

SER JIRIPANKÓ: IDENTIDADES E PERSONAGENS DOS RITUAIS

BEING JIRIPANKÓ: Identities and characters of the rituals

José Adelson Lopes Peixoto¹

Rony Jefferson Albuquerque Farias²

RESUMO

Este estudo objetiva descrever a identidade dos indígenas Jiripankó, do Alto Sertão de Alagoas, apresentando seus papéis nos rituais e no cotidiano, destacando a composição do Toré enquanto sistema ritual que congrega a Divindade Encantada, suas vestes sagradas e o Praiá enquanto crença fundada na entrega de uma semente simbólica e nos eventos que se sucedem até a materialização do Encantado. Teoricamente, a análise se apoia em três tipos de fontes bibliográficas, sendo a primeira referente aos estudos de Arruti (2006), Matta (2005), Gilberti (2013) e Mura (2013), sobre o tronco Pankararu; a segunda análise se deu nos trabalhos de Brito (1992), Santos (2015), Peixoto (2023) sobre a formação da aldeia, o reconhecimento étnico e o pagamento de promessas que norteia sua religião; a terceira análise, sobre as redes de relações e de trocas, se deu nas obras de Barreto (2007) e Amorim (2010) e Mendonça (2023). A pesquisa bibliográfica desencadeou o trabalho de campo, de caráter qualitativo, explicativo e etnográfico, com entrevistas semiestruturadas aos líderes e personagens religiosos da aldeia, acompanhamento de rituais e festas religiosas na comunidade, onde além de entrevistas, foram produzidos filmes etnográficos e fotografias. As observações de campo, a pesquisa bibliográfica e as análises das entrevistas revelam uma aldeia cujos membros externam, na vivência cotidiana, as expressões ritualísticas (promessas, obrigações, penitências e interdições) que caracterizam seu universo religioso e o relaciona com o sentimento de pertencimento étnico, além de corroborar com a urgência de uma abordagem decolonial para os estudos sobre povos originários.

Palavras-chave: Encantado. Praiá. Ritual.

- 1 É Professor Titular na UNEAL, Campus Palmeira dos Índios, lotado no curso de História. Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL e da Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas, Graduado em História - UNEAL, Mestre em Antropologia - UFPB e Doutor em Ciências da Religião - UNICAP. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5179-108X>.
- 2 É Doutorando em educação pelo PPED/UNIT, Mestre em Sociedade e Políticas Públicas pelo SOTEPP/AL, Graduado em Pedagogia - ESTÁCIO e Direito - CESMAC, membro do NEEI/UFAL, Membro do Conselho Científico da Editora GPHIAL e da Revista de Estudos Indígenas de Alagoas - Campiô. Servidor público Técnico Administrativo em Educação na UFAL. E-mail: profronyfarias@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0368-6047>.

ABSTRACT

The goal of this search is to describe the identity of the Jiripankó natives, from Alagoas's backwoods, showing their roles in the rituals and everyday life, highlighting Toré's composition while ritual system who congregate the enchanted divinity, his holy robes and the Praiá while founded belief on the delivering of a simbolic seed and the events who succeed it until the materialization of the enchanted. Teorically, the analysis supports itself in three kinds of bibliography sources, being the first referent to Arruti's studies (2006), Matta (2005), Gilberti (2013) and Mura (2013), about the Pankararu trunk; The second analysis gave itself on Brito's work (1992), Santos (2015), Peixoto (2023) about the village's formation, the ethnic recognition and the promise's payment who surrounds his religion; The third analysis, about the relations's networks and exchanges, gave itself on Barreto's work (2007), Amorim (2010) and Mendonça (2023). The bibliography research unleashed the field work, with qualitative, explanatory and ethnographic character, with interviews semi structured to the leaders and religious characters from the village, ritual accompaniment and religious parties in the community, where beyond the interviews, ethnographics movies and pictures were produced. The field's observations, the bibliography research and the interview's analysis reveal one village where its components shows itself, on the everyday life, the ritualistic expressions (Promisses, obligations, penances and interdictions) who characterize their religious universe and relate him with the feeling of ethnic belongingness, in addition to corroborating the urgency of a decolonial approach to studies on native peoples.

Keywords: Enchanted. Praiá. Ritual

Considerações Iniciais

O povo indígena Jiripankó, protagonistas dos rituais descritos neste artigo, está localizado no município alagoano de Pariconha, povoação que, segundo o IBGE (2015), teve início marcado com a chegada das famílias Teodósio, Vieira, Viana e Félix que iniciaram, na primeira metade do século XIX, o povoamento e a exploração agrícola do lugar com a agricultura e a pecuária, principalmente com a criação de animais de pequeno porte. A família Teodósio fixou-se na localidade que atualmente é denominada Povoado Caraibeiras dos Teodósio, às margens do rio Moxotó, onde ainda

residem seus descendentes. As outras famílias, ditas colonizadoras, se estabeleceram no local que abriga a sede do município

Segundo relatos de populares, que circulam geracionalmente por meio da tradição oral, um ouricurizeiro cujos frutos continham duas conchas, como eram chamadas as polpas desses frutos, deu origem ao nome da cidade, que era conhecida, inicialmente como “Par-de-Conha” e, depois, simplificada para Pariconha. O Distrito Judiciário de Pariconha e seu Cartório de Registro Civil foram criados pela Lei 2.240, de 1º de maio de 1962, mas o Cartório só foi instalado dez anos depois. O município foi criado pela Constituição Estadual, em 5 de outubro de 1989, desmembrado do município de Água Branca, mas sua instalação definitiva só ocorreu em 01 de janeiro de 1993 (IBGE, 2015).

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

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

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

reconhecimento étnico com o etnônimo de Jiripankó. Para isso, costumes e práticas foram sendo ressignificadas, de modo a criar uma identidade singular. A forma como ressignificam o imaterial, usam aos símbolos tradicionais, mesmo sob as mesmas nomenclaturas, não se confrontam com as práticas dos outros povos (BRITO, 1992).

Para compreender a dinâmica social dos indígenas Jiripankó, se faz necessário descrever, mesmo que sucintamente, as atividades rituais que eles desenvolvem e a forma como concebem o culto aos Encantados e as funções das atividades fitoterápicas utilizadas nos rituais. As práticas ritualísticas são elementos fundamentais para a definição e compreensão da identidade que se funda e se firma no universo mágico-cosmológico dos encantos.

As relações com os povos vizinhos e as constantes viagens ao Brejo dos Padres, para visitar parentes ou para participar dos rituais Pankararu, são também citadas, pelos sujeitos sociais entrevistados, como imprescindíveis na modelagem de uma identidade que é intimamente conectada ao campo sócio cosmológico do seu tronco formador. Assim, mesmo fora do seu território original o grupo preserva alguns elementos que define sua pertença; assim, as “relações cosmológicas são vinculadas a laços primordiais estabelecidos pelos indígenas, onde valores internos dos grupos são estabelecidos através de relações solidárias que abrangem laços de parentesco e de religiosidade” (BARRETO, 2007, p. 2).

O grupo muda de espaço, ressignifica práticas, faz empréstimos culturais, se invisibiliza diante da sociedade no seu entorno, mas não abre mão das relações que possui com os seus antepassados e com os seus parentes e essas relações vão sendo fortalecidas com os momentos de contato, notadamente momentos de partilha religiosa. Os laços de parentesco se fundem aos laços religiosos fazendo com que o cotidiano seja marcado pela prática ritualística de culto ao Encantado que é o seu antepassado. Nessa dinâmica, o tronco e a rama vão mantendo e transmitindo os elementos que os definem. Para Arruti (1996), o tronco corresponde aos Pankararu que se formaram no aldeamento missionário, cujas raízes remontam aos diferentes indígenas reunidos no espaço, e as ramas ou pontas de rama se equiparam

aos formados a partir das migrações: Kalankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Jiripankó no Alto Sertão de Alagoas.

Compreender a dinâmica religiosa dos povos tradicionais nos leva a refutar a ideia de religião imposta pelo colonizador a partir dos primeiros contatos e adotar uma lógica decolonial que visibiliza o protagonismo do indígenas. O termo decolonialidade se refere a um conjunto de teorias e práticas que buscam desafiar e dismantelar as estruturas de poder colonial que persistem no mundo contemporâneo. Essas estruturas podem incluir formas de opressão, exploração econômica, hierarquias sociais e epistemologias dominantes que foram estabelecidas durante o período colonial e continuam a influenciar as relações globais, culturais e políticas.

A abordagem decolonial procura reconhecer e confrontar os legados do colonialismo em todas as suas formas, promovendo a autonomia, a dignidade e a igualdade de todos os povos e culturas. Isso pode envolver a reavaliação das narrativas históricas, a valorização do conhecimento e das perspectivas indígenas e locais, bem como a descolonização das instituições, práticas e estruturas sociais, o que perpassa pela noção de modernidade ou europeização, pois,

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e da sua história, isto é, 'como o novo e ao mesmo tempo mais avançado da espécie'. (...) Se o conceito de modernidade refere-se única e fundamentalmente às ideias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que não as ideias e experiências, normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. (...) Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e que toda modernização de populações não europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão eurocentrista e, além de tudo, provinciana (QUIJANO, 2005, p.115-116).

A noção de decolonialidade é frequentemente associada a movimentos sociais, acadêmicos e políticos que buscam transformar as relações

de poder e promover a justiça social em todo o mundo, contexto que não pode ignorar os povos indígenas com suas culturas singulares e religiões específicas, porém silenciados, ignorados e invisibilizados durante muito tempo. Nesse início de século, suas identidades emergem a partir das práticas religiosas que definem suas identidades.

O Toré, a semente e o Encantado

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

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

Segundo Dona Nena Pankararu, em entrevista realizada na Aldeia Pankararu, em Brejo dos Padres, no dia 18/03/2017, durante a festa denominada de Noite dos Passos, os Encantados se originaram das cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica. Os mais velhos narram que o seu surgimento está associado aos encantamentos, pois um grupo de indígenas teria se jogado na Cachoeira de Paulo Afonso e passado a habitar seu interior, originando as primeiras etnias. Tal fato aparece com apresentação de características comuns a outras crenças, notadamente ao espiritismo ou a umbanda, destacando que

Os encantos, encantados, mestres encantados, gentios ou ca-boquinhos são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem vivas, isto é, não terem passado pela experiência

da morte, não serem espírito de morto, que é coisa de gente branco, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros trabalhos que não são coisa de índio - mas que eles conhecem. Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana, depois do que se teriam encantado, indo para o reino dos encantados ou reino da Jurema, ou Juremá, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos desencarnados. (NASCIMENTO, 1994, p.21).

Essa descrição é refutada pelos relatos dos Pankararu e estes afirmam que as populações antigas “se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos”. Suas narrativas enfocam a história indígena como ímpar e os seus Encantados como membros de um reino sagrado e particular. O relato de um encantamento coletivo é a explicação para a origem da aldeia como espaço espiritual que continua se renovando porque outros indígenas recebem a anunciação e são preparados para se encantar, renovando a crença. Na explicação da entrevistada,

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

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

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

Após a consulta e a manifestação, o Encantado passa a ser cultuado apenas em cerimônias domésticas, nas quais há consumo de fumo e garapa e bastante canto da toante (música ou Toré de cada Encantado, revelada no ritual doméstico ou particular), mas a dança do Toré só acontece depois que o Encantado pede para ser “levantado”; a partir de então, ele pode ser cultuado pública e coletivamente no Terreiro quando vários Encantados se encontram em festa. Só após esse pedido, o zelador tece a vestimenta de fibras de carará (*Neoglasiovia variegata*), denominado de croá pelos indígenas, termo que adotaremos nesse estudo.

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

Cada Terreiro levantado por um pai de Praiá é um espaço de execução de Torés individuais ou coletivos quando acontecem as visitas que os Praiás fazem durante os eventos. O Praiá é vestido por um homem, denominado moço, que possui alguma ligação com o Encantado, mas este deve fazê-lo em segredo para preservar a sua identidade e evitar especulações dos não-indígenas. O moço é escolhido pelo zelador e também deve ser alguém de

conduta exemplar, pode, inclusive, ser escolhido na sua própria família. Tal escolha é mais um elemento fortalecedor da autoridade do zelador.

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

Ser escolhido e se tornar dançarino ou moço de Praiá é um processo exclusivo dos homens e exige muita dedicação e respeito a algumas restrições que lhes são impostas e que devem ser seguidas sob pena de perder a condição. Dentre as regras, destacam-se a proibição de manter relações sexuais, pelo menos três dias antes de vestir o Praiá, tomar banhos com certas ervas aromáticas, não beber bebida alcoólica, evitar alguns alimentos e cuidar do vestuário na casa, Poró ou salão que o abriga, defumando-o periodicamente com o campião (cachimbo feito de madeira, em formato cônico, fumado com tabaco e/ou ervas da região). Quando é usado soprando ao invés de aspirando a fumaça, serve para defumar e isso retira as energias negativas e funciona como portal a terra e o mundo cosmológico dos Encantados.

Os zeladores não podem ocupar o lugar de dançadores, pois a eles está reservado o papel religioso de orientação e guarda da tradição, através do cuidado com as Sementes que lhes foram confiadas, com as vestes sagradas e com o profícuo contato com os Encantados; esse papel se assemelha às funções de pai de família. O processo de entrega das Sementes aos pais de Praiás e de escolha dos moços não é assunto frequente na aldeia e compõe,

juntamente com outros temas, o segredo que sustenta a religião indígena, mas pelo que nos foi dito por algumas autoridades religiosas (pais e mães de Praiás) a entrega da Semente é o pedido formal que um Encantado faz para que um Praiá seja levantado em seu nome e, em alguns casos, indica o moço que o conduzirá nos rituais, mas quando não há tal indicação, o zelador escolhe um filho ou um parente próximo.

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

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

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

Entre a escolha e o chamado dos dançadores pelo zelador, há um interstício que pode variar de dois a quinze dias, dependendo do nível de

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

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

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

O Batalhão Jiripankó é composto por mais de sessenta fardas confeccionadas na aldeia, cuidadas pelos moços em Porós domésticos, sob a supervisão de zeladores e do pajé; cada uma dessas fardas corresponde a um Encantado que a utiliza nos vários rituais como os pagamentos de promessa que recebem o nome de Menino do Rancho e ocorrem ao longo do ano, nas corridas do umbu que acontecem em (04) quatro finais de semana seguidos, após a quarta-feira de Cinzas, na festa de Santa Cruz que ocorre anualmente no pátio da igreja e, ainda, nos vários momentos em que se fizer necessário render graças ou renovar o vínculo do homem com o sagrado.

As vestes sagradas: materialização do Praiá

O vestuário, confeccionado da fibra do croá, é composto de duas partes maiores, um saiote e uma máscara, com faixas pintadas nas suas bordas e entrecruzando a parte frontal da máscara, mas é adornado por um penacho que é fixado na parte superior da máscara, tendo (na parte posterior da cabeça) uma rodela confeccionada com penas de peru, gavião ou pavão presas por um pequeno círculo e unido a um tecido retangular de cor forte com bordados ou pinturas de cruzes, estrelas, faixas, campiões ou outras formas que tenham significação para identificar o Encantado. Completando o visual, uma flauta feita de bambu ou de plástico e um maracá (instrumento usado para marcar o ritmo da dança) são tocados pelo moço que incorpora o Praiá.

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

A segunda peça, chamada de *saiote*, é destinada a cobrir os quadris e as pernas. É fabricada com o mesmo material têxtil do tunã e traz a mesma pintura colorida nas bordas. No conjunto, apenas uma pequena parte dessa indumentária fica à mostra. Convém destacar que após a confecção, a veste é cuidada no Poró do zelador e quando necessário é substituída por outra nova, porém a peça desgastada é descartada seguindo um processo ritual revestido de muito respeito e sacralidade.

O adorno que mais chama a atenção é colocado no topo da cabeça, denominado de *rodela*, tendo em vista o formato que assume. A rodela é

feita de madeira, coberta por um tecido de cor berrante, sendo fixado no eixo superior do tunã e todo contornado por penas de peru, de gavião ou de pavão. Preso à rodela existe um *penacho* enfeitado de plumas ou penas de aves acima citadas, fixado ao eixo superior do tunã. O conjunto visto de longe, produz a impressão de que o Praiá é bem mais alto do que as demais pessoas no ritual, pois a rodela (que alguns chamam de chapéu) fica a pelo menos uns 30 centímetros da cabeça. O tamanho imponente e as cores fortes resultam em uma presença que chama e prende a atenção de quem observa.

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

O figurino ritualístico se completa com o maracá (fabricado com cabaça de coité) e a flauta ou gaita. O maracá tem a função sonora de dar o ritmo aos cantos (toantes), possibilitando uma sonoridade que inebria e envolve o espectador do ritual, mas tem a função de servir como instrumento religioso, espécie de chave que abre, junto com outros elementos, o portal entre o mundo dos humanos e o mundo dos Encantados. Além de fazer parte do conjunto do Praiá, o maracá é elemento indispensável nas mãos dos pajés, benzedeiras e cantadores.

A flauta, não se apresenta como instrumento musical que traga sonoridade aos cânticos, é tocada esporadicamente durante o evento pelos Praiás e, às vezes, parece ter a faculdade de tirar a plateia do estado de inebriação que a festa provoca. Já quando usados pelos cantadores ou puxadores de toantes, as flautas têm o papel de juntamente com o maracá produzir a harmonia musical que transforma os torés em grandes sinfonias.

As partes apresentadas formam a indumentária ritualística ou máscara de dança do Praiá, este ser que é descrito como membro de um mundo cosmológico povoado por seres humanos e espirituais em uma relação de harmonia e de não-harmonia entre si. A seguir, apresentamos uma prancha fotográfica para ilustrar as partes do vestuário aqui descrito e um croqui com o nome de cada peça que compõe a vestimenta ritualística do Praiá:

Prancha fotográfica com a vestimenta do Praia



Máscara ou Tunã	Praia	Cinta
Saiote		Maracá
Penacho ou Rodela		Flauta

Fonte: Acervo pessoal dos autores, 2018.

Segundo a crença, os Praiás são espíritos ancestrais que habitam as serras da região e protegem as aldeias, comunicando-se com os seres humanos através dos sonhos ou manifestando-se em algumas pessoas que possuem o dom e o preparo para essa ação que pode acontecer, inclusive, em momentos como o acendimento do campião. (GILBERTI, 2013)

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

Os jovens que são escolhidos como moços dos Praiás, são inseridos no conjunto de obrigações e ensinamentos e sua vida religiosa fica sob a responsabilidade do zelador/pai do Praiá. Fazer parte desse seletivo grupo lhes confere um conjunto de responsabilidades que muitas vezes os obrigam a renunciar a algumas atividades sociais que coincidem com os horários das suas obrigações no Poró, mas isso não é visto, por eles, como sacrifício. Dançar nos Praiás não se traduz unicamente em rótulos ou status, mas em um elemento que funda a cultura e assegura a continuidade da tradição. É, pois, um dos principais elementos identitários daquele povo indígena.

O sistema ritual do Toré

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

Até onde foi possível observar, a vida religiosa dos Jiripankó se concentra simbolicamente em torno das cachoeiras e serras e fisicamente em torno dos Porós e Terreiros distribuídos em seu território; para essa pesquisa, acompanhamos atividades em 10 Terreiros assim denominados e listados por ordem de importância, sendo que os 8 primeiros são abertos para rituais, pagamento de promessas, danças de Toré, enquanto que os dois últimos são destinados a um evento específico que é a Queima de Cansação, ritual que marca o início do ano religioso; consiste, entre outras coisas, na oferta de cestos com alimentos e de galhos do Cansação aos Encantados.

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

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

Sobre a existência de tantos Terreiros, levantamos o questionamento se esse fato não seria uma forma de enfraquecimento do grupo, se não gera faccionalismos em torno dos espaços, uma vez que cada um é consagrado a um Encantado e tem um zelador que atua como seu guardião. Cicero Pereira dos Santos em entrevista realizada em sua residência, na aldeia Ouricuri, no dia 20/01/2018 afirmou que

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

problemas políticos ou pessoais com o zelador, com a família, mas frequento o Terreiro pelo Encantado. (SANTOS, 2018).

Percebe-se, na fala do entrevistado, que a religião é elemento que agrega aquele povo, mesmo que cada espaço de realização dos rituais esteja sob os cuidados de pessoas diferentes, associadas às famílias que podem ou não possuir diferenças políticas, a divindade fala mais alto e o espaço físico do Terreiro ou do Poró inibe e silencia as diferenças durante a realização dos eventos. Tal situação é responsável por conferir uma característica fundamental para identidade desse povo, pois a religião é para eles a fronteira com o não-indígena, ao mesmo tempo em que é a quebra das barreiras internas e dos interesses pessoais.

Assim, fica visível a importância da religião no cotidiano, no fortalecimento do grupo e no seu sentimento de pertença étnica que, com certeza, refletirá na continuidade das suas práticas por várias gerações. Com a intenção de explorar mais a questão, a fala do cacique Genésio Miranda (entrevista realizada à sombra de uma pinheira, às margens do Terreiro do Meio, durante a realização de um ritual Menino do Rancho, em 21/01/2018) é salutar, pois este foi enfático ao descrever o território como regido por forças que emanam dos seus protetores sagrados. Falou que

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

Esse relato acrescenta um elemento à esta análise, o fato dos Terreiros estarem distribuídos em formato de cruz, no território. Os que foram levantados fora da aldeia central não estão vinculados a esse formato. Tal observação destaca o quanto a cruz aparece na história desse povo.

Cruzeiros existem em vários espaços da aldeia, quer sejam fincados nas pedras, na torre da igreja, bordados nas tunãs que compõem as vestes sagradas dos Praiás, sob a forma de grafismos nos campiôs, maracás ou nas pinturas corporais dançadores, em terços e rosários nos pescoços dos rezadores, em forma de pingentes em colares, nas letras de alguns Torés ou toantes e, ainda nos festejos a ela destinados, com o nome de festa de Santa Cruz. A cruz para os Jiripankó é um portal que abre a comunicação entre os mundos dos humanos e dos Encantados.

Pela existência de vários Terreiros, percebi uma certa tensão nas relações de poder dos líderes, porém não coletei relatos sobre conflitos quanto aos seus funcionamentos. Apenas nas Corridas do Umbu, o evento da Queima do Cansação acontece simultaneamente em dois Terreiros, dividindo as personagens e a plateia, porém, nos demais eventos, participam todos juntos. Daí, constatei que quanto menor o número de eventos, maior é a concentração no ritual e, esta, assegura a união social e política do grupo. Os papéis de cacique e pajé são fundamentais na organização do grupo, pois

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

Nesse ato, reside não só a autoridade moral do cacique e das lideranças quanto a autoridade religiosa do pajé que, juntos, exercem a capacidade de fortalecer elos e lealdades, não só através da criação de um grande batalhão de Praiás, mas também pela forma como conseguem agregar, ao redor de um mesmo Terreiro, um grande número de dançadores e de outros pais de Praiás, isso sem contar nas visitas que recebem de outras etnias

que habitam nos municípios vizinhos, com as quais desenvolvem laços de pertença e rede de trocas. Isso possibilita que

as identidades étnicas dos povos do Alto Sertão alagoano, reprimidas nos silenciamentos e importantes nas emergências étnicas, formaram-se no contraste ante a sociedade não indígena que os cerca e com eles mantém relações. Originaram-se de posicionamentos ideológicos legitimados pelas memórias e práticas culturais, o que os destacou dos estereótipos, que os generalizavam e inferiorizavam suas vivências em comparação a supostos índios mais ou menos misturados (MENDONÇA, 2023, p.22).

Os Terreiros são espaços sagrados de socialização cosmológica, de fortalecimento identitário e de renovação espiritual, onde o sagrado se materializa nos Praiás e dialoga com a comunidade que é embalada pela dança do Toré, uma atividade que além de muito bonita e significativa é carregada de profundo sentido religioso. É regido por uma música denominada de toante, cantada por um cantador ou cantadora, de forma compassada, porém com respostas periódicas da plateia ou dos dançadores, através de gritos ritmados, conforme descreve Matta

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

O conjunto da execução do bailado e dos cânticos de toantes, conhecido como Toré, faz parte do ritual sagrado, sendo apenas a sua parte pública. Enquanto apresentação religiosa e ritual autônomo, se configura

com diferenças em cada etnia, mesmo dentro de um mesmo tronco formador, mas foi o ícone eleito como marca identificadora para o indigenismo e para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim, símbolo de indianidade possível no Nordeste brasileiro.

Personagens

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

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

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

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

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

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

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

Em alguns eventos, as moças que desempenham o papel de noiva circulam entre o povo. Sua imagem é semelhante, visualmente, às madrinhas, pois também tem a cabeça adornada com tiras de papel colorido. No

cortejo, é sempre acompanhada das duas madrinhas, exceto quando dança à frente dos Praiás, quando é buscada em sua residência. No semblante das mais novas, há uma mistura de ansiedade e tranquilidade que deixa certa dúvida quanto à consciência sobre seu papel no evento. Algumas vezes observamos a noiva parada a olhar atentamente para o Terreiro, a contemplar aquele espaço, mas na maior parte do tempo parecia alheia ao evento e se distraía com conversas com outras jovens e mulheres da aldeia. O corpo da noiva, assim como o das madrinhas é marcado por pintura com o tauá e, durante alguns Torés, ela ocupa a parte frontal do cortejo, ladeada pelas madrinhas, à direita do Praiá dono do Terreiro e um pouco atrás ou ao lado dos cantadores.

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

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

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

O papel dos cantadores é fundamental para a realização dos rituais Jiripankó, pois estes são responsáveis por várias funções, como cantar os

toantes específicos de cada Encantado, abrir e fechar o portal que liga o mundo terreno ao mundo cosmológico dos Encantados, além de definir o ritmo do evento com a puxada dos Torés. É um papel essencialmente masculino, mas em alguns momentos esse papel pode ser desempenhado por mulheres.

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

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

Completando o elenco, em volta do Terreiro, concentra-se um número significativo de pessoas que fazem parte da comunidade Jiripankó, são visitantes oriundos de outras etnias (como os Pankararu), convidados das comunidades e das cidades vizinhas e pesquisadores das Universidades e Institutos do Estado. Em eventos como o Menino do Rancho, há muita expectativa por parte da plateia de fora da aldeia, pelo fato de alguns não saberem a ordem dos acontecimentos nem tão pouco em que ponto do Terreiro ou momento da solenidade acontece o desfecho do ritual. Observa-se que a curiosidade vai dando lugar ao respeito à medida em que o evento vai se desenrolando.

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

O menino, aqui descrito por último, é a personagem que desencadeia todo o evento, pois a ‘festa ou brincadeira’ só acontece porque há a

necessidade de agradecer publicamente pela realização de uma ação que vai além do poder e do entendimento humano, ou seja, é o pagamento de uma promessa feita quando da existência de uma enfermidade não curada pela medicina moderna. A crença no poder de cura e o sentimento de agradecimento leva os indígenas a realizar o ritual para agradecer a divindade e compartilhar a graça com a comunidade. Nessa perspectiva,

os rituais são cerimônias através das quais se atribuem virtudes ou poderes correspondentes à maneira de agir, aos gestos, às fórmulas e aos símbolos usados com a intenção de produzir determinados efeitos ou resultados sobre um grupo. Geralmente é um processo continuado de atividades organizadas a partir de ritos que envolvem cultos e doutrinas encontrados na vida religiosa e em outras esferas culturais. É uma rotina que acontece seguindo determinada ordem temporal ou sequência de acontecimentos, mas também pode ser um rótulo social ou uma regra que define comportamentos e relações de um determinado grupo de pessoas (PEIXOTO, 2023, p.135).

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

O menino é vestido com uma bermuda vermelha, abaixo dos joelhos, sem camisa (substituída por uma espécie de colete comprido com alças encruzadas que se estende até perto do joelho). Essa peça, também vermelha é ornada com várias cruzeiras e alguns adornos brancos pendurados na extremidade; o corpo é pintado com o tauá; na cabeça, usa um chapéu, por eles denominado de capacete, artesanalmente confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri e a tiracolo usa um rolo de fumo (o fumo tem imensa importância nos cerimoniais em geral, pois acreditam que tem o poder de afastar os maus espíritos, além de servir para rezas e benzeduras).

Considerações finais

A dinâmica que compõe o universo ritual dos Jiripankó é assentada em um sistema de prestações para com os Encantados, que recebem oferendas em reconhecimento pela realização das curas de enfermidades ou das soluções apontadas para sanar problemas difíceis. Os Encantados são diferentes dos espíritos porque não passaram pela morte, enquanto que os segundos são entidades que se originaram de pessoas que morreram. Essa diferença, é apontada pelos indígenas como uma das principais características que os definem.

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

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

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

o contado com os lugares e com os elementos usados no ritual (Terreiro, campião, garapa, etc.)

Os cuidados, jejuns e restrições fazem parte da forma como os indígenas concebem a noção de corpo limpo para a realização de práticas espirituais, pois os não cumprimento das normas tanto pode provocar o fracasso da atividade quanto pode provocar doenças em algum dos envolvidos. As relações entre os Encantados e os humanos é cercada por inúmeras tensões, pois para alguns eles são protetores, guardiões, conselheiros e agentes de cura, mas para outros, eles são descritos como dotados do poder de punir, castigar, amedrontar os transgressores ou os que descumprem as obrigações que lhes são imputadas como requisito da religião. Nesse sentido, percebe-se um dualismo entre a forma como o Encantado é visto e como ele interfere na vida cotidiana da aldeia.

A relação do pajé com os Encantados e o seu dom de mediar as curas não é fruto de um aprendizado com um mestre da ciência. Seu dom é fruto de transmissão geracional e hereditária e o convívio com os mestres é fundamental para aperfeiçoar e proporcionar a maturidade necessária. O processo de cura está ancorado em ações como oferecer fumo, garapa e rezas durante as sessões de mesa abertas para estabelecer a comunicação com os Encantados, quando esses são consultados e atuam como mediadores entre dois mundos, orientando para a cura ou para a busca de especialista na biomedicina quando o caso não é de origem espiritual.

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

Os trabalhos variam de uma sessão para outra, pois conforme a necessidade de cada pedinte, são prescritos banhos ou ingestão de ervas nativas

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

A dinâmica ritual dos Jiripankó evidencia não só a preservação das tradições indígenas, mas também a sua capacidade de adaptação frente às influências contemporâneas, apontando para um espaço de resistência e subversão das narrativas coloniais. As trocas de conhecimento e práticas rituais entre grupos indígenas, bem como a valorização das perspectivas locais, são elementos centrais na luta pela autonomia e justiça cultural. Nesse contexto, a decolonialidade emerge como uma abordagem crucial para reconhecer e desafiar as hierarquias impostas pelo colonialismo, fortalecendo identidades e conhecimentos indígenas e promovendo a resiliência das comunidades.

Referências

- AMORIM, Siloé Soares de. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: Resistência e Ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano*. Tese Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2010.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararú*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1996.
- BRITO, Maria de Fátima. *Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó*. Recife: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 1992.
- BARRETO, Juliana Nicolle. *Também sou Ponta-de-Rama (Uma Abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Instituto de Ciências Sociais. Maceió: UFAL, 2007.

- GILBERTI, Andrea Cadena. *Nascendo, encantando e cuidando: uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco*. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. São Paulo: FSP-USP, 2013.
- IBGE. *Malha municipal do Estado Alagoas*. 2015. Disponível em: <http://dados.al.gov.br/dataset/5475461a-02d4-49fe-9a2e-03ec5a84eab6/resource/8dfdbcf13-a7dc-4831-a862-9f1c7e6ab097/download/informacoesformatos.txt>. Acesso em 20/04/2017
- MATTA, Priscila. *Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2005.
- MENDONÇA, Vinícius Alves de. *“Quem chegou foi Kalankó!”: resistências e tramas indígenas no Alto Sertão alagoano*. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2023.
- MIRANDA, Genésio. *Religião e identidade dos indígenas Jiripankó*. Jan. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.
- MURA, Claudia. *Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. São Paulo: Contra capa, 2013.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco da Jurema*. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA, 1994.
- OLIVEIRA, João Pacheco de, (Org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2a ed. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004.
- PANKARARU, Nena. *A semente*. Mar. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.
- PEIXOTO, José Adelson Lopes. *Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas*. Palmeira dos Índios: GPHIAL, 2023

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. pp. 117-142.

SANTOS, Cícero Pereira dos. *Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripancó*. Trabalho de conclusão de curso em História, UNEAL -Campus III. Palmeira dos Índios – AL, 2015.

RECEBIDO EM: 02/06/2024

APROVADO EM: 28/03/2025