



A RESISTÊNCIA DO TERRITÓRIO INDÍGENA ANTE O AVANÇO DO CAPITAL: um olhar para a comunidade Jeripankó

THE RESISTANCE OF THE INDIGENOUS TERRITORY BEFORE THE CAPITAL ADVANCES: a look at the Jeripankó community

Érica Franciele da Silva Lima

Graduanda em Geografia pela Universidade Federal de Alagoas, UFAL, Delmiro Gouveia, AL
ericafranciele.01@hotmail.com

Flávio dos Santos

Doutorando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, PPGeo-UFS, São Cristóvão, SE
flavio.geografiaufal@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem por objetivo realizar uma análise da resistência do território indígena frente a ofensiva do capital, tendo como referência as práticas culturais da comunidade indígena Jeripankó, localizada no Alto Sertão de Alagoas. A pesquisa foi desenvolvida tendo como aporte epistemológico o Materialismo Histórico-Dialético, método que fornece as ferramentas necessárias para a realização de uma leitura crítica da sociedade, bem como por meio das técnicas da observação, do registro fotográfico e de entrevistas semiestruturadas, procedimentos realizados na comunidade referida. De posse dos elementos teóricos e dos resultados obtidos na pesquisa de campo, constatamos que o território sob domínio do capital é antagônico ao território indígena, uma vez que o primeiro está centrado na busca incessante pelo lucro, enquanto o segundo se constitui como um espaço de vida, fruto de relações sociais pautadas nas tradições religiosas, culturais e afetivas, sendo esse fato evidenciado no território Jeripankó, onde se materializa um conjunto de práticas ritualísticas e cotidianas que fazem emergir as territorialidades da referida comunidade, constituindo desse modo um território de vida para os Jeripankó, ancorado na convivência harmoniosa e coletiva.

Palavras-chave: Território. Comunidade Jeripankó. Cultura. Capital.

Abstract

The purpose of this article is to carry out an analysis of the resistance of the indigenous territory against the capital offensive, taking as a reference the cultural practices of the Jeripankó indigenous community, located in the outback of Alagoas. The research was developed with Epistemological support Historical-Dialectical Materialism, a method that provides the necessary tools to carry out a critical reading of society, as well as through the techniques of observation, photographic recording and semi-structured interviews, procedures performed in this community. With the theoretical elements and

the results obtained in the field research, we found that the territory under the domination of capital is antagonistic to the indigenous territory, since the first is centered on the incessant search for profit, while the second is constituted as a space of life, the result of social relations based on religious, cultural and affective traditions, and this fact is evidenced in the Jeripankó territory, where a set of ritualistic and daily practices materialize that make the territorialities of that community emerge, thus constituting a territory of life for the Jeripankó, anchored in harmonious and collective coexistence.

Keywords: Territory. Jeripankó Community. Culture. Capital.

Introdução

O propósito do artigo consiste em realizar uma análise sobre o processo de resistência do território indígena frente à ofensiva do capital, de modo a desvelar as particularidades inerentes às formas de apropriação do território exercidas pelos povos indígenas e pelo sistema capitalista. Para tal, nossa reflexão estará assentada na categoria geográfica Território, tendo como recorte de análise as territorialidades materializadas na comunidade indígena Jeripankó, localizada em Pariconha, Alto Sertão de Alagoas.

No campo epistemológico, nossa reflexão está alicerçada no Materialismo Histórico-Dialético, método que fornece as ferramentas necessárias para a realização de uma leitura crítica sobre as contradições materializadas no espaço produzidas pela relação sociedade-natureza, sob a égide do capitalismo. No tocante a metodologia, o estudo foi desenvolvido em dois momentos: no primeiro, realizamos a pesquisa bibliográfica com a finalidade de construir o aporte teórico que dá o sustentáculo a nossa reflexão, com ênfase no debate sobre território, mundialização do capital e resistência indígena. Norteados pela estrutura teórica, sucedeu-se a segunda etapa, a qual consistiu em pesquisa de campo realizada na comunidade indígena Jeripankó, atividade que foi desenvolvida por meio da observação, do registro fotográfico e de entrevistas semiestruturadas com moradores da Aldeia.

O artigo está organizado em dois momentos. No primeiro, realizaremos um debate teórico sobre o conceito de território, atentando para as diferentes perspectivas conceituais, especificamente as atreladas ao território indígena e ao capitalista. O segundo momento destina-se às discussões envolvendo a influência da mundialização do capital nos territórios indígenas e a resistência perante esse processo, sendo o

território Jeripankó e suas territorialidades o objeto de análise. Nas considerações finais, retomaremos o debate sobre as diferenças entre o território capitalista e o território indígena, de modo a destacar as territorialidades do território indígena Jeripankó e como essas práticas são exemplos de resistência e luta ante o avanço do capital.

O território capitalista e o território indígena: considerações teóricas

Podemos considerar que existe uma imensa gama de territórios no espaço geográfico, pois segundo Fernandes (2008) o território apresenta uma totalidade multidimensional e multiescalar, em que significaria reconhecer, além dos aspectos da dimensão política, econômica e cultural, a totalidade dos territórios das diferentes classes sociais, de modo que cada um desses territórios está em contínuos movimentos, em um determinado espaço e tempo na dinâmica da sociedade.

Neste sentido, Haesbaert (2004, p. 03) coloca que:

Todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias-primas” que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s) (como é o caso do petróleo no atual modelo energético capitalista).

Em decorrência deste raciocínio, o território “[...] tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional poder político. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação” (HAESBAERT, 2004, p. 01). No seio da sociedade capitalista, o território possui uma dimensão materialista, com um perfil utilitarista que serve para atender a lógica do capital, desse modo, o território se torna um instrumento de dominação, estando

[...] vinculado tanto ao exercício do poder e ao controle da mobilidade via fortalecimento de fronteiras, quanto à funcionalidade econômica que cria circuitos relativamente restritos para a produção, circulação e consumo (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 49).

Para Claude Raffestin (1993), citado por Menezes e Cardoso (2017, p. 104), “o território é resultante da ação conjunta dos atores sociais, distribuída em redes, interligadas em pontos ou nós”. Sendo assim, o modelo de reprodução capitalista tem como base a projeção da subordinação do trabalho humano para produção, reprodução e acumulação do capital, baseados na expansão dos monopólios e meios de produção, sendo essencial para a realização desse ciclo a existência da força de trabalho livre para o assalariamento.

Como diz Oliveira (2007), a força de trabalho é uma mercadoria especial que serve para produzir outras mercadorias, de modo que “[...] os trabalhadores devem aparecer no mercado como trabalhadores livres de toda a propriedade, exceto de sua própria força de trabalho” (OLIVEIRA, 2007, p. 36). No território capitalista, o trabalhador não detém nenhum meio de produção para sua subsistência e o único meio de sobreviver é vendendo sua força de trabalho, sendo assim a produção não está voltada diretamente para a sua sobrevivência.

Neste sentido, o território capitalista é um território permeado de desigualdades e contradições, se constituindo como “[...] uma totalidade dinâmica/contraditória produzida no processo material de produção/reprodução do capital mediada pela superestrutura” (CAMACHO, 2010, p. 94). Seguindo esse raciocínio, vemos que o território capitalista precisa ser entendido como uma

[...] síntese contraditória, como totalidade concreta do modo de produção/distribuição/circulação/consumo e suas articulações e mediações supra-estruturais (políticas, ideológicas, simbólicas etc.), em que o Estado desempenha a função de regulação (OLIVEIRA, 1997, p. 40).

Oliveira (2007, p. 20), ao refletir sobre as contradições presentes no território capitalista, tendo como referência os estudos de Martins (1979), coloca que para este autor a existência de um movimento contraditório na produção territorial “[...] decorre do fato de que o modo capitalista de produção não é em essência um modo de produção de mercadorias no seu sentido restrito, mas sim modo de produção, de mais-valia”, em que a lógica do capitalismo se consolida na incorporação de lucros.

Destarte, esse processo “pressupõe a criação capitalista de relações não-capitalistas de produção, uma vez que o capital, ao reproduzir-se, reproduz também de

forma ampliada as suas contradições” (OLIVEIRA, 2007, p. 20) ou seja, esse movimento capitalista cria territórios como também os fragmentam, exterminando-os, constituindo assim um processo que é complexo e contraditório.

Essa dinâmica territorial, dada pela reprodução capitalista, “[...] se expande tanto em profundidade - reordenando modos de vida e espaços já organizados e consolidados - como em extensão - através da incessante incorporação de novos territórios” (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 41), uma vez que no contexto capitalismo “[...] a fragmentação territorial interna ao sistema é uma necessidade vital para a sua reprodução” (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 43).

A vista disso, o capital realiza a busca pela incorporação de novos territórios para uma ampliação consolidada de seus meios de produção, visto que as relações capitalistas objetivam homogeneizar territórios e territorialidades (HAESBAERT, 2004), sendo que o capitalismo sempre se apropriou e/ou subalternizou outras relações sociais e seus territórios (FERNANDES, 2009).

Esse processo de absorção de territórios resulta não apenas nas disputas territoriais do capital de apropriação e exclusão, ele vai mais além, pois age destruindo a subjetividade do trabalhador, aniquilando sua capacidade reprodutiva. Nesse sentido, Fernandes (2008, p. 12) aponta que este processo

[...] tem gerado e intensificado as desigualdades sociais, por meio da exclusão, expropriação territorial e controle social da maior parte da população rural, com a precarização das relações de trabalho, desemprego estrutural e destruição de territórios camponeses e indígenas.

Perante esse cenário de disputas territoriais, e de constituição do território capitalista, temos o território indígena, *locus* de reprodução de um povo, o qual se materializa por meio das relações de trabalho e do contato com a natureza, sendo a natureza essencial para a sobrevivência humana, pois estamos integrados a ela. Nesse contexto, entendemos que o território “é a condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida” (LUCIANO, 2006, p. 101).

Para Oliveira (1997, p. 160) o território se constitui para os povos indígenas como “[...] um espaço simbólico em que as pessoas travam relações entre si e com seus

deuses”, um *locus* onde “durante milênios cada povo indígena ensaiou seus movimentos, seus gestos, suas expressões culturais e seu ritmo de vida” (OLIVEIRA, 1997, p. 184), caracterizando-se assim como um espaço coletivo, onde não há a mercantilização da terra, pois tudo o que é produzido neste território é compartilhado pelo grupo.

Nessa perspectiva, Oliveira (1997, p. 159) ressalta que para o indígena o território

[...] é seu espaço geográfico e histórico, com sua cobertura vegetal característica, suas espécies medicinais, suas fontes de matérias-primas, seus frutos, raízes, sua fauna, seus pássaros e peixes, suas cabeceiras, córregos e rios e com seus lugares sagrados, moradas de espíritos e divindades culturais.

Desse modo, o território indígena possui um sentido mais atrelado ao simbólico, pois ele “pode moldar identidades culturais e ser moldado por estas, que fazem dele um referencial muito importante para a coesão dos grupos sociais” (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 49). Nesse sentido, o território indígena é marcado pela territorialidade, considerando-se as diferentes temporalidades/territorialidades constituídas a partir da diversidade sociocultural (MIZUSAKI, 2017).

Para Little (2004, p. 265) essa territorialidade se manifesta por meio “[...] da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território”. Portanto, a base da formação do território indígena está fixada em suas memórias coletivas e nas formas de organização socioculturais.

Seguindo nesse debate, Gallois (2004, p. 05) aponta que para os indígenas o “[...] território remete à construção e a vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial”. Nesse viés, Oliveira (1997, p. 160), ao discorrer sobre os elementos que caracterizam o território indígena, coloca que este território se configura como um

[...] espaço da sobrevivência e reprodução de um povo, onde se realiza a cultura, onde se criou o mundo, onde descansam os antepassados [...]. E é justamente esse espaço da sobrevivência, com tudo que ela implica, que denominamos território. E o território indígena tem uma particularidade: o de ser coletivo e pertencer igualmente a todo o grupo. Não existe a propriedade privada entre os índios. Todos têm

acesso à terra, e esse acesso é efetivado através do trabalho e de ocupação de fato de uma determinada porção do território tribal.

Perante os apontamentos teóricos realizados até aqui, buscamos ilustrar o antagonismo existente entre o território capitalista e o território indígena, sendo que no primeiro a terra é tida como meio de reprodução de capital, ao passo que para os indígenas ela é a base que fundamenta a sobrevivência do povo, tanto física quanto espiritualmente. Diante disso, destrincharemos a seguir sobre o território indígena, tendo como referência as manifestações cotidianas e culturais da comunidade Jeripankó.

A resistência do território indígena ante o avanço do capital: um olhar para a comunidade Jeripankó

Vivenciamos atualmente uma etapa do capitalismo denominada de mundialização do capital, a qual se caracteriza como um “[...] fenômeno decorrente da internacionalização do capitalismo, que articulou em escala global as cadeias de produção, distribuição e circulação em um patamar desprovido de paralelo histórico” (LIMA, 2018, p. 02).

Nessa perspectiva, mundialização do capital pode ser entendida como elemento resultante de

[...] de dois movimentos conjuntos, estreitamente interligados, mas distintos. O primeiro pode ser caracterizado como a mais longa fase de acumulação ininterrupta do capital que o capitalismo conheceu desde 1914. O segundo diz respeito às políticas de liberalização, de privatização, de desregulamentação e de desmantelamento de conquistas sociais e democráticas, que foram aplicadas desde o início da década de 1980 (CHESNAIS, 1996, p. 34).

É neste movimento de expansão e contradição do capitalismo que se encontram os conflitos sociais, dentre eles as disputas por território, a exemplo do território indígena, como aponta Fernandes (2008, p. 287):

Esta realidade tem gerado e intensificado as desigualdades sociais, por meio da exclusão, expropriação territorial e controle social da maior parte da população rural, com a precarização das relações de trabalho, desemprego estrutural e destruição de territórios camponeses e indígenas.

Essas condições baseiam-se no fato de que o sistema capitalista é nutrido através de métodos que visam à concentração de terras, tais como os processos de territorialização e monopolização. E são essas condições que refletem nas comunidades indígenas sob a forma de tensões, violências, disputas e conflitos, transformando e enfraquecendo o modo de vida dos indígenas.

Ao serem afetados pelo avanço do capitalismo, surgem as estratégias de resistência dos povos indígenas, com o objetivo de defender seus territórios e modos de vida. Nesse contexto, situamos o povo Jeripankó, os quais empreendem, desde o início da formação étnica da comunidade, uma luta na defesa de suas heranças culturais, o que faz ser necessário compreendermos o processo de etnogênese e territorial Jeripankó.

A formação do povo Jeripankó teve início com a migração de algumas famílias da Aldeia Pankararú, que habitavam no Aldeamento Brejo dos Padres, município de Tacaratu, Pernambuco, e que realizaram uma mobilidade espacial após o decreto da Lei de Terras de 1850, a qual representou o fim dos aldeamentos, fato que colocou as terras indígenas em situação vulnerável, resultando na fragmentação dos aldeamentos da região pernambucana, desencadeando uma série de conflitos territoriais entre indígenas e posseiros.

Esse contexto histórico representou o limiar de uma diáspora que ocorreu no século XIX, denominada por Arruti (1996) de viagens de fuga, uma vez que compreendia migrações de grupos indígenas em decorrência das perseguições, das secas e da escassez de terras, processo ocasionado pela “desterritorialização, fusões e reclassificações promovidas pelas estratégias da conquista colonial e do Estado, guerras ‘justas’, missões e misturas” (ARRUTI, 1996, p. 16-21).

Foi no seio desse contexto histórico que em meados de 1852 o indígena Pankararú José Monteiro do Nascimento, popularmente conhecido como Zé Carapina, e sua esposa Izabel migraram para terras alagoanas, se estabelecendo no Alto Sertão de Alagoas e dando início ao surgimento da comunidade Jeripankó.

Após terem se territorializado neste novo espaço, o povo Jeripankó passou por um período de “silenciamento”, resultado dos ataques realizados por fazendeiros, posseiros e pelo próprio Estado, tendo tal opressão se estendido por aproximadamente um século. No entanto, mesmo vivenciando esse período obscuro, os Jeripankó não deixaram de

praticar os seus rituais, que eram realizados na surdina, como descreve Ferreira (2009, p. 47):

Eles se encontravam nas suas cabanas ou taperas, geralmente à noite e às escondidas para praticar as celebrações e os demais rituais. Não poderiam aparecer para a comunidade como indígenas, porque os delegados estavam derrubando as casas e prendendo os responsáveis pelos rituais.

Findo o período de “silenciamento”, o território foi ressignificado em virtude das representações religiosas dos Jeripankó, em específico os Encantados¹ e o Toré², estes que se tornaram manifestações de resistência. Independente de viverem amedrontados pelas forças dominantes e hostis da época, os Jeripankó salvaguardaram na memória a identidade étnica do seu “tronco”³. Essas lembranças que estavam presentes na memória dos Jeripankó serviram como base para o processo de reterritorialização da etnia, evidenciando a importância dos conhecimentos oriundos dos antepassados, como afirma Arruti (1996, p. 32):

Os laços territoriais são fundamentalmente laços memoriais. Entre eles, a memória não pode ser um elemento neutralizado frente a outros de maior peso funcional, como o nicho ecológico ou a organização cosmológica, mas ao contrário, é ela que emerge em detrimento de outros tipos de argumentação. Ela revela a natureza histórica dessas populações e, através de sua natureza não-sancionada e marginal, revela principalmente a natureza conflitiva da própria definição dessa história.

As memórias do território Pankararú foram essenciais para a consolidação da etnogênese Jeripankó, uma vez que os Jeripankó, no seu processo de etnogênese e reconhecimento étnico, receberam o auxílio político dos Pankararú, que passou a considerar a etnia Jeripankó como “ponta de rama”. Prontamente, veio à busca pelo reconhecimento étnico junto ao Estado, sendo obtido em 1980 em um processo que contou com o apoio de outros povos indígenas de Alagoas, dentre os quais o povo

¹Os encantados, entidades sagradas, são os espíritos dos indígenas ancestrais que “encantaram”, tornando-se protetores.

²É a dança sagrada, feita em momentos de festividades quando os indígenas estão felizes ou quando querem alcançar alguma graça.

³O tronco é a aldeia Pankararu, a matriz de origem das outras etnias. É considerada tronco como uma referência a uma árvore, na qual o tronco é a base que sustenta todo o resto.

Xucuru-Kariri, Wassu-Cocal e Kariri-Xocó, além da participação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Durante esse processo de busca pelo reconhecimento, os Jeripankó realizaram uma viagem pelas tradições religiosas dos Pankararú, como apontado por Santos na seguinte passagem (2015, p. 44):

As regras que foram trazidas para o Ouricuri – Comunidade do povo Jiripancó – por Chica Gonçala e sua irmã Vitalina (responsáveis pela continuidade da tradição), mesmo sem a intenção de recriar outra aldeia fora de Pankararú, era natural cantar e dançar o Toré ir para o retiro na mata para as experiências onde acreditavam receber a força dos “encantados”. Era comum ir a Pankararú, às escondidas, dançar com os Praiás e usar os dons da cura e ervas medicinais para curar os índios, era/é parte dos ensinamentos da tradição.

No tocante a questão territorial, inicialmente o território Jeripankó possuía uma área de 2.270 hectares, mas devido a não demarcação das terras, aproximadamente metade desse território foi perdido para os grileiros da região, pois naquela época a grilagem de terras no Alto Sertão Alagoano era uma prática muito comum. Em decorrência disso, o território Jeripankó teve sua área diminuída, restando apenas uma extensão de 1.215 hectares, dos quais 215 ha. estão sob posse da comunidade, enquanto a outra parcela encontra-se em processo de demarcação.

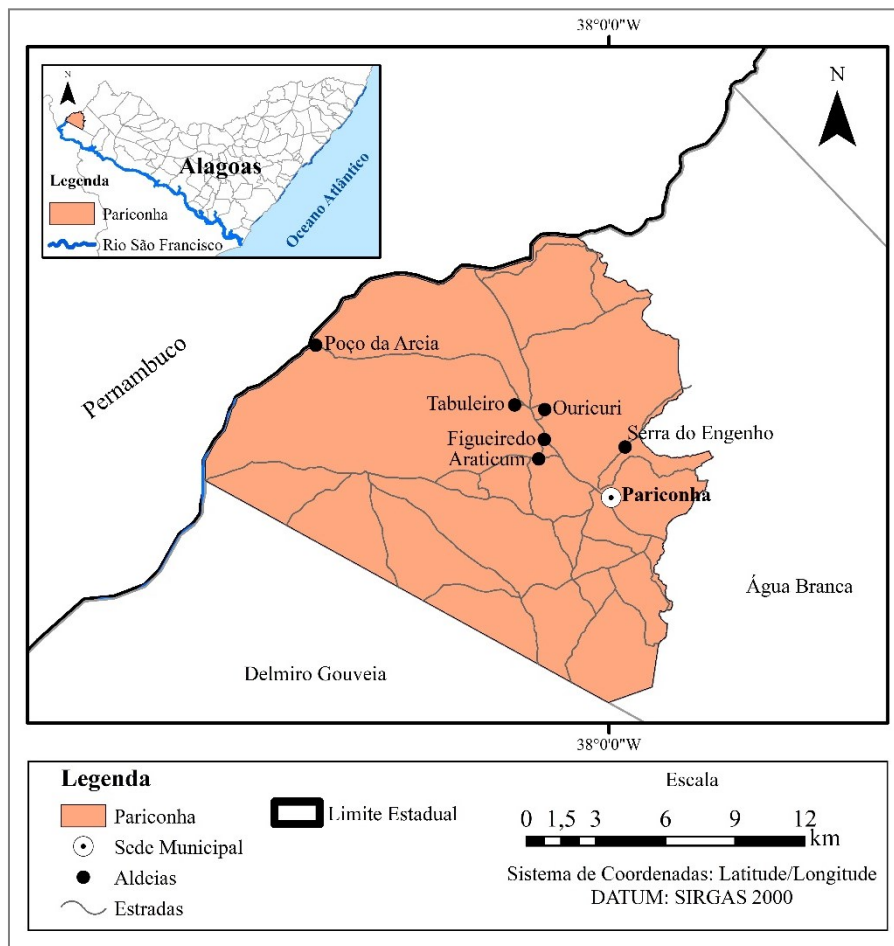
Sobre esse contexto da demarcação territorial do povo Jeripankó, Santos (2015, p. 53) traz os seguintes apontamentos:

Até 1986, a comunidade possuía aproximadamente 15 ha. de terras demarcadas, onde mantinha suas habilitações e roça. Em 1987 a FUNAI adquiriu por renúncia de domínio a Luiz Carlos Costa mais 200 ha., perfazendo uma área de 215 ha. O imóvel adquirido a Luiz Carlos Costa foi desmembrado da fazenda Padre Cícero III e registrado no Cartório Imobiliário de Água Branca - AL, sob nº 8-67 Fls 275 do Livro 2-A em nome da FUNAI para usufruto da comunidade indígena Jeripancó.

Atualmente, o território Jeripankó encontra-se organizado em seis núcleos (Mapa 1) que possuem a mesma estrutura organizacional, estando sob as ordens do mesmo cacique, pajé e conselhos (tribal, educação e saúde). Mediante as lutas e resistências, o povo reconstruiu a sua identidade étnica, sendo essa reconstrução possível graças a forte ligação que os Jeripankó têm com seu território e com as suas raízes culturais, que

continuam guardadas, sendo repassadas entre as gerações por meio das práticas cotidianas, afirmando a identidade indígena e reafirmando o pertencimento étnico.

Mapa 1: Localização das Aldeias Jeripankó, Pariconha - AL.



Fonte: SANTOS, Flávio dos (2020).

Diante disso, a etnia Jeripankó tem como símbolo cultural o Praiá⁴ (Imagem 1), este que tem o poder de conectar o povo com a dimensão espiritual, que está além da compreensão material. Os Praiás são a representação material do ser imaterial: o “encantado”. Suas vestimentas consistem-se em um chapéu, penacho, saia, camisa, sinta, gaita e maracá. Também chamados de folguedos, os Praiás são na maioria das vezes vestidos pelos indígenas mais jovens, e em menor escala pelas crianças, todas do sexo masculino.

⁴De acordo com Cunha (1999, p. 56), Praiá “[...] é um termo utilizado pelos Pankararú para denominar indivíduos dançadores que usam máscaras rituais presentes em todas as cerimônias do grupo, sendo um dos principais elementos desses eventos.

Imagem 1: Praiás dançando durante ritual na Comunidade Jeripankó.



Fonte: Pesquisa de campo (2019).

Outra manifestação cultural do povo Jeripankó é o Toré, uma dança ritualística realizada de modo circular em um terreiro. A dança carrega muitos significados para os Jeripankó, pois por meio das fortes pisadas no terreiro, ao som de um instrumento chamado maracá, o povo manifesta seu pertencimento, sendo a dança um momento de união. Segundo Mota (2005, p. 174), o Toré pode ser entendido como uma

[...] forma de essas sociedades se contemplarem sua existência pela fé, não necessariamente religiosa, mas fé no grupo enquanto uma comunidade étnica oriunda das tribos pré-colonização. Percebo o toré, ao interpretar os textos nativos sobre o mesmo e suas performances, como uma tomada de consciência do grupo como algo separado, imutável e indestrutível, que é legitimado por tais performances que acreditam ter sido uma herança dos antepassados.

Além das manifestações aludidas, destacamos também a Festa do Umbu e o Ritual do Menino do Rancho. A Festa do Umbu é de grande importância entre os Jeripankó, sendo considerada como um grande evento anual. Na Festa do Umbu, ocorrida em dezembro, celebra-se o período de colheita do fruto do Umbuzeiro. Neste sentido, três celebrações marcam essa festividade: a primeira é a chamada Flechada do Umbu (Imagem 2), que consiste em acertar uma flecha no fruto do umbuzeiro, que é

disposto em um pequeno pacote envolto com folhas de mamona e preso a uma haste de galhos, semelhante a uma pequena trave.

Imagem 2: Ritual Flechada do Umbu - Comunidade Jeripankó.



Fonte: Pesquisa de campo (2019).

A segunda é a Puxada do Cipó (Imagem 3). Nesse ritual, os Praiás dividem-se em dois grupos e puxam o cipó para lados opostos. Segundo Silva (2015, p. 18), os indígenas mais velhos falam que “[...] esse ritual é para prever a safra dos alimentos. Se o grupo vencedor for do lado oeste, a safra vai ser boa, caso contrário, não terá muitas chuvas durante o ano [...]”. A terceira celebração é a Dança do Cansação, iniciada no primeiro sábado após o carnaval e que se estende por quatro finais de semana.

Imagem 3: Ritual Puxada do Cipó - Comunidade Jeripankó.



Fonte: Pesquisa de campo (2019).

Diferentemente da Festa do Umbu, realizada em dezembro, outras celebrações de tradição Jeripankó não tem dia determinado para acontecer, como é o caso do ritual Menino do Rancho (Imagem 4), realizado como forma de pagar promessas. Esse ritual é feito sempre que uma criança Jeripankó, do sexo masculino, está com uma enfermidade grave ou corre risco de morte por possuir uma doença que a medicina oficial não consegue solucionar. Neste caso, os responsáveis pela criança procuram o pajé para se fazer o ritual de cura e atrelado a isso uma promessa é feita. Com a melhora de saúde, a promessa feita deve ser paga pelos responsáveis da criança, caso contrário essa ficará doente novamente.

Imagem 4: Ritual Menino do Rancho - Comunidade Jeripankó.



Fonte: Pesquisa de campo (2019).

Além das celebrações ritualísticas, a agricultura também se notabiliza como uma prática importante para a reprodução do povo Jeripankó. Nesse aspecto, conforme relatos dos indígenas mais antigos, no século XIX os parentes Pankararú traziam sementes para o território Jeripankó como estratégia de resistência, sendo o plantio dessas sementes um elemento essencial para a sobrevivência do povo. As sementes trazidas pelos Pankararú foram plantadas e guardadas pelo povo Jeripankó, prática que se mantém até os dias atuais e que vem sendo reavivada paulatinamente por meio de uma atividade comunitária que consiste em um sistema de trocas e preservação de sementes crioulas através de um Banco Comunitário de Sementes (Imagem 5).

Imagem 5: Banco Comunitário de Sementes Jeripankó.



Fonte: Pesquisa de campo (2019).

O Banco Comunitário de Sementes Jeripankó constitui-se como um espaço de discussão política e de guarda das sementes crioulas, pois elas fazem parte do patrimônio cultural da Aldeia, de modo que são essenciais para a mediação da relação do indígena com a terra e uma forma de conseguir a sua autonomia e soberania alimentar.

Por fim, diante dos elementos apresentados, compreendemos que indubitavelmente o capital busca expandir seus tentáculos sobre os diferentes territórios, o que se constitui como um perigo eminente à reprodução social dos indígenas. No entanto, diante das práticas culturais elucidadas (Praiás, Toré, Festa do Umbu, Menino do Rancho e a preservação das sementes crioulas), a força destrutiva do capital mundializado se enfraquece, pois, essas práticas culturais estabelecem as territorialidades que formam o território indígena, tornando-o mais resistente as ofensivas do capital.

Considerações finais

Perante o delineamento teórico apresentado nesse texto, e a luz das manifestações culturais da comunidade Jeripankó, evidenciamos que o território capitalista se difere do território indígena, pois o território capitalista está pautado na busca incessante pelo lucro. Em contraponto, o território indígena se constitui a partir

das necessidades de sobrevivência – tanto material quanto imaterial – sendo a terra a base que fundamenta a sobrevivência do povo.

Em decorrência da mundialização do capital, os indígenas vêm sendo submetidos a violências, tensões e expropriações de seus territórios, pois o movimento de expansão capitalista busca não apenas a submissão do trabalho, mas também a ampliação do espaço/território. Diante dessas adversidades, os indígenas ampliam suas resistências, transformando o seu território, para além de uma condição de existência, em um espaço de lutas.

Logo, a partir das reflexões tecidas sobre as manifestações culturais da comunidade Jeripankó, constatamos como essas práticas fazem emergir as territorialidades desse povo, as quais atuam na construção de um território que é antagônico ao capital, pois o território indígena é um *locus* de vida, um espaço fruto de um conjunto de relações sociais pautadas nas tradições religiosas, culturais e afetivas, assim como nas relações de trabalho, manifestações que se baseiam não na busca pelo lucro, mas na convivência harmoniosa e coletiva.

Referências

- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O reencantamento do mundo: trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ/Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- CAMACHO, Rodrigo Simão. A produção do espaço e do território: as relações de trabalho subordinadas ao modo de produção capitalista. **Revista Entre-Lugar**, Dourados, v. 1, n. 1, p. 74-98, jan.-jul. 2010.
- CHESNAIS, François. **A mundialização do capital**. Xamã editora, São Paulo, 1996.
- CUNHA, Maximiliano Ferreira da. **A música encantada Pankararu: toantes, Toré, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu**. 1999. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Cultural). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, UFPE/Recife, Recife, 1999.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Entrando nos territórios do Território. *In*: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson (org.). **Campesinato e território em disputas**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a tipologia de territórios. *In*: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério. (org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A Educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, UFAL/Maceió, Maceió, 2009.

GALLOIS, Dominique. Terras? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade**. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 30 out. 2019.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. **etc...espaço, tempo e crítica**, Rio de Janeiro, v. 1, v.1, p. 39-52, ago. 2007.

LIMA, Lucas Gama. Capital mundializado e a geopolítica dos alimentos: uma análise das contradições da oferta de sementes. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 19, 2018. João Pessoa. **Anais do 19º Encontro Nacional de Geógrafos**. João Pessoa: UFPB, 2018, p. 1-12.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MEDEIROS, Rosa Maria. Território, espaço de identidade. *In*: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **Território e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1 ed. São Paulo; Expressão Popular, 2009.

MENEZES, Hilário José; CARDOSO, Eduardo Schiavone. Território e territorialização: questões conceituais para uma abordagem e leitura dos movimentos sociais. **Revista Pegada**, Presidente Prudente, v. 18, n. 3, p. 101-123, set./dez. 2017. <https://doi.org/10.33026/peg.v18i3.5140>

MIZUSAKI, Márcia Yukari. Movimentos indígenas, geografia e marxismo na questão agrária brasileira: quando “novos” personagens entram em cena. **Revista NERA**, Presidente Prudente, v. 20, n. 39, p. 40-59, 2017.

MOTA, Clarice Novaes da. **Performance e significações do Toré: o caso dos Xocó e Kariri-Xocó**. Recife: Massangana, 2005.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A fronteira Amazônica Mato-Grossense: grilagem, corrupção e violência**. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Modo Capitalista de Produção, Agricultura e Reforma Agrária**. São Paulo: FFLCH/USP, 2007.

SANTOS, Cícero Pereira. **Território e Identidade**: processo de formação do povo indígena Jiripancó. 2015. Monografia (Graduação em História). Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas, UNEAL/Palmeira dos Índios, Palmeira dos Índios, 2015.

SANTOS, Flávio dos. **Resistência para um modo de existência**: luta camponesa em defesa das sementes crioulas no Semiárido alagoano. 2020. Dissertação. (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFS/São Cristóvão, São Cristóvão, 2020.

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó: história ritual e cultura**. 2015. Monografia (Graduação em História). Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas, UNEAL/Palmeira dos Índios, Palmeira dos Índios, 2015