré e para os praiás se divertirem dançando toré [...] eu acho que os praiás são muito importante por que eles são uns encantados não é só o roupão mais porque eles são encantados. É tão bom dançar toré com os Praiás [...] eu tenho orgulho da minha tradição, de ser índia, de mora aqui na nossa aldeia Geripankó [...] o maracá é uma coisa que eles têm na mão para balançar na hora da obrigação e na hora do Toré [...] o arco flecha é aquilo que eles têm quando é tempo das corridas do umbu e da festa da comunidade [...] o Praiá é uma coisa muito importante para mim porque é uma cultura indígena que a gente tem na comunidade [...] o Praiá também é uma arte indígena que temos na nossa tradição cultural [...] a cozinha é importante por que os praiás eles dançam ficam com fome e com sede por isso que a cozinha é importante [...] o Poró é a casa onde os Praiás vive e também faz trabalho e onde encruza o menino, e o Poró é uma casa que ninguém vai perfumada e quando os praiás estão se vestindo ou dançando no terreiro as mulheres não pode entrar naquele momento [...]” – Crianças Jiripankó, Aldeia Ouricuri.

Desenho 03 – Personagens, espaços e objetos ritualísticos Jiripankó



Fonte: Crianças Jiripankó, 12 anos, aldeia Ouricuri (2019).

Quando comecei a escolher os desenhos e os pequenos textos explicativos sobre os espaços, os objetos e as personagens rituais que mais despertavam a atenção das crianças Jiripankó, tive muitas surpresas. Apesar de ter revisado esse material algumas vezes procurava encontrar elementos que conseguissem fundamentar minhas considerações sobre os eventos ritualísticos como espaços onde de vivência da identidade étnica.

Considerando que a experiência do pertencimento não é homogênea, muito menos pode ser compreendida fora do contexto de construção dos indivíduos que elaboram aquele sentimento continuamente, eles irão senti-lo de modos diferentes, assim também irão produzir memórias, interpretações e significados a etnicidade.

As frases “[...] é tão bom dançar toré com os praiás [...] eu tenho orgulho da minha tradição”, transcritas por uma criança Jiripankó, não devem ser encaradas como resultado de

um processo subjetivo de abstrações sobre uma tradição religiosa, que se vincula à sua etnicidade, mas como produto de uma tradição religiosa que assegura a construção da identidade étnica, que está inserida nos princípios da organização social.

Nesse sentido, como apontou Cicinho Jiripankó é “a interatividade não distinta da vida, mas parte dela”, isto é, a comunicação com a força encantada. Assim, a ciência da tradição ao fazer parte da vida dos Jiripankó, torna-se “um patrimônio que [...] recebe e emana sentido”³².

Com isso, na última parte desta etnografia discutirei os eventos ritualísticos, realizados pelos Jiripankó e como esses rituais constituem um ambiente em que princípios da organização social são mobilizados. Além de verificar com os Jiripankó vivenciam sua tradição religiosa. Tratarei também dos espaços, das personagens, dos símbolos, dos significados e das relações socioculturais e religiosas construídas nessas ocasiões. Por conseguinte, também abordarei como um conjunto de conhecimentos é mobilizado, por diferentes indivíduos, para o processo ritual, evidenciando alguns princípios da organização social Jiripankó em torno da ciência da tradição e dos rituais.

Para tanto, farei uso da concepção metodológica das pranchas fotográficas, proposta dos antropólogos Gregory Bateson e Margaret Mead (1942), na obra *Balinese Character: A Photographic Analysis*, que consiste num método, à época considerado inovador, de apresentação e exposição de dados etnográficos a partir de um conjunto de fotografias selecionadas sobre determinado tema e apresentadas em sequências fotográficas. A ideia foi descrever, a partir das fotografias, o *ethos* e o *eidos* dos Balineses (NUNES, 1998).

Desde o início da minha primeira pesquisa de campo, em janeiro de 2017, comecei a produzir fotografias e vídeos, além disso, tive contato com um rico e amplo material etnofotográfico e videográfico do GPHIAL, do qual também faço parte, em sua maioria produção do Prof. José Adelson Lopes Peixoto, coordenador do grupo. Visto que os rituais podem ser melhor revelados através das imagens, sem dúvida, não poderia deixar de utilizar a fotografia como forma de expor os dados recolhidos no campo (NUNES, 1998).

Nesse sentido, destaco que as pranchas fotográficas utilizadas neste trabalho buscam apresentar uma narrativa visual, diferente da narrativa textual, pois elas conseguem interligar um conjunto de símbolos, espaços e personagens. Além de dispor de particularidades, potencialidades e multiplicidades estéticas que atravessam qualquer descrição (MENDONÇA, 2000).

³² Caderno de campo, dia 05/05/2023, em uma reunião pelo *Google Meet*.

Montei as pranchas fotográficas seguindo as mesmas distinções do trabalho de Bateson e Mead (1942), ou seja, de duas maneiras: fotografias organizadas a partir de eixos temáticos (como personagens e espaços do ritual), elas são, ocasionalmente, de rituais ocorridos em ocasiões diferentes, mas isso não irá atrapalhar a ordem da narrativa; o segundo modo foi de sequências fotográficas, que enfocam uma mesma cena com intervalos de segundos. No primeiro caso, a organização me auxiliará na discussão de temas que são considerados relevantes para as análises que realizei ao longo da etnografia, enquanto no segundo, o leitor terá uma melhor compressão do desenrolar do momento registrado.

Na página seguinte de cada prancha fotográfica, coloquei algumas descrições, que irão auxiliar nas leituras das fotos. As descrições não apresentam apenas certos detalhes que destaque nas fotografias, mas pontuam discussões e princípios etnográficos importantes que expõem textualmente sobre o ritual apresentado.

Por fim, as pranchas fotográficas cumprem o objetivo de organizar e apresentar fatos que somente elas possibilitam analisar, como em um “[...] movimento circular de revezamento heurístico: as imagens [...], nos remetendo na maioria dos casos aos textos, e os textos, por sua vez, tendo como função, geralmente, a indução necessária para apontar detalhes nas imagens observadas” (NUNES, 1998, p. 170).

3.1 O ritual Menino do Rancho

[...] Eles fizeram um trabalho comigo e disseram que eu precisava ir para o rancho. Aí fizeram o trabalho, pediram para ir para o rancho, meu pai e minha mãe deram [...] (José Miranda de Jesus da Silva, Aldeia Ouricuri, 2019).

Quando uma criança, do sexo masculino, é acometida por alguma doença de ordem física ou espiritual, seus pais ou avós procuram os especialistas da tradição. Se necessário, será aberta uma mesa de trabalho ou cura, executada pelo pajé, curadores ou rezadores que realizam sessões de cura. As mesas de cura geralmente se dão com auxílio de algum encantado e geralmente ocorrem em porós domésticos que são configurados como espaços reservados a determinadas obrigações espirituais para com os encantados. O especialista normalmente entra em contato com aquele encantado com quem tem um vínculo de permanente comunicação, informando os motivos da sua procura e se ele aceita realizar a cura no menino. A partir desse momento, o especialista torna-se o intermediário entre o encantado e o mundo físico.

Caso seja possível resolver aquela enfermidade, os procedimentos serão desenvolvidos naquela ou em outras sessões, se for necessário. Se a doença estiver relacionada à lógica espiritual, o encantado responsável “pede” o menino para os familiares o botarem no rancho. Aceitando o pedido, a criança será encaminhada para um processo de cura mediante o cumprimento de algumas obrigações determinadas pelo encantado para tal finalidade. A partir daquele momento ela será observada e protegida por ele.

No ato de “pedir” - de acordo com Silva (2014) - o menino para ser colocado no rancho, os responsáveis têm como princípio um conjunto de obrigações religiosas como, por exemplo, a celebração da cura, a retribuição da benesse alcançada. Essa ocasião é denominada pelos Jiripankó de Ritual Menino do Rancho, evento aberto aos membros do grupo, a não-indígenas convidados e a “parentes” de outros povos indígenas. No entanto, o encantado pode não demandar a realização da festa, cabendo à família outros tipos de responsabilidade.

A relação construída entre os responsáveis pela criança e o encantado encarregado pela cura está envolvida em um conjunto de obrigações e deveres da tríade “dar, receber e retribuir” (MAUSS, 2017). Essa trilogia não é um sinônimo de uma reunião ocasional de atribuições simétricas. Ela está envolvida em processos que podem se desenvolver no pós-ritual, como na inserção do menino no mundo dos praiás, ou seja, em se tornar moço da farda do praiá, ou nas alianças e contatos elaborados no ritual que serão acionados em momentos oportunos.

Como exemplifiquei no capítulo anterior, existem outros meios para a realização do ritual. Todavia, eles precisam da autorização do encantado responsável pela cura ou promessa. Na ocasião aponteí, a partir dos dados recolhidos em campo sobre possíveis maneiras do desenvolvimento do ritual, assim falei de dois casos específicos.

Nos dois casos que observei, um deles foi a promessa realizada por Joselia Pereira, para seu filho mais novo, que tinha permanentes dores na região do umbigo. No outro, apresentei a versão da Dona Nêga, que de acordo com sua narrativa, colocou seus filhos e netos no rancho para agradecer a proteção dos encantados.

Outro caso de que tive conhecimento no transcorrer da pesquisa de campo, na casa de um interlocutor, mas que fui desautorizado de falar mais detalhes, foi o de um menino, possivelmente Jiripankó, com problemas renais, sem tratamento ou solução. Sua mãe vivia aflita com a situação, na procura de recuperação para a criança. Em uma determinada noite, ela sonhou com um passarinho, que lhe mostrou um remédio preparado à base de plantas medicinais. No outro dia, procurou um especialista da tradição para pedir orientações. Ele confirmou que o pássaro se tratava de um encantado. Então, começou a realizar o tratamento indicado. Com o tempo, o menino foi curado e o encantado pediu a realização da festa.

O processo ritualístico público, ou seja, a parte que é visível à comunidade e ao público externo, geralmente começa na noite do sábado e finaliza no pôr do sol do domingo. O elemento visível que caracteriza o ritual é um rancho simbolicamente representado e que fica localizado em uma das margens do terreiro, observar foto 1 e 2 da prancha 01. Ele é construído com algumas varetas fixadas no chão, com cobertura nas laterais, feitas de palhas de coqueiro, tendo uma pequena abertura na parte frontal. Representa um lugar de amparo e proteção no decorrer do evento, sendo uma representação do espaço de reclusão que os meninos ficavam, nos rituais ancestrais, desde o tratamento da cura à espera do ritual (SILVA, 2014). No final, ele é desfeito pelos praiás e os outros indivíduos que participam do evento. Assim, simbolicamente, representa que a saúde daquele menino foi reestabelecida e que ele pode voltar a suas práticas cotidianas.

Não existe um calendário fixo para a realização do ritual do Menino do Rancho, visto que ele depende de algumas variáveis, como o poder aquisitivo da família que o realiza. Além disso, o processo ritualístico depende do aceite do convite de inúmeras personagens, que ocupam distintas funções ritualísticas. Talvez os mais visíveis no ritual, pela expressiva quantidade, sejam os Padrinhos e os praiás. Os primeiros permanecem no evento com a parte do tronco do corpo sem vestimenta, pintam seus corpos com o barro sagrado chamado de Toá, observar a foto 3 da prancha 01. Outro detalhe importante sobre essa personagem é a

permissão para a participação de crianças como padrinhos; apesar de não se envolver em todas as fases do ritual, a presença delas no terreiro é evidente. Pelo que observei, não existe qualquer obrigação ou pressão social para a atuação das crianças no ritual. Alguns Jiripankó contam que elas participam porque sabem que irão comer os alimentos oferecidos no ritual primeiro que os outros participantes e convidados.

Por isso, a pintura corporal é um elemento ritual de significativa relevância ritualística. Os participantes que pintam seus corpos recebem não apenas proteção, mas autoridade no ritual. Por isso, as crianças sabem que com seus corpos pintados, para a função ritual de padrinho, garantirá benefícios, como comer primeiro. A pintura corporal é composta por variados grafismos, como círculos, pontos e cruzeiros. Ela transporta um complexo sistema de significados, tornando-se enunciativa de memórias compartilhadas, como afirmou Mendonça (2021).

Durante o ritual, a criança curada, denominada de menino ritualizado, também é destacada dos demais participantes, ela utiliza uma roupa vermelha, com alguns símbolos de cruz, um rolo de fumo em volta do pescoço, um chapéu que é confeccionado artesanalmente com palha do coqueiro Ouricuri e algumas pinturas corporais nas partes nas partes dos braços e tronco do corpo. Alguns desses elementos elencados podem ser verificados na prancha a seguir.

Prancha 02 – Menino do rancho: espaços e personagens



1



2



3

Fonte: acervo do GPHIAL, ritual Menino do Rancho (foto 1), 22 de janeiro de 2017. Acervo do autor, ritual Menino do Rancho (fotos 2 e 3), 21 de janeiro de 2018. Aldeias Ouricuri e Figueiredo.

Fotografia 1 - Estrutura do rancho. Construído com palhas de coqueiro, tem uma abertura na parte da frente e outra atrás. É simbolicamente um lugar de proteção para o menino ritualizado.

Fotografia 2 – Visão da estrutura interna do rancho.

Fotografia 3 – Durante os rituais o menino ritualizado é destacado pelo seu vestuário, que está relacionado a símbolos e produtos utilizado na tradição religiosa Jiripankó: o menino colocado no rancho utiliza uma roupa vermelha, que é ornada com algumas cruzeiras, na cor branca, além disso usa uma espécie de chapéu, que é confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri e, em volta do seu pescoço, um rolo de fumo; acreditam os Jiripankó que esse elemento afasta os maus espíritos, por isso, seu consumo é apreciado no grupo. O menino anda acompanhado durante o ritual, poderá ser “seu dono”, o encantado responsável por sua cura ou por aquele encantado ao qual a família fez a promessa ou por algum dos Padrinhos, que são identificados por estarem com o tronco do corpo sem vestimenta, mas pintados com o toá, barro sagrado de coloração branca. Entre essas últimas personagens, nota-se a presença de crianças, que adquirem *status* no ritual depois de também pintarem seus corpos.

Cada ritual do Menino do Rancho é particular. Não apenas pela graça alcançada ou pela rede de relações distintas que é construída no decorrer do evento, mas pela energia de expectativa ou apreensão que circunda o terreiro.

No sábado à noite, do dia 20 de janeiro de 2018, por volta das 21 horas, sob a luz de uma fogueira, alguns indivíduos começaram a chegar ao terreiro. Pouco tempo depois, ou até antes, algumas caminhonetes também foram chegando. Transportando indígenas de outros grupos étnicos ou Jiripankó de outras aldeias. É um momento de saber “como as coisas estão”, de se informar sobre a situação das famílias, de personagens e de diferentes lugares.

Próximo do terreiro, outro espaço ritualístico também está em uma intensa movimentação, é o poró, um ambiente sagrado, visto que as fardas, as vestimentas do praiá, são guardadas e cuidadas ali. Além disso, trabalhos de cura podem ser realizados nesse espaço. É uma área que tenciona um conjunto de regras e obrigações. Por isso, é pouco frequentado por não-indígenas, apenas por aqueles que são convidados. O poró acomoda a chegada dos moços que transportam as fardas que serão utilizadas no transcorrer do ritual. É um espaço reservado para os moços, para descanso e a alimentação, em razão disso, com exceção dos especialistas da tradição que também podem entrar no lugar, é vedado o trânsito naquele espaço (AMORIM, 2017; PEIXOTO, 2018a; RODRIGUES, 2020).

Com redes amarradas nas poucas árvores que ficam no entorno do terreiro ou com lençóis que são estendidos no chão, os indivíduos observam os praiás saírem do poró em fila única. Cantando alguma toante, balançando o maracá e demarcando o compasso com a batida do pé direito no chão. Eles adentram o terreiro e o encruzam - ato de formar uma cruz no terreiro a partir do caminho traçado pelos praiás, garantindo a sacralidade daquele espaço.

No primeiro momento, apenas os praiás executam atividades no terreiro, em formato circular e anti-horário. Um único praiá exerce a função de circundar em sentido horário. Os Jiripankó acreditam que forças contrárias circulam por aquele espaço no decorrer do ritual, por isso, o praiá que roda em sentido contrário aos demais protege o evento de qualquer desordem espiritual.

Após a abertura do terreiro e das atividades com o praiá, que atravessam a madrugada do domingo, dia 21 de janeiro, no período da manhã, do domingo, começa a participação de novas personagens nos rituais, incluindo a efetiva participação do menino ritualizado. A depender do ritual, na manhã do domingo são utilizados dois terreiros, geralmente, domésticos, ficam na frente das residências de algum zelador de praiá.

Nessa outra fase do ritual, o menino ritualizado, as madrinhas, a noiva e os padrinhos são apresentados ao público. Isso começa a ocorrer por volta das 8h e termina por volta das

11h, quando os envolvidos chegam juntos ao terreiro principal do ritual. Antes disso, por volta das 9h30 é servido um café da manhã (pirão da carne de carneiro, arroz e carne de carneiro, para os praiás e carne bovina e suína para os demais participantes e observadores). As madrinhas e noivas executam individualmente algumas atuações no terreiro, a principal é seguir na frente do batalhão dos praiás, comandando o ritmo da dança. Já os padrinhos, ficam geralmente no final do batalhão de praiá. Quando não, estão próximos do menino, realizando sua proteção.

Os padrinhos, nesse caso específico cerca de 60 ou 70, não são integralmente convidados pela família da criança. Muitas vezes, são convidados por amigos ou parentes que têm funções no ritual. De acordo com José Miranda da Silva³³, cerca de 4 padrinhos são chamados pela família. “Tem um padrinho que vai correr com aquele menino. Um padrinho só. Tem quatro mais ele, para ajudar. Ele não vai correr a hora toda, porque cansa”.

As madrinhas e noiva são convidadas pela família do menino. Comumente, o convite é estabelecido por alguns critérios, como respeitabilidade, admiração, moral e *performance* em outros rituais. Do lado de quem recebe a solicitação, o ato é visto como honra, sinal de respeito e admiração (RODRIGUES, 2020). Segundo Valdenice de Jesus³⁴, “no momento que ela [a mãe] chama é em consideração também, e pelo respeito à pessoa [...] pode passar dois anos, três anos, a gente é madrinha daquele menino”.

No decorrer do ritual elas são identificadas no terreiro por usarem saias longas e blusas discretas. Na cabeça, utilizam adereços coloridos. Na noiva, existe ainda uma tiara que a diferencia das duas madrinhas. Na concepção dos Jiripankó, elas oferecem ao menino um misto de força, vitalidade e esperança no desenvolvido do ritual. Para visualizar essas personagens veja a prancha a seguir.

³³ Já passou pelo ritual sendo o menino ritualizado, quando tinha entre 5 e 6 anos. Segundo sua narrativa, não lembra como foi o ritual. Ele participa ativamente como padrinho de rituais do Menino do Rancho.

³⁴ É professora na Escola Estadual Indígena José Carapina, na aldeia Ouricuri. Participa ativamente dos rituais, desempenhando múltiplas funções como as de Madrinha e Dançadeira nas corridas do Umbu.

Prancha 03– Madrinhas e Noiva



1



2



3



4

Fonte: acervo do autor, ritual Menino do Rancho (fotos 1, 2, 3 e 4), 21 de janeiro de 2018. Aldeia Ouricuri.

Fotografia 1 – No decorrer do ritual, a noiva, menina que está no lado esquerdo da foto, entre duas mulheres, que são as madrinhas, executa atividades conjuntas com outros personagens, como as madrinhas e os Praiás. O encantado, dono do menino, também participa desses deveres, ele é reconhecido pelo bastão enfeitado com papéis coloridos que transporta. Ele também tem a autoridade de determinar possíveis ordens e recomendações.

Fotografia 2 – Em outros momentos, no decorrer do ritual, as madrinhas e noiva executam atividades individuais, principalmente quando direcionam o batalhão de praiás no terreiro. Elas relatam que é um momento de intensa emoção e desmedida responsabilidade.

Fotografia 3 – Para se diferenciar das madrinhas, a noiva utiliza uma tiara na cabeça.

Fotografia 4 – A vestimenta da noiva e madrinhas deve ser discreta, por isso, elas utilizam saiam e blusa sem cortes. Esse padrão também é observável em outros eventos ritualísticos. Assim como os Padrinhos, elas também pintam parte dos seus corpos com diferentes tipos de grafismo.

Por volta das 11h, as personagens do ritual encontram-se no terreiro onde será desenvolvida a última fase do ritual. As atividades rituais desse momento são geralmente das madrinhas e noiva que dançam na frente do batalhão, juntas ou separadas. A quantidade de padrinhos aumenta; assim, nessa ocasião, o número é maior que o do café da manhã.

O público, que em alguns casos permanece da noite do sábado, também cresce. O fluxo de indivíduos durante a parte da tarde do domingo é maior. No horário por volta das 14h o almoço começa a ser servido. Basicamente é o mesmo oferecido na parte da manhã. Em fila, os praiás e cantadores são os primeiros a receberem o prato, usados exclusivamente por eles nos rituais. São utensílios de barro, com alguma marcação nas laterais, para identificação. Os padrinhos, que seguem esse mesmo cortejo, também recebem o prato. Depois, os convidados da família do menino ritualizado, ou visitantes, como eu, pegam o prato. Por fim, os demais observadores podem buscar a comida. No entanto, todos só podem começar a comer após a entrega e a consagração da comida no terreiro. Do poró, eles emitem um sinal sonoro com a flauta, indicando que o público pode comer.

A comida oferecida nos rituais é preparada na tapera, construção com poucos recursos, às vezes sem revestimento nas paredes ou no piso. Em outros casos, é improvisada em algum espaço, como apresentada nas fotos 1, 2 e 3 da prancha 04. Esse lugar é comandado majoritariamente por mulheres, que renunciam a seus afazeres domésticos, com antecedência de até dois dias do ritual, para se dedicarem à preparação dos alimentos. Naquele espaço também encontrei a dinâmica do pertencimento e da identidade. Em uma fala da experiente cozinheira Dona Josefa³⁵, ela disse: “parece que no dia que tem um pirão, se a gente não fizer, a gente fica doente se não for”.

A tapera é um lugar que guarda uma organização própria, além de ter um conjunto de atribuições e responsabilidades específicas (RODRIGUES, 2020). A preparação da comida, principalmente aquela oferecida aos praiás, requer alguns conhecimentos e caminhos que só as cozinheiras com mais experiência dominam. No entanto, esses saberes são distribuídos com base na experiência de outras mulheres naquele ambiente. A tapera é considerada um espaço de acentuada importância no desenvolvimento dos rituais. Não apenas por oferecer o alimento para os participantes, público ou convidados, mas por reunir também conhecimentos da tradição religiosa que devem ser seguidos da forma esperada, para não causar o desequilíbrio ritualístico, sua inobservância pode causar punições indivíduos e coletivas. A prancha a seguir apresenta alguns elementos sobre esse ambiente.

³⁵ Josefa Maria da Silva, tem 57 anos, é uma das principais cozinheiras nos Jiripankó.

Prancha 04 – A tapera no decorrer do ritual

1



2



3

Fonte: acervo do GPHIAL, ritual Menino do Rancho (fotos 1 e 2), 21 de janeiro de 2018. Acervo do autor, ritual Menino do Rancho (foto 3), 21 de janeiro de 2018. Aldeia Ouricuri.

Fotografia 1 – Como é um ambiente que é utilizado apenas nos rituais, geralmente os recursos e utensílios usados na tapera são adaptados. Talvez determinados ajustes sejam propositais, como o preparo dos alimentos em fogo à lenha. Decerto, o emprego de equipamentos modernos pode romper com a ideia de tradição, no sentido de vinculação a um passado dos seus ancestrais. Esse espaço mantém um regime de organização e controle que deve ser mencionado, pois cada participante tem sua função determinada, sendo que as mais experientes ficam responsáveis pela comida dos Praiás.

Fotografia 2 – Existe um intenso sentimento, entre os Jiripankó, de comer nos rituais, principalmente o “pirão”. Isso pelo fato de a comida ser abençoada no terreiro, e pelo sentimento estimulado pelo evento ritualístico, de comunhão étnica. Nesse sentido, crianças, idosos e adultos vão para os rituais “pegar o pirão”.

Fotografia 3 – Os utensílios usados na tapera são, na maior parte das vezes, improvisados. Esse espaço também pode seguir a mesma lógica. Quando um ritual do Menino do Rancho acontece em algum terreiro, principalmente domésticos, que não é utilizado em outros rituais, o ambiente da tapera é improvisado, podendo ser uma edificação temporária ou a parte dos fundos das residências.

Depois do almoço e de um período descanso, começa a organização para a última fase do ritual, por volta das 16h. Nessa etapa ocorre uma disputa entre padrinhos e praiás pela captura do menino. Os dois grupos lutam por sua posse, o primeiro tem a função de proteger a criança e não permitir a aproximação de nenhum praiá. O segundo busca incansavelmente pegar qualquer peça de roupa ou adereço do menino ritualizado. A disputa simboliza uma luta entre o bem e o mal; assim, os praiás que representam o bem tentam vencer o conflito no intuito de pegar criança ritualizada e devolver sua saúde (SILVA, 2014).

Na hora do almoço é visível a organização dos padrinhos. Nesse momento eles esboçam alguma estratégia. Qual lugar ocupar para realizar a proteção do menino. Por onde correr em caso de necessidade. Qual rota oferece a menor possibilidade de acontecer um acidente. De acordo com o Jiripankó José Miranda, ser padrinho é uma responsabilidade grande. Visto que é essa personagem que protege a criança. Sua velocidade, destreza e planejamento determina que o menino não seja tomado por algum praiá. Para que não ocorra nenhum tipo de acidente é estabelecido que não podem colocar o menino em cima de árvores ou casas.

No total, são três disputas, mas pode ser acrescida mais uma tentativa, caso o menino não seja capturado. A intenção é que algum praiá pegue a criança, no entanto, isso não significa que os padrinhos devem permitir. Caso os padrinhos vençam a disputa, o encantado que curou o menino deve realizar um conjunto de trabalhos no poró.

As disputas não mobilizam apenas os padrinhos e os praiás, o público que observa também compõe uma parte relevante nesse contexto. É um momento de tensão, euforia, medo e alegria. A corrida começa no terreiro. As personagens rituais dançam juntas alguns torés. Dada a liberação, os padrinhos tentam segurar os praiás, em um combate corpo a corpo, observar foto 1, 2 e 3 da prancha 05. Como os espectadores não sabem quais os planos dos padrinhos, alguns buscam se proteger, enquanto outros seguem a direção da corrida.

Como disse, comumente a disputa é organizada para ocorrer em lugares que não ocasionem acidentes, mas poucos seguem essa condição. No ritual aqui descrito, a disputa combinou medo, preocupação e tensão que contornou uma das três corridas. Os padrinhos decidiram colocar o menino no corredor, entre duas residências. Eles protegeriam com seus corpos as duas entradas, não permitindo a entrada dos praiás. No entanto, o lugar era desnivelado, com buracos, pedras e materiais que poderiam ferir qualquer indivíduo. Os zeladores que estavam no ritual, demonstram preocupação com a situação. Suas expressões faciais externavam aflição. No final, ninguém, visivelmente, se machucou. A prancha a seguir apresenta uma sequência fotográfica desse momento.

Prancha 05 – A disputa pelo menino



1



2



3

Fonte: acervo do autor, ritual Menino do Rancho (fotos 1, 2 e 3), 21 de janeiro de 2018. Aldeia Ouricuri.

Fotografias 1 – A disputa pelo menino pode ocorrer em qualquer lugar, comumente, os ambientes em que o menino pode ficar mais protegido são os mais perigosos, em termos de possíveis lesões ou ferimentos. A rivalidade é levada a sério pelos dois grupos, no entanto, não percebi a intenção de causar ferimentos propositalmente. Esse momento também se torna o mais vulnerável para a manutenção da identidade do moço que veste a farda do praiá, visto que ao correr ele necessita levantar a máscara para visualizar melhor o ambiente.

Fotografias 2 – Depois da primeira disputa, caso nenhum praiá tenha pegado em qualquer peça da roupa do menino, geralmente os padrinhos escolhem um lugar para protegê-lo. Essa decisão é acertada para evitar cansaço. De qualquer modo, a força física precisa ser acionada, visto que os praiás não desistem de capturar o menino.

Fotografias 3 – Os praiás como maior força física têm determinada vantagem na disputa, mas ela é acompanhada por alguns dos personagens do ritual, principalmente, os zeladores. Para evitar conflitos depois do ritual, podendo causar intrigas e desarmonia religiosa, inclusive com punições, algumas regras são seguidas. No final, a palavra do padrinho, aquele convidado pela família do menino, é tida como válida sobre quem pegou o menino.

A disputa é regulada com seriedade e rivalidade entre os grupos. Um dos critérios para ser um ritual lembrado pelos participantes e espectadores é o quanto as disputas são acirradas e movimentadas. Por outro lado, a abundância do “pirão” é outro parâmetro utilizado. Caso o ritual exiba uma fartura na hora da comida, ele será continuamente lembrado pelo excesso.

Em outros casos, ele pode ser revisitado por alguma desordem ou desequilíbrio ritualístico que ocorreu, ou por eventos inesperados, como no caso de uma disputa, ocorrida no ano de 2014, em que os padrinhos colocaram o menino na escadaria de uma caixa d'água³⁶. Esse momento é ocasionalmente lembrado. As opiniões divergem, alguns acreditam que é uma prática arriscada, visto que podem acontecer acidentes, enquanto outros acreditam que esse momento desperta o ápice da emoção e empolgação que o evento pode desenvolver.

Voltando às disputas, quando algum praiá consegue fazer a captura do menino, no ritual específico que descrevi o menino ritualizado foi pego por um praiá, quem decide se a captura foi válida ou não são os padrinhos e o praiá dono do menino. Os participantes se dirigem ao terreiro. Ali acontecerá a entrega da criança para o praiá que o pegou. O zelador responsável pelo praiá também participará. É um momento marcado pela comunhão étnica e emoção. Depois dos participantes dançarem alguns torés no terreiro, para confirmar a entrega, o espaço é aberto para a participação dos observadores. A partir desse momento, eles podem entrar no terreiro e dançar o toré juntos.

Crianças, mulheres, adolescentes e até não-indígenas convidados entram na brincadeira³⁷. É um momento de compartilhamento para os Jiripankó, sobretudo do sentimento de pertencimento, observar a sequência fotográfica 1, 2, 3 e 4, da prancha 06. O ritual não ocorreu apenas para reafirmação dos emblemas étnicos do grupo, mas para intercomunicar conhecimentos atrelados à ciência da tradição. As regras, as interdições, o processo ritual e a desenvoltura dos participantes necessitam de uma mobilização de conhecimentos tradicionais que atrelados à presença dos encantados, representados fisicamente pelos praiás, possibilitam a circulação da força encantada. O toré coletivo é o momento oportuno para experimentar a vivacidade daquela tradição religiosa e finalizar não apenas mais um ritual, mas celebrar a continuidade da relação com os encantados e do agir da força encantada no território Jiripankó, garantindo paralelamente a continuidade do grupo.

³⁶ Esse momento foi registrado e acompanhado pelo antropólogo Anderson Silva (2014). As fotografias desse acontecimento e suas respectivas descrições estão na página 63 do seu trabalho. Ouvi, enquanto observava os rituais, diversas vezes, a história dessa ocasião.

³⁷ Expressão utilizada pelos Jiripankó para denominar momentos lúdicos como a dança coletiva do toré.

Prancha 06 – O toré coletivo

1



2



3



4

Fonte: acervo do autor, ritual Menino do Rancho (fotos 1, 2, 3 e 4), 21 de janeiro de 2018. Aldeia Ouricuri.

Fotografia 1 – No final dos rituais, no entardecer do domingo, ou no ritual Menino do Rancho, depois da primeira fase, que ocorre antes do almoço, quando são apresentadas as Madrinhas e Noiva, acontecem os Torés coletivos. É o momento mais esperado por parte do público, visto que terão a oportunidade de dançar junto com os Praiás.

Fotografia 2 e 3 – Adultos, idosos e, principalmente, crianças participam desse momento. É, para os Jiripankó, um espaço de comunhão entre os seres Encantados, o território e a sua identidade étnica.

Fotografia 4 – Descalços no terreiro, como determina a tradição Jiripankó, os participantes do toré aparentam deixar suas marcas naquele espaço, que conseqüentemente também as circunscrevem nas suas particulares configurações. É no movimento dessa ação étnica, religiosa e política que eles elaboram suas identidades e vivenciam sua tradição religiosa. Com os pés descalços eles também podem sentir o agir da energia da força encantada naquele território.

3.2 As Corridas do Umbu

Entre os meses de dezembro e março, os Jiripankó encontram-se envolvidos com um conjunto de rituais públicos denominado Corridas do Umbu. O fruto da árvore do umbuzeiro (*Spondias tuberosa*), o umbu ou imbu, engloba valores étnicos, históricos e identitários para o povo e para os outros grupos étnicos vinculados por memórias coletivas, de parentesco e de ancestralidade aos Pankararu (MATTA, 2005; 2009; MURA, 2013; PEIXOTO, 2018;).

Os vínculos e os mistérios que envolvem a relação dos Jiripankó com o fruto do umbu são históricos e imemoriais. Quando questionei os interlocutores sobre o assunto, eles pontuaram: “isso vem dos velhos”, “já vem de muito tempo”. Apesar que essas falas não são exclusivas da relação entre o fruto do umbu e os Jiripankó, em outros contextos e situações elas também são mobilizadas. No entanto, elas não podem ser consideradas como desconectadas, elas seguem uma lógica de pensamento que interliga costume, tempo e experiência.

De qualquer modo, os dados etnográficos mostram que a relação entre o fruto do umbu e os Jiripankó evidencia o vínculo histórico do grupo com o ambiente que os cerca. O fruto da árvore do umbuzeiro é típico da região da Caatinga, vegetação a qual os Jiripankó convivem; ela tem a capacidade de armazenar água, principalmente na raiz, sobrevivendo por longos períodos de seca³⁸. Assim, essa árvore consegue gerar seus frutos mesmo com períodos de estiagem. Não é por acaso que Cunha (1984), a denominou de “[...] árvore sagrado do sertão” (CUNHA, 1984, p. 22).

Nesse sentido, as corridas do umbu também envolvem conhecimentos e o domínio no manejo de árvores e espécies de plantas, como o umbuzeiro, o cipó e o cansanção, para a realização dos rituais. Assim, a ideia de que a ciência da tradição reproduz formas de conhecimento que auxiliaram na relação entre os Jiripankó e o ambiente e os seres vivos que compõe o seu território torna-se mais evidente. Por isso, também ressalto que essa tradição religiosa é um modo de compreender e organizar o mundo dos Jiripankó e suas relações com os seres da sua cosmologia, assim como com as plantas, as matas, as serras e os animais.

O circuito ritualístico das corridas do umbu, executado publicamente, acontece em duas fases. A primeira ocorre no mês de dezembro, quando o fruto do umbu se encontra amadurecido. É organizado, para o mesmo dia, o Flechamento do Umbu e a Puxada do Cipó, observar fotos 1, 2 e 3 da prancha 07, eventos que irão prenunciar a safra do umbu e das

³⁸ <https://www.cerratinga.org.br/especies/umbu/>. Acesso em: 28 jun 2023.

lavouras. A segunda é a Festa ou Queima do Cansação, que transcorre no período da quaresma, em quatro fins de semana, entre os meses de fevereiro e março. Ela situa-se em um complexo de dádivas, promessas e pureza espiritual (RODRIGUES, 2020).

Ambas as fases contam com diferentes personagens que desenvolvem atribuições específicas, algumas já mencionadas anteriormente, e outras que são particulares desse conjunto de rituais. As corridas do umbu acontecem entre a noite de sábado e o final da tarde do domingo. Seu desenvolvimento se desdobra em dois terreiros, o da Laranjeiras e o do Pedrão. As pranchas a seguir apresentam as fases do Flechamento do Umbu e Puxada do Cipó, além de exibir seus personagens, espaços e objetos.

Prancha 07 – Flechamento do umbu e puxada do cipó



1



2



3



4

Fonte: acervo do autor, ritual do Flechamento do Umbu e Puxada do Cipó (fotos 1, 2, 3 e 4), 23 de dezembro de 2018. Aldeia Ouricuri.

Fotografia 1 e 2 – Exclusivamente os Praiás em fila irão ter a oportunidade de, com um arco, acertar a pequena trave, de aproximadamente 1 metro de altura, que abriga no centro um conjunto de 5 ou 6 umbus, envoltos em uma folha de mamona. Ao Praiá que acertar, será dado o conteúdo do invólucro, ele então oferece as frutas para o seu Zelador e para outros indivíduos, geralmente, outros zeladores. Quem recebe, geralmente se emociona, visto que é um sinal de respeito e admiração.

Fotografia 3 – Trave que segura o invólucro com as frutas do Umbu. Ela é construída com três pedaços de madeiras, fixados no chão. Para tentar acertar seu conteúdo, os Praiás tomam uma distância de 3 a 4 metros.

Fotografia 4 – Finalizado o flechamento do umbu, uma nova fase do ritual começa a ser desenvolvida, a Puxada do Cipó. Assim, é utilizado enorme cipó para a disputa. Dois grupos, de Praiás e dançadores, homens adultos que participam do ritual, realizam a disputa, que termina quando algum dos grupos consegue arrastar o outro até uma determinada marcação.

Normalmente, no segundo ou terceiro final de semana do mês de dezembro, os Jiripankó realizam o Flechamento do umbu e a Puxada do cipó. O ritual é iniciado na noite do sábado; acompanhei essa fase no dia 22 e 23 de dezembro de 2018. O público que acompanhou a abertura permaneceu durante a madrugada do domingo, dia 23 de janeiro, no terreiro, atento à dança dos praiás.

No domingo pela manhã, quando o ritual é retomando, por volta das 9h, também é servido um café da manhã. Esse ato comunica uma relação de comunhão entre aqueles que comem. O horário do almoço, que ocorre por volta das 14h, é igualmente um momento significativo. Nessa ocasião, o evento conta com um volumoso público, cerca de 500 pessoas. Esse número é uma estimativa, alguns interlocutores costumam falar que o público, principalmente na parte da tarde, pode variar entre 500 e 1000 pessoas.

Por isso, a tapera conta com um sistema de organização para suprir as necessidades dos rituais. No entanto, por mais que valorizem a abundância, ocasionalmente ela não é possível. Diferente de outros rituais, as corridas do umbu configuram-se como um evento que conta com o auxílio financeiro do grupo. Para isso, eles realizam campanhas para arrecadação de dinheiro e alimentos nas aldeias.

O “pirão” tem um lugar de destaque no ritual. Comer a comida oferecida no evento, abençoada e recebida pelos encantados no terreiro, transmite um intenso sentimento de comunhão étnica, observar as fotografias 1, 2, 3 e 4 da prancha 08. É em momentos como esse que os indivíduos do grupo, por meio de suas experiências, constroem suas memórias, com participação coletiva, conectadas à ideia de afirmação e reforço identitário.

Algo que me fez entender a importância da comida nos rituais foi a conversa que tive com Dona Silene Maria dos Santos, experiente cozinheira Jiripankó. Quando questionei sobre a quantidade de pessoas que participava dos rituais e como ocorria a organização da tapera quando existe insuficiência de comida para o público, ela me disse que: “eles dizem, bote o pirão que tô satisfeito. Eles querem é o pirão”. Para visualizar o momento em que o almoço é servido e é ritualizado pelos cantadores e praiás, veja a prancha a seguir.

Prancha 08 - A comida no ritual e o sentimento de comunhão étnica

1



2



3



4

Fonte: acervo do autor, ritual do Flechamento do Umbu e Puxada do Cipó (fotos 1, 2 e 3), 23 de dezembro de 2018. Aldeia Ouricuri.

Fotografia 1 – Os cantadores e outras personagens do ritual, guiam o batalhão de praiá e levam os pratos coletivos, no momento do almoço, no domingo à tarde. A ordem para pegar o prato segue uma organização, os primeiros participantes a pegarem são os cantadores. Geralmente eles transportam pratos maiores, que são abençoados na tapera e entregues, simbolicamente, aos encantados. Eles seguem para o terreiro, onde, junto com os praiás, realizam a entrega do prato aos encantados e o encruza.

Fotografias 2, 3 e 4 – Os praiás se direcionam ao poró, espaço utilizado para descanso e acomodação das fardas. Lá de dentro, através de um sinal sonoro com a flauta, eles dão a permissão para que todos comecem a comer.

Durante o sábado à noite e na manhã e tarde do domingo, os praiás executam suas danças no terreiro. Intercalando com momentos de descanso e de recebimento de algumas benesses. Acontece com alguma frequência nos rituais da corrida do umbu. Pode ser oferecido alimento ou bebida. A entrega ocorre no terreiro, com a bênção do praiá que recebeu. De acordo com os interlocutores essa prática pode significar um agradecimento, por graças alcançadas, ou a realização de promessas, assim como solicitação de orientação e conselhos.

Em outros momentos, as mulheres dançam junto com um ou dois praiás em um movimento denominado de *pareia*, observar foto 4, prancha 09. A mulher fica no lado direito. Ela segura com seu braço esquerdo o braço direito do praiá. Executam um movimento cadenciado e rápido pelos lados do terreiro, em direção ao cantador.

A personagem ritual do cantador desempenha uma função relevante nos rituais, eles são responsáveis por definir o ritmo dos torés, ver as fotografias 1, 2, 3 e 4 da prancha 09. Nos rituais eles ocupam a posição nascente do sol. Necessariamente precisam saber as toantes dos encantados. Para isso, estes devem conferir a autorização. Comumente, quem canta no terreiro são zeladores, mas em algumas ocasiões, outros indivíduos podem cantar, como aqueles que mesmo não sendo zeladores, sabem as toantes³⁹. Nas atividades do terreiro, os cantadores guiam o cortejo do evento.

Seguindo a descrição do ritual, na tarde do domingo, por volta das 15h, os praiás se organizam para flechar o umbu. Em ordem e com uma tentativa cada, os praiás tomam distância de 3 ou 4 metros, e tentam acertar o embrulho que contém os frutos do umbu. Alcançando o propósito, eles garantem, simbolicamente, a proteção da safra (PEIXOTO, 2018a; RODRIGUES, 2020).

O segundo momento é a puxada do cipó, que acontece no terreiro do Pedrão. O cipó é uma planta de tamanho variável que é manipulada para formar uma espécie de corrente. No terreiro, dois grupos de praiás se dividem, um do lado poente e o outro do lado nascente do terreiro. A disputa é semelhante a um cabo de guerra. A força exercida garante a vitória do grupo. De acordo com Silva (2015a), segundo a tradição Jiripankó, esse momento do ritual prevê a safra dos alimentos. Se os vencedores forem os do lado oeste, a colheita será boa, caso contrário, a falta de chuva castigará o Sertão. A primeira etapa das corridas do umbu termina no terreiro da laranjeira, com um toré coletivo. Para observar os cantadores nos terreiros, ver a prancha a seguir.

³⁹ Isso significa que eles têm dons, ou seja, possuem alguma habilidade com os conhecimentos referentes à ciência da tradição. O dom é descoberto de forma inesperada, por meio de adoecimentos ou chamados dos encantados. Peixoto (2018a, p. 99-105) desenvolveu uma análise interesse de como o senhor Elias Bernardo, pajé Jiripankó, descobriu que teria que trabalhar com os encantados.

Prancha 09 – Os cantadores

1



2



3



4

Fonte: acervo do autor, ritual do Flechamento do Umbu e Puxada do Cipó (fotos 1 e 2), 23 de dezembro de 2018. Ritual da Queima do Cansação (foto 3 e 5), 05 de março de 2017. Aldeia Ouricuri.

Fotografia 1 – Cicinho Jiripankó, na função ritual de cantador, guiando o batalhão de praiás no terreiro. Os cantadores ocupam uma atividade de relevo no decorrer dos rituais, sem o conhecimento deles, das toantes dos encantados, e do controle entre o mundo físico e imaterial, não é possível que a força encantada seja distribuída no terreiro. A característica marcante dos cantadores é a posse constante de um maracá, objeto ritual que permite ritmar a dança dos praiás e aproximar os encantados.

Fotografia 2 e 3 – Os cantadores ocupam posições determinadas no terreiro, ou seja, eles não podem cantar em todos os lugares. Por isso, eles procuram sempre a posição nascente para se posicionarem. Isso está relacionado a segredos e informações da sua tradição religiosa que não são difundidas.

Fotografia 4 – Não apenas homens, mas mulheres podem também desempenhar a função de cantador nos rituais, visto que elas também são zeladoras de praiás e dominam as toantes de alguns encantados. No caso dos Jiripankó, observei um predomínio da figura masculina nessa atividade ritual, mas curiosamente, o número de zeladores, divididos por gênero, parecer ser equilibrado.

A queima do cansanção, observada entre os dias 04 e 05 de março de 2017, segunda etapa do circuito ritualístico das corridas do umbu, ocorre em quatro finais de semana, entre os meses de fevereiro e março. O ritual é marcado pela presença feminina. Quando tentei compreender as atribuições e responsabilidades das mulheres nesse ritual, recebi a inusitada resposta: “se elas um dia se enfezarem e decidirem não participar, não é possível realizar o ritual”. Pontuo que suas participações também segue um conjunto de regras e interdições, assim como a necessidade de dominar conhecimentos específicos para as funções que ocupam.

Do sábado à noite até o domingo à tarde, por volta das 15h, o ritual da queima do cansanção segue, aparentemente, um fluxo de atividades ritualísticas semelhante aos descritos anteriormente. Com a dança dos praiás no terreiro, intercalada pelo movimento da dança da pareia, café da manhã e almoço.

No horário da tarde do domingo, indivíduos de carro, motos e bicicletas começam a transportar para o terreiro os galhos do cansanção, da espécie *Cnidocolus urens*, que serão utilizados no ritual. A urtiga ou cansanção, como é conhecida na região, provoca uma intensa irritação e coceira quando os pequenos espinhos que ficam localizados nas folhas e no caule tocam a pele humana. No lado nascente do terreiro, onde os cantores se posicionam, algumas mulheres de variadas idades formam uma fileira de cestos, conhecidos na região como balaios, observar a foto 3 da prancha 10. Eles contêm alguns alimentos, como frutas, refrigerantes e açúcar. “Botar” um cesto no ritual significa a realização ou o pagamento de uma promessa. Além disso, define a participação de um homem e uma mulher que irão exercer a função de dançadores. São eles que utilizam os galhos de cansanção, observar as 1, 2, 4 e 5 da prancha 10.

Segundo Rosilma Silva⁴⁰, “tem gente que coloca o cesto e bota outra pessoa para dançar. Tem gente que coloca o cesto e dança”. Os cestos têm compradores específicos, que são procurados antes e durante a realização do ritual. Inclusive, pode ser um não-indígena. Nas atividades desenvolvidas no terreiro com as personagens participantes do ritual, é formado um círculo que intercala dançador, praiá e dançadora. O cortejo que acompanha a transição entre os terreiros da Laranjeira e o do Pedrão é composto por grupos: as “botadeiras” de cesto, cantadores, curadores, zeladores e pajé e os praiás, dançadores e dançadoras. A prancha a seguir apresenta os dançadores e dançadoras do cansanção, além das “botadeiras” de cesto.

⁴⁰ Ela desempenha diferentes atribuições nos rituais. Já foi sete vezes madrinha no ritual menino do rancho e participou inúmeras vezes da queima do cansanção.

Prancha 10 – Personagens rituais da Queima do Cansanção

1



2



3



4



5

Fonte: acervo do autor, ritual da Queima do Cansanção (foto 1, 2, 3, 4 e 5), 05 de março de 2017. Aldeia Ouricuri.

Fotografias 1, 2 e 4 – Os dançadores, seguram os galhos de cansação. Assim como em outros rituais, eles pintam partes dos seus corpos, no sentido de uma proteção espiritual. Os grafismos seguem determinados padrões, que estão vinculados a símbolos e significados da sua tradição religiosa.

Fotografias 3 e 5 – Como disse, a participação das mulheres é marcante nesse ritual. Além de colocarem o cesto, que contam com frutas, refrigerantes, umbu e rapadura ou açúcar, elas participam como dançadoras, quando se juntam com os dançadores ou praiás para se queimarem com o cansação. O oferecimento do cesto no ritual é a base para a manutenção das promessas aos encantados, isso permite que esse vínculo de comunicação não seja quebrado. As mulheres, aquelas que dançam, também pintam seus corpos, braços, pernas e rosto.

Depois da chegada das personagens no terreiro do Pedrão são executadas algumas atividades ritualísticas, como a bênção dos cestos pelo praiá a quem ele foi oferecido, permitindo a continuidade da relação com os seres encantados. Ademais, em ordem anti-horário, um campiô é entregue para que cada dançador encruze seu corpo e, se preferir, o fume. Esse ato está envolvido no complexo de regras, responsabilidades e conhecimentos mobilizados para que os rituais possam ser desenvolvidos e finalizados com harmonia, sem possíveis punições ou desorganização social ou cosmológica.

Ulteriormente é formado um círculo de praiás, no interior os casais de dançadores estão um segurando o braço do outro. Alguma dançadora pode fazer par com um praiá, caso tenha sido para ele a oferta do cesto, além de ser da vontade a participação, ver fotos 1, 2 e 4 da prancha 11. A prática da queima ocorre quando os praiás iniciam um frenético movimento circular que vai diminuindo o espaço central do círculo.

A circulação intensa, sem interrupções e em espaço cada vez mais reduzido provoca a aproximação dos galhos de cansanção com a pele dos dançadores. Nos lados do terreiro o público observa com entusiasmo essa prática ritualística. No final, quando a lacuna ocupada pelos dançadores é completamente suprimida, os cansanções são dispensados no chão em forma de pilha. Os praiás juntam-se e o pisoteiam.

Os sinais de irritação na pele dos participantes são visíveis, no entanto, não costumam reclamar ou demonstrar qualquer dor ou agonia, observar a fotografia 03 da prancha 11. O sentimento de arrependimento também não é presente. Os indivíduos se sentem renovados espiritualmente. Questionei o que eles sentiam no momento da queima, as respostas que obtive foram: “os encantos nos protegem”, “é também mais pela fé. A gente vai preparado para aquilo.”. Em outra ocasião, em uma conversa que tive com Rosilma Silva, ela disse: “agora, falar a verdade é preciso. Quando a gente vai para uma roça que se queima, coça de verdade. Agora, quando a gente tá na obrigação ali, não é do mesmo jeito a queimada”.

Por isso também os participantes pintam seus corpos com o barro toá, pois de acordo com os Jiripankó ele é uma cobertura espiritual, não permitindo que os participantes sintam qualquer desconforto com o toque do cansanção na pele. Apesar de não ser afirmando diretamente pelos Jiripankó, alguns interlocutores indicaram que o processo da dança e da queima do cansanção pode estar vinculado à limpeza espiritual. Inclusive, o fim do ciclo das festividades das corridas do umbu marca o encerramento e, paralelamente, o início do ano religioso.

Depois do processo da dança, os galhos de cansação são dispostos no centro do terreiro, os praiás se juntam e pulam na pilha de cansação formada. De acordo com os interlocutores, os restos dos galhos da planta são armazenados no poró e utilizados em processos terapêuticos. Terminada essa etapa os participantes voltam para o terreiro da Laranjeira, que é encruzado pelos praiás, para fechar o espaço ritualístico, e depois ocorre o toré coletivo, assim como nos outros rituais.

A aglutinação de elementos, personagens, regras, interdições e conhecimentos que é estimulada a partir dos rituais, comunica mais que uma reafirmação identitária étnica. Ela é capaz de produzir por meio da memória e da experiência um sentimento em que a etnicidade é nutrida. Além disso, são construídos significados culturais e sociais sobre a ciência da tradição, que possibilita, através dos seus conhecimentos e as práticas, a comunhão com os encantados no terreiro. É nesse processo que o pertencimento étnico e territorial entra em jogo, elaborado por meio das experiências. A prancha a seguir apresenta alguns elementos elencados.

Prancha 11 – A queima do cansaçon

1



2



3



4

Fonte: acervo do autor, ritual da Queima do Cansaçon (foto 1, 2, 3, 4 e 5), 05 de março de 2017. Aldeia Ouricuri.

Fotografias 1, 2 e 4 – No terreiro do pedrão, os praiás formam um círculo, com as dançadeiras e dançadores, em par, no centro. A partir desse momento, o ritmo e a velocidade da dança aumentam, os praiás começam a fechar o círculo. Os pares de dançadores, que estão no interior do círculo, com galhos de cansaço, começam a atingir uns aos outros. Apesar do efeito causado pelo contato dos galhos, não é visível qualquer sinal de agitação ou tumulto. Ao contrário, essa parte do ritual é encarada com entusiasmo, harmonia e delicadeza nos movimentos.

Fotografias 3 – No final do ritual, as marcas físicas do contato do cansaço com a pele são visíveis, porém não são perceptíveis sinais de desconforto ou dor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - ESPALHADA NO TERRITÓRIO ...

Certo dia, em uma conversa, Cicinho Jiripankó, ao falar sobre a identidade do grupo étnico, disse que esta deve ser observada em conjunto, pois ela está “espalhada no território”. Naquele momento, confesso que não refleti o suficiente para compreender a lógica do seu pensamento. Anos depois, quando escrevo estas considerações finais, acredito que cheguei próximo a alguma interpretação, que poderá lançar luz sobre as discussões abordadas nesta etnografia.

Como detalhei no decorrer do trabalho, a identidade étnica dos Jiripankó foi construída a partir de múltiplos processos históricos, de relações interétnica, da reconstrução de memórias, na vinculação a uma tradição religiosa e na comunicação contínua com os seus seres encantados.

Os vínculos entre as famílias foi a base para a organização social dos Jiripankó, por isso as relações políticas, ritualísticas e de parentesco, além da fé nas entidades encantadas, tornaram-se essenciais para a construção da etnicidade do grupo. Além de possibilitaram a construção da ciência da tradição. O grupo étnico estudado elaborou, a partir das experiências individuais, familiares e étnicas, de fluxos culturais e de redes de trocas, sua tradição religiosa. Por isso, na atualidade, a permanência daquela organização social com base familiar, predetermina também a continuidade étnica do grupo.

Com isso, procurei discutir a relação entre organização social, a construção da identidade étnica, a tradição religiosa vinculada aos encantados e os rituais. Analisei que essas construções e princípios atravessam o cotidiano, as práticas ritualísticas, os conhecimentos religiosos e a comunicação com as entidades encantadas.

A organização social Jiripankó está “[...] dentro dos seus segredos, [e de] suas maneiras de valorizar seus espaços sagrados e políticos [...]” (SANTOS, 2016, s/n). Essas características, são difíceis de serem observadas, somente através dos rituais. Desse modo, quando Cicinho Jiripankó diz que a identidade está espalhada no território, concluo que ela está não apenas nos espaços ritualísticos (terreiro, poró ou tapera), mas encontra-se diluída na organização social, nas relações cotidianas, nas serras, nos seres vivos do território e, principalmente, na relação com os seres encantados.

Como apresentei, a ciência da tradição, configura-se num conjunto heterogêneo de conhecimentos, práticas e modos de fazer, que está vinculada à comunicação com as entidades espirituais. Ela não é resultado de instituições fechadas, ao contrário, é produto de

processos interacionais e dinâmicos. Assim, ela é continuamente reelaborada na relação entre os seres vivos (visíveis e invisíveis), a natureza, o tempo e os fenômenos sociais. Os membros do grupo apreendem isso desde cedo na interatividade da vida cotidiana.

Essa tradição religiosa é vivida e experimentada, sobretudo, em diversos espaços do território Jiripankó, como nas serras, nas matas e, principalmente, nos ambientes ritualísticos (terreiro, tapera e poró). Por isso, a importância de demarcar o território, comprado por Zé Carapina e Izabel, e retirar os posseiros e fazendeiros que ocupam determinado lugar. Aquele território não deve ser compreendido apenas por sua condição político-administrativa, ele é o ambiente onde a força encantada sobrepuja sua energia organizando social, cultura e politicamente o grupo.

Por isso, a ciência da tradição é um bem social e cultural que incorpora atos de memória/experiência que constrói um sentido de lugar, de pertencimento e compreensão do passado e presente. Como processo sociocultural, ela reproduz e elabora valores e significados sociais, políticos e culturais vinculados aos encantados. Desse modo, ela é um modo de compreender e organizar o mundo, além de apresentar formas para se relacionar com os seres da sua cosmologia, com o ambiente e com os seres vivos.

Apesar dos conhecimentos da ciência da tradição não serem considerados bens que todos podem dominar, mas um determinado grupo de indivíduos, particularmente, através de laços familiares históricos com os encantados, os outros membros do grupo podem experimentar a força encantada, através dos rituais. Assim, os conhecimentos dessa tradição religiosa são gerenciados na interação social do grupo, como abordei ao longo desta etnografia.

Nesse sentido, participar dos rituais, seja com atribuições no processo ritualístico ou, apenas, como observadores do evento, possibilita aos Jiripankó: 1) a produção de significados sobre os espaços e personagens; 2) a construção de memórias étnicas, relacionadas à sua identidade; 3) a experimentação da ciência da tradição, vivenciada de diferentes modos, comendo o “pirão”, assistindo a dança dos praiás ou, como apontei no título do trabalho, dançando o toré com a materialização dos encantados no mundo físico, os praiás; e 4) a continuidade do grupo étnico a partir do processo de gestão da relação com os encantados, retribuindo ou realizando promessas, solicitando orientação ou requerendo pedidos de cura.

Minha intenção foi apresentar e analisar como um conjunto heterogêneo de conhecimentos e práticas religiosas e ritualísticas, denominado pelos Jiripankó de ciência da tradição, é portador de significados e sentidos, produzidos individual e coletivamente. Além de compreender a relação entre aquela tradição religiosa, a organização e os rituais.

Compreendi, por meio da análise dos rituais, que a manutenção da ciência da tradição também ocorre através da utilização dos conhecimentos mobilizados para a realização dos eventos. Esse ato permite a continuidade dessa tradição religiosa. Pois, como afirmou Cicinho Jiripankó,

[...] à medida que celebram fortalecem seus laços [...], e nesse contato, buscam nos elementos físicos e espirituais a sua renovação [...] a relação com os espaços da sua culturalidade exercem papéis fundamentais, que sem estes o povo não existiria de modo coletivo, seriam indivíduos, munidos de um saber que não assumiria função de coletivo, nem de sustentação (SANTOS, 2016, s/p).

Assim, como disse no decorrer do trabalho, meu interesse estava nos atos de memória/experiências e nos significados construídos e reelaborados a partir da ciência da tradição, através dos rituais. A ciência da tradição está envolvida em processos históricos, culturais e étnicos, a utilização dos seus conhecimentos possibilita formas para se relacionar com diferentes aspectos sociais, cosmológicos e religiosos de distintas esferas.

Por fim, aponto as relações dessa tradição religiosa com a perspectiva da experiência. Partindo desse princípio, os rituais Jiripankó se constituem como campo onde as experiências individuais e coletivas são mobilizadas, eles produzem valores e significados, por outro lado, eles também garantem a criação de novos significados e valores. Daí a sua natureza multifacetada.

Apesar de ter procurado contemplar alguns temas e conceitos neste trabalho, como etnicidade, organização social e ritual, acredito que se abriram mais lacunas que possíveis respostas para compreender como a identidade étnica dos Jiripankó está espalhada no território.

Nesse sentido, novas pesquisas, aprofundando, sobretudo, as trajetórias familiares e individuais com a ciência da tradição podem auxiliar na compreensão mais precisa da organização social Jiripankó. Verificando, por exemplo, a relação entre a distribuição dos conhecimentos da ciência da tradição e no interior dos grupos familiares. Para tanto, a construção de genealogias poderia auxiliar na elaboração de possíveis entendimentos sobre esses aspectos.

Os próximos estudos, seguindo outro caminho aberto nesta etnografia, também podem buscar uma interpretação, como permissão e auxílio dos Jiripankó, sobre os elementos, entidades e seres que compõem a cosmologia do grupo. Além de aprofundar a interpretação da relação entre os Jiripankó com as entidades encantadas e outros seres de sua cosmologia.

Por fim, espero ter cumprido o objetivo de apresentar parte da rica identidade étnica dos Jiripankó. Além do encontro entre a ciência da tradição e a vida social e cultural do grupo,

vinculadas a seres espirituais que organizam, protegem e orientam, permitindo ainda a continuidade étnica do povo. Concluo, pontuando que essa etnografia se trata de uma forma de viver, conhecer, nominar e experimentar o mundo através dos conhecimentos de uma tradição religiosa.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Duval Muniz de. **O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da História**. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**: Arquivo Nacional, 2003.

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Maceió: IPHAN/AL, 2017.

AMORIM, Siloé Soares de. **Índios ressurgidos: A construção da auto-imagem – os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, Os Catókin e os Koiupanká**. 2003. 301 f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararú**. 1996. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio do Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

BARTH, Fredrik. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio Janeiro: Contracapa, 2000. p. 141-166.

BARTH, Fredrik. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). **Antropologia da etnicidade**. Para além de Ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 19-44.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, 2005, p.15-30.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF FENART, J. (orgs.). **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011. p. 185 – 227.

BATESON, Gregory; MEAD, Margaret. **Balinese Character**. A Photographic Analysis. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultural**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **Com os índios: Padre Alfredo Dâmaso, os Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste**. Maceió: Editora Olyver, 2020.

BIONDI, Karina. **Junto e Misturado: uma etnografia do PCC**. 2. Ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. 3 ed. Uberlândia: Edufu, 2007.

BRITO, Maria de Fátima. **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio/FUNAI, 1992.

CANDAÚ, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, 2012, p. 103-131.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, ritual e performance em Victor Turner. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2013, p. 411-440.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. **Revista Proa**, Campinas, n. 2, v. 1, 2010, p. 1-72.

COMERFORD, John Cunha. Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas. In: PEIRANO, Mariza. (org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. P. 149-168.

COSTA, G. A. da. O Conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e Comparações. **Revista Aspás**, v. 3, n. 1, 2013, p. 49-60.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Três, 1984.

ERIKSEN, Thomas Hylland. Os contextos culturais das diferenças étnicas. **Amazônica** – Revista de Antropologia, Belém, v. 11, n. 2, 2019, p. 829-855.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó**: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas. 2009. 171 f. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Centro de Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. Jiripankó, memórias indígenas no sertão de Alagoas: Genésio Miranda e Elias Bernardo. **Mnemosine**, Campina Grande, v. 2, 2011, p. 148-162.

GREINER, Camila Martins. **Os Pankararu do Brejo dos Padres**: uma análise sobre o levantamento de praiás. 2016. 95 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré**: Regime Encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Religiosidade e Encantamento: O pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. **Mnemosine**, Campina Grande, v. 7, n.1, 2016, p. 111 – 126.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **Os Jiripankó e o ritual menino do rancho**: cosmologia, identidade e memória indígena. 2017. 74 f. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2017.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **Ser e viver Jiripankó**: identidade, pertencimento e ritual. Maceió: Editora Olyver, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997, p. 7-39.

HOHENTHAL JR, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 12, 1960, p. 37-71.

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil**: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais da Produção da Etnicidade – Chuí/RS. 2000. 498 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2000.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LINNEKIN, Jocelyn S. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. **American Ethnologist**, v. 10, n. 2, 1983, p. 241-252.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, 2002, p. 11-29.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, 2009, p. 129-159.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Ligia Cardieri. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

- MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente**: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. 2005. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- MATTA, Priscila. Dois elos da mesma corrente: os rituais da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. **Cadernos De Campo**, São Paulo, v. 18, n. 18, 2009, 165-180.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Tradução de António Felipe Marques. Lisboa: Edições, 70, 2017.
- MEDEIROS, Flavia. Visão e o cheiro dos mortos: uma experiência etnográfica no Instituto Médico-Legal. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 23, 2014, p. 77-89.
- MENDONÇA, João Martinho de. **Os movimentos da imagem da etnografia à reflexão antropológica**: experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira. 2000. 225 f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- MENDONÇA, Vinícius Alves. **Corpos pintados e memórias compartilhadas**: história e pintura corporal entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. 2021. 78 f. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Alagoas, 2021.
- MENDONÇA, Vinícius Alves. Imagens e interpretação: a imaterialidade das pinturas corporais Jiripankó. **Sobre Ontens**, Rio de Janeiro, v. 1, 2019a, p. 130-141.
- MENDONÇA, Vinícius Alves. Costumes e identidades: estudos sobre os grafismos corporais Jiripankó. **Sobre Ontens**, Rio de Janeiro, v. 2, 2019b, p. 269-285.
- MORAES, Vanessa Coelho. **O que devemos aprender com a ciência do índio e o fortalecimento linguístico Kariri**: análise da articulação entre cosmopolítica, ritual, educação e epistemologia. 2020. 356 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América Portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 39, 2018, p. 29-52.
- MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. São Paulo: Contra capa, 2013.
- MURA, Claudia. **‘Todo mistério tem dono!** ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Revista Proj. História**. São Paulo: PUC, 1993.

NUNES, André Gustavo Alves. **Os argonautas do mangue**: uma etnografia visual dos caranguejeiros do município de Vitória – ES. 1998. 204 f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Processos identitário e a produção da etnicidade**. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil Contemporâneo. **Revista Iberoamericana**, v. 11, n. 42, 2011, p. 111-126.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Parelelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Obstáculos e perspectivas. *In*: ALMEIDA, Luiz Sávia de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson. (orgs.). **Índios do Nordeste**: temas e problemas. Maceió: Edufal, 1999. p 13-38.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A viagem de volta**: etnicidade, políticas e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2 ed. Conta Capa: Livraria/LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2022. p. 11-36.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. Prefácio. Rituais como estratégias analíticas e abordagem etnográfica. *In*: PEIRANO, Mariza. (org). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Reume-Dumará, 2002.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, 2014, p. 2014.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. 2018. 204 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018a.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Índios Jiripankó entre as serras, a caatinga e os terreiros: rituais religiosos no semiárido alagoano. *In*: SANTOS, Carlos A. B; SILVA, Edson Hely; OLIVEIRA, Edivania Granja da S. (orgs.). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido Brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018b. p. 106- 119.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. O silêncio, a estratégia e as marcas que definem os Jiripankó. *In*: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes (orgs.). **Dinâmicas da resistência**: fronteiras, estratégias e mobilizações. Goiânia: Philos, 2019. p. 15-32.

PEIXOTO, José Adelson Lopes; CAMPOS, Zuleica D. P. Universo encantado Jiripankó: dádiva e reciprocidade. *In*: BEZERRA, Deisiane da Silva; PEIXOTO, José Adelson Lopes; ROCHA, Adauto Santos da. (orgs.). **Memória e Identidade indígena em Alagoas**. Maceió: Editora Olyver, 2020a. p.149-165.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. A cartografia da pesquisa, o trabalho de campo e a escrita etnográfica como obra do tecelão. MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Cristiano Cezar Gomes da. **Estudos e contextos**: experiências e pesquisas na atualidade. Maceió: Editora Olyver, 2020b. p. 21-39.

PEREIRA, A. B. Quando começa ou termina uma pesquisa? Em defesa de um antimanual de etnografia. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 19, n. 2, 2022, p. 307–328.

PINTO, Estevão. Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco). **Muxarabis & Balcões**, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. (Série Brasileira, vol. 303)

POUTIGNAT, P; STREIFF FENART, J. (orgs.). **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: CNPq-Anpocs; Edusc, 2003.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o toré entre os índios no nordeste. *In*: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. **Índios do Nordeste**: temas e problemas – II. Maceió: Edufal, 2000. p. 359-406

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão (prefácio). *In*: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 7-39.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Entre o ofício do historiador e o trabalho do memorialista: história, memória e usos do passado em Palmeira dos Índios a partir dos escritos de Luiz Barros Torres. *In*: PEIXOTO, José Adelson Lopes; RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. (orgs.). **História, imagem e memória de Palmeira dos Índios no acervo do GPHIAL**. Maceió: Editora Olyver, 2019, p. 13-43.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. **“A gente fica doente se não for”**: as mulheres e o universo ritualístico do povo indígena Jiripankó. 2020. 91 f. Monografia (Licenciatura em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2020.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: veredas. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. Tradição, Práticas rituais e afirmação étnica entre os Tuxá de Rodelas: uma abordagem da cultura enquanto processo. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Processos identitário e a produção da etnicidade**. Rio de Janeiro: E-papers, 2013. p. 83-112.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade**: processo de formação do povo indígena Jiripankó. 2015. 67 f. Monografia (Graduação Intercultural indígena em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **O imaterial do território**: memória, projeção e patrimônio cultural entre os Jiripankó. Não publicado. 2016.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, n. 18, 2012.

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó**: história ritual e cultura. 2015. 34 f. Monografia (Graduação Intercultural indígena em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015a.

SILVA, Ânderson Barbosa da. **“O encantado é quem pede” um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no sertão de Alagoas**. 2014. 79 f. Monografia (Especialização em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

SILVA, Ânderson Barbosa da. **Rituais Jiripankó**: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de alagoas. 2013. 67 f. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2013.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. 2. Ed. Recife: EDUFPE, 2017.

SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: história indígena em Pernambuco nos documentos do arquivo público. **Revista de Estudos e Pesquisa** (Fundação Nacional do Índio), Brasília, v. 3, 2006, p. 173-224.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015b.

SILVA, Wemerson Ferreira da. Da Grota à Aldeia Mãe Jovina: mobilidade, território e construção identitária étnica entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL). **Revista Mundaú**, Maceió, n. 8, 2020, p. 60-92.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. Tradução de Luísa Valentini. São Paulo: Ubu editora, 2017. p. 311-376.

VICTOR, Turner. **Floresta dos símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VICTOR, Turner. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. *In*: WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. ed. Vol. 1. Brasília: UNB, 2000. p. 267-277.