

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CAMPUS DO SERTÃO
CURSO DE LICENCIATURA HISTÓRIA

Thais de Souza Feitosa

POVO INDÍGENA JIRIPANCÓ EM ALAGOAS: ORIGEM HISTÓRICA, RITUAIS E
CIRCULARIDADE DE CRENÇA, 2010-2020

Delmiro Gouveia
2022

THAIS DE SOUZA FEITOSA

POVO INDÍGENA JIRIPANCÓ EM ALAGOAS: ORIGEM HISTÓRICA, RITUAIS E
CIRCULARIDADE DE CRENÇA, 2010-2020

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao corpo docente do curso de História, como requisito para obtenção do título de licenciada pela Universidade Federal de Alagoas, Campus do Sertão.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Abelardo de Santana

Delmiro Gouveia
2022

Folha de aprovação

Thais de Souza Feitosa

POVO INDÍGENA JIRIPANCÓ EM ALAGOAS: ORIGEM HISTÓRICA, RITUAIS E CIRCULARIDADE DE CRENÇA, 2010-2020

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao corpo docente do curso de História da Universidade Federal de Alagoas, Campus do Sertão, aprovado em 28 de julho de 2022.

Pedro Abelardo de Santana

Prof. Dr. Pedro Abelardo de Santana, UFAL (Orientador)

Banca examinadora:

Gercinaldo Moura

Prof. Me. Gercinaldo de Moura Medeiros, UFAL (examinador 1)

Ayrton Matheus da Silva Nascimento

Prof. Esp. Ayrton Matheus da Silva Nascimento, UFS (examinador 2)

POVO INDÍGENA JIRIPANCÓ EM ALAGOAS: ORIGEM HISTÓRICA, RITUAIS E CIRCULARIDADE DE CRENÇA, 2010-2020

Thais de Souza Feitosa¹

Resumo

Este artigo tem como objetivo investigar sobre a origem do povo indígena Jiripancó, seus rituais e a circularidade de crenças neles verificados no primeiro quartel do século XXI. Trazemos à tona religião e manifestações religiosas, indígenas e católicas, para compreender a relação do presente com o passado desse povo. Buscamos compreender a história desta comunidade indígena localizada no povoado Ouricuri, no município de Pariconha/AL, no Alto Sertão. A metodologia utilizada se baseia em uma revisão bibliográfica utilizando artigos, livros, monografias, dissertações e teses.

Palavras-chave: Jiripancó; Indígena; Alagoas; Crenças.

Abstract

This article aims to investigate the origin of the Jiripancó indigenous people, their rituals and the circularity of beliefs verified in them at the beginning of the 21st century. We bring up religion and cultural manifestations to understand the relationship between the present and the past of this people. We seek to understand the history of this indigenous community located in the Ouricuri village, in the municipality of Pariconha/AL, in Alto Sertão. The methodology used is based on a literature review using articles, books, monographs, dissertations and theses.

Keywords: Jiripancó; Indigenous; Alagoas; beliefs.

¹ Graduanda em História pela Universidade Federal de Alagoas, Campus do Sertão. Email tsf_31thais@hotmail.com

SUMÁRIO

Introdução	6
1 Origem do povo Jiripancó de Alagoas	7
2 Exemplos de circularidade das crenças indígenas	9
3 Rituais de formação do povo indígena Jipirancó	13
4 Considerações finais	17
Referências	18

Introdução

O presente artigo nasceu a partir de algumas inquietações com as manifestações presenciadas nos rituais indígenas, desde o momento que descobri o meu pertencimento aos Jiripancó,² uma vivência sobrenatural, embora própria do meu povo, “talvez o ponto mais difícil de descrever” (FERREIRA, 2009, p. 80), por que são os rituais que reúnem a exteriorização da representação das divindades, as quais externam para o mundo sagrado incorporado simbolicamente por um ser vivo com vestimentas próprias e únicas.

O que me inquietava era a forma de nos relacionar com as divindades, em meio ao ritual, saber qual é a sua relevância religiosa e seus mais diversos significados para com aqueles ícones, símbolos e traços da religião cristã. Eu pouco sabia por que os rituais são reservados apenas aos indígenas da comunidade, pois:

O ritual, ponto alto da religiosidade indígena do Agreste alagoano, é tido nas aldeias como a principal atividade que congrega aquele povo e estabelece elos com o sagrado, com suas divindades denominadas de encantados, sendo considerado elemento importantíssimo na identidade étnica pelo fato de ser um dos poucos elementos intocados pelo colonizador no passado e pela sociedade envolvente, no presente (PEIXOTO, 2015. p. 274).

O ritual supremo, símbolo dentro das atividades indígenas, é uma das expressões que mais entona a religiosidade, é um momento de passagem, o qual celebra a ligação do homem aos espíritos ancestrais ou as divindades que, para a aldeia têm suas especificidades e obrigações, com uma representatividade muito forte para os Jiripancó. Sendo assim, são representados por um indígena que usa um traje feito de caroá³ e demais apetrechos, tal qual, conhecido por Praiá.⁴ Segundo Ferreira,

O Praiá é uma representação da divindade, é o encantado quem recebe um nome, incorporado simbolicamente por um ser vivo para representa-lo com vestimenta própria e única. Representa o material do mensageiro chamado também de espírito-encantado (2013, p. 80).

² Há muitas variações no modo de como escrever o etnônimo dessa aldeia, embora adoto essa forma por se tratar da autodenominação do povo.

³ É uma fibra retirada da mata para tecer e fazer os roupões, que são as vestimentas indumentárias dos Praiás.

⁴ São índios escolhidos para vestir uma indumentária feita da cabeça aos pés por caroá, os quais escondem suas identidades na prática, os mesmos são impostos a cumprir obrigações para participar dos rituais, como por exemplo tomar banho com ervas, essas obrigações são interpretadas como cuidado e proteção para com o corpo do índio.

Foi a partir dos Praiás que todas as minhas indagações foram aumentando, os posicionamentos sobre os rituais foram desabrochando e, principalmente, quando via todos aqueles elementos e ouvia todas as canções entoadas em cada toré,⁵hesitava de tal forma que pressupus que o ritual indígena se dava com fé. Quanto mais participei dos rituais e festividades da aldeia, todas aquelas percepções da doutrina cristã nos rituais indígenas me afligiam em querer apreender aquela dança tão representativa e cheia de sentidos para os Jiripancó e conhecê-los melhor.

A metodologia utilizada neste presente trabalho é uma revisão crítica da bibliográfica, a partir da leitura de comunicação de pesquisa, artigos e monografias. O artigo busca compreender a origem do povo Jiripancó desde a saída dos seus membros de Pernambuco, da etnia Pankararu, como também o conceito de circularidade de crenças e culturas para entender a relação dos rituais indígenas com as contribuições do catolicismo colonial, além de perceber na atualidade os rituais e suas simbologias para o povo indígena.

1 Origem do povo Jiripancó de Alagoas

A etnia indígena Jiripancó formou-se a partir de famílias Pankararu que chegaram à região do município de Pariconha, alto sertão alagoano, no final do século XIX. Os primeiros indígenas foram José Antônio do Nascimento, conhecido como Zé Carapina e sua esposa Izabel. Eles saíram fugidos, em 1883, de numa missão religiosa sob os cuidados dos frades capuchinhos da Congregação de São Felipe Nerí, do aldeamento Brejo dos Padres, Tacaratu, Pernambuco (ALBUQUERQUE, 2005).

Após fugirem, Zé Carapina e Izabel se refugiaram primeiro em uma fazenda⁶ que ficava na caatinga, ao norte da comunidade atual, logo após migraram para os pés da serra do Pajeú e do Simão próximo a uma fonte de água salobra (a fonte do Ouricuri, onde os animais pernoitavam, nasciam dias depois, os coquinhos de ouricuri, planta das palmeiras, por isso o nome que mais tarde daria o nome ao

⁵ Dança sagrada, utilizada nas festividades e rituais indígenas um verdadeiro ícone de resistência.

⁶ Refere-se a Major Marques que ganhou como recompensa de guerra, do Imperador boa parte das terras do alto sertão, a referida fazenda localizava-se no Minador raso da caatinga, a norte da aldeia atual.

aldeamento). A fonte foi utilizada para dar de beber aos animais dos fazendeiros, onde mais tarde Zé Carapina e a esposa trabalharam como cuidadores de animais em troca de abrigo e de um local para plantar o básico para sobreviverem (FERREIRA, 2009).

A cada nascimento de animais, como era comum no sertão, um deles era dado ao Zé Carapina para o seu sustento, o mesmo criava o animal juntamente com os animais do fazendeiro na caatinga a céu aberto. Após quatro anos, juntou os animais que lhes tinha sobrado, alcançando uma quantia significativa, porém não o suficiente para comprar terreno delimitado. Apesar disto, fez uma casa de taipa perto da fonte do ouricuri e Izabel já tinha plantado uma “mini rocinha” ao redor do rancho (TASSINARI, 2001).

Com o passar do tempo, sem alguma ocasião especial, o fazendeiro que tinha lhe dado guarida observou que a roça era próspera e solicitou que colhessem o que fosse possível, pois ia colocar os animais no restante. Alguns indígenas alegam que um amigo do fazendeiro consultou o barão de Água Branca (Joaquim Antônio de Siqueira Torres, da família Vieira Sandes) sobre tal situação, esse amigo que não foi citado o nome queria que o barão ajudasse o Zé Carapina com relação ao terreno e a sua expulsão das terras do fazendeiro (FERREIRA, 2009).

O barão ao tomar conhecimento da tal situação, se opôs a conduta do fazendeiro e completou a quantidade necessária de dinheiro a fim de que Zé Carapina comprasse a terra, com a compra realizada em 15 de novembro de 1894, a certidão de compra foi registrada no cartório de Imóveis de Água Branca – AL. Os detalhes e limites do terreno foram descritos como: a leste cabeça do João Curto, a norte deste, a Grotta d'água, a oeste outeiro até serra da Samambaia, a sul dessa lagoa do Vitelo, a leste dessa, Umburana Ferrada, chegando a cabeça do João Curto, no total era 1.100 hectares (ALBUQUERQUE, 2005).

Após quatro anos instalados no terreno não havia mudado nada da condição inicial de sua chegada mesmo com a compra do terreno. Porém, já tinha sido um avanço a compra, pois foi possível dar corpo material a etnia Jiripancó. Para a ocupação do território começaram a chegar parentes, sendo eles, Chico Peba e sua esposa, Vicente Gabão, Cristóvão Véio e suas famílias. Com o passar do tempo outros parentes também foram chegando e aumentando a família comum, por exemplo, a família caipira. Com a junção de todos estes, começou a formação do povo que, de início, não tinha uma intenção formada de criar uma aldeia, era pelo

parentesco e o velho costume de viverem sempre nos mesmos lugares (ALBUQUERQUE, 2009).

De todos esses anos, os descendentes dos filhos de José Carapina e Izabel são as famílias Gomes, Quintino, Alexandre e Miranda. Os quais são seus herdeiros e, mesmo após o falecimento de Zé Carapina, não retiraram das terras as famílias que foram convidadas por seus ancestrais. Com a mistura de famílias, a nova aldeia estava formada com quatro famílias irmãs e quatro complementares. Mesmo assim, outros familiares ficaram noutra região, por exemplo, família Cristóvão (habitou a região do Moxotó no Poço da Areia), Major Marques em Pernambuco, com parte em Alagoas. De qualquer forma, nunca se perdeu o contato ou o elo com os Pankararu. Dessa maneira nasce a etnia Jiripancó (NASCIMENTO, 2004).

Podemos observar que existe um fundamento bastante importante no novo formato da comunidade indígena Jiripancó. Um fator bem importante que vale lembrar é que, basicamente, os membros das aldeias são de famílias mistas, tendo como uma regra indispensável ser Pankararú ou pertencer a outro povo comprovado pela linha familiar que alcance as raízes mais antigas da unidade (FERREIRA, 2009).

2 Exemplos de circularidade das crenças indígenas

O conceito de circularidade de crenças é importante, porém complexo, pois existem diversos ângulos a serem analisados. Primeiro, por sua história que retrata sobre o catolicismo e o surgimento de formas biculturais de religiosidade como, por exemplo, as santidades indígenas no Brasil colonial. Segundo, faltam conhecimentos sobre as diversas crenças e culturas dos indígenas brasileiros (FREIRE, 2013).

Para Freire (2013), o conceito de circularidade cultural é baseado na ideia de cultura associada a processo e movimento. O entendimento das singularidades culturais são possíveis tradições que convivem em estreita articulação em um dado território. Nesse caso, são práticas culturais e religiosas como forma de assegurar a sobrevivência de seus costumes e tradições diante de processo de dominação e de imposição cultural.

Diante disso, na América portuguesa com a criação coesa de uma instituição religiosa de forma lenta, o bispado da Bahia criado em 1551, foi a única instituição dentro da colônia durante longos anos. Somente no século XVII, ocorre um impulso eclesiástico dentro do Brasil adequando-se ao fluxo demográfico ocorrido. As missões catequistas possibilitaram a circularidade cultural entre as colônias e as metrópoles, muita das práticas encontradas em solo americano foram absorvidas e sofreram um processo de assimilação com antigos rituais que ainda sobreviviam no imaginário ocidental (LIMA, 2018).

As especificidades dos rituais são encaradas de modo a compreender a pluralidade cultural que caracterizava a América portuguesa, bem como a circularidade desses sentidos. Alguns rituais descritos como religiosos foram realizados na Europa por diversos grupos americanos. Alguns exemplos desses rituais eram a antropofagia e o canibalismo. Durante o período inquisitório, a demonização das mulheres mais velhas ocorreu constantemente, pois considerava-se que as mulheres pobres e velhas cediam as tentações diabólicas como meio de conseguir bens materiais, espirituais ou praticar alguma vingança (LIEBEL, 2004).

Esse pensamento predominante da época possuía raízes no neoplatonismo renascentista, que tratava a beleza e a feiura como formas de representar o que há dentro do indivíduo, ou seja, enquanto a beleza representava a bondade, a feiura era a prova da deformidade interior. O estereótipo da bruxa velha e feia fora propagado em além-mar, sendo uma das principais representantes, a índia idosa e canibal (LIMA, 2018).

Segundo Pompa (2001), além dos rituais citados, outras práticas foram associadas ao mal que existia no continente europeu. Chegando ao Brasil, os portugueses depararam-se com os caraíbas, lidos pelos colonizadores como profetas ou bruxos. Para os representantes religiosos o diabo rondava à colônia, sendo os nativos suas principais vítimas:

Este domínio do Demônio sobre os indígenas se manifesta de uma forma bem precisa: através dos grandes xamãs, os pajés ou caraíbas, que as fontes chamam, obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de 'santos', 'santidades' ou, finalmente, de 'profetas'. Na falta de outros sinais de idolatria, são estas extraordinárias personagens, das quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens (POMPA, 2001, p. 186).

Dessa forma, a demonização dos indígenas e dos cultos existentes dentro destas sociedades ocorre constantemente, segundo os colonizadores, tais práticas

(associadas à adoração de imagens), caracterizavam-se como idolatria. O conceito de idolatria não surge com a “descoberta” do Novo Mundo, tal ideia vinha da antiguidade, descrita nas obras sagradas judaicas e cristãs (GUEIROS, 2021).

Analisa-se a idolatria como uma forma de resistência cultural e social por parte dos nativos, estruturados em um ambiente cujos costumes estavam sendo abalados; buscava-se a manutenção de antigos ritos cujo foco seria manter uma certa identidade frente aos ataques do colonizador. E, assim, as motivações para uma nova mirada sobre o religioso podem ser percebidas sob dois aspectos. De um lado, refere-se à crise de reconhecimento do conceito de religião para designar certas práticas e crenças e/ou espiritualidades por meio das quais um número considerável de pessoas vem se expressando na atualidade. Por outro lado, remonta à crise das instituições religiosas “tradicionais” que comumente se atribui a responsabilidade de mediar a experiência com o sagrado, bem como sua legitimidade (LIMA, 2018).

Apesar que, na teoria muitos povos aceitavam a conversão, na prática não conseguiam abandonar seus antigos costumes, para muitos religiosos isso mostrava que os nativos jamais iriam abrir mão da idolatria. A diferença no teor da perseguição às práticas indígenas dentro das Américas ocorreu graças às diferenças existentes dentro das próprias metrópoles. As colonizações, tanto portuguesa quanto espanhola provocaram mudanças radicais e irreversíveis nas sociedades americanas, as práticas aqui encontradas pelos colonizadores, tais como a antropofagia, a poligamia e demais práticas aborígenes, foram vistas como inferiores, demoníacas ou exóticas (GUEIROS, 2021).

Dessa forma, fica explícito que apesar de sua carga simbólica, as singularidades do meio no qual estavam inseridos, suas diferenças com relação ao reino, enfraqueciam a resistência de muitos. Eram necessárias adaptações de estilo e elasticidade na aplicação das normas. Estavam em contato com outros indivíduos, espaços, compreensões de mundo. E, por vezes, ao se depararem tanto com seus “opostos”, ocorria, pois, uma convergência de ideias (CORRÊA, 2014).

Nota-se que os traços culturais poderiam se colocar além de suas diferenças, superando-as ao aproximarem-se, ao traduzirem-se, em mais uma faceta do hibridismo cultural, envolto de uma circularidade simbólica e prática, sensível e concreta (GINZBURG, 2007).

Sobre as tradições e identidades religiosas Teixeira afirma que, em sociedades onde a tradição religiosa ainda não tem uma consolidação, no sentido da identificação para com os diversos grupos que ali convivem, encontra-se em estado de readaptação e transmutação de valores e comportamentos, em busca de uma identidade que transmita e imprima um sentimento de ligação entre a crença e o indivíduo (2003).

A prática cultural mantida no aldeamento remete tanto às permanências, já que era uma continuidade de tradições ritualísticas quanto a rupturas de pensamento e comportamentos – dos indígenas que alargam a participação para abarcar os desafios de sua própria consciência em uma aceitação e readaptação dos valores uns dos outros. Nota-se que os traços culturais poderiam se colocar além de suas diferenças, superando-as ao aproximarem-se, ao traduzirem-se, em mais uma faceta do hibridismo cultural, envolto de uma circularidade simbólica e prática, sensível e concreta (GINZBURG, 2007).

Dessa forma, nota-se que a circularidade tem grande relevância e por tal motivo é praticada no território da aldeia pois é muito significativa para a “retomada de espaços de ocupação tradicional indígena”. Revelando que praticar a circularidade dentro da aldeia – representado por crenças entrelaçadas, nesse contexto, por meio da catequização da Igreja Católica – com isso os costumes e as culturas encontradas no novo solo diferenciam-se radicalmente do ideal pregado pelos missionários, os hábitos indígenas foram ligados à bruxaria, ao profano e as idolatrias europeias. Fazendo assim a evangelização no outro continente, dessa forma, os padres de diversas companhias penetram as matas brasileiras em busca da catequese dos nativos (LIMA, 2018).

Com essa evangelização alguns costumes ficaram entrelaçados e foram repassados de geração em geração como, por exemplo, igreja. As missões catequistas possibilitaram a circularidade cultural entre as colônias e as metrópoles, muita das práticas encontradas em solo americano foram absorvidas e sofreram um processo de assimilação com antigos rituais que ainda sobreviviam no imaginário ocidental (LIMA, 2018).

A presença católica entre os indígenas do Brasil é bastante perceptível de forma visível como nas práticas de vida como um todo. É bastante comum realizarem celebrações de missas em comunidades indígenas. Exemplo são alguns

rituais que ocorrem entre os Jiripancó como será descrito posteriormente (FERREIRA, 2009).

3 Rituais de formação do povo indígena Jiripancó

Os Jiripancó, migrados para longe do núcleo Pankararu, mantiveram contato com os parentes e frequentemente visitavam o Brejo dos Padres, inclusive para as festas indígenas. Foi através das relações que mantinham com os parentes Pankararu que o cacique Jiripancó Genésio Miranda da Silva conseguiu o reconhecimento de seu povo. Ainda jovem, Genésio fora iniciado nos rituais fechados dos Pankararu e, até os 19 anos, frequentou o terreiro e o Poró (casa de ritual) no Brejo dos Padres. Na década de 1980, a comunidade Jiripancó, buscando seu reconhecimento e direitos enquanto indígenas, decidiu enviar representantes à Brasília (FERREIRA, 2008).

Os rituais são centrais na vida indígena, pois é a essência da cultura, a força do povo, que se transmite no dia a dia. Além de orientar outros aspectos como, por exemplo, sociopolíticas do povo Jiripancó. A formação nos rituais é de longa duração, chegando até vinte e cinco ou trinta anos para um indígena ser considerado capacitado para o exercício da vida espiritual, trabalhar a cura, por exemplo, como um Juncaia.

Os Jiripancó mantêm suas tradições através dos rituais, alguns serão apenas mencionados, mas o saber de alguns deles é delimitado. A religiosidade indígena é de alta complexidade para os ocidentais, pois a condicionalidade religiosa está limitada no cristianismo. Os rituais e as festividades religiosas próprias da cultura indígena do povo Jiripanco são o tradicional toré, oferendas apresentadas para os encantados em trabalhos de mesa e no próprio terreiro, Festa do Umbu, Dança do Cansação, Menino do Rancho, Ritual do Prato e Festa da Santa Cruz,⁷ tradicional festa da padroeira da comunidade Ouricuri.

Alguns desses rituais citados anteriormente não podem ser assistidos ou divulgados, pois é um momento íntimo dos indígenas Jiripancó que são preservados

⁷ Não é um ritual, mas é importante dentro da comunidade como uma manifestação religiosa, pois a comunidade celebra junto um novenário a padroeira da comunidade Ouricuri, da Igreja Católica, havendo uma noite especificamente dos indígenas.

até hoje não só para não índios, como até mesmo para alguns indígenas da própria comunidade. Os rituais ocorrem geralmente no terreiro⁸aberto, onde existe apenas um Poró⁹ como um lugar fechado e sagrado da comunidade, somente quem têm permissão é que pode frequentá-lo. As mulheres e as meninas não podem participar de rituais dentro do Poró, porém as mulheres possuem uma grande influência na religião¹⁰ podendo determinar ou apresentar pessoas para a iniciação na vida religiosa (TASSINARI, 2001).

No caso das mulheres, em alguns rituais elas dançam ou se apresentam com cestas na cabeça, sendo uma forma simbólica de oferenda aos Praiá, significando promessa por uma graça alcançada. Já os homens e meninos ficam sem camisa e com o corpo pintado¹¹ de branco, as mulheres e meninas apenas com o rosto pintado, também de branco. Os Praiá que já estão dançando no terreiro desde o sábado à noite (ficando em fila e dando sempre voltas no terreiro da direita para a esquerda, em alguns casos apenas um Praiá faz o percurso em sentido inverso fazendo um gesto de reverência ao cantador (SOUSA JUNIOR, 2019).

O Praiá é muito complexo para descrito, pois representa o centro do segredo religioso indígena que não pode ser desvendado. O Praiá é uma representação da divindade, é o encantado¹² que recebe um nome, incorporado simbolicamente por um ser vivo para representá-lo com uma vestimenta própria e única. O material do mensageiro é denominado de “espírito-encantado”, mas a pessoa só o recebe se estiver em dia com suas obrigações. No terreiro, homem ou mulher pode ser o cantador entoando e emitindo sons ao ritmo do maracá¹³ e dos pés dos Praiá, e assim, fazem a oferenda para os encantados (SOUSA JUNIOR, 2019).

Cada ritual tem sua especificidade. No Ritual do Cansação, as pessoas preparadas entram na fila com os Praiá. Primeiramente, forma uma fila e na mesma fica um homem ou uma mulher, logo após, um Praiá e então mais uma pessoa e outro Praiá e, assim, sucessivamente. As cestas são levadas por mulheres também

⁸ Na comunidade Ouricuri há dois terreiros abertos que tem de costume realizar os rituais.

⁹ Local sagrado onde fica as vestimentas dos Praiás.

¹⁰ Os índios Jeripancó tem conhecimento da religião Ejucar, que faz parte das crenças e está entrelaçados aos encantados.

¹¹ Barro branco, conhecido como tauá utilizado desde os ancestrais, só se utiliza dentro do terreiro e em alguns rituais, pois o mesmo é considerado sagrado; segundo alguns índios ele serve como proteção em alguns rituais como por exemplo a dança do cansação.

¹² São entidades que protegem os indígenas, são vários e cada um diferente um do outro, e dentre eles alguns são associados a elementos naturais.

¹³ Uma espécie de instrumento musical que tanto os Praiá como os cantadores utilizam para entoar som durante os rituais.

em fila, são ofertadas a alguém do público, com custo de R\$ 30,00 reais, caso a mesma que comprou não queira dançar, paga mais R\$ 10,00 reais para irem em seu lugar. As mulheres, meninas, os homens e meninos juntos com os Praiá dão umas vinte voltas no terreiro e depois seguem ao canto e ao ritmo de maracá e em fila e, assim, vão para outro terreiro. Chegando nesse terreiro, dançam de forma igualitária ao anterior, porém com ritmo mais acelerado, vão ao centro do terreiro e colocam em forma de coivara – técnica de queimada na preparação do solo do plantio - todo o cansanção (FERREIRA, 2009).

Com isso, os mesmos iniciam um canto novo e os Praiá pisam todo o cansanção, após pisotear o cansanção, as pessoas entram no terreiro para um toré que é aberto ao público. Nesses rituais que são considerados festas, os encantados misturam-se ao povo, tomando forma humana. Assim, encerra-se a dança do cansanção. Pois, vencer a dor das queimaduras do cansanção significa adquirir forças para enfrentar os obstáculos da vida e chegar ao final dessa celebração significa atender aos anseios do povo e dos encantados que continuarão a proteger e guiá-los no dia a dia. Todos que estão presentes, buscam tornarem-se únicos unindo-se a natureza em busca de equilíbrio e harmonia (FERREIRA, 2009).

O Ritual do Umbu, para os indígenas, representa além da alimentação uma ligação simbólica com o sagrado. A vivência indígena torna-se parte dos rituais, tornando-se ligação entre o reino dos encantados compreendido como o Praiá. É uma porta de entrada e de saída daquele mundo social, porém existem outros espaços também como, por exemplo, o terreiro, a dança do Toré, do cansanção, do menino do rancho, puxada de cipó, a oferenda e a dança da passagem de ano. Para que a comunidade tenha aproximação entre si, existem outros rituais. Os Jiripancó tornam secreto apenas o que consideram como o cerne de existência do grupo, exemplo de uma analogia do coração humano é o umbuzeiro (árvore que produz o imbu, fruto que representa a relação da natureza, humano e sagrado). De acordo com Ferreira,

O coração pro nosso corpo ele é o músculo mais importante, tanto é que ele está protegido com as nossas costelas, está localizado num cantinho bem protegido. Então, os nossos segredos, o que nos torna índios, o que nos torna seres, pessoas com um outro conhecimento, é isso. Porque a partir do momento que a gente abrir se torna algo de todo mundo, não nosso mais (2009, p. 75).

Enquanto, dentro da festa do umbu, ocorre a dança do cansanção, um ritual aberto ao público e aos convidados não-indígenas, o mesmo acontece dentro da festa do umbu (nos finais da tarde do domingo), como forma de encerramento. A dança do cansanção é seguida do contagiante toré, no qual todos dançam (homens, mulheres, adultos e crianças), inclusive os convidados que queiram participar. Os galhos de cansanção (erva da família das urtigas) são colocados no terreiro próximo do cantador-puxador e do lado de cestos ou balaios cheios de frutas e alimentos, os quais serão ofertados aos Praiá como forma de agradecimento pela fartura ou como pedido para que a mesma aconteça (PEIXOTO, 2015).

Segundo Ferreira (2009), o ritual Menino do Rancho é um dos mais tradicionais da aldeia Jeripancó, que veio diretamente do antigo Pankararu, no qual através dele se agradece pela vida de um menino. Acontece quando um menino recém-nascido ou não, adoece e os pais deste menino levam para o rezador da aldeia local. Quando este rezador não consegue curar, ele pede ajuda aos encantados e, às vezes, ele é sagrado e pede o menino pra ele, é quando os pais fazem uma promessa a este encantado e o colocam no rancho, a partir daí é que surge a festividade.

O Menino do Rancho, é um ritual que acontece em dois e é como se fosse uma oferenda, uma promessa paga pela cura concedida, na qual é oferecido um boi ou carneiro e acontece em diversas etapas e não em uma data específica, pois vai de acordo com as condições financeiras da família. Um ritual organizado pelos pais do menino, porém realizado por um conjunto de padrinhos, madrinhas e uma noiva, além dos Praia que são quem disputam entre si pelo menino. De modo geral, este ritual movimenta toda comunidade e fortalece ainda mais a identidade dos Jiripancó.

Os rituais pertencentes aos Jiripancó são valores, inclusive, como meio de educar a vida indígena para o desenvolvimento do espírito com a coletividade e o respeito aos mais velhos e àqueles que foram escolhidos pelos encantados com a finalidade de representar o mundo religioso entre eles. Eles educam-se para cada geração dar continuidade à integração do homem na natureza e, assim, constituir valores necessários à resistência e a sobrevivência indígena (SOUSA JUNIOR, 2019).

4 Considerações finais

Esse artigo trata sobre a origem do povo Jiripancó em Alagoas e suas crenças, observando a cultura festiva que se interconecta com as identidades e território. Em um movimento de estudos bibliográficos foram analisadas as descrições sobre as festividades onde residem os Jiripancó, as práticas culturais e religiosas expressas durante o ato festivo representam a reprodução simbólica e subjetiva construída através das memórias individuais pautadas por uma memória coletiva. Os significados das práticas religiosas são fundamentais para a materialização das representações simbólicas.

Os laços mantidos com os Pankararu permitiram que o grupo indígena mantivesse a preservação e transmissão das práticas ritualísticas, autoridade para levantar a aldeia, abrir terreiros, buscar proteção dos encantados, executar rituais, conseguir reconhecimento étnico além de fortalecer entre o grupo.

A circularidade de crenças desde na Antiguidade era vista como missões catequistas para possibilitarem a circularidade cultural entre as colônias e as metrópoles e alguns desses rituais descritos como religiosos foram realizados na Europa por diversos grupos americanos. Na época as mulheres eram demonizadas, ocorrendo a catequização entre os povos indígenas realizados através da igreja católica. Por meio dessa catequização, os povos indígenas estão até os tempos atuais enraizados com a crença e com algumas práticas religiosas católicas como, por exemplo, igrejas como símbolo representativo.

Sabe-se que a medida que a aldeia foi se formando e o povo passou a compor o cotidiano, os problemas foram surgindo, inicialmente com a posse da terra, além das perseguições por terem sua religião demonizada pelos poderosos do lugar com aquiescência da igreja.

As perseguições obrigaram os indígenas a adotar práticas de preservação da sua integridade física e religiosa. O silenciamento não permitiu abolir suas práticas, moldou-as com a adoção de elementos e costumes cristãos. A partir de então, a religiosidade dos Jiripancó vem se convertendo em uma marca da região e seus rituais, sendo esses aspectos culturais realizados por meio dos rituais que podem ocorrer por diversas razões, sendo eles, espantar maus espíritos, expulsar doenças, agradecer a colheita, a caça, marcar mudança de fase do jovem para a idade adulta.

Os rituais religiosos da cultura indígena são diversos como, por exemplo, o toré, uma oferenda para os encantados, festa do umbu, dança do cansanção, o trabalho de mesa, festa da Santa Cruz, o menino do rancho. Esses rituais citados são limitados, pois nem todos podem participar ou assistir.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria dos Prazeres. **Índios de Alagoas**. Palestra realizada no auditório do CHLA-UFAL com os representantes do CIMI-AL, 2005.

CORREA, Jacqueline Isabel Ledesma. Os Itinerários Terapêuticos do Povo Iny-Karajá das Aldeias Buridina e Bdè-Burè de Aruanã (GO). **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014. Link de acesso: <http://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/700>. Acessado em: 14 Jul. 2022.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão a escola diferenciada dos povos indígenas em Alagoas**. Maceió: Edufal, 2013.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão a escola diferenciada dos povos indígenas em Alagoas**. Maceió-Alagoas, 2009. Link de acesso: <http://www.repositorio.ufal.br/bitstream/riufal/331/1/A%20educa%C3%A7%C3%A3o%20dos%20Jiripanc%C3%B3%3A%20uma%20reflex%C3%A3o%20sobre%20a%20escola%20diferenciada%20dos%20povos%20ind%C3%ADgenas%20de%20Alagoas.pdf> Acessado em: 14 Jul. 2022.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Memórias de formação de um “Cacique” indígena**. 2008.

FREIRE, Gláucia de Souza et al. **Das " feitiçarias" que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas Tarairiú e missionários na Paraíba setecentista**. 2013. Link de acesso: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/2520>. Acessado em: 22 jun. 2022.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **SER E VIVER JIRIPANKÓ**: identidade, pertencimento e ritual. Maceió: EDITORA OLYVER, 2021.

LIEBEL, Silvia. **Demonização da mulher**: a construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anpuhpr/anais/ixencontro/comunicacao-individual/SilviaLiebel.htm>. Acessado em: 01 maio 2022.

LIMA, Cauana Harz. Catequese como missão: A circularidade cultural e religiosa após a colonização. **Captura Críptica: direito, política, atualidade**, v. 7, n. 1, 2018. Link de acesso: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/capturacriptica/article/view/3200>. Acessado em: 24 maio 2022.

NASCIMENTO, Adir C. **Escola indígena**: palco das diferenças. Campo Grande: UCDB, 2004. Vol. 2.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Do toré ao ouricuri**: religião, tradição e cura entre os índios Xucuru-Karir. Maceió: Edufal, 2015.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**, 2001. Link de acesso: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882001000100009>. Acessado em: 15 maio 2022.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: Edusc, 2003.

SILVA, Darnisson Viana; GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Velhas e Novas Crenças: sobre o encontro de religiosidades em uma vila amazônica. **Revista Religião & Sociedade**. Link de acesso: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n1cap09>. Acessado em: 12 jun. 2022.

SOUSA JUNIOR, Egnaldo Ferreira de. **Nas terras das conhas e dos “encantados”**: o uso da história local para ensino de história. 2020. Link de acesso: <http://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/14351>. Acessado em: 14 jun. 2022.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Da civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. **Antropologia, História e Educação: a questão**

índigena e a escola. São Paulo: Global, 2001. Link de acesso: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto38/FO-CX38-2370-97.PDF>. Acessado em: 10 jun. 2022.

TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião:** enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. Link de acesso: <https://journals.openedition.org/assr/2704>. Acessado em: 20 Maio 2022.