
III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia
Recife, 8 a 10 de setembro 2016
"Devoções religiosas e pluralismo cultural"
Anais

RELIGIÃO E IDENTIDADE: RESSIGNIFICAÇÃO E PERTENCIMENTO NOS RITUAIS JIRIPANKÓ[1]

José Adelson Lopes Peixoto[2]

Resumo

O povo indígena Jiripankó, da comunidade denominada Ouricuri, localizada no município de Pariconha, no sertão de Alagoas, durante muitos anos foi relegado a viver à margem da história, por conta de perseguições e embates com os conquistadores. Sua saída do anonimato foi marcada pelo processo de busca do reconhecimento étnico, pela abertura da comunidade com o seu entorno, o que provocou ressignificações identitárias ancoradas no diálogo com o sagrado. Tal processo de reconstrução é o objetivo deste estudo, que se apoia teoricamente nos pressupostos de Joel Candau e Maurice Halbwachs, em pesquisas antropológicas de Siloé Amorim, Fátima Brito, Claudia Mura, Ânderson Barbosa entre outros estudiosos da temática, além da utilização de dados coletados em pesquisa de campo, através de observação participante e da realização de entrevistas com lideranças e autoridades religiosas da comunidade, considerados guardiões e transmissores do saber tradicional.

Palavras-chave: Promessa. Reconhecimento. Ritual.

O povo Jiripankó

O povo indígena Jiripankó habita uma área territorial no Alto Sertão de Alagoas, no município de Pariconha. A aldeia situada no pé da Serra do Engenho está localizada a 6 km do centro da referida cidade e o acesso ocorre por uma estrada vicinal que corta o solo pedregoso e marcado pela vegetação de caatinga.

Os Jiripankó são originários do povo Pankararu, habitantes da aldeia Brejo dos Padres, na zona rural de Tacaratu, em Pernambuco, que vivenciaram uma diáspora assinalada pela fuga dos ataques do colonizador, no início do século XIX, quando um indígena de nome José Carapina e sua esposa Isabel, chegaram às proximidades da Serra do Engenho e, com passar do tempo, foram recebendo outros parentes e formando um

[1] Trabalho apresentado no III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia, realizado entre os dias 08 e 10 de setembro de 2016 na UNICAP, PE.

[2] Doutorando em Ciências da Religião –UNICAP, Professor da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br . Orientadora: Profª Drª Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UNICAP-PE.

aldeamento. A migração para Alagoas é denominada, por Maurício Arrutti (2005) como *viagens de fuga*: migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho.

Os povos indígenas na Região Nordeste do Brasil vivenciaram um processo de expulsão dos seus territórios e, com a extinção oficial dos aldeamentos a partir de meados século XIX, adotaram o silêncio e a invisibilidade étnica como estratégia de sobrevivência. Assim, alguns migraram para as áreas periféricas das cidades próximas, onde conseguiram trabalho temporário no comércio, outros passaram a trabalhar como diaristas para os fazendeiros da região e houve ainda aqueles que fugiram para outras áreas mais distantes, como é o caso dos fundadores da aldeia Jiripankó, em Pariconha. O silenciamento foi a estratégia adotada como sobrevivência até o século XX, quando iniciaram, junto com outros povos de Alagoas, um processo de reivindicação por reconhecimento étnico que se efetivou no final da década de 1980.

O tempo de anonimato lhes conferiu modelagens e adaptações socioculturais, dentre elas a perda do idioma nativo (situação que, no Nordeste, só não atingiu os indígenas Fulni-Ô, de Águas Belas, Pernambuco), os casamentos exogâmicos e a adoção de práticas religiosas cristãs. Seus rituais foram ressignificados com a adoção dos cânticos em português, homenageando divindades católicas romanas; a cruz adotada como símbolo nos rituais é usada como mecanismo para afirmar alguma liberdade religiosa no seu Terreiro ritualístico. Tal mudança não pode ser classificada como sincrética uma vez que não ocorreram substituições de divindades indígenas do povo Jiripankó por divindades católicas romanas, mas, houve adoção ou acréscimo de divindades; os indígenas lhes conferiram a modelagem do território simbólico, espaço onde encontram segurança espiritual, pois

> o homem delimita um espaço cultural que ele define como sagrado, colocando ai em destaque um centro que sempre

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

A delimitação de um espaço definido como sagrado e a adoção das práticas católicas romanas não anulou o ritual nativo que continuou sendo praticado na comunidade; suas regras foram socializadas por duas irmãs, as anciãs Pankararu Chica e Vitalina Gonçala, referenciadas pela comunidade como responsáveis pela continuidade da tradição[3] porque trouxeram o hábito de cantar e dançar o Toré, de ir para o retiro, na mata, para viver as experiências de receber a força dos encantados e usar as ervas medicinais para curar os doentes. Essa experiência religiosa é chamada pelos indígenas de renascer da "Ciência da Tradição".

Os povos indígenas foram adotando estratégias para preservação da sua cultura e das suas crenças, fugindo das imposições e garantindo a continuidade das etnias, mesmo que em outros espaços e com outras práticas incorporadas ao seu discurso. Assim, evitaram, na medida do possível, que

> [...] entre imposição e resistência, a imagem que frequentemente se tem é a de um diálogo impossível, que acaba desembocando na assimilação, ou na aculturação, ou seja, no desaparecimento dos traços originais junto, na maioria das vezes, com os próprios grupos portadores desses traços (POMPA, 2001 p.90).

Contrariando o esperado desaparecimento dos traços e a chamada "aculturação", os Jiripankó conseguiram resigniificar, manter e transmitir seus traços étnico-culturais, pois continuaram em contato com seu tronco formador. Mesmo afastados geográfica e fisicamente, conservam o hábito de visitar os Pankararu em Brejo dos Padres, principalmente durante as festividades, e de recebê-los quando das festividades em Pariconha.

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

As visitas ao povo Pankararu, lhes permitiu manter vivos os ensinamentos e as práticas identitárias. Fez com que os laços fossem mantidos, as memórias revividas e a identidade fortalecida, pois

> Se identidade, memória e patrimônio são as três palavras-chaves da consciência contemporânea - poderíamos, aliás, reduzir a duas se admitimos que o patrimônio é uma dimensão da memória -, é a memória, podemos afirmar, que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade. (CANDAU, 2016, p.17).

Assim, a manutenção do contato fez com que os elementos e práticas identitárias do tronco fundador fossem transmitidos aos Jiripankó que os ressignificaram e utilizaram, coletivamente, para fortalecer a identidade do grupo o que contribuiu para o reconhecimento étnico.

Graças a essas relações, o Cacique Genésio Miranda da Silva conseguiu reunir os elementos necessários para conseguir o reconhecimento de seu povo junto ao Governo Federal e aos órgãos de tutela, consolidando-se como líder do seu povo. A sua liderança foi sendo construída desde muito jovem quando começou a participar dos rituais fechados e a frequentar o Terreiro e o Poró (casa de ritual) dos Pankararu, o que lhe foi permitindo forjar uma identidade política e religiosa e difundir seu aprendizado na comunidade Jiripankó.

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

casas. Surgiu assim, o ritual denominado de trabalho de chão, importante elemento religioso e identitário.

Na década de 1980 a comunidade Jiripankó, buscando seu reconhecimento étnico e direitos políticos, sociais e econômicos, decidiu enviar representantes à Brasília (FERREIRA, 2008). Os representantes, o Senhor Genésio Miranda e o Senhor Elias Bernardo, eleitos em reunião da comunidade, respectivamente Cacique e Pajé, iniciaram sua viagem por Recife, na FUNAI, de onde seguiram para Brasília em companhia de uma liderança dos Xukuru-Kariri, de Palmeira dos Índios, que também reivindicava o reconhecimento do seu povo. Com o reconhecimento étnico, fruto da reivindicação na Capital Federal, esse povo passou a propagar aspectos identitários como forma de afirmar a presença étnica na região.

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

O reconhecimento trouxe visibilidade legal ao povo, mas a questão da posse da terra não foi resolvida à época (nem na atualidade), gerando uma ocupação fragmentada do território, pois as posses territoriais dos Jiripankó não são contíguas, o que, por sua vez fez criar pequenas povoações onde deveria ter apenas uma.

Os Jiripankó vivem em oito comunidades, sendo que Ouricuri, Figueiredo, e Piancó encontram-se no território identificado em 1992, e as comunidades de Poço D'Areia, Serra do Engenho, Araticum, Capim e Caraibeiras estão localizadas fora desse território. São 223 famílias aldeadas e 99 desaldeadas. "A área do domínio indígena é de 15 hectares (no Ouricuri) e 200 hectares da comunidade de Figueiredo" (FERREIRA

2009, p. 36). É nesse espaço, limitado, que o povo vem ressignificando sua identidade e fortalecendo o sentimento de pertença étnica.

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

O espaço físico: o palco das festividades religiosas dos Jiripankó

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

A aldeia é composta por um conjunto de casas construídas de alvenaria e cobertas com telhas, distribuídas em forma de ruas, compondo um vilarejo semelhante às povoações não indígenas. Não há, na comunidade, nenhuma habitação coberta com palhas como era comum em tempos passados ou nas ilustrações dos livros didáticos. A extinção das casas de pau a pique ou de palhas de coqueiro se deu por fatores como a proibição por parte dos órgãos ligados ao Ministério e Secretárias de Saúde – para evitar o inseto chamado de barbeiro, causador da doença de chagas

– e para evitar incêndios acidentais ou provocados pelos posseiros e fazendeiros com quem disputam a posse das terras.

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

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

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

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

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

A atividade do Poró é interditada ao nosso olhar enquanto que a atividade do Terreiro é pública. O Terreiro é o santuário para o indígena, como constata Cicero Pereira ao afirmar que "o Terreiro significa para o índio a sua igreja, seu templo. É o ventre da comunidade, onde se cria tudo[4]."

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

A Prancha fotográfica a seguir apresenta alguns terreiros, vistos de vários ângulos. Cada imagem que a compõe foi capturada em momento de ritual. Aqui, ela tem a finalidade de apresentar o espaço como palco dos eventos religiosos daquele povo, porém enfatizando que é um espaço de uso cotidiano que, em momentos ritualísticos ou festivos se converte em um altar para manifestação pública da sua religião.

Na primeira foto, o terreiro aparece ocupado apenas pelos Praiás, no momento da abertura do ritual. A partir dessa abertura, se converte em um espaço interditado ao não índio, que não pode mais cruzar suas fronteiras. Na segunda foto, o terreiro aparece vazio. A finalidade dessa imagem é apresentar suas características físicas, como um espaço comum do cotidiano da aldeia. Na terceira, quarta e quinta fotos, o espaço é ocupado por Praiás e padrinhos no momento do desenvolvimento do ritual e

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

representa a ressignificação do espaço cotidiano que se converte em templo do sagrado. A última foto apresenta a composição do espaço sagrado com a imagem do rancho de palhas que representa abrigo e proteção para o indivíduo ritualizado.

Prancha fotográfica 1 – Terreiros Jiripankó



Fonte: Acervo pessoal do autor

Observa-se, com estas imagens, que a religião e a fé são instrumentos de modelagem do espaço e sua classificação como espaço comum ou sagrado depende da ação que se desenvolve no momento. Assim como modelam e resignificam o Terreiro, os indígenas forjam suas identidades à medida em que vão assumindo o protagonismo das suas vidas e dos seus ritos.

Enquanto espaço religioso, o terreiro foge do padrão visto nos lugares de congregação de outras religiões. A ausência de paredes, pisos cerâmicos,

decoração suntuosa, mobília e altares é substituída pela simplicidade do chão de terra, pela poeira e pelo calor, mas é um espaço onde transborda pertencimento, partilha, fé, devoção e identidade. Na prancha fotográfica (1, p.8) é perceptível a simplicidade do lugar, mas o prazer de estar nesse espaço não pode ser captado por câmeras e é impossível descrever com fidelidade. Como dizem os próprios indígenas, "é preciso viver a nossa cultura para entender o que significa cada elemento do nosso ritual", afirma Cícero Pereira[5].

Da mesa ao Rancho: o encantado é quem pede

Quando o pajé recebe algum doente em busca de atendimento terapêutico, realiza um exame prévio, com o intuito de identificar a doença por meio da observação dos sintomas. A essa observação, segue-se uma investigação da vida do paciente, para detectar se houve quebra de tabu, se há histórico de doenças do indivíduo e o tempo que ele vem sentindo os sintomas. O exame e a investigação definem o diagnóstico apresentado e norteiam os passos seguintes formados por uma série de ações interditadas ao conhecimento público pois pertencem ao mundo ritualístico dos encantados. O diagnóstico, aliado a experiência, permitem ao especialista avaliar o tipo de doença, a gravidade e o método terapêutico a ser aplicado.

Quando a doença é classificada como caso de baixa gravidade, que não representa risco de morte ao paciente, o pajé indica rezas, benzeduras, banhos com ervas, dietas alimentares e chás[6]. Quando a doença é classificada como de alta gravidade, o especialista abre a mesa de trabalho, pois segundo pajé Elias, "a gente tem que abrir a mesa primeiro! Só assim vai saber qual a meizinha certa para aquela doença e para aquela pessoa[7]"[...] (FARIAS, 2011, p. 121).

[5] Entrevista concedida em 22 de maio de 2016.
[6] Conhecidos como meizinhas.
[7] Entrevista concedida pelo Pajé Elias Bernardo ao Antropólogo Ivan Farias, em 2011.

A mesa é o espaço de evocação dos encantados, que se manifestam no pajé, no mestre ou em outras pessoas especialmente escolhidas a partir dos dons que possuem. Tal espaço tem várias finalidades indo da cura espiritual ou física ao reordenamento social dos indivíduos e de suas famílias. Geralmente é aberta em um quarto destinado a guarda das vestimentas dos encantados, os Praiás. Fisicamente se abre forrando um tecido com uma cruz bordada, sobre o qual se colocam algumas sementes, (representando os encantados protetores da aldeia) alguns maracás, velas, fósforo, fumo, cachimbos ou campiôs (para defumar o ambiente) e algumas estátuas de santos (SILVA, 2014).

Enquanto o mestre incorpora os encantados, os participantes do evento ficam sentados em volta, entoando os cantos ao som de maracás. O espaço onde acontece esse ritual de abertura de mesa é denominado de Poró, situa-se em anexo à casa dos pais dos Praiás[8], existindo também um maior, próximo ao terreiro. É nesse local que ficam guardadas as vestimentas, que são cuidadas e defumadas semanalmente pelos jovens. Durante os rituais, o Poró é usado pelos moços (jovens que vestem o traje de fibra de caroá e incorporam os Praiás[9]) para se vestirem e se preparem para entrar no terreiro como Praiás. (AMORIM, 2010).

No Poró, as vestimentas utilizadas nos rituais ficam estendidas em processo de secagem. O ambiente é simples e desprovido de mobiliário, mas possui um pequeno altar com estátuas de Praiá (confeccionadas em madeira e palha), imagens de santos católicos (em gesso) e velas. Ao lado do altar, fica um pote de barro com água e tigelas com ervas que juntamente com o fumo são utilizadas nos cachimbos e campiôs. Um pouco

[8] Pessoas que alcançaram um grau alto de entendimento da religião indígena, curador, rezador, cantador dos rituais e mestre de mesa, toma conta dos moços que usam a vestimenta do Praiá.

[9] Os Jiripankó seguem a linha dos adeptos do *reino do caroá*, ou seja, a linha dos *encantados*, que utiliza a fibra da planta *caroá* para confeccionar a vestimenta dos *Praiás*, elemento que, com os *encantados*, tornam-se tema central de toda simbologia e etnicidade desse povo descendente do tronco Pankararu

à frente do altar existe um pequeno tablado de madeira ocupado por vários campiôs de diferentes tamanhos.

A sessão ritualística da "mesa" ocorre geralmente durante à noite e se estende até o nascer do dia, podendo ser marcada mais de uma sessão quando necessário, dependendo do tipo de infortúnio que acomete o paciente. O encantado identifica a causa ou o agente causador, indica os remédios do mato, os banhos ou jejuns necessários. É ele que realiza a cura ou indica penitências necessárias, inclusive recomenda a promessa e o seu pagamento no rancho. É um ritual fechado e mesmo entre os indígenas, poucos tem acesso, pois envolve um alto grau da cosmologia e é o centro do segredo religioso do povo indígena. O segredo, por sua vez é a forma encontrada para preservar essa ciência, que por muito tempo teve de ser praticada às escondidas, frente à intolerância do período de colonização.

Segundo a sabedoria indígena, em algumas fases da vida, o corpo é mais susceptível às doenças. A infância é essa fase porque a criança não tem o corpo, nem suas defesas orgânicas formadas e torna-se alvo de muitas doenças. Quando isso ocorre, os pais procuram algum rezador, para obter ajuda. Esse realiza o diagnóstico e tenta identificar a doença. Quando não consegue êxito com seu tratamento, abre a "mesa" para que o encantado faça a cura. Nesse caso, o encantado pode pedir um pagamento de promessa dos pais, pede que a criança seja colocada no rancho. O encantado é quem pede.

> *"O encanto chega, baixa, reza no menino, aí ele vai e pede, se a mãe der! O menino levanta! Se não der! O menino fica na mesma coisa, aí a mãe não quer a saúde do menino[10]"* (Informação verbal).

Não é toda criança que chega doente, que vai para a mesa de trabalho e não é em toda mesa que os encantados pedem a realização do ritual Menino do Rancho; depende da doença e da vontade do encantado. O ritual é assentado no princípio da reciprocidade, na trilogia de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003), ou seja, os pais levam o menino doente à presença

[10] Entrevista concedida pelo Pajé Elias Bernardo ao Historiador Gilberto Geraldo, em 2012.

do encantado, no Poró, pedem a cura e quando são atendidos, o curador pode recomendar a realização da festa, entregando simbolicamente o menino ao mundo desses encantados. A festa acontece no terreiro da aldeia e é denominada de Menino do Ranho.

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

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

Colocar um menino no rancho, faz parte de um grande evento que envolve o encantado e o dono ou dona da festa. Visto, o último, como o pagante da dádiva, aquele que faz a oferenda, o patrono da festa e o primeiro, como o homenageado, aquele que realizou a cura, que concedeu a graça. A cerimônia é pública e envolve a comunidade em um conjunto de ações que vão desde ajuda financeira à oferta de mão de obra nos preparativos.

Após o pacto ser firmado, a dádiva deve ser concretizada mediante dois aspectos: a fé no encantado, nas suas habilidades, no seu poder. É uma relação de reciprocidade, a de dar e a de receber que coloca o Praiá e aquele que faz a oferenda em uma situação de troca, de harmonia. Essa relação é um ato de veneração, de respeito, de fé no encantado, que cosmologicamente responde por suas qualidades. (AMORIM, 2010).

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

A entrega do prato ao Praiá não obedece a uma ordem hierárquica; todo o batalhão é contemplado, desde o dono do terreiro, o capitão, aos demais membros da confraria. A hierarquia determina a posição ou o poder sobrenatural de cada Praiá na comunidade, pois cada aldeia descendente de Pankararu tem um ou mais terreiros e cada terreiro tem seu próprio encantado, seu dono, mas essa condição não lhe confere superioridade na hora da distribuição do alimento.

A prancha fotográfica a seguir, apresenta a distribuição do alimento entre as personagens do ritual. À frente do batalhão, os cantadores conduzem dois pratos maiores que serão compartilhados pelo grupo. Após os cantadores, os Praiás entram no Terreiro com seus pratos na mão e juntos o atravessam em sentido norte-sul e leste oeste, formando, simbolicamente uma cruz, dançando ao som dos maracás enquanto os campiôs vão defumando e benzendo os pratos. A seguir, retiram-se para o Poró e enquanto comem, convidados, visitantes e comunidade fazem fila para receber seus pratos na casa do dono da festa ou no espaço reservado para a produção do alimento.

O cardápio é composto por pirão, arroz e buchada de bode ou de bovino, servido no café da manhã quando o batalhão vai buscar o menino. Depois, é servida uma garapa (água açucarada) nas casas das duas madrinhas. Essas oferendas são distribuídas ao longo da manhã à medida que os praiás percorrem as casas do menino e das madrinhas para que esses componham o cortejo que segue para o terreiro do Praiá responsável pela cura. Finalmente, é servido o almoço, já no Terreiro onde será realizada a festa. O cardápio é composto por pirão, arroz e guisado de carne de bode.

A Prancha fotográfica nº 2, apresenta o momento em que a comida é servida aos participantes. Assim como as demais etapas do evento a refeição é um momento religioso e desprovido de qualquer regra de etiqueta social do mundo exterior a aldeia. Observa-se que ao receber os pratos, as personagens do ritual dançam no terreiro com eles nas mãos e depois retiram-se para comer no Poró, enquanto que os convidados formam filas para receber seu alimento.

Cada pessoa presente ao evento recebe a sua comida e se acomoda, como pode, na sombra de uma árvore ou exposto ao sol, sentado sobre troncos de árvores, pedras ou mesmo em pé e partilha da fartura que o momento traduz. O alimento é comido sem a utilização de talheres, serve-se com as mãos em uma atitude que simboliza as tradições mais antigas da humanidade, quando não conhecia as ferramentas.

Prancha fotográfica 2 – O prato como oferenda



Fonte: acervo pessoal do autor

A realização da festa exige certa organização financeira, por isso a família do menino é que decide a data do pagamento da promessa. A única regra é que o evento inicia no final da tarde do sábado e se estende até o final do domingo. O ato de distribuir alimentos com os participantes e visitantes é uma demonstração do valor atribuído a ação do Encantado sobre o doente. Nesse momento, parece que o sertão se reveste de prosperidade e de fartura e a alegria da dádiva se estende a toda a comunidade, aumentando os laços entre cada um dos participantes em uma atividade que traduz muito da cultura desse povo.

Apesar de dizer que se oferece um prato ao encantado ou Praiá, geralmente se oferece um carneiro ou um boi que fará parte do almoço a ser servido juntamente com a garapa (água açucarada ou caldo de cana) e

o fumo para a defumação, entre outros elementos que compõem a oferenda (AMORIM, 2010). Observa-se, nessa atitude, a prática da partilha, da retribuição e da reciprocidade. O ritual de pagamento de promessa é a efetivação pública de um vínculo firmado entre o mundo físico e o mundo espiritual, entre o material e o imaterial do povo Jiripankó.

O encantado pediu: o menino vai ao Rancho

O ritual menino do Rancho se enquadra na categoria denominada de pagamento de promessa. É uma atividade que nasce a partir de uma doença que acomete uma criança ou jovem do sexo masculino e na busca pela cura, seus pais ou um parente o prometeu aos encantados. Essa promessa gera um pacto firmado simbolicamente entre o pedinte e o encantado que passa a trabalhar para devolver a saúde ao doente. Após a constatação da cura, iniciam-se os preparativos para o pagamento da promessa.

Pagar a promessa, colocando o menino no Rancho é realizar uma grande festa assentada no princípio da reciprocidade; essa festa envolve boa parte da comunidade o que exige uma disponibilidade financeira, pois é necessário alimentar a todos os convidados. Por isso não existe um tempo predefinido para isso, pode ocorrer em qualquer época do ano, quando a família reunir as condições financeiras necessárias, exceto o período entre os meses de dezembro a abril, período da Festa do Umbu e quaresma.

O ritual ocorre em final de semana, iniciando na noite do sábado e encerrando no entarecer do domingo. Assim como não há calendário fixo para a festa, também não há limite de idade do menino. A regra é a existência da promessa (que pode ocorrer sem que exista uma doença) e o aceite da oferenda ou a realização da cura do doente pelo encantado. Muitas vezes, ao fazer a promessa, a família já começa a se organizar financeiramente para o grande dia da entrega.

O povo Jiripankó como os demais habitantes do sertão alagoano são obrigados a conviver com a seca e com as mazelas financeiras que ela

acarreta. Geralmente se observa que a vida é um pouco regrada naquela região que não apresenta abundância de alimentos, nem grande poder aquisitivo ou alto nível de escolaridade. Contrastando com essa situação, o Ritual do Menino do Rancho se apresenta como um momento de imensa fartura; a família do menino ritualizado, oferece comida farta para centenas de pessoas, matam garrotes, bodes e suínos. Não há quantidade definida, nem tipo de animal a ser abatido; isso depende da condição financeira da família e da previsão de quantas refeições vão servir.

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

Em alguns casos a questão financeira desfavorável é tão imperativa que o ritual só vem acontecer anos depois da cura. Um exemplo disso foi relatado pelo senhor Manuel Francisco (atualmente com 74 anos) que disse ter ficado doente entre os 3 ou 4 anos de idade e sua família só teve condições de colocá-lo no rancho quando já estava com 20 anos de idade e já tinha casado.

Além da ajuda de parentes e amigos, o pedinte conta com a ajuda das duas madrinhas que oferecem uma garapa quando o cortejo chega a suas casas. Quando a família não consegue cobrir todas as despesas, os Praiás passam entre o público pedindo contribuições em dinheiro. Entre os Pankararu os participantes passam nas casas da aldeia pedindo oferendas para a festa.

Os dias que antecedem a festa exigem grande mobilização para cuidar de tarefas como preparar o terreiro, construir o rancho, fazer a fogueira, convidar a população para o evento, preparar os alimentos, fazer as compras dos gêneros alimentícios, do rolo de fumo, do tecido para confeccionar a roupa do menino, do papel colorido que vai enfeitar a lança.

Antecedendo o ritual, na terça e na quinta-feira à noite e no sábado à tarde, são realizadas as sessões de "mesa" nas quais recebem, dos encantados, as obrigações iniciais a serem cumpridas, as recomendações e encomendas e fazem "correções" (observam se o ritual está em conformidade com o pedido do encantado, caso contrário, corrigem). Paralela a essa atividade no Poró, os alimentos vão sendo preparados por um grupo de mulheres da família ou de voluntárias.

Conclusões

Desde a sua chegada ao sertão alagoano, os Jiripankó vêm desenvolvendo suas atividades religiosas como instrumento de fortalecimento étnico e de criação do senso de pertença. Ainda no passado, quando as Gonçalas iniciaram o trabalho de ensinamento ou de transmissão dos rituais, estavam com essa atitude assegurando a continuidade da cultura e da religião desse povo.

Com o passar dos anos, a medida que a aldeia foi se formando e o povo passou a compor o cotidiano do lugar, os problemas foram surgindo, inicialmente com a posse da terra e, depois, com perseguições por terem sua religião demonizada pelos poderosos do lugar com aquiescência da Igreja.

As perseguições obrigaram os indígenas a adotar práticas de silenciamento como forma de preservar sua integridade física e religiosa. O silenciamento não permitiu abolir suas práticas, moldou-as com a adoção de elementos e costumes cristãos e, a partir da década de 1980, com o ressurgimento étnico, tais práticas vieram a se converter no elemento identitário utilizado para lhes conferir o reconhecimento enquanto povo.

A partir de então, a religiosidade dos Jiripankó vem se convertendo em uma marca da região e seus rituais começaram a atrair vizinhos, estudiosos e curiosos das vizinhanças e de lugares mais afastados. Pesquisas sobre as Festas do Umbu e o Menino do Rancho passam a ocupar

a discussões acadêmicas em Alagoas e nos Estados vizinhos e se convertem em mais um elemento a lhes conferir notoriedade e fortalecer sua presença no cotidiano de Alagoas.

A história descrita nesse artigo apresenta um olhar preliminar sobre o ritual Menino do Rancho procurando situá-lo como instrumento de busca pelo reconhecimento étnico à medida que se configura como um elemento de reordenamento religioso efetivado numa "viagem de volta" ao tronco étnico que os formou, o povo Pankararu, berço da sua religião e tradicionalidade.

A ligação mantida initerruptamente com os Pankararu lhes permitiu a preservação e transmissão das práticas ritualísticas, além da autoridade necessária e indispensável para levantar a aldeia, abrir terreiros, buscar proteção dos encantados, executar rituais, conseguir reconhecimento étnico, fortalecer o grupo e reivindicar os direitos preconizados em lei e desrespeitados enquanto efetivação prática.

O ritual Menino do Rancho, objeto desse estudo, se converteu em um importante elemento de entrada no mundo religioso, cultural e social dos Jiripankó, partindo das noções de doença e cura a partir da crença na força dos Encantados, apresentamos a concepção de promessa e a dádiva da reciprocidade que passa a ser cotidiana na vida desse povo, inclusive das crianças, que além de serem personagens centrais do ritual, desde bem pequenas aprendem, convivem e interagem socialmente no terreiro e no Poró, o que vai lhes conferindo o senso de pertença étnica e modelagem identitária que asseguram a continuidade e o fortalecimento da cultura a cada geração.

Referências

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

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

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

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

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

BRITO, M. de Fátima Campelo (Coord.). **Relatório de Identificação e delimitação da Área Indígena Geripankó.** FUNAI, 1993.

FARIAS, Ivan Soares. Etnohistória e Etnicidade dos Índios do Sertão de Alagoas. In: **Temas e problemas.** vol.12. Maceió: EDUFAL, 2011.

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

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

GUEIROS, Lucas Emanoel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes Peixoto. Religiosidade e encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. In **Mnemosine.** Revista do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, v. 7, n. 1, p. 111 – 126, jan/mar. 2016.

MURA, Claudia**. Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

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

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

_____. Povos do Sertão de Alagoas: Confinamento, Diáspora e Reterritorialização. In. **Revista Fóruns Identidades.** Itabaiana: GEPIADDE, a. 4, v. 8, jul-dez. de 2010.