

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
MESTRADO

JULIANA NICOLLE REBELO BARRETTO

CORRIDAS DO IMBU:  
RITUAIS E IMAGENS ENTRE OS ÍNDIOS KARUAZU

RECIFE

2010

JULIANA NICOLLE REBELO BARRETTO

CORRIDAS DO IMBU:

RITUAIS E IMAGENS ENTRE OS ÍNDIOS KARUAZU

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE.

Orientador: Renato M. Athias

Co-Orientador: Sílvia A. C. Martins

RECIFE

2010

**Barretto, Juliana Nicolle Rebelo**

**Corridas do imbu : rituais e imagens entre os índios karuazu / Juliana Nicolle Rebelo Barretto. - Recife : O Autor, 2010.**

**169 folhas: il., fig., fotos**

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2009.**

**Inclui : bibliografia.**

**1. Antropologia. 2. Índios – Ritos e cerimoniais. 3. Representações. 4. Etnologia. I. Título.**

**39**

**390**

**CDU (2.  
ed.)**

**CDD (22. ed.)**

**UFPE  
BCFCH2010/77**

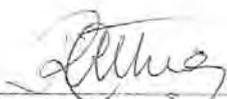
JULIANA NICOLE REBELO BARRETO

**CORRIDAS DO IMBU: RITUAIS E IMAGENS ENTRE OS ÍNDIOS KARUAZU.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 24/05/2010.

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Renato Monteiro Athias (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE



---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Silva Aguiar Carneiro Martins (Co-Orientadora)  
Departamento de Antropologia – UFAL



---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Edwin Boudewijn Reesink (Examinador Titular Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE



---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> João Martinho de Mendonça (Examinador Titular Externo)  
Departamento de Ciências Sociais/CCAIE - UFPB

### Vale do Jucá

*Era um caminho  
Quase sem pegadas  
Onde tantas madrugadas  
Folhas serenaram*

*Era uma estrada  
Muitas curvas tortas  
Quantas passagens e portas  
Ali se ocultaram*

*Era uma linha  
Sem começo e fim  
E as flores desse jardim  
Meus avós plantaram*

*Era uma voz  
Um vento, um sussurro  
Relâmpago, trovão e murro  
Luz que se lembraram*

*Uma palavra quase sem sentido  
Um tapa no pé do ouvido  
Todos escutaram*

*Um grito, um odo  
Perguntando aonde  
Nossa lembrança se esconde  
Meus avós gritaram*

*Era uma dança  
Quase uma miragem  
Cada gesto  
Uma imagem  
Dos que se encantaram*

*Um movimento  
Um traquejo forte  
Passado, risco e recorte  
Se descortinaram*

*Uma semente no meio da poeira  
Chã da lavoura primeira  
Meus avós dançaram*

*Uma pancada  
Um ronco, um estralo  
E outros pés e um cavalo*

*Guerreiros brincaram*

*Quase uma queda  
Quase uma descida  
Uma seta remetida  
As mãos se apertaram*

*Era uma festa  
Chegada e partida  
Saudações e despedida  
Meus avós choraram.*

*Onde estará  
Aquele passo tonto  
E as armas para o confronto  
Onde se ocultaram*

*E o lampejo da luz estupenda  
Que atravessou a fenda  
E tantos enxergaram*

*Ah! se eu pudesse  
Só por um segundo  
Rever os portões do mundo  
Que os avós criaram.*

|

*Siba*

## AGRADECIMENTOS

Eu agradeço, eu agradeço...

Aos índios Karuazu, em especial o pajé Antônio, Dona Galega, e seus filhos, Tânia, Tita, Bagada e Mocinha por terem me recebido em seu lar.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pelos meses de bolsa financiados para a realização dessa pesquisa.

Ao Renato Athias, pela orientação.

À Sílvia Martins, por me apresentar a imagem como campo de reflexão antropológica e pela generosa atenção.

Aos professores Edwin Reesink e João Braga, pela gentileza em aceitar serem examinadores na minha banca de defesa.

Às professoras Vânia Fialho e Roberta Campos pelas pertinentes considerações direcionadas ao projeto de pesquisa desta dissertação. Novamente a Vânia Fialho e Edwin Reesink, pelas contribuições fundamentais no exame de qualificação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, que colaboraram com a minha formação.

À turma do mestrado 2008, aos alunos e funcionários do PPGA-UFPE. Em especial, a Mariana, Christiane, Gilson, Gleidson, Karine, Michele, Martín, Carmem, Miguel, Glauco, Greilson, pela solidariedade em compartilhar os conflitos intelectuais.

A turma dos saberes tecnológicos sobre edição e filmagem, Bruno Pessoa, Marco Aurélio, Glauber Xavier, Daniel Carvalho.

Ao Celso Brandão, Siloé Amorim e Sandreana Melo, pela disponibilização de seus arquivos de fotografias pessoais.

Ao professor Peter Schröder, a atenção e os livros concedidos.

Ao Ivson Ferreira, por toda assessoria prestada sobre direitos indígenas.

A minha madrinha Diana Acioli, a leitura revisada.

A Ana Laura Loureiro e Moroni Laurindo, a nossa residência estudantil, o anexo do AVAL.

A tia Norma, Nise, Núbia e Flávia pelas receptivas hospedagens.

A Lalinha, o apoio diário.

As amigas e os amigos, essências de minha vida, tantos que nem nomeio para não esquecer alguém, mas saibam, foram um forte apoio para a conclusão desse trabalho.

Thiago Angelin, as correções, as indicações, o companheirismo e o amor dedicado.

A família, meus pais, avós, irmãs, primos e todo parentesco possível (a família é grande), vocês são minha fonte de energia maior.

Aos Mestres e Mestras que se apresentam nesse texto, na experiência a que ele remete, e nos acontecimentos anônimos de meu viver.

Em fim, agradeço a todos que participaram agüentando minhas elucubrações e meus os desabafos, compreendendo carinhosamente minha ausência e me incentivando nessa caminhada. Na impossibilidade de citar todos os nomes, minha sincera gratidão a todos que direta e indiretamente auxiliaram na concretização deste trabalho.

Aos Mestres Irineu, Gabriel e Francisco,  
por me apresentarem `a Rainha da Floresta

## RESUMO

O presente estudo tem como objetivo tratar sobre as representações assumidas no recurso audiovisual em um contexto ritualístico junto à comunidade indígena Karuazu, localizada no sertão alagoano. A partir da focalização do processo de negociação para elaboração de material fílmico, é possível vislumbrar como as experiências de práticas sagradas, em especial as relacionadas ao ritual das *Corridas do Imbu*, são vivenciadas e percebidas pelos Karuazu. Para isso, foi realizada uma etnografia sobre os sentidos que o culto às entidades encantadas envolve, bem como a noção de corpo que se estabelece nesse sistema simbólico de devoção e proteção.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropologia audiovisual, etnicidade, representações e rituais.

## ABSTRACT

This study has the purpose of approaching representations which are assumed through the use of visual recordings and within ritual practices among the indigenous people Karuazu, localized in Alagoas state. It was from focusing on the process of negotiating the filmic recordings that was possible to see how the sacred practices, especially those related to *Corridas do Imbu* rituals, are lived and perceived by the Karuazu people. In order to accomplish this, an ethnographic work was realized focusing on the meanings of cults devoted to enchanted entities, and also, on the body perception established within this symbolic system of devotion and protection.

**Key-words:** Audiovisual Anthropology, ethnicity, representations and rituals.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS:

Foto 1: Local da olaria da família Panta (autoria: Juliana Barretto).....	45
Foto 2: Resquícios da olaria (autoria: Juliana Barretto).....	45
Foto 3: <i>Praia</i> do Mestre <i>Kankararezinho</i> (autoria: Juliana Barretto).....	84
Foto 4: <i>Praia</i> do Mestre <i>Beija-Flor</i> (autoria: Juliana Barretto).....	84
Foto 5: <i>Casinha</i> vista por fora (autoria: Juliana Barretto).....	87
Foto 6: <i>Casinha</i> vista por dentro (autoria: Juliana Barretto).....	87
Foto 7: Ritual do <i>Menino do Rancho</i> (autoria: Siloé Amorim).....	104
Foto 8: Pintura de Nossa Senhora das Dores acompanhada de <i>praiás</i> (autoria: Juliana Barretto).....	110
Foto 9: Saída em cortejo da aldeia (autoria: Juliana Barretto).....	111
Foto 10: Missa rezada em frente à igreja (autoria: Juliana Barretto).....	111
Foto 11: <i>Praias</i> dançando <i>Toré</i> (autoria: Juliana Barretto).....	111
Foto 12: Apresentação do <i>Toré</i> (autoria: Juliana Barretto).....	111
Foto 13: <i>Toré</i> durante a celebração dos dez anos da aldeia Karuazu (autoria: Juliana Barretto).....	113
Foto 14: <i>Toré</i> na “ <i>Brincadeira dos praiás</i> ” (autoria: Sandreana Melo).....	114
Foto 15: reunião para elaboração do roteiro do filme (autoria: Juliana Barretto).....	132
Foto 16: dançarinas do cansação Pankararu (autoria: Carlos Estevão de Oliveira)....	145
Prancha 1: Fotos da “ <i>Festa do Ressurgimento</i> ” da aldeia Karuazu em 19 de abril de 1999. (autoria: Celso Brandão).....	64
Prancha 2: Fotos da “ <i>Festa do Ressurgimento</i> ” da aldeia Karuazu em 19 de abril de 1999. (autoria: Celso Brandão).....	65
Prancha 3: celebração dos dez anos de “ <i>ressurgimento</i> ” Karuazu em 19 de abril de 2009. (autoria: Celso Brandão).....	69
Prancha 4: Pagamento de promessa entre os Karuazu (autoria: Juliana Barretto).....	102
Prancha 5: Pagamento de promessa entre os Karuazu (autoria: Juliana Barretto).....	103
Prancha 6: “ <i>Flechamento do Imbu</i> ” em 2009 (autoria: Juliana Barretto).....	120
Prancha 7: “ <i>Puxamento do Cipó</i> ” em 2009 (autoria: Juliana Barretto).....	121
Prancha 8: “ <i>Terreiro Poente</i> ” na aldeia Pankararu em 2010 (autoria: Juliana Barretto).....	123
Prancha 9: Dança da <i>parêia</i> entre os Pankararu (autoria: Juliana Barretto).....	124

Prancha 10: Primeiras <i>Corridas do Imbu</i> entre os Karuazu no ano de 2006 (autoria: Juliana Barretto).....	<b>126</b>
Prancha 11: Preparação da garapa. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>147</b>
Prancha 12: Preparação da Imbuzada. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>148</b>
Prancha 13: Preparação da “ <i>comida dos praiás</i> ”. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>149</b>
Prancha 14: Distribuição da “ <i>comida dos praiás</i> ”. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>150</b>
Prancha 15: Pintura corporal. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>151</b>
Prancha 16: As “ <i>colocadoras de cesto</i> ”. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>152</b>
Prancha 17: A “ <i>Queima do Cansanção</i> ”. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>153</b>
Prancha 18: A “ <i>Queima do Cansanção</i> ”. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>154</b>
Prancha 19: Distribuição da Imbuzada. Imagens do filme congeladas do Filme “As Corridas do Imbu Karuazu”.....	<b>155</b>

OBS: As fotografias dispostas em pranchas estão classificadas por letras iniciando a leitura do lado esquerdo (de quem vê) para o direito.

## LISTA DE SIGLAS

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO  
FUNASA – FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE  
SPI – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO  
CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Para o texto não ficar cansativo, procurei destacar as citações diretas dos indígenas em *itálico*, e algumas vezes complementando com “aspas”, enquanto a dos autores somente entre “aspas”.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo I - “Nós somos filhos de Pankararu”.....</b>	<b>29</b>
1.1- Pankararu: o “tronco” de origem.....	33
1.2- A articulação política entre os índios no Nordeste.....	38
1.3- A ponta de rama Karuazu.....	42
1.4- Classificação étnica e movimento indígena no Brasil .....	47
1.5- Uma rede de apoio indígena no sertão alagoano.....	52
1.6- O processo de reivindicação étnica Karuazu.....	56
<b>Capítulo II- “É deus e os Encantados pra rebater”.....</b>	<b>73</b>
2.1- Os Encantados.....	75
2.2- Cumprimento das obrigações.....	79
2.3- Trabalhos de mesa.....	86
2.4- Trabalhos dos bebinhos.....	93
2.5- Pagamentos de Promessas.....	97
2.6- Menino do Rancho.....	104
2.7- Novena de Nossa Senhora das Dores.....	107
2.8- O Toré Karuazu.....	112
<b>Capítulo III- Rituais e imagens entre os Karuazu.....</b>	<b>116</b>
3.1- As Corridas do Imbu.....	118
3.2- A elaboração de um roteiro compartilhadamente.....	128
3.3- Representações audiovisuais .....	137
3.4- O áudio captado.....	141
3.5- As representações visuais.....	145
3.6- As Corridas do Imbu Karuazu – o filme .....	156
<b>Considerações finais.....</b>	<b>157</b>
<b>Bibliografia, filmografia e documentos.....</b>	<b>162</b>

## INTRODUÇÃO

Os Karuazu localizam-se no alto sertão alagoano, mais precisamente no município de Pariconha, fazendo parte de um movimento de emergência indígena em busca de reconhecimento étnico. São pessoas que tem, na sua identificação enquanto indígenas, a afirmação da descendência dos índios Pankararu – população localizada no estado de Pernambuco –, praticando seus rituais de devoção às entidades encantadas.

A partir do ano de 1998, quatro etnias – Kalancó, Karuazu, Kouipanka e Catokinn - presentes no sertão alagoano, iniciaram processos de reivindicação étnica (AMORIM, 2003). Esse fenômeno pode ser analisado a partir do conceito de “etnogênese”. De modo geral, a antropologia utiliza tal conceito em situações onde coletividades, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas por possuírem um patrimônio social considerado exclusivo, desenvolvem novas configurações sociais de base étnica.

Segundo Miguel Bartolomé (2006), “a etnogênese é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade” (p.40). Esse conceito foi elaborado para dar conta dos processos históricos de coletividades étnicas que elaboraram novas configurações sociais resultantes de migrações, invasões, conquistas, entre outros fatores. Sendo assim, tais populações indígenas presentes no sertão alagoano podem ter suas reivindicações étnicas percebidas a partir do que é chamado de etnogênese.

Na região nordeste, por exemplo, observa-se que a ascensão da identidade indígena está relacionada a situações de grupos até então identificados como caboclos, ou simplesmente sertanejo(s) (OLIVEIRA, 2004 e ARRUTTI, 2004). Decorre daí que noções como a de etnogênese podem ser utilizadas pela antropologia para descrever o fenômeno de reaparecimento, ou ressurgimento de populações em busca do reconhecimento étnico (OLIVEIRA, 2004). Porém, tal termo nem sempre é aceito no campo antropológico, bem como entre os próprios indígenas, pois dá margem a se pensar que tais processos são uma farsa sociológica (OLIVEIRA, 1998, p.50). Apesar disso, pode-se dizer que desde as descrições mais antigas das reivindicações pela identidade indígena no Nordeste (BANDEIRA, 1967, AZEVEDO, 1986), e também as mais recentes (BATISTA, 1992, GRUNEWALD, 1993, BARRETTO, 1993,

MARTINS, 1994, NASCIMENTO, 1994, ARRUTTI, 2004, BRASILEIRO, 1995, AMORIM, 2003, NEVES, 2005, MOTA, 2007, ANDRADE, 2008), tratam de processos sociais que foram protagonizados pelos grupos étnicos, cujas identidades não eram reconhecidas, até que novas dinâmicas se configurassem.

Essa dissertação não foge de tais classificações, pois descreve as dinâmicas Karuazu que também perpassam os sentidos do reconhecimento. *Corridas do Imbu*<sup>1</sup>: *Rituais e imagens entre os índios Karuazu* propõe uma análise das representações assumidas pela população Karuazu em um filme realizado compartilhadamente – pesquisador e população pesquisada – sobre as *Corridas do Imbu*. Pretende-se elaborar uma etnografia sobre esse universo ritualístico indígena permeando perspectivas da Antropologia Audiovisual.

Meu interesse pelo estudo das práticas culturais desses povos bem como da construção das suas representações imagéticas, teve início no ano de 2005 quando participei do projeto “Especialistas Xamânicos Indígenas em Alagoas: Registros Fílmicos”<sup>2</sup>. Tal estudo teve como objetivo a montagem de banco de dados imagéticos coletados através de método qualitativo, com entrevistas de roteiro aberto, a partir de pesquisa de campo. Foi focalizado neste estudo a temática do xamanismo enquanto práticas de cura, buscando entender as diferenças de gênero entre os curandeiros/curandeiras, rezadores/rezadeiras junto às populações indígenas no estado de Alagoas.

Os registros citados acima foram organizados e analisados no Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas/ AVAL, onde nasceram minhas primeiras observações referentes à identidade e xamanismo indígena no Estado. Como resultados dessa investigação foram produzidos os filmes “Um Dia Encantado Entre-Serras” (Direção: Ana Laura Loureiro e Juliana Barretto. 2005) entre os Pankararu-PE, onde registramos o ritual da “*Brincadeira dos Praiás*”; e “Geripancó: Uma Semente no Sertão”, (Direção: Ana Laura Loureiro e Juliana Barretto. 2005), abordando a temática xamanística, percepções de cura e transmissão de saberes entre o povo Geripacó-AL.

---

<sup>1</sup> Originária do Nordeste brasileiro, de nomes umbu, imbu, ambu (Anacardiaceae), tem o período de frutificação entre os meses de dezembro a março.

<sup>2</sup> Pesquisa coordenada pela profª. Phd. Sílvia Aguiar Carneiro Martins, desenvolvida pelo Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas /AVAL durante 2004-2005 e contou com o financiamento da FAPEAL, através da qual obtive bolsa de iniciação científica PIBIC-CNPq.

Outro momento em que tive aproximação com a comunidade indígena Karuazu foi na pesquisa “Atlas das Terras Indígenas em Alagoas”<sup>3</sup>. Através do trabalho de campo, observou-se a formação de identidades indígenas, particularmente sobre o sertão alagoano, descritas no Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Ciências Sociais: “Também sou Ponta-de-Rama”: Uma abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano” (BARRETTO, 2007). Essa monografia abordou as práticas sagradas de culto aos *Encantados* como relações mantenedoras de identidades étnicas entre os povos que se identificam enquanto descendentes dos Pankararu: os Katokinn, Kalancó, Koiupanká e Karuazu.

Embora o desenvolvimento desta monografia tenha refletido sobre essa organização – práticas de cura e identidades -, as observações referentes às *Corridas do Imbu* e seus significados não foram aprofundadas. Também não foram aprofundadas questões tocadas pela Antropologia Audiovisual, como a da representação, em especial sobre a representação étnica na imagem. Tal monografia se deteve em descrever dados etnográficos sobre quatro etnias diferentes, ainda que descendentes de um mesmo povo, os Pankararu (Tacaratu e Petrolândia/PE), com práticas bem semelhantes. Como parte integrante da conclusão desse trabalho foi produzido um filme chamado “Ponta-de-Rama” (Direção: Juliana Barretto. 2007). Cópias, tanto da monografia mencionada, juntamente com o filme, foram entregues as quatro comunidades envolvidas<sup>4</sup>.

Durante a pesquisa de campo, numa das visitas aos Karuazu, pude perceber a aceitação dos índios deste trabalho imagético. Ao chegarmos à casa de Sr. Antônio, pajé Karuazu, o vídeo *Ponta-de-Rama* estava sendo exibido na tevê e sua filha disse que isso ocorria com frequência. Outro momento foi em um dos finais de semana das *Corridas do Imbu* quando Sr. Antônio reuniu alguns participantes do ritual para assisti-lo, dentre eles um índio Pankararu que estava auxiliando na condução das práticas sagradas. Esses

---

<sup>3</sup> Pesquisa financiada pelo CNPq (2005-2007), por meio da qual foi monitorada a situação das terras indígenas em Alagoas. Vários antropólogos e estudantes da UFAL participaram da organização do banco de dados documentais, bibliográfico, arqueológico, etnográfico e imagístico (fotográfico e registros fílmicos) das etnias indígenas em Alagoas, sob a coordenação da prof<sup>a</sup>. Phd. Sílvia Aguiar Carneiro Martins, e contou com a participação dos antropólogos Siloé Amorim, Christiano Barros Marinho, Scott Allen (arqueólogo) e Aldemir Barros da Silva Jr. (historiador). E com os estudantes, bacharelados em Ciências Sociais: Ana Laura Loureiro Ferreira (bolsista FAPEAL) e Júlio César Rocha, (bolsista PIBIC-CNPq), bem como outros colaboradores, onde fui bolsista PIBIC-CNPq 2006-2007.

<sup>4</sup> O uso do termo comunidade remete a Weber (1994) referindo-se a sentimentos subjetivos da existência de uma vinculação num grupo distinto e onde se está unido a uma atuação qualquer (muitas vezes política). A comunidade pode criar sentimentos coletivos que subsistem depois dela ter desaparecido e que são sentidos enquanto unidade e que transcende a presença de qualidades distintivas claras.

dois exemplos apontaram para o consentimento da expressão simbólica dessas imagens junto à população Karuazu, e, sendo assim, os discursos assumidos no filme foram validados.

Nessa investigação, a validação do que é expresso nas imagens é um ponto de extrema importância, visto que na realização dos trabalhos citados, uma preocupação constante referia-se a concordância dos indivíduos diante das cenas exibidas. Preocupava-me saber se aquelas pessoas se identificariam com as representações assumidas nas imagens, uma vez que, entre as populações indígenas, os limites dos segredos rituais têm características bastante fluidas estando relacionados ao contexto histórico ao qual determinada população está inserida. Em algumas situações, a exposição de figuras como os *praiás*<sup>5</sup>, a abordagem sobre algum trabalho de cura ou mostrar algum toante, se estabelece como sinal fortalecedor das identidades. Em outras situações, aquelas informações não podem ser mais exibidas, tornando-se segredos.

O foco na negociação sobre o que deve ser mostrado, os limites dos segredos e o que os Karuazu julgam relevante para a construção de um filme, colocam-se dentro das perspectivas contemporâneas. Segundo Jay Ruby, novos pontos de vista antropológicos apontam para um pesquisador “capaz de escutar as pessoas contarem suas próprias histórias e observar suas vidas, ao invés de ser informados sobre o que pensam e o significado de seu comportamento oferece claramente aos sujeitos uma maior participação na construção de sua imagem” (RUBY, 1991:53, apud RODRIGUES, 2008). Dessa forma, visando o processo de negociação, o material audiovisual foi elaborado coletivamente – pesquisador e população pesquisada – onde o pesquisador atuou como facilitador na organização de reuniões discursivas, enquanto que a população indicou cenas que deveriam compor as narrativas.

Nessa dissertação objetiva-se a compreensão das práticas sagradas Karuazu, a partir da elaboração de uma narrativa audiovisual - produzida compartilhadamente - sobre o complexo ritual das *Corridas do Imbu*, bem como suas relações com os processos de *emergência* indígena no sertão alagoano.

### **Metodologia de Pesquisa**

A produção antropológica é constituída por uma série de fatores que influenciam na sua apresentação final. O processo de pesquisa qualitativa, por exemplo, é permeado

---

<sup>5</sup> Indumentárias utilizadas nos momentos rituais.

por elementos definidores que abarcam teorias, análises, ontologias, epistemologias e metodologias (DENZIN e LINCOLN, 2006, p. 32). O pesquisador se baseia em dados buscados empiricamente e analisados a partir de um aparato metodológico específico, pensado e organizado para determinada situação de estudo.

Segundo Roberto C. de Oliveira as idéias de Gadamer é que vão influenciar a *compreensão intersubjetiva* do cientista no entendimento da *ciência objetiva*. Essa compreensão obedece a normas que “não seriam nem arbitrárias e muito menos subjetivas, pois são o resultado de uma tradição científica na qual a experiência acumulada em termos de comunicação e de consenso entre cientistas foi capaz de instituí-las” (R. C. DE OLIVEIRA, 2000, p.85). O trabalho de campo, bem como a observação deste, vem se mostrando como o mais importante método, dentre esses consensos, que vem legitimando a produção antropológica enquanto modo de fazer científico.

Sendo assim, especificamente em relação ao objetivo do presente projeto, iniciei o trabalho de campo no final de janeiro de 2009, se estendendo até o final do mês de abril do mesmo ano. Durante a estada entre os Karuazu me hospedei na casa do pajé Antônio da Silva por ausência de uma pousada no município mais próximo daquela comunidade. Porém, desde o ano de 2005 freqüento essa localidade trabalhando em outras pesquisas, conforme citado anteriormente, mas essas visitas sempre aconteceram em períodos curtos, durando um final de semana ou um dia. Em dezembro de 2008, estive nos Karuazu para assistir a abertura das *Corridas do Imbu* – o chamado “*Flexamento do Imbu*” e “*Puxamento do Cipó*” – oportunidade em que procurei uma casa para me hospedar nos meses subseqüentes; foi então que a esposa do pajé, Dona Galega, me convidou para ficar em sua residência.

Os Karuazu não têm terra indígena demarcada/regularizada, estando sua população distribuída principalmente entre dois povoados - Campinhos e Tanque - ambos pertencentes ao município de Pariconha – AL. Essa divisão extrapola o caráter físico geográfico, tendo sua origem a partir de conflitos internos entre as famílias do cacique Edvaldo e a do pajé Antonio, quando os índios se dividiram em duas facções, hoje se identificando como: Karuazu Tanque, liderados pelo cacique Edvaldo, e os Karuazu Campinhos, liderados pelo pajé Antônio e o cacique Jerônimo. Essa investigação se deteve aos Karuazu do povoado de Campinhos, uma vez que só tem havido as *Corridas do Imbu* nesse local. Dessa forma, a casa de D. Galega e do pajé

Antonio acabou se tornando um local estratégico, não somente por ficar em frente ao terreiro, mas também por ser um lugar onde as pessoas da comunidade em geral passam por lá para cumprirem com suas *obrigações* com os *Encantados*, ou mesmo para colocar assuntos em dia.

Por já ter estado naquele local e com tais pessoas em outros momentos, minha aceitação na área foi rápida e de certa forma o próprio objeto de análise desse projeto partiu de uma demanda local. Sendo assim, pude contar com a colaboração da maioria. Algumas conversas foram registradas no gravador digital, outras foram filmadas, mas grande parte das informações foram obtidas em momentos “informais” compartilhados à noite na oca, à tarde no almoço, no caminho da feira, na lavação de roupa...

No primeiro mês fui a campo com o gravador digital e a máquina fotográfica, iniciando as entrevistas e fotografando atividades quase que diariamente. Não demorou para que a minha imagem fosse associada aos instrumentos, principalmente a máquina fotográfica; quando passava pelas casas as crianças em tom de brincadeira sempre pediam para que eu tirasse fotos. Em algumas ocasiões acabei me tornando a fotógrafa do evento como no batizado de Eduardo e na novena de Nossa Senhora da Saúde, no município de Tacaratu.

Nesse período, conforme o projeto, também realizei três reuniões junto à comunidade a fim de apresentá-lo e discutir a elaboração do roteiro e edição de imagens. Tais momentos foram planejados como modo de permitir ao pesquisador explorar as dinâmicas grupais ao redor de questões e tópicos que se desejou investigar. Foi possível então presenciar oposições de idéias e, nesse caso, decisões coletivas de escolha (MAY, 2004). Esse assunto será abordado mais profundamente no capítulo sobre a construção da representação imagética Karuazu. Tratou-se de tentar obter informações não só na imagem, mas também fora dela, na negociação sobre o que deve estar no campo de visão da câmera.

Essa forma de se fazer antropologia, compartilhando a autoria, foi proposta por Jean Rouch após atentar para as críticas contra a colonização da mídia. No cerne da proposta os sujeitos de investigação participam ativamente do processo de filmagem e edição. Segundo Renato Sztutman (2005), ao trabalhar com a realização de filmes etnográficos, o antropólogo e cineasta procura uma discussão entre realidade e o imaginário, travando um diálogo entre o Outro e o pesquisador e mantendo o compromisso de retornar as imagens.

Para Sílvia Pizzolante, “os termos do realismo e da reflexividade na construção de sentidos das criações audiovisuais constituem um espaço de negociação onde as forças envolvidas interagem de forma fluida” (2007, p.140). Sendo assim, pretendeu-se fazer uma etnografia sobre o processo de construção dessas imagens no filme, que, por sua vez, também é etnográfico. A imagem e a escrita serviram como instrumentos complementares de análise. Interação esta que se refere às definições sobre filme etnográfico. Elisenda Ardévol (1997), argumenta que,

Resumiendo, cualquier tipo de material audiovisual que consideremos útil para nuestros propósitos y sea examinado a partir de una metodología de trabajo explícita puede ser considerado como *documento etnográfico* -ya sea una película de ficción, un documental o metraje sin editar; y ya sea realizado por un amateur, un profesional del medio o un antropólogo. Y denominaremos *documental etnográfico* al producto dirigido hacia la comunicación o la exposición de resultados. Sin embargo, como *etnografía fílmica* entenderemos el material audiovisual generado a partir de una investigación antropológica y, generalmente, producido directamente por el investigador durante su trabajo de campo. De esta manera, la filmación forma parte del proceso de descubrimiento del etnógrafo, contribuye a su captación de regularidades, a su formulación de hipótesis y a la propia sistematización de sus resultados. En otras palabras, la etnografía fílmica está integrada y definida por el propio marco de la investigación antropológica (1997, p131)

O recurso audiovisual foi utilizado como instrumento metodológico na obtenção de conhecimento, uma vez que se procurou, através da imagem, entender os sentidos das práticas Karuazu. A partir do momento em que se esteve presente no papel de facilitador no desenvolvimento e na organização de reuniões, a observação participante se tornou uma consequência da metodologia do projeto. Renato Athias (1996) discute as estratégias de facilitação na elaboração de vídeos participativos ou compartilhados, destacando em dois momentos essa técnica. Um primeiro em relação ao processo de filmagem e um segundo durante o processo de edição, enfatizando que são duas dinâmicas distintas de um mesmo processo. E assim fui tendo mais entrada junto às pessoas e, no mês seguinte ao período das *Corridas do Imbu*, fui a Maceió buscar a filmadora para dar início às gravações do filme.

Utilizando sempre a técnica de entrevistas com roteiro aberto, entrevistei 12 pessoas usando gravador e fazendo registro fílmico com 10 delas. As primeiras entrevistas, registradas somente no gravador digital, foram realizadas visando fazer um levantamento preliminar de dados abordando vários assuntos. Já as perguntas levantadas nas entrevistas durante as gravações fílmicas foram elaboradas com base nas

informações obtidas nas reuniões de discussão. Segundo May, nessa técnica “o que pode buscar tanto o esclarecimento quanto a elaboração das respostas dadas, pode registrar informação qualitativa sobre o tópico em questão” (2004, p.148). Portanto, esse instrumento permite ao pesquisador ter mais espaço para sondar além das respostas, estabelecendo um diálogo com o entrevistado.

Cheguei à área dos Karuazu numa quarta-feira e no dia seguinte tive a oportunidade de assistir ao que os índios chamam de “*Trabalho de Mesa*”, que consiste um conjunto de práticas tradicionais intermediadas por uma pessoa visando uma cura específica. Chegando lá procurei logo saber se poderia registrar o ritual, mas o gravador e a máquina fotográfica foram vetados. O instrumento que me restou foi uma caderneta na qual poderia fazer minhas observações. Logo que cheguei a campo tinha dúvidas se me permitiriam observar tais *trabalhos*, mas além de ter sido convidada a assistir, quando este se iniciou, uma das entidades já incorporada perguntou: “*cadê aquela mocinha que veio de lá de Maceió*”<sup>6</sup>, me chamou no centro do salão e me benzeu. Naquele momento ficou confirmada a autorização dos índios e dos *Encantados* para que fosse feito o estudo.

Zé Arnaldo, rezador da aldeia Karuazu, é constantemente procurado pelos Karuazu, por não-índios e índios de outras etnias, como uma família Xucuru-Kariri, para realizar trabalhos de mesa. Essas práticas ocorrem geralmente nos dias de quinta-feira. Durante minha estada pude acompanhar quatro trabalhos desta natureza, três com Zé Arnaldo e um com Zé Clóvis. Também acompanhei outras práticas como a reza para “*mau-olhado*”, para “*espinhela caída*” e uma consulta ao “*dono do terreiro*”, na qual não tive acesso ao local de realização, acompanhando do lado de fora da *casinha*<sup>7</sup>, juntamente com alguns indígenas. Com o início do período das *Corridas do Imbu*, os trabalhos de mesa são pausados, segundo Zé Arnaldo para poupar a garganta dos cantadores.

Além desses rituais, pude observar as novenas de Nossa Senhora da Penha, no povoado do Tanque em Pariconha e a de Nossa Senhora da Saúde, no município de Tacaratu em Pernambuco. Assisti a *abertura das Corridas do Imbu* e a *entrega dos trabalhos ao Mestre Guia* ambos na aldeia Pankararu. E no mês de agosto pude voltar à

---

<sup>6</sup> Frase dita pela entidade incorporada pelo rezador Zé Arnaldo.

<sup>7</sup> *Casinha* é a expressão utilizada para se referir ao local onde são feitos os *Trabalhos de Mesa*.

cidade de Pariconha durante a novena de Nossa Senhora das Dores, padroeira do povoado de Campinhos, momento em que os Karuazu participam das festividades.

Ladislav Holy e Milan Stuchlik (2007), ao discutirem sobre a observação criticam análises que anulam as contradições nas informações recolhidas, manipulando os dados de forma a atingirem uma explicação coesa. Essas abordagens acabam por generalizar as realidades sociais, concebendo-as como um sistema unitário, dessa forma, segundo as autoras, são anulados níveis de realidade embutidos de significados. Elas apontam para um entendimento desses níveis através da absorção dos sentidos focalizando-se, inclusive, as contradições; Arthur Vidich e Stanfod Lyman (2006), por sua vez, sugerem que a realidade social deve ser vista como parte de um processo, nunca pode ser apreendida em sua totalidade, citando que: “o processo de coleta de dados nunca pode ser descrito em sua totalidade, porque essas ‘histórias de campo’ são, por si só, parte de um processo social em andamento que em sua experiência dia a dia, minuto a minuto, [que] desafia a recapitulação” (VIDICH e LYMAN, 2006, p.50).

Nessa discussão sobre o real e suas construções Marc Piauxt sugere que,

O diálogo entre as narrativas sobre a subjetivação do sujeito e as narrativas cinematográficas coloca o real em questão a partir de uma demanda ficcional, performática, interativa, representacional; a vida é uma construção social e a Antropologia fílmica se coloca não somente como uma reflexão sobre a imagem, mas igualmente, senão antes de tudo, como um exercício imagético e um procedimento cognitivo (2000, apud ECKERT, 2001, p.307).

Seguindo essas observações, propõe-se aqui neste trabalho fazer uma análise dos rituais Karuazu e os sentidos registrados no recurso audiovisual. A partir da elaboração dessa produção, tem-se em mente captar também as idéias e ações que os índios Karuazu imaginam sobre si mesmo e as representações envolventes.

Considerando o registro visual fílmico, buscou-se utilizar a técnica de *decoupage*, através da qual as cenas gravadas foram pontuadas, com a descrição de seus conteúdos e a transcrição de trechos específicos, visando a maximização das informações. Foi utilizado também o diário de campo como modo de registro das percepções da pesquisadora e como memorização auxiliando a sistematização dos dados.

Outra importante forma de obtenção de conhecimento para esse trabalho refere-se ao uso das fotografias. Tal recurso foi utilizado tanto como ilustração, complementando o que está sendo dito na escrita, quanto para análise dos elementos

nelas inseridos. É necessário esclarecer que as imagens também foram registradas a partir de uma negociação com a comunidade, uma vez que foram realizadas com a autorização e, até mesmo, com a indicação e solicitação para que o registro fosse feito. Entre os Pankararu, por exemplo, as fotografias foram feitas depois que o pajé Antônio solicitou à Dona Dida, liderança local, argumentando que as imagens seriam para a constituição de um trabalho antropológico sobre os Karuazu. Daí a autorização consentida.

Na interação entre texto e imagem tentou se estabelecer uma narrativa visual através de três formas de organização da imagem: inseridas no próprio texto, dispostas em pranchas e, por último, na apresentação de um filme. O tratamento da imagem aqui estabelecido levou em consideração que esta - organizada e sistematizada para apresentação como texto etnográfico - pode ser estudada de modo a despertar e conduzir o olhar do leitor à descoberta dos elementos propulsores dessas identidades indígenas. Etienne Samain (2004, p. 55), propondo um método de organização de imagens fotográficas em sua revisão do *ethos balinês*, enfatiza que “no espaço de uma mesma prancha, procura-se focalizar, através de fotografias realizadas em momentos e contextos diferentes, dados (posturas, por exemplo) capazes de despertar, de catalisar e de conduzir o leitor/observador à descoberta de uma dimensão, nova e possível”.

### **Orientações teóricas**

Entre os Karuazu, a atmosfera gerada durante o complexo ritual das *Corridas do Imbu* circula em torno da criação, ou *fabricação* para utilizar um termo de Frederik Barth (1997), de elementos identificadores de diferença étnica que estabelecem conexão com um passado ancestral, e também, na formação de mecanismos políticos situacionalmente utilizados. Nesses momentos, compreensões são compartilhadas e são criados critérios demarcadores de pertencimento à etnia, estabelecendo relações de avaliação e julgamento por parte da população local e dos demais atores.

A noção aqui empregada está vinculada às contribuições trazidas por Max Weber (1994), quando destaca que, independente de heranças biológicas, a crença subjetiva que uma comunidade tem sobre sua origem comum, estabelece o sentimento de pertencimento étnico. Para o autor:

Chamaremos grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em

virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (Ibd. P.270)

Se Weber inovou ao trazer tais contribuições para as Ciências Sociais, é Barth (1997) quem elabora uma abordagem mais formalista, voltando-se para os mecanismos de interações dos grupos étnicos e os suportes para a manutenção de tais fronteiras.

Os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, um traço fundamental torna-se (...) a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interações, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 1997, p. 193-194).

O autor enfatiza que os grupos étnicos são admitidos enquanto modo de organização da ação social, e que os traços culturais são mantidos como elementos demarcadores de distinção perante outras unidades sociais.

A utilização do registro imagético nesses contextos, por sua vez, pode se tornar um instrumento reivindicatório de afirmação étnica por parte da comunidade. Assim, a união da produção etnográfica e do registro audiovisual em situações como essa pode estabelecer uma relação de reciprocidade entre o pesquisador e a população pesquisada, criando versões negociadas da realidade. Os registros e gravações audiovisuais (fílmicos e fotográficos) se tornam recursos metodológicos da própria observação direta, sendo seu objetivo principal “...to invoke meaning and knowledge of ethnographic interest” (PINK, 2001, p.19).

Está aí, para Piault (2002), uma das conquistas do cinema compartilhado, é ter na sua proposta o reencontro intercultural como um tempo-lugar de aprendizagem. Em tal perspectiva de encontro de sentidos três pontos são colocados em análise: o contexto a partir do qual o pesquisador interage com a população; o lugar de interlocução da câmera; e as intencionalidades da produção.

Recorrendo às narrativas históricas, às expectativas do mostrar-se fazendo, às idéias e valores atribuídos ao ritual e às ações ligadas a este, busca-se perceber as representações que os Karuazu têm sobre sua identidade étnica. Para Laplantine e Trindade (2003), o conceito de representação:

Engloba toda a tradução e interpretação mental de uma realidade exterior percebida. A representação está ligada ao processo de abstração e a idéia

é uma representação mental que se configura em imagens que temos de uma coisa concreta ou abstrata. Assim, a imagem se constitui como representação configurativa da idéia traduzida em conceitos sobre a coisa exterior. (Laplantine e Trindade, 2003, p.77)

Desde o momento em que Jean Rouch abriu espaço para a perspectiva do compartilhamento da experiência fílmica entre pesquisador e o outro pesquisado, iniciou-se um novo campo de reflexão acerca das representações assumidas nas imagens.

O foco na negociação sobre o que deve ser mostrado e o que os Karuazu julgam relevante para a construção de um filme, coloca-se dentro das perspectivas de abordagens contemporâneas sobre o olhar documental. O realismo criado pelas câmeras aponta para uma mudança de foco na perspectiva teórica, passa-se da procura pela construção de um realismo ao realismo da construção (PELLEGRINO, 2007, p.143). A autora afirma que as produções audiovisuais realizadas em parceria com populações indígenas “indicam que o evento fílmico não se limita às imagens produzidas, mas deve ser considerado um espaço híbrido de invenção criativa” (Ibd.p. 140). Os produtos audiovisuais devem ser percebidos como espaços que dão visibilidade, pondo em comunicação contínua os agentes envolvidos e dando visibilidade às fronteiras identitárias.

Para MacDougall, “esses novos conhecimentos não viriam sem a câmera. A câmera está integrada à descoberta de coisas” (2007, p.181), pois, ao abordar sobre o processo de construção de imagens fílmicas, destaca-se a importância do olhar do pesquisado na seleção de temas a serem abordados. O autor enfatiza que a produção de filmes sempre implica a produção de um público alvo, assim, imagens de objetos, ações, pessoas e eventos podem expressar preocupações com o representar-se como. “Estar bem” na imagem estabelece uma relação de identificação consigo mesmo e com o grupo ao qual se pertence.

A análise do conhecimento estabelecido através da introdução da câmera no encontro etnográfico, ainda é um campo teórico relativamente novo para a antropologia (GRAU, 2002). A proposta que se tem aqui é de análise desse encontro durante o desenvolvimento de um ritual. E esse último, por sua vez, já se faz como tema clássico para a disciplina.

No início do século XX, Émile Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa* ([1912] 1996), já estabelece o ritual como mantenedor de ordens mentais do

grupo, fazendo parte das categorias do fenômeno religioso. Porém, essa visão tem uma tendência de pensar os rituais como úteis para manter uma ordem social coesa e total, como símbolos de legitimação do pensamento social, ignorando os papéis dos indivíduos. Foi Marcel Mauss quem deu abertura para a abordagem social, referindo-se ao indivíduo. O ritual, para Mauss, além de criar visões de mundo, também modifica os indivíduos e esta relação é estabelecida através da noção de causalidade, “os atos rituais [...] são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes” (MAUSS, [1950] 2003, p.56).

As concepções religiosas, nesses autores, têm por objetivo explicar o que há de constante e regular nas coisas e os fenômenos religiosos classificam-se em crenças e ritos. Este último, por sua vez, é distinguido pela natureza de seu objeto e é na crença que ele se exprime. Os rituais são entendidos como instâncias de efetivação de prática, expressas através das crenças, que afirmam a coletividade de uma sociedade. Nessas análises o foco de abordagem em si são as crenças.

Numa linha de análise mais processual, onde os sentidos contidos nos rituais não estão em uma essência do sagrado, mas em sua posição relativa aos contextos, estão Arnold Van Gennep (1978, apud. DA MATA, 2000, p.10) e Victor Turner (1990). Estes autores se destacam por considerarem o ritual como uma instituição que expressa a sociedade contribuindo para sua coesão. Van Gennep (1978, apud. DA MATA, 2000), foi pioneiro em atrelar o ritual às expressões dinâmicas do social. No seu livro *Os Ritos de Passagem*, a idéia de *liminaridade* rompe com a universalidade da fisiologia, dando merecida importância ao contexto e descobrindo que “dentro de uma multiplicidade de formas conscientemente expressas ou meramente implícitas, há um padrão típico sempre recorrente: o padrão dos ritos de passagem” (VAN GENNEP 1978:191, apud. DA MATA, 2000, p.10). O autor ainda propõe que esse padrão seja dividido em três fases, sendo elas:

Separação, incorporação e, entre estas, uma fase liminar, fronteira, marginal, paradoxal e ambígua — um *limem* ou *soleira* — que, embora se produzisse em todas as outras fases, era destacada, focalizada e valorizada. (Da Mata, 2000, p.11)

Influenciado por Van Gennep, Turner passa a ter o ritual como objeto de análise. Este é entendido como “una conducta formal” em que a experiência, então fora do cotidiano, pode encontrar expressão coletiva, significados, proporcionando uma retórica ao processo social. Os significados simbólicos, por sua vez, são contidos de

características dinâmicas, sendo sua representação renovada e reforçada nos momentos de comportamentos consagrados (TURNER, 1990).

Para Turner (1990), os símbolos são compreendidos não somente como um conjunto de classificações para estabelecer a ordem, mas também como dispositivos inerentes às emoções. Se por um lado os rituais organizam o social, por outro, nas cerimônias públicas, nas celebrações e festas, os participantes negociam resultados, posicionam-se estrategicamente com disputas e conflitos até chegarem à estabilização de poder. Em estudo sobre os Ndembu, Turner afirma que existe uma “conexão estreita entre conflito social e ritual (...), e que a multiplicidade de situações de conflito está correlacionada com uma alta frequência de execuções rituais” (1974, p.24). Nesta perspectiva, as relações de conflito ganham lugar de destaque atuando como parte eminente do processo ritual, onde este se torna chave para o entendimento das dimensões processuais das estruturas sociais.

Pretende-se seguir a linha de abordagem mais recente sobre o ritual, quando se enfatiza as propriedades desses fenômenos como qualidades da vida cotidiana, que são transformadas em acontecimentos extraordinários, destacando alguns aspectos em relação a outros (PEIRANO, 2003). Para isso, procurou-se destacar como momentos transformadores da consciência, as experiências que os Karuazu têm com as práticas de culto aos *Encantados*, bem como as demais práticas de cunho religioso, consideradas sagradas, classificando-as como práticas ritualísticas. Segundo Sherry Ortner (1978), o simbolismo ritual opera reorganizando as representações da experiência e da consciência do sujeito em relação às realidades postas. Para a autora,

The reshaping of consciousness or experience that takes place in ritual is by definition a reorganization of the relationship between the subject and what may for convenience be called reality. Ritual symbolism always operates on both elements, reorganizing (representations of) reality, and at the same time reorganizing (representations of). The experience of each dimension depends upon the experience of the other: A certain view of reality emerges from a certain experience of self; a certain sense of self emerges from a certain experience of reality. (1978, p. 09).

Pretende se deter nas formas de representação das *Corridas do Imbu* que os Karuazu julgam como as suas formas. Ao realizarem tais rituais, seguindo os moldes dos povos ancestrais, os Karuazu tomam consciência dessa experiência e a interpretam de acordo com as novas configurações estabelecidas. A questão, para essa pesquisa, é

perceber os princípios que articulam as diversas esferas sociais e como elas se estabelecerão na relação com a produção do recurso audiovisual.

MacDougall, sobre filmes etnográficos explica que,

Ao fazer filmes abordando grupos identitários, é preciso pensar de quem é essa história? De quem é essa voz que será ouvida? (...) É importante para o cineasta reconhecer quais os interesses presentes, uma vez que as pessoas podem usar seus filmes para demandas específicas. Em muitos casos, o fato do cineasta estar realizando um filme é um catalisador que abre oportunidades para que as pessoas da comunidade falem sobre elas, entre ela mesma e para outros públicos, o que lhes confere certo poder, por exemplo, ao fazer suas reclamações por terras, leis de propriedades, etc... (2007, p.184)

É dessa forma que durante a produção do material audiovisual fez-se presente um constante diálogo entre a produção de imagens e o contexto político ao qual os Karuazu estão inseridos.

No primeiro capítulo, intitulado “*Nós somos filhos de Pankararu*”, faz-se uma abordagem etno-histórica dos Karuazu, desde seus ascendentes Pankararu. Buscando trilhar o caminho percorrido pelos índios - suas histórias de migração, de organização política e cosmológica -, adentra-se num campo de reivindicação étnica, onde se tem estabelecido uma rede de contatos interétnicos, com fortes relações sociais de trocas solidárias de conhecimentos sagrados e de apoio político.

No segundo capítulo, “*É deus e os Encantados pra rebater*”, procura-se demonstrar como os elementos cosmológicos de culto aos *Encantados* não são de caráter exclusivo de mobilização sócio-política, dando sentido às ações cotidianas em torno da crença em uma origem comum, legitimando papéis políticos, re-estruturando relações sociais e étnicas na medida em que eles estabelecem formas de uma conduta cabocla, ou conduta de índio.

Em “*Rituais e imagens entre os Karuazu*”, faz-se uma etnografia das *Corridas do Imbu*, bem como do processo de negociação na elaboração das representações sobre esse complexo ritual. Ainda no terceiro capítulo, é apresentado, em formato de imagem digital, o filme *As Corridas do Imbu Karuazu*, realizado coletivamente entre pesquisador e o grupo indígena.

## 1- “*Nós somos filhos de Pankararu*”

Pretende-se aqui abordar um período histórico de organização social da população Karuazu nas redondezas do alto sertão alagoano. Para isso, faz-se uso principalmente da construção da memória, visto a escassez de registros escritos por se tratar de um grupo ausente na historiografia regional. Lança-se mão da oralidade também pela riqueza que ela oferece podendo abarcar técnicas como a observação direta, histórias de vida, entrevistas e outros. Atenta-se que entre os Karuazu, relatos pessoais e a memória servem como elementos dinâmicos na reconstrução de sua etno-história.

Tem-se a noção de que a memória não é formada simplesmente por um repertório passivo de dados, e sim definida coletivamente em constantes relações de transmissão de narrativas oralmente e constantes modificações, de modo que a memória é formada a partir de contínuas negociações que se repetem, e ao contar o passado, estabelecem o presente, havendo uma interação entre estes.

Maurice Halbwachs (1990) destaca que a memória não é algo dado, mas sim construído a partir das relações entre passado e presente, indivíduo e sociedade. Ao rememorar, o sujeito faz uma viagem ao passado tendo como referência o espaço por ele vivido, porém, esse passado também é visto como um referencial orientador para o presente. Para o autor, na relação indivíduo/sociedade as forças sociais devem ser devidamente consideradas, mas, não subjugam o papel do indivíduo. A memória vista como construção, terá o indivíduo como agente, pois, é ele que, ao transitar entre diferentes grupos sociais, estabelece a articulação de tempos e espaços sociais distintos, confrontando suas lembranças com as dos demais membros. Logo, a memória individual resultará da elaboração do sujeito, selecionando, destacando, ocultando suas lembranças e ajudando a estruturar a memória coletiva (HALBWACH, 1990).

Procurou-se, nesse trabalho, correlacionar as informações entre depoimentos, e as demais fontes disponíveis, associando a oralidade a fatos ocorridos, importantes celebrações, etc.

A identidade étnica da população Karuazu é permeada por uma memória repleta de histórias de migração. Pessoas que se deslocaram, em épocas distintas, da aldeia Pankararu por diversos motivos, buscando melhores condições de vida e se instalando em áreas vizinhas no município alagoano de Pariconha. Tais histórias de descendência

são tão fortes na memória Karuazu, que muitas vezes as identidades se confundem, ora as afirmações são de que “*nós somos Karuazu*”, ora “*somos Pankararu*”, por fim a solução é posta em “*somos Karuazu, filhos de Pankararu*”.

Ser Karuazu não exclui a possibilidade de ser Pankararu, inclusive são muitos os índios Karuazu que nasceram na área Pankararu e foram até lá para fazerem seu cadastramento. Outra situação que exemplifica bem essa fluidez da identidade étnica ocorreu durante minha estada, quando pude ouvir algumas inquietações quanto ao andamento do processo de regularização da Terra Indígena; os índios se perguntavam se não teria sido melhor se tivessem reivindicado ampliar a área indígena Pankararu, se identificando como mais uma aldeia, do que assumirem uma identidade étnica independente.

Porém, a situação atual é que, geograficamente, os Karuazu estão situados na zona rural do município de Pariconha - Nordeste brasileiro - na micro região serrana do sertão alagoano, a 312Km da capital do estado, Maceió. Trata-se de uma população que se formou a partir de um grupo de convívio com os quais se tem em comum lembranças de descendência étnica. Porém, no ano de 1999, esse grupo passou a compartilhar mais que lembranças, iniciando um processo de emergência étnica e se organizando politicamente.

Enquanto etnia autônoma obteve reconhecimento oficial no ano de 2003, juntamente com outros 47 povos, durante o “1º Encontro dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”<sup>8</sup>. Desde então, segundo relato das lideranças, não receberam nenhuma visita de grupo técnico para levantamento e regularização fundiária, que é responsabilidade da FUNAI, não havendo ainda registro oficial de área territorial.

São aproximadamente 700 pessoas, divididas em duas facções: os Karuazu Campinhos, liderados pelo Cacique Jerônimo e o Pajé Antônio e os Karuazu Tanque, liderados pelo Cacique Edivaldo. Vivem, em sua maioria da agricultura de subsistência, arrendando e realizando o sistema de meia, com grandes e pequenos proprietários de

---

<sup>8</sup> Esse encontro ocorreu entre os dias 15 a 20 de maio de 2003, em Olinda - PE, tendo como objetivo socializar as informações sobre as dificuldades enfrentadas pelos povos e estabelecer uma pauta de reivindicações a nível nacional. Para mais informações ver o filme “Assumindo minha responsabilidade” (DANTAS, 2003).

terras da região, sendo o verão, quando geralmente ocorre a seca, período muito difícil, quando várias famílias se deslocam em busca de emprego<sup>9</sup>.

Tais movimentos de migração, narrados pelos índios Karuazu, não foram documentados pelas autoridades regionais. Assim sendo, os registros sobreviveram apenas na memória desta população que refaz os trajetos de saída e chegada das famílias, os laços com o local de origem, as histórias das visitas aos que lá ficaram, as participações do ciclo de festividades religiosas e em práticas culturais que ganharam novos significados relacionados aos seus ascendentes Pankararu. Como nos conta Dona Amélia, zeladora de um dos *Encantados* do terreiro Karuazu, designada como *avó de praiá*, uma das figuras centrais na manutenção da memória desses índios,

“Meu finado meu pai veio com a gente, por que lá mulher, lá não tinha trabalho, não tinha recurso pra mode trabalhar, pra mode a gente comer, que a gente era pequena, pai é que tinha que trabalhar pra gente e se mantendo com aquele ganho que ele ganhava, né? Mas lá não tinha mulher, o trabalho lá era fraco, não existia não trabalho como tinha por aqui. Aí fiquemos por lá, fiquemos por lá, mas quando nós fiquemos nessa idadezinha que eu to dizendo, era eu, Maria e Zé Preto, era nós três, aí quando nós ficou aqui assim, ele achou que lá ele não achava serviço de trabalho pra trabalhar como ele achava, muitos achava, por aqui. Foi onde ele foi e disse, olhe meu filho ta bom de nós ir simhora pra Alagoas, que em Alagoas eu acho serviçinho mais fácil, que aqui o serviço é escasso, é escasso e não vai dar pra mode a gente laborar. Eu não quero ver vocês passar fome, que nunca passaram, mais fácil eu passar, mas eu quero ver vocês com suas barriguinhas cheias e pra mode eu ficar aqui pra não achar serviço pra trabalhar, vamos simhora meu filho pra Alagoas, lá nós ajeita uma ranchinho lá e vamos morar dentro e eu vou fazer a minha vida por lá, numa rocinha, num trabalho e nós vamos passando assim.” [sic] (25.01.2009)

Tais histórias, ao serem contadas e recontadas, vão criando uma semelhança de elementos narrativos nos discursos dos diferentes membros, e é nessa coerência de repetição que vai se estabelecendo a memória Karuazu.

O antropólogo Ugo Maia Andrade (2002), afirma que,

Muitas vezes não há relatos históricos que dêem conta de uma população indígena numa dada região, simplesmente porque essa população está “invisível” enquanto tal – sobretudo para fins censitários – já que sua condição “cabocla” oblitera a origem indígena frente àqueles que produziram os documentos enquanto verdade e saberes instituídos. (ANDRADE, 2002, p.17)<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> A agricultura de meia se aplica quando um proprietário arrenda sua terra a um trabalhador, em troca de parte da sua produção.

<sup>10</sup> Relatório de Análise Crítica de Material Bibliográfico Diversos Sobre os Grupos Étnicos Kalancó e Karuazu (AL), realizado para a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas/CGEP da FUNAI, constando como importante peça na primeira parte do estudo de reconhecimento étnico dessas duas populações.

É claro que essa omissão da documentação histórica revela um campo discursivo de disputa, onde, segundo Darcy Ribeiro (1995), a ideologia oficial de caráter assimilacionista privilegiava a formação da população nacional. Neste campo, critérios físico-raciais atuavam como definidores de diferença, em detrimento das manifestações culturais. Roseane Lacerda (2007) destaca que, assim como na Constituição do Império, através do Ato Adicional de 1834, fez se estender as Assembléias Legislativas das Províncias a competência para legislar sobre a catequese e civilização dos indígenas, a Emenda Constitucional n.º 1/1969 e os “textos constitucionais de 1934 (art. 5.º, inc. XIX), 1946 (art. 5.º, inc. XV, “r”) e 1967 (art. 8.º, inc. XVII, “o”), inseriam entre os objetivos da União a ‘incorporação dos silvícolas à comunhão nacional’” (p.184).

É importante destacar que as estatísticas sociais são vinculadas a políticas de governo e a representações sociais. Ao longo dos anos, as populações indígenas passaram por um processo de invisibilidade nos dados demográficos dos censos realizados no Brasil. Segundo João Pacheco de Oliveira, “os índios brasileiros foram sempre classificados de acordo com o grau de interação ou conflito” (1999, p.141). As ações oficiais de registro e controle da população obedeciam sempre dupla forma de classificar os índios em sua relação com o Estado: como população exterior ao país ou como integrados aos moradores regionais.

Outro fator importante citado por Andrade (2002) no seu relatório, é que a afirmação étnica dessas populações, tanto Karuazu, como Kalancó<sup>11</sup>, se baseia numa origem ancestral que os remete a outro espaço étnico, invalidando a busca de documentos escritos que relatem sobre a pretérita ocupação indígena na região atual do município de Pariconha. Porém, é necessário destacar que mesmo que os Karuazu se remetam aos seus ancestrais Pankararu, eles têm sua identidade e territorialidade diferenciadas, por estarem relacionados a um novo contexto de tensões e sociabilidade com os demais regionais.

É comum entre as populações indígenas, assim como as demais populações da área sertaneja, migrarem quando há um desequilíbrio demográfico. No caso dos Pankararu, além da diminuição de sua área por habitantes, o deslocamento também foi

---

<sup>11</sup> Os índios Kalancó, Koiupanká e Katókinn, também se afirmam enquanto descendentes da população Pankararu, passando por um processo semelhante aos dos Karuazu, no que se refere à mobilização política em busca do reconhecimento étnico. Esse assunto será abordado no item 1.2, quando será focalizada a questão do reconhecimento.

ocasionado pela falta de emprego, a fome e a seca. Maximiliano Cunha (1999, p. 39), se refere às migrações explicando que,

Os Pankararu estão passando por um processo de fragmentação, devido ao número cada vez maior de habitantes dentro da reserva. O resultado disso é que algumas famílias Pankararu migraram para outras regiões formando novas comunidades, como já mencionado, chamadas por eles de ponta de rama, metáfora que sugere que novos grupos são originários do troco velho, isto é, daqueles que tem um vínculo maior com os antepassados. É o caso por exemplo, dos Pankararé, dos Geripancó e dos Kalancó. Esse processo é natural em sociedades indígenas, já que quando um território se torna pequeno para um grupo, parte deles sai a procura de lugares melhores. Mas, no caso dos índios do Nordeste, esse fato carrega consigo a dificuldade do reconhecimento desses novos grupos como sociedades indígenas.

Para se compreender melhor o contexto de migração que as famílias hoje denominadas Karuazu vivenciaram, torna-se necessário rememorar parte do processo histórico ao qual passaram seus ancestrais Pankararu. O que se tenta traçar aqui não é um apanhado histórico dos Pankararu, mas sim entender fatores que levaram famílias a saírem de seu local de origem, em especial as famílias que formaram a população Karuazu, até, por fim, chegarmos às narrativas de migração dessas pessoas e as dinâmicas que configuraram na etnogênese dos Karuazu.

### **1.1- Pankararu: o “tronco” de origem**

A terra indígena Pankararu localiza-se entre os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, no sertão pernambucano. E o aldeamento central dessa área, chamado Brejo dos Padres, está a 78Km de onde hoje residem as famílias Karuazu. Área de um pequeno vale próximo às margens do Rio São Francisco, local de terras férteis e de várias nascentes de água potável. Segundo Athias (2007), os registros sobre as terras dos Pankararu

(...) indicavam dois marcos geográficos, considerados sagrados pelos índios: as cachoeiras de Paulo Afonso e as de Itaparica. Além desses, a Serra de Borborema é extremamente importante para a orientação e história do povo Pankararu, pois existem grutas e cavernas que se relacionam com os Encantados. (p.103)

Porém, as vantagens oferecidas pela geografia do local não modificam o cenário de diversos fluxos de migração/imigração de famílias desde o final do século XIX. Estevão de Oliveira (1943) narrou,

Dizem os atuais habitantes daquele vale que foram os ‘Pancararús, do antigo ‘Curral-dos-Bois’, hoje ‘Santo Antônio da Glória’, na Baía, os primeiros indígenas que ali estabeleceram aldeamento. Essa tradição me foi transmitida pelo Chefe da Aldeia, o velho Serafim, e por outros caboclos. Em seguida, de acordo ainda com a tradição ali corrente, dois padres, vindos, também, do lado da Baía, chegaram ao ‘Brejo’, e neste, construindo uma pequena capela, ficaram habitando com os ‘Pancararús’. Como a estes indígenas de ‘Curral-dos-Bois’ reuniram-se povos de outros lugares, não obtive informações seguras. O que simplesmente me informaram foi que, depois daqueles índios, chegou ao ‘Brejo’ gente da ‘Serra Negra’, ‘Rodelas’, ‘Serra-do-Urubá’, ‘Águas-Belas’, ‘Colégio’ e ‘Brejo-do-Burgo’. (E. DE OLIVEIRA, 1943, p.159)

Todavia, o autor destaca que a reunião dessas diferentes etnias se caracterizou devido à instalação de uma Missão naquele vale. Agrupar índios em aldeamentos missionários era prática antiga, remete a meados do século XVI. Esse processo de confinamento territorial geralmente ocorria sob jugo missionário. Os jesuítas justificavam esta prática argumentando que não poderiam catequizá-los sem esse meio, enquanto que os colonos almejavam que os aldeamentos fossem próximos de suas propriedades, uma vez que produziam mão-de-obra e consumo (CUNHA, 1992).

De acordo com o Relatório de identificação da Área Indígena Pankararu (DOC. FUNAI, 1984), Pereira da Costa em 1702 assinala “por antigos documentos sabe-se que existia uma pequena capela denominada N. S. da Saúde, provavelmente erguida pelos padres que serviram na missão de catequese de índios dando origem a atual cidade de Tacaratu”. É nesse relatório de 1702 que são citados os primeiros registros do etnônimo Pankararu junto a outros três grupos, os Kararúzes (ou cararús), os Tacaruba e os Porús (Hohental,1960, apud. ARRUTI, 1996 p. 23). Segundo José Maurício Arruti,

Mais tarde, os Pancararú e os Porú, que aparecem novamente associados, são localizados em outros dois aldeamentos: no do Beato Serafim, em 1846, e no de N. S. de Belém, em 1845, organizados por capuchinhos italianos nas ilhas da Vargem e do Acará, também no São Francisco.(1996, p.23)

Porém, as documentações que apontam para os Pankararu na localização atual, entre os municípios de Petrolândia e Tacaratu, indicam um quarto aldeamento criado no início do século XIX, possivelmente em 1802, por oratorianos ou capuchinhos, denominado “Brejo dos Padres” (HOHENTAL, 1960, apud. ARRUTI, 1996, p.23).

Em fins do século XVIII foram reunidos ali, por obra de padres de uma missão da ordem de São Felipe Néry, um grupo de índios provenientes de diferentes tribos: ou transferidos de aldeamentos recém-extintos, ou fugidos da perseguição bandeirante, ou simplesmente recolhidos de sua perambulação vagabunda. Mesmo antes, segundo o que diz a parca, mas orgulhosa história oficial do município de Tacaratu, quando a missão

instalou-se no local, já existia ali uma maloca indígena denominada Cana Brava, formada pela reunião de índios Pancarus, Umaus Vouvês e Geritacós, presumivelmente do grupo lingüístico Kariri. (1996, p.2)

Cunha (1992), atenta para o fato da questão indígena no século XIX deixar de ser um problema exclusivo de mão-de-obra, uma vez que o trabalho indígena torna-se menos fundamental para se tornar uma questão de terras. A partir do fim do século XVIII até meados do século XIX, debate-se, em nível de uma política geral, “se devem ser exterminados os índios ‘bravos’, ‘desinfetando’ os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civilizá-los e incluir na política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão de obra” (CUNHA, 1992, p.134). Em outras palavras, se a política de extinção deveria agir com brandura ou com violência com as populações.

É nesse clima de homogeneização que nos aldeamentos são reunidos diferentes grupos indígenas, a fim de que se percam características físicas e sociais, tornando os aldeamentos mais povoados e reduzindo seu número (RIBEIRO,2005).“São em geral as câmaras Municipais, cobiçosas das terras, que pressionam no sentido da concentração de índios em poucas aldeias” (CUNHA, 1992, p.144), com isso se acelerava também o processo de espoliação das terras.

As aldeias recebiam sesmarias e em 1850, com a Lei de Terras, a política assimilacionista inicia, em todo império, uma mudança demográfica e econômica, num movimento de regularização das propriedades rurais. O Brasil, como nação recém-independente, possuía, com a Lei da Terra, seu primeiro instrumento legal de propriedade, onde se estabelecia que o único meio legítimo de possuir terras, estas tidas como abandonadas, era apresentando-se um documento de compra e venda.

Tal Lei determina, para os assentamentos, serem reservadas terras que foram devolutas do Império aos aldeamentos dos índios (CUNHA, 1992). Contudo, essa disposição foi solidamente fraudada, e um mês após a promulgação da Lei, uma decisão do Império manda “incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que ‘vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada’” (op.cit., p.145). Essa foi a mais agressiva estratégia de miscigenação imposta, pois após um século favorecendo a inserção de não-indígenas nas terras das aldeias através da lógica colonial das missões, o governo usa dessa inserção para justificar a mistura e a expropriar suas terras.

Não demorou muito para que governos provinciais declarassem extintos aldeamentos indígenas e incorporassem seus terrenos às comarcas municipais em formação. Durante aproximadamente quinze anos, no Nordeste, extinguem-se aldeamentos do Ceará, Pernambuco e Paraíba. É nesse período também que pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam suas glebas, estabelecendo controle sobre parcelas importantes de terras.

No final do século XIX não se falava mais em povos indígenas no Nordeste. Em Pernambuco, a comissão de Demarcação de Terras Públicas discrimina quais seriam essas terras e realiza um levantamento sobre a situação das aldeias, alegando que as populações missionárias eram mestiças, dando por inexistentes os índios e extinguindo os aldeamentos. É necessário que se perceba esse processo dentro de um contexto de reordenação dos padrões de intervenção e controle da população pobre nordestina, estando num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo. Faz parte desse quadro a política de libertação dos escravos através do fundo de emancipação do Império, bem como a tentativa de implantação da imigração norte-americana (ARRUTI, 1996).

Outro motivo, destacado pelo autor, para o desaparecimento dos aldeamentos é a construção de uma estrada de ferro e carroçáveis, que alcançou o sertão, criando novos núcleos economicamente ativos. Em 1802 foi criada “a primeira estrada tronco-central de Pernambuco” que cobria um total de 59 localidades, alcançando os sertões do Panema e do Moxotó, num formato semelhante ao da atual BR 232 (BARBALHO, 1988:vol.12, apud ARRUTI, 1996). Em especial, a maior estrada que impactou o aldeamento Brejo dos Padres foi finalizada no ano de 1882, a Estrada de Ferro Paulo Afonso, com a estação final no município de Jatobá, à beira do rio São Francisco<sup>12</sup>. Para Arruti,

O impacto de uma estrada de ferro não era desconhecido pelos proprietários e poderes locais e pode-se ter uma idéia da valorização das terras da região através das transformações que lhe sucederam: dois anos depois da sua inauguração, era iniciada a construção da primeira igreja da localidade, antes servida apenas pela de Tacaratu, por iniciativa de um frei capuchinho e do engenheiro chefe da ferrovia e, em 1887, aquela minúscula localidade tinha crescido o bastante para ser elevada à vila e tomar para si o papel de sede do governo, antes localizada em Tacaratu. (op.cit., p.30)

---

<sup>12</sup> Inclusive, entre os Karuazu, são narradas histórias de deslocamento via malha de ferro, e hoje em dia, por onde passava essa estrada, passa uma pista de barro utilizada frequentemente pela população como opção para diminuir a distancia entre Pariconha/Brejo dos Padres.

Então, em 1877 o aldeamento Brejo dos Padres, que tinha pouco mais de 350 índios, foi extinto (op.cit.). Nesse período o governo distribuiu, com o auxílio de importantes membros das localidades vizinhas, Tacaratu e Jatobá, pouco menos de 100 lotes entre as famílias de “caboclos” que permaneciam nas redondezas. De acordo com a Comissão de Demarcação dos aldeamentos, na sua extinção, “o aldeamento de Brejo dos Padres teria tido sua área de 27.878.400 m<sup>2</sup>, (ou 5760.000,00 braças quadradas) dividida em 114 lotes, que variariam entre 302.500 m<sup>2</sup> e 151.230 m<sup>2</sup>, distribuídos entre índios e não-índios” (op.cit., p.32).

Entre os Pankararu, esse processo de extinção do aldeamento e re-distribuição da terra ficou registrado na memória da população que descreve os atos violentos do “tempo das linhas”, fazendo referência à demarcação física. Os relatos fornecidos pelos Pankararu narram que sua terra foi desmembrada em diversos lotes distribuídos não só entre os índios, mas também entre “jagunços” - clientela política dos fazendeiros locais - e, o mais importante, entre os ex-escravos que, como já foi dito, estavam sendo alforriados durante aqueles mesmos anos. E ao contrário do que dizem as documentações escritas, segundo a qual teriam sido estabelecidas 96 famílias indígenas nos lotes, assentando todas que ali existiam, nos registros memorialísticos Pankararu fala-se de uma pequena minoria contemplada, e uma grande maioria migrando para as serras que envolvem o Brejo, ou ainda mais longe, indo pra outras localidades e formando novas comunidades (op.cit., 1996).

Tal período de espoliação da terra foi marcado, na memória Pankararu, por ações de violência direta empreendida por membros de Tacaratu, como as invasões constantes às terras, proibição e repressão dos rituais, rapto ou abuso de mulheres e meninas e espancamento dos homens, ações estas realizadas como forma de legitimação de poder ou como castigo e prevenção. As narrativas de violência compactam em um único período, que vai desde a década de 70 do século XIX à de 20 do século seguinte, como uma fase de violência constante<sup>13</sup>.

## **1.2 – A articulação política entre os índios no Nordeste**

---

<sup>13</sup> Vários documentos relatam os conflitos entre índios e não-índios nessa região, para saber mais sobre os desdobramentos dessa reorganização do território Pankararu ao longo dos anos ver o “Segundo Relatório – Projeto de Levantamento das Terras Indígenas do Sub-Médio São Francisco e Sua relação com o Sindicalismo Local” realizado por Arruti (S/D). Neste documento percebe-se como as categorias “índios” X “posseiros” passaram a atuar nesse local.

No início do século XX, inicia-se gradativamente uma articulação política entre os índios no Nordeste em torno da afirmação étnica. Essas mobilizações giraram em torno do estabelecimento de uma rede de trocas, principalmente no campo ritualístico de práticas sagradas. Até então, somente os Fulni-ô, em Águas Belas Pernambuco, tinham posto do Serviço de Proteção ao Índio atuante desde 1928<sup>14</sup>. E foi exatamente com o apoio dos Fulni-ô que os Pankararu iniciaram suas reivindicações de direito sobre as terras nos arredores do Brejo dos Padres, solicitando reconhecimento oficial, sob orientação tanto de um representante da igreja, o Padre Dâmaso, como do etnólogo Carlos Estevão. Enquanto o padre estabelecia o contato entre os índios de diferentes etnias, e entre o órgão indigenista, o etnólogo produzia as primeiras descrições dos índios “remanescentes”. Esses dois personagens aparecem constantemente tanto na oralidade dos Pankararu, como nas bibliografias sobre índios no Nordeste (ARRUTI, 2004).

Nesse período, o conceito utilizado para a categoria circulava em torno da idéia de “remanescentes tribais” (RIBEIRO, 2005). Esse termo reflete uma perspectiva teórica cultural que aborda características fenotípicas como base para identificação de culturas indígenas, estando atrelado a ideologias raciais, como a denominação de caboclos, utilizada para identificar as populações indígenas “sobreviventes”. Foi Carlos Estevão de Oliveira (1943), em expedição pelo Nordeste com a Missão de Pesquisas Folclóricas, que catalogou as manifestações no estado de Pernambuco, mais precisamente nas comunidades ribeirinhas do São Francisco, sendo informado sobre a existência dos “remanescentes indígenas” daquela região. Daí o registro no “O Ossuário da 'Gruta-do-Padre', em Itaparica, e algumas notícias sobre os remanescentes indígenas do Nordeste”, cujos índios aí referidos são os da aldeia Brejo dos Padres, Pankararu. Este autor em palestra no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, discute a situação vivenciada por aquela comunidade, enfatizando as condições de falta de terra e os problemas frequentes entre a população “cabocla” e os

---

<sup>14</sup> O Serviço de Proteção aos Índios, dirigido por Cândido Rondon, foi criado em 1910 sob forte influência de ideologias positivistas onde se tinha em mente o índio como incapaz, razão pela qual estes deveriam ficar sob a tutela do Estado. Tal tutela não é percebida como necessidade de proteção e assistência social, mas como incapacidade civil e intelectual dos índios, ficando ao SPI a tarefa de portavoz e de representante dos índios dentro e fora do país.

proprietários de gado, chamando a atenção das autoridades para que prestem a devida proteção, estendendo seus apelos ao órgão indigenista então oficial, o SPI:

Como dizem os descendentes dos “Pancararús” e das outras tribos que ali foram aldeadas, a área de sua aldeia está reduzida à metade. Mesmo assim, os 'Portugueses', como eles nos chamam, não os deixaram ainda descansados. E é isso uma verdade. De quando em quando, a lavoura de um 'caboclo' é devorada pelo gado de um dos espoliadores das suas primitivas terras. Reclamar, pedir garantias é, em regra, bradar no deserto. Quase sempre, o dono do gado é eleitor, e o 'caboclo' nunca entrou numa sessão eleitoral... Às vezes, o proprietário da roça apela para a consciência do proprietário dos animais. Nesses momentos, a 'dignidade' do 'civilizado', revolta-se contra a 'ousadia' do 'caboclo', que recebe esta irônica resposta: 'Faça cerca. O meu gado está no pasto' e o 'caboclo', humilhado, volta para seu rancho imerso numa tristeza mortal, porquanto sabe que nas caatingas já não há madeira para construções de cerca em condições de proteger roças contra investidas de gado vacum (OLIVEIRA, 1943, p.178).

Percebe-se que os caboclos “remanescentes” tinham urgência no processo de dar visibilidade aos seus traços, já que as previsões obedeciam à lógica da aculturação (OLIVEIRA, 1999). Na visão dominante, conflitos entre populações, casamentos interétnicos, migrações, enfim, apropriações de novos elementos, tenderiam ao desaparecimento das etnias indígenas, de forma que a identidade étnica era percebida estaticamente, ou seja, através da manutenção de elementos tradicionais avaliados como artefatos de uma cultura pura. Segundo Sidnei Peres (2004), nesse período o SPI passou a ser apresentado como redentor dos “remanescentes” indígenas, “devolvendo as terras que lhes haviam sido roubadas e libertando-os das condições opressoras de existência oriunda do contato com a população sertaneja” (p.83). Esse foi o início da movimentação política indígena que ficou conhecida como o Indigenismo Governamental Tutelar.

Após a palestra de Carlos Estevão, como já foi dito, só obtinham proteção do SPI os índios Fulni-ô, localizados em Pernambuco. No final da década de 40 já eram reconhecidos e tinham postos do SPI funcionando os Potiguara no litoral Norte da Paraíba, os Pankararu/PE e os Pataxó-Hã-Hã-Hãe, na Fazenda Paraguassu em Ilhéus/BA. Também nesse período iniciam seus processos de reivindicação os Tuxá, em Rodelas/BA, os Truká, na Ilha de Assunção/BA, Atikum, na Serra do Umã/PE, Kiriri, em Mirandela/BA e Kariri-Xokó, na Ilha de São Pedro em Porto Real do Colégio/AL. Nas décadas posteriores, seguindo a mesma onda de emergência étnica, se tem notícias sobre os Xukuru, em Pesqueira/PE, dos Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios/AL, dos Tuxá, em Ibotirama/BA, Kambiwá, na Serra Negra/PE (LEITE e OLIVEIRA, 1993).

Durante tais processos de reconhecimento étnico formou-se uma rede de contatos, onde relações de trocas de informações foram estabelecidas. Com os Fulni-ô, o sinal percebido como elemento diferenciador de identidade étnica foi a permanência da língua. A partir da década de 30 espalhou-se a notícia de que os índios teriam direitos diferenciados, principalmente o direito a terra, daí a demanda em busca por reconhecimento aumenta e os critérios para identificação, por sua vez, se modificam.

Como os índios no Nordeste não possuiriam tais traços físicos diferenciadores estipulados pela sociedade nacional, o órgão do governo não tinha métodos específicos que tratassem da situação, ou seja, que distinguissem os indígenas dos silvícolas regionais não-indígenas. Raimundo Dantas Carneiro, chefe da 4ª Inspeção Regional do SPI, compreendendo o *Toré* como “a conscientização de que eles eram índios”, decidiu adotar essa performance como critério de reconhecimento indígena, estabelecendo um regime próprio para esses grupos (GRÜNEWALD, 2005, p. 17; ARRUTI, 2004, p. 256). Assim, estabeleceu-se uma exigência de fora para dentro, uma regra de diferenciação, um grupo superior de tutela. O órgão do governo provocou através dessa determinação a direção em que o movimento indígena necessitaria recorrer em busca da “autenticidade” étnica. Foram esses antecedentes históricos que influenciariam a prática do *Toré*, tornando-o, desta forma, categoria simbólica delimitadora dos índios no Nordeste.

O *Toré*, com características de ritual sagrado e de mantenedor da identidade étnica, foi difundido pelas etnias no Nordeste através de atualização e de trocas de conhecimento entre os grupos. Cada um deles estabeleceu uma forma específica de praticá-lo, formas similares de um regime próprio, para citar o conceito de “indianidade” formulado por Pacheco de Oliveira (2004), com significados próximos, passando a representar a construção daquelas identidades.

Rodrigo Grunewald (2005, p. 13), relata seus primeiros contatos com a realidade indígena e também com a imensidade do *Toré*: “Lembro-me uma vez quando um nativo me assegurou na Serra do Umã, no Sertão de Pernambuco, que o *Toré* seria a 'brincadeira', a 'tradição', a 'religião', a 'união' e a 'profissão' dos índios Atikum”. Pode-se perceber que o discurso produzido sobre o *Toré*, enquanto ritual religioso, não só delimita as diferenças dessa categoria cultural, como também dá sentido à ação da diferença. O autor exemplifica como as ações e elementos praticados expressam identidades. Essa classe conceitual sobre etnicidade indígena passa a adquirir sentido

por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais ela é representada, classificando o mundo e suas ações no seu interior. A identidade indígena depende, para existir, de algo fora dela: uma identidade não-indígena. Depende de relações que estabelecem diferenças, delimitando fronteiras (BARTH, 1997). A busca para afirmar as diferentes identidades tem conseqüências concretas, como era o caso da exigência do *Toré* por parte do órgão do governo responsável (SPI) pela assistência aos índios - hoje FUNAI - quando solicitava a demonstração pública do *Toré* como elemento fundamental da alteridade, atualizando, assim, o conteúdo simbólico desse ritual.

Essa imposição num determinado momento histórico, do funcionário do SPI Raimundo Dantas, aqui já citado, abre precedência para mobilização política indígena dar visibilidade às suas pautas de luta, e se no passado esses indivíduos tinham seus traços diferenciadores, assim como o caso do *Toré*, perseguidos, hoje, eles vêem, nessa exigência um instrumento legal para demonstrar elementos étnicos.

Os Pankararu, no momento de seu reconhecimento, tiveram auxílio político dos Fulni-ô, com quem mantinham laços rituais (ARRUTI, 2004). Também nesse mesmo movimento de mutualismo na troca de conhecimentos foram estabelecidas relações de descendência, percebida pela metáfora da árvore, onde o *tronco*, nesse caso, seriam os ancestrais Pankararu, e as *pontas de rama* seus descendentes. Nessa rede de apoio estão os “Índios da Batida” ou Kantaruré - BA<sup>15</sup>, os Pankaru - BA, os Geripancó - AL, os Karuazu - AL, os Koiupanká - AL, os Katókinn - AL, os Kalancó - AL, os Pankaiuká - PE, a comunidade Pankararu migrada para São Paulo que reside no Real Parque, no bairro do Morumbi e a do Vale do Jequitinhonha - MG.

Atualmente as estimativas oficiais informam que os Pankararu ultrapassam os 5000 habitantes<sup>16</sup>. Não só cresceram e se multiplicaram, como suas manifestações étnicas alcançam cada vez mais visibilidade públicas, saindo freqüentemente de seu terreiro para apresentar o *Toré* nas capitais e demais regiões, como forma de reivindicar providências contra a invasão de suas terras. Inclusive um dos fortes instrumentos utilizados por esses índios, tem sido a internet através do site: [www.indiosonline.com](http://www.indiosonline.com). Vale salientar que essa rede de auxílio político, de descendência e de transmissão de

---

<sup>15</sup> Durante o reconhecimento étnico, esse grupo passou por um processo de escolha do etnônimo onde a denominação Kantaruré foi sugerida para representá-los, porém após algumas reuniões, decidiram se auto-identificar como “índios da batida” fazendo referência ao povoado da Batida, pertencente ao município de Glória - BA, local onde residem (BRITO, 1990).

<sup>16</sup> Os Pankararu estão distribuídos em duas terras indígenas formalmente regularizadas/independentes: TI Pankararu e TI Entre Serras. <http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/pankararu.htm>.

práticas ritualísticas está plenamente em construção, uma vez que a reivindicação étnica se apresenta como um processo constante de “indianidade” (OLIVEIRA, 2004).

### 1.3- A ponta de rama Karuazu

Os Karuazu têm sua etnicidade vinculada à origem Pankararu e essa ligação, como já foi dito, é constantemente confirmada pelas freqüentes falas de seus membros. Sendo assim, se na metáfora de árvore utilizada pelos próprios índios, os Pankararu são localizados e percebidos como “Tronco”, os Karuazu se assumem como uma ramificação deste troco de descendência étnica. Tal população indígena, regida por símbolos semelhantes que impregnam a vida social, tem no seu espaço de origem o ponto de referência na estruturação da memória. Halbwachs (1990) menciona os significados que o espaço assume ao ser marcado pelas relações estabelecidas entre os homens. O passado é evocado não apenas nas histórias individuais, mas o ambiente social, seus ascendentes, as redes de relações entre estes e vários aspectos da rotina, trazem a etnicidade à tona.

Os Pankararu, por sua vez, têm como uma das características de visibilidade, segundo Maria de Oliveira, a “disseminação de sua cultura para grupos que estão ressurgindo” (2006, p.6), fenômeno este que vem acontecendo atualmente em Alagoas e que já ocorreu com povos na Bahia. A autora lembra que culturalmente os Pankararu são *guardadores das sementes* que são heranças ancestrais onde se materializam as entidades encantadas<sup>17</sup>. Ao aparecerem para uma pessoa, elas escolhem quem vai cuidá-la, assim como zelar do *Encantado* que ela representa. Daí a associação entre a disseminação das *sementes* e do conhecimento:

Assim como as sementes ‘caminham’ e procuram outros zeladores, muitos Pankararu costumam migrar para várias comunidades e, inevitavelmente, levam suas crenças e valores ancestrais. Por ser assim, talvez, subconscientemente, temos a necessidade de ‘semear’ cultura como forma de mantê-la cada vez mais viva, pois mesmo que o ‘novo grupo’ venha a dar-lhe uma outra conotação, estará lá, sempre, uma parte da memória Pankararu. (op.cit.2004, p.7)

Entre os Karuazu, são as histórias de saída da área Pankararu, das dificuldades de trabalho, das secas, dos conflitos e da instalação nesse novo local que vão constituir na matéria prima para a afirmação coletiva dessa identidade. Pertencer aos Karuazu

---

<sup>17</sup>No próximo capítulo esse assunto será abordado melhor.

parte do sentimento de compartilhar essa memória de migração. Não se tratando então de narrativas que se perderam no passado, mas de sentimentos vivos que aglutinam e moldam experiências no presente (ANDRADE, 2002). Memória que, de alguma forma, explicam posicionamentos políticos, preconceitos, inimizades, produzindo a própria ação social.

Cabe notar que as representações dessa população e o uso da memória são afetados por diferenças internas e pelas particularidades das trajetórias individuais. Percebe-se esse fato no destaque de lideranças que controlam os recursos materiais e simbólicos herdados, como é o caso da transmissão dos *praiás*, e que compõem o atual patrimônio Karuazu. Para demonstrar o papel que cabe a esses indivíduos na construção da memória Karuazu, ressalta-se aqui as falas dos que são considerados guardiões dessa história, e também como esses índios, a partir de imagens e idéias do hoje, refazem as experiências do passado.

Dona Liete, mãe do pajé e considerada “*tronco velho*” da aldeia Karuazu, ou seja, possuidora de conhecimentos ancestrais, narra sua vinda ao estado de Alagoas,

Eu nasci em Pernambuco, dizia minha mãe, eu não vi não, né?! Mas minha mãe disse que eu nasci numa caminha de vara, botada nuns panelinho, assim duas palha de ouricurizeiro, e ela disse que a caminha forradinha com a cobertinha emendada. Agora eu me lembro que quando eu já tava grandinha assim, eu via a casinha, só era macambira ao redor, né?! E agora tudo é roça e casa. Não saímos de lá pequena não. Quando apertou uma fome, mas já foi com eu grande, que eu já cuidava de tudo. Nós saímos do brejo já gradinha, já no tempo ruim. Aí tinha uma tia que morava mais uma branca aí no Tanque [se referindo ao povoado pertencente ao município de Pariconha]. Quando ela chegou aí, ajeitaram a terrinha pra ela trabalhar, aí ficou as três: Bibinha, mamãe e madrinha Jena. Aí mamãe dizia: pois você tem que ajudar a dar de vestir a ela, hen? ... Mamãe e madrinha Jena, Bidinha não, né? Que trabalhava nessa casa, mas mamãe e madrinha Jena é quem engomavam, lavavam roupa, varriam terreiro, ganhavam aquela mão cheia de farinha, mão cheia de milho, feijão, mas elas sempre trabalhando na enxada. Não tinha cutivador, nem tombador, como hoje em dia, quem quer mais trabalhar na enxada? Aí elas cantavam, isso aí eu me lembro, já era grandinha já fazia comida pra elas em casa, ficava sozinha e deus. Mas era dentro do Tanque mesmo a rocinha. Aí o povo dizia: eita as índia hoje tão é animada! [...] Aí quando o tempo melhorou, no Brejo, nós voltemos. Mas nós nunca deixemos de trabalhar lá [se referindo ao Brejo dos Padres]. Eu deixei agora porque os meninos não quiseram. Mas eu tenho a terra lá, um vãozinho de terra com um quartinho, mas os meninos não quiseram mas trabalhar lá aí eu mandei pra uma sobrinha minha tomar de conta. Ela veio pra comprar. Minha filha, não pode vender não, porque aqui é terra do governo. Muita gente não compreende mas eu reconheço que é do governo e não pode, não pode vender. Aí nos sempre ia pra lá. Caminhava pro Brejo quando era tempo de caju, quando era tempo de verdura, que chovia, a gente ia lá. A vê caju, as rocinhas ninguém nunca deixava, chegava lá fazia beju pra mamãe trazer pra trocar por comissão.

Ela vinha com aqueles bejuzão na palha de bananeira. Ela dava uma banda a um, um pedaço a outro ou inteiro e ganhava aquelas coisas pra nós comer. [sic] (em 23.01.2009)

Ela conta que entre as idas e vindas, trabalhando e frequentando as noites de novena das igrejas católicas<sup>18</sup>, conheceu seu esposo, Sr. José, não-indígena, morador do povoado de Campinhos em Pariconha, aonde veio morar após o casamento. Dona Liete é considerada portadora do conhecimento, não apenas por ser uma das anciãs, mas também por ter mantido os laços de afinidade entre os Pankararu. São muitas as histórias que narram suas visitas à antiga morada, do tempo em que viajavam a pé com seus filhos, ainda pequenos, em caçua<sup>19</sup>,

Tonho, Jerônimo e esse Francisco, que era mais velhinho, caminhava nos animal, era dois Jegue e um cavalinho, mas os outros mais pequeno, só quem não andou de caçua foi essa que tá em São Paulo. Mas os outros tudo no caçua e quando dava o sol quente botava a coberta por cima do caçua e eles dormiam. Pra dar peito aos menino era caminhando mesmo. A gente levava aquelas comidinha, quando chegava no Moxotó [se referindo ao rio], se não tivesse água a gente cavava aquelas cacimbinha pra tirar aquela água pra beber. [sic] (23.01.2209)

Ela se casou com Sr. José Panta, que embora não seja considerado índio, na narrativa Karuazu, ele era filho de uma índia, vindo do vale conhecido como Brejo-do-Burgo<sup>20</sup>, com um negro, que na memória local é considerado descendente de escravo, e filho do, também considerado negro, Panta Leão de Araújo. Dona Iracema, neta do Sr. Panta Leão e cunhada de Dona Liete, também faz referência a sua origem, “*minha avó, minha bisavó, minha tataravó é tudo daqui da Bahia, do Brejo do Burgo, da Serra dos Cabaça, dos Cabaçeiros*”<sup>21</sup>.

Panta Leão era proprietário de grandes faixas de terras, que são hoje em dia reivindicadas pelas populações Karuazu e os Katókin<sup>22</sup>. É um personagem importante que está presente na memória do grupo aglutinando-o, pois, não obstante o fato dos índios contarem que ele não gostava destes e os chamava de “*caboclos sujos*”, seus filhos se casaram com índios e foram empregados em sua olaria. Os resquícios da olaria

---

<sup>18</sup>Celebração em homenagem ao patrono de cada igreja. Formando um ciclo religioso de festividade entre os povoados.

<sup>19</sup>Cesto de palha utilizado no Nordeste para transportar objetos nas costas de cavalos ou jegues.

<sup>20</sup>O Brejo-do-Burgo fica a cerca de sete quilômetros do município de Santo Antônio da Glória – BA, local onde se encontram os índios Pankararé.

<sup>21</sup>Entrevista em 05.02.2009.

<sup>22</sup>Os Katókin, também se localizam no município de Pariconha, tendo um processo semelhante aos do Karuazu na reivindicação étnica.

servem como ponto material de apoio da memória desse povo. Assim, chegando aos Karuazu, eles me levaram pra conhecer e fotografar onde funcionava tal fábrica de tijolos.



1. Local da olaria da família Panta



2. Resquícios da olaria

As histórias narradas por essas pessoas evidenciam outro aspecto destacado por Halbwachs (1990): se por um lado é o presente que desencadeia as lembranças, por outro, é mergulhando no passado que os homens buscam sentido para suas experiências do dia-a-dia. E assim, os casamentos entre primos continuaram, tanto que, a maioria dos Karuazu se considera *parentes*. Esse termo é usado de forma generalizada no movimento indígena para expressar que tais pessoas compartilham alguns interesses, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade dominante, mas entre os Karuazu também tem a especificidade de se remeter à família Panta Leão. Nas antigas terras desse patriarca se estabeleceram as famílias e hoje se localizam os povoados, do município de Pariconha, Campinhos e Tanque, onde residem os membros da população Karuazu<sup>23</sup>.

A memória da família Panta Leão está tão atrelada à identidade dessa população, que foi a partir do nome da olaria Kazumba, propriedade do Sr. Panta Leão, onde trabalhou a maioria das pessoas, que se originou o nome Karuazu. Aliás, essa é uma forte especificidade dessa população. Diferentemente das populações Geripancó e Kalancó, também descendentes dos Pankararu, que tiveram seu etnônimo referidos no nome composto dos Pankararu: “Pancarú-Geripankó-Cacalancó-Umã-Canabrava-Tatuxi de Fulo” (ARRUTI, 1999, p.264), foi Sr. Edvaldo, cacique do povoado de Tanque,

---

<sup>23</sup> Consta em posse de Maria do Carmo, a última das filhas de Sr. Panta Leão, a declaração de propriedade de Imóvel Rural de Panta Leão de Araújo, de 1917.

quem escolheu o etnônimo Karuazu em homenagem a seu avô Panta Leão. Como nos relata a entrevista registrada por Amorim (2003):

“Sou filho de caboclo com negro e misturei os nomes: coloquei Cazumba com caboclo e peguei uma letra da Panakararu [do tronco] e deu Karuazu, assim coloquei o nome da aldeia e não dou pra ninguém. Antes era com C e o Jorge do CIMI me disse pra colocar um K e ficou Karuazu com K.” (Sr. Edvaldo, cacique Karuazu do povoado Tanque, apud. AMORIM, 2003, p. 210)

Percebe-se que não existia no passado, a população indígena Karuazu, mas sim um grupo que compartilhava uma identidade. O etnônimo Karuazu trata-se de um rótulo étnico generalizante, que delimita a classificação de tal etnia. Atribuições identitárias que são reivindicadas pelos índios para designarem-se como sujeitos coletivos e responderem a demandas externas. Porém, a escolha dessa cristalização, o etnônimo, não deixa de exprimir sentidos internos ao grupo. A aliança formada a partir deste possibilita um comportamento e uma afirmação coletiva, gera uma “etnogênese”, do novo sujeito coletivo, os Karuazu, que até então só existiam enquanto potencialidade contida em uma configuração cultural.

A motivação na criação do etnônimo denota as possibilidades de reivindicação étnica dessa população, que embora identifique a origem indígena, tem em seu etnônimo influência de uma ancestralidade negra, ficando marcada também uma possível reivindicação quilombola. Outro elemento em que se percebe a ancestralidade afro-descendente aparece nos rituais, onde diagnósticos de doenças são atribuídos a “*trabalhos de esquerda*” e nos *Trabalhos dos Bebinhos*<sup>24</sup>. É importante compreender que, apesar da existência de elementos de outras culturas na afirmação de suas características, se sobressai o sentimento de pertencimento à identidade indígena.

As situações de discriminação, como as associadas ao negro Panta Leão, entre outras, os subseqüentes casamentos entre primos, fizeram com que, hoje, a identidade dessa população, esteja associada à identidade indígena. A construção dessa memória recorre constantemente a testemunhos daqueles que fazem parte do grupo, pessoas com as quais compartilham não apenas fatos da vida em comum, mas modos de pensar, desenvolvidos no interior deste.

Dona Zezé, filha do já falecido Zé do Carmo, *avô de praiá*, conta a vinda de seu pai,

---

<sup>24</sup> No segundo capítulo descrevo essa prática.

“Na época o meu pai veio pra aqui mais vinha avó, a minha avó é Pankararu e meu pai também é, eu acho que eu também devo ser, né [risos]? Aí, quando eles vieram, quando chegou aqui o meu pai trabalhou com o meu avô [se referindo ao avô materno Panta Leão], se interessou, se casou com a minha mãe, e aí nos somos Pankararu por causa disso, por causa do meu pai. Ele veio por causa que nos Pankararu não tinha condições dele viver, dele sobreviver, ele veio pra trabalhar. Então meu pai ficou aqui e ele não sabia como é que retribuía, que ele era índio... pra voltar pra lá pros costumes das danças, dos Toré, a gente ia participar lá em Pankararu.” [sic] (28.01.09)

Assim, a repetição bem como a atualização dessa memória compartilhada é a maior expressão de sua ligação com o território atual. Pode-se dizer que esses registros, com diversas fontes e diferentes narrativas de domínio comum, são o primeiro elemento produtor dessa identidade. Esse sentimento compartilhado cria alianças que possibilitam um comportamento coletivo e politicamente diferenciado. Entre os índios no Nordeste, assim como entre os Karuazu, os laços territoriais fundamentam-se nos laços memoriais. Entre eles, esta deve ser considerada, pois ela revela o caráter histórico das populações, assim como os processos conflitivos pelos quais elas passaram.

#### **1.4- Classificação étnica e movimento indígena no Brasil**

“Já tive perguntação lá dentro de Brasília, uma mulher encarou eu lá e disse que eu não era índio nesse momento. (...) Ela disse: eu to fazendo essa pergunta pra você que eu to achando que você não é índio não. Eu disse: a minha avó era índia, mas meu avô não era. Meu avô era alagoano, daqui do estado de Alagoas. Eu mandei eles dois se casar, minha avó mais o meu avô? Aí quer dizer que misturou, eu fui puxando a família mais de meu avô, com o cabelo gastado, mais feio, mais preto, e a parte de minha avó quem puxou a ela, puxou bonito e mais moreninho, né? Aí é no momento deu dizer, então não importa que eu tenha mistura. O que importa acima de mim é minha cultura dada por Deus e eles [se referindo aos Encantados]. Aí eu luto, luto e até agora não to arrependido não. E nem tem coisa nesse mundo pra fazer eu ficar arrependido refém a minha luta. Quem der respeito dê, quem não der, mas eu dando respeito, eu dou mesmo de verdade. (Zé Arnaldo, rezador Karuazu, [extraído do vídeo Ponta-de-Rama.” [sic] (Direção: Juliana Barretto. 2007)

Na citação acima, Zé Arnaldo faz menção a dois significados que vão estar extremamente relacionados nas reivindicações desses sujeitos: diferença e respeito. Antes de adentrar nas questões envolventes ao reconhecimento étnico Karuazu, no papel desses indivíduos enquanto sujeitos ativos na busca do cumprimento de seus direitos, pretende-se percorrer os caminhos das reivindicações étnicas indígenas e como tal movimento se organizou após as mobilizações da década de 40, criando um quadro propício para a política desses povos. Percebe-se que um foco mais apurado nessa

questão irá mostrar como os povos indígenas atuais são produtos das dinâmicas de suas sociedades e do entrecruzamento com as ações do Estado Nacional brasileiro.

Segundo Antônio Souza Lima (2005), nos anos cinquenta, à experiência passada do SPI juntou-se a visão de profissionais envolvidos com questões da antropologia social e cultural e à ideologia do mundo pós-guerra, com a consciência das doutrinas raciais e a crítica aos nacionalismos e colonialismos. Em 1948 surgiu a Declaração dos Direitos do Homem, da qual resultaria a Convenção n.º 107, de 26 de junho de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), sobre a Proteção de Populações Indígenas e Tribais, cujo paradigma integracionista foi apoiado pelo SPI<sup>25</sup>. O Brasil ratificaria a Convenção pelo Decreto n.º 58.824, de 14 de julho de 1966, ou seja, nove anos depois (op.cit.).

Também em 1949, são discutidos critérios para a identificação étnica no II Congresso Indigenista Interamericano, no Peru. Formulou-se a seguinte definição (apud MELATTI, 2007, p.37):

O índio é o descendente dos povos e nações pré-colombianas que têm a mesma consciência social de sua condição humana, assim mesmo considerada por eles próprios e por estranhos, em seu sistema de trabalho, em sua língua e em sua tradição, mesmo que estas tenham sofrido modificações por contatos estranhos.

O índio é a expressão de uma consciência social vinculada com os sistemas de trabalho e a economia, com o idioma próprio e com a tradição nacional respectiva dos povos e nações aborígenes.

No período do segundo governo de Getúlio Vargas (1950-1954), Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, juntos com outros antropólogos e indigenistas, elaboraram uma nova visão onde a população indígena é caracterizada como aquela parte da população que apresenta problemas de adaptação à sociedade brasileira, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana (RIBEIRO, 1995), e com ela a idéia de que “as terras ocupadas pelos indígenas deveriam lhes assegurar uma transformação social autogerida e paulatina, em harmonia com o seu modo de relacionamento com a natureza” (LIMA, 2005, p.243) <sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> A palavra **convenção** costuma ser empregada para designar atos multilaterais, oriundos de conferências internacionais e que abordem assunto de interesse geral (<http://www.onu-brasil.org.br/documentos.php>).

<sup>26</sup> Nessa época surgiu a proposição e posterior criação de três *parques indígenas*, dos quais o mais conhecido é o do Xingu (hoje chamado terra indígena), regulamentados, por Jânio Quadros, em 1961 (LIMA, 2005).

Em 1967 a FUNAI foi instituída com o objetivo de substituir o SPI que havia sido extinto devido a constantes esquemas de corrupção<sup>27</sup>. Cabia a FUNAI então o monopólio tutelar, fornecendo aos indígenas toda ação de Estado necessária, inclusive controle sobre suas terras, representando-as juridicamente. Durante a ditadura militar pós-AI-5 tal instituição estaria envolvida nos projetos desenvolvimentistas de integração nacional, direcionados a região amazônica, cujos impactos sobre os povos indígenas foram internacionalmente denunciados. Dentro desse contexto, e também para agradar aos credores internacionais do “desenvolvimento brasileiro”, que eram inspirados por idéias de anistia e direitos humanos, o regime militar aprova o *Estatuto do Índio*, lei 6.001/1973<sup>28</sup>. Tal estatuto de base assimilacionista e tutelar lança premissas que permitem uma nova fase de luta por direito, sobretudo a luta pelas terras que ocupavam os povos indígenas, principalmente, em meio à desenfreada corrida às terras amazônicas (LIMA, 2005).

Segundo Gersem dos Santos Luciano, índio Baniwa (2006), a partir dos anos 1970, começa a se perceber entre os indígenas e também entre os missionários, antropólogos e indigenistas que era tempo de os próprios índios assumirem, perante as autoridades, a defesa de seus interesses. Surgem então organizações representativas para fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e internacional. Esse período se difere do processo de emergência étnica da década de 40, não estando as reivindicações ligadas necessariamente às terras dos antigos aldeamentos, nem ao antigo ciclo de trocas rituais e de parentesco. Tal fase, denominada de Indigenismo não-governamental, teve a participação de dois novos atores: as organizações civis ligadas a setores progressistas da Academia (as universidades) e, principalmente, a Igreja Católica progressista.

A Igreja Católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, formou, em 1970, uma pastoral específica para trabalhar com indígenas e um Conselho Indigenista Missionário – CIMI<sup>29</sup>. Tal pastoral, assim como as demais

---

<sup>27</sup> A FUNAI foi criada em 05/12/1967, por meio da Lei n. 5.371, com o objetivo de estabelecer diretrizes a política indigenista, garantindo seu cumprimento; administrar o patrimônio indígena; fomentar estudos e levantamentos sobre grupos indígenas; promover a prestação de assistência médico-sanitária e a educação elementar; despertar o interesse coletivo pela causa indígena e garantir proteção das populações indígenas e suas terras, exercendo o poder de polícia dentro de seus limites.

<sup>28</sup> De acordo com o Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 19.12.73, art.3º: *índio é todo indivíduo de origem ascendência pré-colombiana que se identifique e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.*

<sup>29</sup> Essa ação surgiu como resposta às acusações a Igreja de ter sido cúmplice do Estado brasileiro na condução da política etnocida ao longo dos anos de colonização.

pastorais, atuaram num papel de assistência às necessidades básicas, já o CIMI, teve na sua especificidade o papel político de articulação, apoio, divulgação e denúncia de questões relativas à violação dos direitos indígenas, tendo se tornado um importante aliado dos movimentos indígenas (MONTEIRO, 1996). Também nessa mesma década surgiram várias outras organizações não-governamentais (ONGs) apoiando os índios e quebrando o monopólio do Estado, tais organizações civis passaram a assumir vários dos papéis que antes eram atribuições da FUNAI e também, em muitas situações, o protagonismo da questão indígena<sup>30</sup> (SANTOS, 2006).

Foi uma fase marcante no movimento indígena, principalmente no que diz respeito às mobilizações, período em se registram a realização de grandes encontros e de assembléias, como momentos de intercâmbio entre as populações. Segundo Luciano Santos,

Ao se conhecerem, perceberam uns e outros que não eram poucos e que, unidos e articulados, poderiam ganhar mais forças para enfrentar os problemas comuns. Quando descobriram que enfrentavam problemas e tinham potencialidades comuns, passaram a se unir e a se mobilizar para fazer frente a inimigos também comuns e a atuar de forma conjunta e coordenada em busca de seus direitos e interesses, principalmente aquele que diz respeito à terra. (2006, p.73)

Nesse período também antropólogos começam a assessorar as comunidades indígenas, nas quais realizavam pesquisas, indicando meios legais para alcançarem suas aspirações. Ou seja, foi um conjunto de ações em favor dos direitos indígenas que culminaram em importantes conquistas, percebidas então na Constituição de 1988.

Onde antes havia mediadores que agiam por meio de relações pessoais, nos anos de 30 e 40, surge um campo de representantes profissionais, em que projetos coletivos ultrapassam demandas regionais ou nacionais, para alcançar o plano global. Thomas Hylland Eriksen, durante conferência<sup>31</sup>, destaca o fato da etnicidade mundialmente responder a adaptações de uma forma global da diferença, onde músicas, rituais, comidas, entre outros, são elementos que fazem parte de um “mercado étnico”. Daí uma frase dita constantemente pelas lideranças Karuazu, “índios tem que andar”, esse “andar” se refere a estar presente nos encontros e assembléias, se informando dos direcionamentos do movimento.

---

<sup>30</sup> Como exemplo, o CTI (Centro de Trabalho Indigenista); CCPY (Comissão Pró-Yanomami); ISA (Instituto Socioambiental); GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico); ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista) etc. (LUCIANO, 2006).

<sup>31</sup> III Jornada de Estudos sobre Etnicidade de Pernambuco, ocorrida na Universidade Federal de Pernambuco, 04 a 06 de novembro de 2009.

É importante destacar como essa articulação política, através da criação de organizações indígenas formais e a oferta de políticas públicas específicas, atuou na revitalização da auto-estima e do orgulho étnico dessas identidades. Um bom exemplo de como se daria essa articulação, foi na aceitação do termo genérico índio ou indígena, “como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles” (SANTOS, 2006, p. 31).

A partir de então, a idéia que se tinha destes termos como pejorativo foi se modificando, se tornando um dos sinais diacríticos de afirmação de identidades, passando a ser utilizado de modo geral, pelo movimento indígena no Brasil. Assim como vimos anteriormente em relação à denominação “caboclo”, que está associada a uma negação da identidade étnica, o termo “índio”, se contrapõe ao caráter negativo superando o sentimento de inferioridade imposto até então. Luciano (2006) destaca como é perceptível que a classificação estratégica dada à categoria social e política destes termos tenha impulsionado a emergência das reafirmações de identidades étnicas particulares de cada povo com força e clareza nunca antes vistas.

Outro fator que contribuiu para o fortalecimento do movimento indígena foi o processo de redemocratização do país e com ele a Constituição de 1988, quando foram reconhecidos os direitos dos índios no Brasil. Esse período ficou conhecido como Indigenismo Governamental Contemporâneo<sup>32</sup>. Fase em que ocorre o reconhecimento da diversidade cultural e da organização política dos índios e a superação jurídica do princípio da tutela dos mesmos, entendida então como “incapacidade” pelo Estado Brasileiro.

No texto constitucional, os pontos centrais, como vimos, referem-se à questão do reconhecimento dos povos indígenas cujas identidades étnicas são diferenciadas entre si e em relação à sociedade envolvente, e no oferecimento de garantias necessárias à efetivação concreta de tal possibilidade, sobretudo a proteção aos seus espaços territoriais. Diz o dispositivo:

Art. 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que

---

<sup>32</sup> Nesse período e nos anos seguintes, ocorreram mudanças na legislação relativa à assistência aos povos indígenas, diminuindo o poder da FUNAI, como na área da saúde indígena que passou a ser de responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)/Ministério da Saúde e a educação, que passou a ser atribuição também do Ministério da Educação e das Secretarias de Educação dos estados e municípios.

tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Lacerda (2007) destaca que é no art. 231 que se encontra o núcleo do rompimento do legislador com o paradigma da incorporação dos índios a comunhão nacional, e a sua substituição pelo respeito à diversidade étnica e cultural no país. Ainda em relação ao texto constitucional, o art. 232 diz que:

Os índios, suas comunidades e organização são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Sendo assim, os indígenas que até então eram considerados pela legislação como “relativamente incapazes”, subordinados aos órgãos públicos que investidos de autoridade atuavam como seus representantes, passam a ter voz política ativa e a serem responsáveis por seus próprios interesses. Porém, essa superação na Letra da Lei vai ser limitada, pois, na prática a FUNAI, por exemplo, continua agindo sob orientações do modo tutelar não reconhecendo as organizações indígenas como interlocutoras diretas destas populações.

### **1.5- Uma rede de apoio indígena no sertão alagoano**

Nesse mesmo período, os Geripancó, também localizados no município de Pariconha, dão início ao processo de reivindicação étnica. Mais precisamente no ano de 1983 quando uma equipe de Saúde da FUNAI- Recife, em visita aos Postos Indígenas Pankararu, se deslocou, a pedido dos índios Pankararu do Brejo dos Padres, para o povoado do Ouricuri, onde habitam os Geripancó. Descendentes dos Pankararu, a história de ocupação desse grupo no local atual, segundo o Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Geripancó<sup>33</sup>, data aproximadamente cem anos, com a chegada de José Monteiro do Nascimento, conhecido como “Zé Carabina”, em 1893<sup>34</sup>. É nesse relatório que Sr. Genésio Miranda, antigo cacique Geripancó, conta que a vinda de Zé Carapina ocorreu durante um período de muita violência entre os Pankararu, conforme citado anteriormente. Segundo depoimentos,

---

<sup>33</sup> GT coordenado pela Antropóloga Fátima Brito, seguindo a portaria 1285/92 de 25.08.92.

<sup>34</sup> Anexado ao Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Geripancó, realizado por Brito (1992-1994) a certidão de 15.02.1943, onde aparece a referência ao documento original – compra do José Carapina como sendo Escritura Particular de 15 de novembro de 1894, registrada em cartório às folhas 5 do livro n 3n sob o n 925.

(...) o grupo migrou do Brejo dos Padres para o Ouricuri, no final do século XIX, fugindo de conflitos com não índios. Zé Carapina, ao adquirir a terra, convidou seus primos, que viviam ‘correndo por dentro das serras’, com os quais, posteriormente, passou a constituir a família tronco Geripancó: Quitinos, Monteiros, Gomes e Alexandres. Outros familiares continuaram morando nas serras e vales das redondezas, como, por exemplo, serra da Chapada, serra do Pajeú e serra do Engenho e margem do rio Moxotó. A permanência dessas famílias nesses lugares compõe a atual configuração territorial do grupo caracterizada pela dispersão dos núcleos que não estão dentro dos limites definidores da área indígena. (Martins et alli, 2007)

Tem-se notícia da existência desse grupo desde 1975, quando por mediação do cacique Xucuru-Kariri, Manoel Celestino, os Geripancó estabeleceram relações com outros grupos indígenas, com o Governo do Estado de Alagoas e com Conselho Indigenista Missionário (Martins et alli, 2007). A origem do grupo Geripancó ocorreu com a migração de famílias Pankararu durante a extinção do aldeamento e com a instalação das “linhas de ferro”, famílias que, mesmo com o deslocamento, nunca deixaram de estabelecer contato com seus ancestrais. Inclusive, com a instalação do Posto Indígena no Brejo dos Padres, em 1940, famílias que tinham migrado para o estado de Alagoas puderam utilizar desse recurso, até que o chefe de posto da área Pankararu, em 1985, acreditasse que o grupo estava populoso o suficiente para ter sua autonomia. Foi então na organização dessa autonomia que o grupo, junto a seus parentes do Brejo dos Padres, escolheu um dos sobrenomes do grupo maior, Geripancó, como seu etnônimo (DOC FUNAI, BRITO, 1994).

Segundo Clóvis Antunes (1984), José Rodrigues Leite Pitanga, diretor do Quartel da Diretoria Geral dos Índios da Província de Alagoas, envia ao presidente da província em 1869 um relatório realizado com o objetivo de informar sobre a situação geral dos aldeamentos. Consta no documento a existência de oito aldeamentos, sendo eles o de “Collegio ou Porto Real – Palmeira dos Índios – Limoeiro – Atalaia – Santo Amaro – Urucú – Cocal – e Jacuibe” (p.65). Porém, no formato do movimento indígena pós década de setenta, as demandas por reivindicação étnica não vão estar necessariamente ligadas aos antigos aldeamentos<sup>35</sup>. E é esse mesmo pesquisador, Clóvis Antunes, que em 1985, visita o município de Pariconha e envia um ofício a FUNAI

---

<sup>35</sup> Em Alagoas durante a década de 70 e 80, vão reivindicar reconhecimento étnico, além dos Geripancó, os grupos: Tingui-Botó, localizados no município de Feira Grande, os Karapotó, em São Sebastião, os Wassu-Cocal, em Joaquim Gomes.

comunicando a existência de mais um grupo indígena no estado de Alagoas (ANTUNES, 1985).

Outras comunidades no sertão alagoano só obtiveram reconhecimento étnico após a validação da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Mundial do Trabalho, no ano de 2003 <sup>36</sup>. Dentre as implicações que a Convenção apresenta está não apenas o direito à auto-definição indígena - é índio quem o diz ser e é identificado enquanto tal por um povo -, mas também o direito fundamental de serem respeitados enquanto *povos*, uma coletividade diferenciada dentro da nação brasileira (LACERDA, 2007). Em sintonia com a Carta da Constituição brasileira de 1988, estas idéias refletem as fortes influências de um movimento indígena cada vez mais presente nos fóruns nacionais e internacionais de discussão. A Convenção 169 não difere muito do texto Constitucional no que se refere aos direitos sócio-culturais, aos direitos territoriais e aos direitos relativos aos recursos naturais. O grande avanço da Convenção coloca-se diante da consciência coletiva enquanto indígena, afirmando que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”. Lima (2005), afirma que para um país de larga tradição assimilacionista como o Brasil, cujo direito é avesso ao reconhecimento de coletividades, a Convenção o coloca no limiar de algo novo.

Após tal validação, não demorou para que a articulação dos povos indígenas respondesse a essa abertura e durante o “1º Encontro dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, que ocorreu em Olinda/PE no ano de 2003, foram discutidas idéias em torno das expectativas religiosas e políticas do “ser índio”. Ou seja, foi criado um espaço político coletivo de atualização étnica levando em conta que o reconhecimento, pelos outros, começa com o auto-reconhecimento. Foi nesse encontro que os participantes chegaram a um consenso, sob o auxílio do CIMI, posto na contramão das classificações estabelecidas por antropólogos e indigenistas, onde se afirma que “não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes” <sup>37</sup>. O ponto central para essas identidades se volta à auto-definição, construindo uma nova perspectiva étnica populacional para o Nordeste brasileiro. Nesse encontro, que ocorreu

---

<sup>36</sup> Adotada em 27.06.1989, a Convenção 169 da OIT entrou em vigor em 05.09.1991 e conta, hoje, com a ratificação de dezessete países: Noruega, México, Colômbia, Bolívia, Costa Rica, Paraguai, Peru, Honduras, Dinamarca, Guatemala, Países Baixos, Ilhas Fidji, Equador, Argentina, Venezuela, Dominica e Brasil.

<sup>37</sup> Carta dos Povos Indígenas Resistentes, Olinda/PE, maio de 2003.

durante cinco dias, estavam presentes povos indígenas de todo o país, bem como organizações indígenas e representantes de diversas instituições, inclusive, representantes das comunidades descendentes dos Pankararu, os Karuazu, os Kalancó, os Koiupanká e os Katókin.

Como já foi dito, no sertão alagoano localizam-se cinco povos que afirmam estar presente, na sua identidade étnica, a descendência Pankararu. São eles os Geripancó, os Karuazu, os Kalancó, os Koiupanká e os Katókin. Com exceção dos Geripancó, estes povos tiveram muita semelhança no processo de emergência étnica, “seguiram uma 'fórmula' linear entre 1998 e 2002 para seu reconhecimento social, ou seja, para 'reaparecer' e dar-se por conhecer como índios” (AMORIM, 2003, p. 42), mantendo laços solidários na organização social e espiritual, trabalhando em conjunto no “*levantamento das aldeias*”<sup>38</sup>.

Os Kalancó localizam-se em Água Branca e sua população é de aproximadamente 350 pessoas. Em 19 de agosto de 1998, com o auxílio dos índios Geripancó e Pankararu, foram apresentados publicamente. Os Koiupanká estão situados no município de Inhapi, tendo suas terras divididas em três sítios: Roçado, Baixa Fresca e Baixa do Galo, sendo essa última, gleba pertencente aos pais do Cacique Zezinho, local onde reside toda família, totalizando aproximadamente 750 pessoas (Martins et al., 2007). Durante os dias 11 e 12 de abril de 2001, ocorreu a *Festa de Ressurgimento* dos Koiupanká, com a participação de várias etnias localizadas no sertão alagoano, e também de outras localidades, como os Xucuru-Kariri do município de Palmeira dos Índios – AL (AMORIM, 2002).

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2006),

Os tempos mudaram e o movimento indígena se encarregou de dar aos índios o auto-respeito que faltava. Claro que não se pode generalizar esse efeito virtuosos do movimento indígena em todas as etnias e, nem mesmo, em todas as pessoas membros desses povos originais. Todavia, as observações que têm sido feitas por etnólogos e indigenistas permitem afirmar que os setores mais modernos desses povos – que em termos de gerações seriam as classes etárias mais jovens – vêm assumindo aquilo que se poderia chamar uma ideologia de crescente auto-respeito. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.53)

É essa consciência de uma “ideologia de crescente auto-respeito”, no movimento indígena que vai demandar o reconhecimento das identidades étnicas, bem como o direito à cidadania plena que a ela é ligado. Ou seja, a associação dos direitos políticos à

---

<sup>38</sup>Termo utilizado pelos indígenas, assim como por Arruti (2004) e Amorim (2003).

dimensão de ordem moral. Cardoso de Oliveira (2006), fala de uma etnoética que seria “a emergência de um discurso ético subjacente ao discurso político” (p.54), uma vez que a falta de reconhecimento, o desprezo, o desrespeito, configuram-se como insulto moral, e que esses fatores atrelados ao discurso político formam um conjunto de reivindicações realizadas pelos movimentos étnicos.

No caso dos índios do Nordeste, a questão do reconhecimento carrega consigo diversas dificuldades contidas em um duplo limiar estigmatizante em que de um lado pesa a ausência de traços fenotípicos dessa população que os identifique como indígenas, julgando-os como extintos ou condenados à extinção, e de outro pesam práticas culturais diferenciadoras que geram categorizações pejorativas como a de caboclos. Andrade (2004) fala sobre a formação do povo Kalancó enquanto coletividade étnica situando que as classificações e categorizações dadas pelos regionais não-índios tinham efeitos estigmatizantes e justificando a continuidade da segregação social,

Ao inventarem aqueles caboclos a partir de estigmas, os regionais criam não só fronteiras, mas também distâncias em relação a eles. Sem dúvida, as classificações estavam amparadas empiricamente e valiam-se de comportamentos, costumes e condutas adotados pelos caboclos, mas é a transformação, pelos regionais não-índios, destes elementos objetivos em arma simbólica que lhes permite impor um modelo de representação para a alteridade cabocla. (p.114)

Ou seja, esse modelo de alteridade é formado por relações coercitivas que criam uma comunidade solidária onde são compartilhados símbolos, experiências e laços de afinidade. Sendo assim, consta no discurso da população local histórias de discriminação com a não aceitação da identidade indígena vinda dos demais regionais que ao mesmo tempo perseguem as características diferenciadoras dessa população. Esta última, por sua vez, tendia a ocultar estas características visando à própria segurança. No processo em busca do reconhecimento étnico, estas situações vão sendo modificadas na medida em que são reivindicadas relações de respeito e sinais estigmatizantes vão sendo percebidos como símbolos de identidade. Então novas interpretações são atribuídas à identidade indígena e elementos que antes eram marginalizados, passam a ser valorizados, ocupando pontos marcantes nessas identidades.

### **1.6- O processo de reivindicação étnica Karuazu**

Entre os Karuazu, são muitos os relatos que narram insultos aos índios, estabelecidos pela construção de estigmas como a de “*caboclo fedorento*”. Dona Maria, índia Karuazu, conta que ao assumir sua identidade indígena, ouvia constantemente de seu ex-marido, não-índio, a ofensa de “*caboclo podre*”, referindo-se ao cheiro do fumo, e Dona Maria retrucava, “*eu fui e vou*”, referindo-se ao ritual de culto aos *Encantados*, até que seu ex-marido a colocasse diante da escolha, ou a aldeia ou ele, e ela escolheu a aldeia. Experiências como essa acabam por unir pessoas em grupos solidários e a compartilhar comportamento e valores, formando uma comunidade moral.

Segundo Thomas Eriksen (2002), os estereótipos são cruciais na definição dos limites, justificando a localização dos indivíduos ao delimitar quem é um e o outro. Eles tornam possível dividir o mundo estabelecendo critérios de classificações. Através de classificações como estas os membros que formam a população cresceram conscientes de uma identidade compartilhada. Para o autor,

The first fact of ethnicity is the application of systematic distinctions between insiders and outsiders; between Us and Them. If no such principle exists there can be no ethnicity, since ethnicity presupposes an institutionalized relationship between delineated categories whose members consider each other to be culturally distinctive. (ERIKSEN, 2002, p.19)

Percebe-se que apesar das transfigurações culturais, tal população continuava a se perceber e ser percebida pela população local em termos étnicos. Haviam se mantido as fronteiras e tinham se desenvolvido processualmente identidades contrastantes. Se parte da memória Karuazu é marcada por histórias de discriminação, outras evocam relações amigáveis com regionais não índios, como é o caso dos trabalhos de cura realizados por Dona Gena, antiga rezadora já falecida, vinda dos Pankararu. Dona Liette, sua sobrinha, conta orgulhosa que Dona Gena era procurada por autoridades locais, como prefeito e delegado, em busca de seus conhecimentos medicinais. Já não se pode dizer o mesmo dos Kouipanká, que têm em sua memória relatos de coibição em relação aos rituais, assim conta o cacique Koiupanká Zezinho:

“Quando vinham os parentes do Brejo dos Padres, eles se juntavam. Algumas crianças botavam pra dormir. Os outros maiores colocavam para ir caçar a noite com a lamparina. E pegavam a caixa de fósforo e iam balançar como se fosse chichiar, com medo da perseguição e do próprio governo que prometia agredir. [...] Esse procedimento a gente nunca deixou por que apesar da gente não ter nossa terras pra fortalecer a nossa identidade, mas mesmo assim, com toda dificuldade a gente sempre praticou os nossos rituais. Apesar de que tem muitos parentes que tem

medo ainda de praticar os rituais e vergonha da discriminação.” (20 de março de 2006, apud. BARRETTO, 2007)

Porém, após o início dos movimentos reivindicatórios, esses elementos, tanto os aceitos quanto os coibidos, precisaram ser ressignificados de modo a responder às demandas classificatórias confirmando: *somos filhos de Pankararu!* Se afirmando como descendentes, eles criam novas etnias, filhas dos Pankararu, as ramas, que tem no tronco um passado seguro, mas que também possuem sua autonomia enquanto novas etnias. Dessa forma, ao buscarem laços ancestrais, esses sujeitos passaram a se sentir pertencentes a um passado, que revivido no presente, torna-se um novo conjunto de elementos.

Tratou-se de dinamizar antigos laços étnicos dos quais seus portadores tinham se distanciado, mas que os recuperam, porque deles se podem esperar potenciais benefícios coletivos. Daí a atualização do sistema de metáforas Pankararu organizar-se segundo o par Tronco Velho/Ponta de Rama, traduzindo as distâncias entre descendentes e antepassados, ou entre grupos antigos e novos.

A oposição, continuidade e complementaridade entre “troncos” e “pontas”, que marca tanto a relação entre gerações e famílias dentro da aldeia Pankararu, quanto entre os Pankararu e outros grupos, serve como uma forma de pensar o tempo e seus efeitos segundo um jogo entre a imagem de laços naturais e experiências eminentemente históricas. (ARRUTI, 2004, p. 265)

Tal significado depende do contexto anunciado, os Pankararu, por exemplo, são *tronco* em relação a seus descendentes Karuazu, sendo este *ponta de rama*. Entre as famílias Karuazu, a família de Dona Liete, uma das portadoras do conhecimento ritualístico, é *tronco* em relação às outras famílias. E Dona Liete, por sua vez, dentro da sua família também é considerada “*do tronco velho*”, em relação aos demais membros. Percebe-se como “ser índio”, assim como ser “*tronco velho*”, em termos de identidade étnica diferenciada vincula-se a critérios fluidos, dando à categoria uma classificação relacional (Barth, 1997). Siloé Amorim (2003), referindo-se aos Kalancó, os Karuazu, os Koiupanká e os Katókinn, comenta a adesão de novos valores e visões contemporâneas, onde não existe mais confronto entre mundos “primitivos” e “civilizados”. Segundo esse antropólogo, no contexto atual:

Suas buscas se concentram numa desconstrução do “civilizado” e numa reconstrução de suas origens, invocando - numa prática ritualística- suas lutas e modelos “primitivos” (mas não em conflito com estes últimos) repletos de reminiscências tradicionais e sincréticas postas em práticas em

situações singulares de reconstrução e construções identitárias e a de sua auto-imagem como indivíduos, como comunidade, como povos diferenciados no contexto atual de um Brasil arquetipicamente conhecido como o país das misturas raciais, o que, objetivamente, não se pode negar. Da mesma forma não se pode negligenciar sua múltipla realidade cultural, não só em sua heterogênea população de imigrantes de outras regiões do planeta, mas também, e principalmente, em função das próprias sociedades e povos aqui existentes antes da colonização européia (2003, p. 28).

A etnicidade passa a ser permeada por novos elementos que são reinterpretados coletivamente como antigos. Ao reivindicarem reconhecimento étnico, essas populações criaram uma rede de apoio que se intensificou na medida em que novos sujeitos coletivos expressaram suas identidades. A primeira das quatro populações a reivindicar sua identidade étnica foi os Kalancó, que tiveram apoio dos Pankararu e dos Geripancó, seguidos pelos Karuazu, os Koiupanká e os Katókin. Esse movimento girou em torno de dar visibilidade, mostrar-se enquanto indígenas a quem os ignorava. Axel Honneth (2004, apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.31), destaca que,

A diferença entre ‘conhecer’ (*Erkennen*) e ‘reconhecer’ (*Anerkennen*) torna-se mais clara. Se por ‘conhecimento’ de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por ‘reconhecimento’ entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um ‘valor’ social.

Se outrora tais identidades étnicas eram negadas pelas instituições controladoras, os Karuazu, os Kalancó, Koiupanká e Katókin chegaram ao ápice da busca pelo reconhecimento nas apresentações públicas chamadas de *Festas de Ressurgimento*. Nesses momentos foram demonstrados rituais sagrados contidos de uma ancestralidade, rituais que buscados no passado, ganharam novas formas com características de antigas.

Porém, até que se cheguem as *Festas de Ressurgimento*, uma série de ações são executadas, movimentações que circulam em torno da criação, ou “fabricação” para utilizar um termo de Barth (1997), de elementos identificadores de diferença étnica, de elementos que delimitem conexão com um passado ancestral, e também, na formação de mecanismos políticos situacionalmente utilizados. Entre estas etnias, tal ato público ocorreu quando as populações alcançaram as condições de sua independência enquanto povo com etnônimo próprio. O que não implicou em cortar laços de parentesco, muito pelo contrário, essas etnias alcançaram sua independência à medida em que esses laços

se estreitaram, se solidarizando entre si. O pajé Antônio conta o início da organização Karuazu,

“Quando foi pra começar aqui a Karuazu, aí mamãe [se referindo a Dona Liete] falou com Sr. Genésio, que é o cacique de Geripancó. Aí quando mamãe falou ele disse, não Liete aqui já tem muita gente, muito índio, vocês lá são muitos. Vocês reúnem os índios lá do Tanque também, o pessoal de Dão, a família de Zezinho, são tudo nossa família. Aí vocês reúnem lá que eu dou todo apoio. Que eu to aqui pra apoiar vocês também pra vocês formarem um povo indígena. Que eu to pra dar o apoio. Aí nos peguemos o nome do pessoal, aí quando foi pra falar nós chamemos o Jorge do CIMI. Chamemos Jorge do CIMI pra vir aqui, Jorge veio, fizemos uma reunião naquele pé de pau. Seu Genésio veio, ele deu todo apoio pra nós, ele acompanhou nós desde o começo.” [sic] (em 28.02.2009)

O apoio dos *parentes* nessas relações fortalece o movimento. Percebe-se que ao incluir o outro dentro de um limite do qual ele também faz parte, além de afirmar a posição do outro, ele também reafirma a sua, que faz parte e é indígena. Nas palavras de Paulo, cacique Kalancó, ao participar de *Festa de Ressurgimento* dos Koiupanká: “*Por que nós somos os Kalancó pra dar uma força para os Koiupanká. E nesse mesmo instante nós somos os Koiupanká*” (v. filme etnográfico de Amorim, 2002). Trata-se de uma relação recíproca, onde se percebe que a noção de identidade não está estabelecida de forma fixa, mas atua com um “caráter multidimensional e dinâmico” (CUCHE, 2002, p.196), variando de modo a ser reformulada situacionalmente e flutuando de acordo com o momento. Então a cada momento de festejo, de re-aparecimento de etnias, não se comemorava somente a afirmação daquela etnia, mas também se reafirmavam todas as que estavam apoiando a festa.

Pode-se perceber uma fluidez na afirmação da identidade étnica nessa rede de contatos ao longo dos anos. Observa-se que, assim como as famílias que hoje formam os Geripancó, antes de assumirem sua autonomia, recebiam assistência do Estado via aldeia Pankararu. Os Karuazu também usufruíam desses direitos se identificando como Pankararu ou como Geripancó. Aliás, um registro desses laços é o cadastramento realizado para o relatório de identificação do território Geripancó, que apesar da área estar situada no povoado do Ouricuri, no município de Pariconha, em tal levantamento são citadas famílias fora dos limites da aldeia, no povoado de Campinhos e Tanque, onde hoje se reivindica o território Karuazu.

Percorrendo nesse fluxo de identidades, os Karuazu, no início de sua organização, também foram em busca do apoio Pankararu. Sr. Jerônimo, cacique Karuazu, conta que:

“Primeiro a gente foi no Geripancó, foi falar com Seu Elias [pajé da área] e Seu Genésio [antigo cacique], que quando nós ia nas Corridas no Brejo, nós fazia parte também dos Geripancó. Tonho [se referindo ao pajé] chamou Seu Elias, chamou Seu Genésio, Seu Genésio disse, dá pra fazer, agora é bom ir lá ne Pankararu. É bom ir lá. Aí a gente foi já que somos família de lá. Aí fomos e chegando lá, o cacique de lá que era o mais velho que tinha lá que morreu, ele pegou e disse, comece que vocês dá certo. Por que o Pankararu não cabe os índios que tem de Pankararu. Por que Pankararu é pequeno. Pode caber, mas não trabalha. Aí João Binga [antigo pajé Pankararu] disse, marque o dia. Aí nós viemos pra cá, arrumemos isso e aquilo outro, levantemos uns moço aí. Nos fomos lá onde ta minha tia ela deu um pouco como era pra fazer, ela disse, olhe, não se incomode não. Aí quando foi no dia de abrir o Terreiro aqui veio João Binga, o pessoal de gente de lá pra saber como ia fazer esse serviço. Entedeu? Olhe o Terreiro de vocês a gente vai confirmar pra ficar.” [sic] (em 29.02.2009)

Mais uma vez repetiu-se um fato que se tornou comum no movimento de emergência indígena no Nordeste: as etnias firmarem laços de solidariedade apoiando-se no processo étnico. A partir do momento em que se estabelecem laços solidários entre diferentes etnias, sendo transmitidas informações sobre as condições políticas exigidas como definidores de identidade, inicia-se uma busca na obtenção desses limites. Como nos afirmou o cacique Jerônimo, a partir do apoio dos Pankararu, eles buscaram instruções com sua tia de como abrir o Terreiro e de como formar esse espaço onde a etnicidade é identificada. Busca-se, de certa forma, estar dentro do enquadramento estabelecido na categoria: índios do Nordeste.

Um importante agente externo influenciador do movimento étnico Karuazu foi o CIMI. Como já foi dito, a partir da década de 70 a igreja católica cria uma pastoral específica para tratar da causa indígena, o CIMI, tal instituição é reflexo de uma mudança radical no eixo de atuação da Igreja, que nessa época seu plano simbólico deixava de se ocupar preferencialmente de deus e seus desígnios, para se ocupar do homem e seus problemas. O novo foco de prioridades está na legitimação da diferença entre povos e seus direitos. A partir de então se percebe que as configurações culturais podem atuar como instrumento estratégico nas reivindicações dos direitos e o que passa a marcar a ação missionária é a focalização dos fatores culturais como principal meio para o homem chegar a salvação (MONTEIRO, 1996).

Entre os Karuazu, a princípio houve a participação ativa de duas missionárias, a irmã Céu e a irmã Léu, que tinham, a serviço do CIMI, ido morar na cidade de Pariconha para dar assistência às populações Geripancó e Kalancó, e foi nesse período que lideranças dos Karuazu pediram apoio da instituição, como nos relata a irmã Céu,

“Aí quando a gente foi pra lá [se referindo ao sertão alagoano] pra trabalhar com os povos, aí foi quando os Karuazu nos procuraram. Eles nos procuraram pra gente também trabalhar com eles. [E qual foi o trabalho com eles?] O trabalho do CIMI sempre foi assim, ajudar na questão da organização, trabalhar sobre a questão da autonomia do próprio povo, a questão da formação a gente trabalhou muito principalmente lá a questão da formação né? A partir daquilo que eles queriam também. Os próprios índios quem faziam o cronograma pra trabalhar sobre a questão jurídica a questão um pouco antropológica, aí a gente procurava, Sandro foi que era advogado, o Jorge ia. A gente ia procurando pessoas pra irem ajudando a eles.” [sic] (Maria do Céu, Recife, em 13.11.2009)

A atuação do CIMI dentro dessa comunidade teve papel preponderante, uma vez que foi através da assessoria de seus missionários que essas pessoas aprofundaram as informações sobre seus direitos e quais caminhos necessários para ter-lhes garantidos. Também foi junto ao CIMI que eles se articularam com os outros povos do sertão e se organizaram para a realização da *Festa do Ressurgimento*.

As *Festas de Ressurgimento* acontecem somente após a etnia percorrer um longo processo de resgate de traços visíveis em que as comunidades se identifiquem e que sejam identificadas oficialmente enquanto índios. Daí o termo: ressurgir, sair do anonimato mostrando-se publicamente (AMORIM, 2004). Esse termo não significa que as etnias haviam sido extintas, mas que a sociedade ignorava-os, não havia uma visibilidade para suas diferenças. A expressão utilizada pelos indígenas para identificar as ações que envolvem o momento de emergência étnica chama-se de “*levantamento da aldeia*”. O *levantamento da aldeia* significa a transmissão de conhecimentos aos *parentes*, é o processo ao pelo qual as etnias buscam elementos que intensifiquem o sentimento grupal de pertencimento, bem como auxiliem a alcançar o reconhecimento oficial enquanto povo indígena autônomo. Assim, roupas, cocás, artesanatos, são ressignificados e passam a deter um valor emblemático, ausente em seu uso cotidiano.

Assim, no dia 19 de abril de 1999, aconteceu a “*abertura do terreiro*”<sup>39</sup> Karuazu, momento este em que foi comemorada a *Festa de Ressurgimento* dessa etnia. A abertura do terreiro, o batizado dos *praiás* e a intensificação dos rituais de culto aos

---

<sup>39</sup> Expressão utilizada para designar o início das práticas religiosas em um local específico, o terreiro.

*Encantados*, ocupam lugar central no processo de reatualização étnica Karuazu. O ponto de partida desse processo se dá com o aparecimento da *semente* que, segundo Arruti (2004, p. 271), “é a forma material por que os *Encantados* se manifestam pela primeira vez”. Um amuleto, que aparece para o indivíduo escolhido pelo *Encantado* para trabalhar com as forças invisíveis. Entre os Karuazu, o primeiro *praiá* a ser *levantado*, sendo então o “*dono do terreiro*”, foi o *Kankararezinho*<sup>40</sup>, presente que Dona Galega, esposa do pajé Antônio, recebeu de seu tio Dão quando o procurou em um momento de doença. Conta seu esposo, que o tio Dão entregou uma mochila, lhe deu e disse “*aqui zele que um dia vai lhe servir. Zele direitinho, faça como é que é pra fazer as obrigação, que um dia vai lhe servir. Nós nem pensava, nessa época de existir aldeia. Mas aconteceu, no momento de ser uma semente. O ‘dono do Terreiro’*”<sup>41</sup>. Quando um *Encantado* se manifesta, demanda uma série de ações, a princípio, o levantamento do *praiá*, por seguinte o levantamento do *terreiro* para realização da *Brincadeira do Praiá*.

---

<sup>40</sup>Há uma pequena variação no nome desse Encantado sendo chamado de Kankararezinho, Kankakarezinho, entre outros. Para esse trabalho estou usando a forma falada pelo pajé Antônio na gravação fílmica.

<sup>41</sup> Pajé Antônio, entrevista em 28.02.2009.

PRANCHA: 1



Essas fotografias registradas durante a *Festa de Ressurgimento* Karuazu demonstram a preparação de elementos emblemáticos que delimitem o que é ser indígena. Nessa sequência também é enfatizado o apoio das demais populações da região. (Autor: Celso Brandão). Pintura de Toá utilizada pelo *Tronco Pankararu* e seus descendentes (Foto:A). Pajé Kalancó Sr. Antônio, acompanhado do cacique Geripancó Sr. Genésio (Foto:B). Rezador da área Karuazu e Pankaiuká Zé Clóvis (Foto:C). Pajé Geripancó Sr. Elias (Foto:D).



## PRANCHA: 2



Depois que os elementos são confeccionados, cabe demonstrar seus significados. E nos processos de reivindicação étnica é durante os rituais que estes elementos adquirem sentido maior. (Autor: Celso Brandão) Abertura do *Terreiro*, a frente lideranças Karuazu, Pankararu, Geripancó e Kalancó (Foto:A). *Praias* das diferentes etnias vieram *batizar* os *praias* Karuazu (Foto:B). Missa realizada no terreiro (Foto:C). O *toré* para encerrar os festejos (Foto:D).



Sobre a *Festa de Ressurgimento*, o pajé Antônio relata,

“Nesse dia que foi pra abertura, nós só tinha dois praiá levantado que era Capriazinho e Kankararezinho, aí como nós tinha os dois levantados aí disse: e agora pra batizar os praiá? Por que pra batizar os praiá tem que vir outros praiá pra batizar eles, que eles tão pagão. Os praiá tando pagão como é que eles mesmo vão se batizar? Não. Aí disse, e agora pra ser a abertura da aldeia e o batismo do praiá? Aí eu fui na Pankararu, aí quando chegou lá eu trouxe dez praiá de lá. O principal foi Mestre de Ouro. Eu chamei Mestre de Ouro por que Mestre de Ouro faz parte do nosso povo. É da minha tia, quer dizer que é que nem uma herança. Aí Mestre de Ouro puxou mais nove, com ele dez. Trouxemos pra cá, veio Dida, Dida que é prima de Galega [esposa do pajé Antônio], do terreiro do poente. E nós viemos aqui e quando chegou tava Seu Genésio, tava Antônio Kalancó, só não tava Koiupanká, nem Katókinn, por que não existia ainda né? Mas nós tava aqui na abertura, e Mestre de Ouro foi quem batizou e a abertura da aldeia foi com Mestre de Ouro.” [sic] (em 28.02.2009)

Quando os Karuazu iniciaram a organização para as reivindicações políticas, já havia entre eles dois *Encantados*, Capriazinho e Kankararezinho, que eram evocados nos trabalhos de cura. Dado início a organização, esses *praiás* tiveram que ser *batizados*, daí o apoio imprescindível dos Pankararu, trazendo o Mestre de Ouro, Encantado pertencente a família de Dona Liete, deixado por sua tia rezadora, Dona Gena, para ser zelado pela sua prima, residente na aldeia Pankararu.

O *terreiro levantado* enquanto localidade sagrada de práticas rituais é um espaço especificamente étnico indígena, marcado pela sociabilidade, onde laços de parentesco são atualizados historicamente, e percebidos como sentimentos de origem. O seu *levantamento*, por sua vez, reflete a relação de busca pela terra. A localização desses espaços obedece a uma série de critérios hierárquicos e cosmológicos, onde as famílias que têm a guarda de um *praiás*, se destacam como lideranças possíveis de ter seus próprios *Terreiro*.

Nesse espaço, grupos indígenas mantêm relações distinguidas através de uma rede de contato estabelecida entre indivíduos pertencentes a etnias familiares, os *parentes*<sup>42</sup>. O surgimento da *semente* significa a difusão da “*ciência sagrada*” por essas etnias. Após

---

<sup>42</sup>Nessas quatro etnias, Kalancó, Karuazu, Koiupanká e Katókinn, vale ressaltar, os *terreiros* foram levantados em terras dominiais, já que inexistia a posse de terra legalizada pelo governo. Os Katókinn, por exemplo, vivem em sua maioria nas periferias do município de Pariconha, e essa situação não foi empecilho para o “*levantamento do Terreiro*”, que fica em frente à residência da Cacica Nina, dentro do perímetro urbano do município de Pariconha.

seu aparecimento, se faz necessário plantar a *semente* para que ela germine, metaforicamente falando. Estas serão transmitidas hereditariamente, permanecendo, as respectivas entidades, entre as famílias fundadoras. É o início de uma nova aldeia, que passa a adotar práticas ritualísticas ligadas ao “*tronco Pankararu*”, que são reconhecidas oficialmente, estabelecendo um *ciclo* de contatos interétnicos, fortalecendo identidades (ARRUTI, 2004). Na fala de Dona Bárbara, importante *puxadora* de toantes dos Pankararu, sobre o “*levantamento da aldeia*” Karuazu, fica marcado o fortalecimento dessa rede de contatos,

“Eles vieram pra aqui né, que são índio também tem a família aqui da minha tia, madrinha Lieta, então foi crescendo a família e aqui tem um terreninho do índio né? Eles também foram fazer um terreiro, que é Karuazu né? Então nos pediu a força de Pankararu. Pediu a força a gente veio, veio Francisco meu sobrinho que é filho de Dida, que é Monteiro minha prima, a gente veio. Quem abriu aqui foi Mestre de Ouro, Capitão Mestre Zé Fogaz, que somos amigos irmãos né? A gente fez a abertura aqui. A gente vem dá uma força pra eles, sendo filhas de Pankararu. Então a gente ta aqui pra ajudar eles, quando a gente pode a gente vem, quando não pode Fausto [um dos puxadores de toantes Pankararu] vem, a gente vem junto. Mas sempre é a mesma família.” [sic] (Dona Bárbara, em 29.09.2009)

Passados dez anos desde a *Festa de Ressurgimento* Karuazu, o dia 19 de abril, data em que também é celebrado o Dia do Índio, se tornou um dia símbolo de luta entre essa população. Assim, todos os anos nessa mesma data, eles se organizam para realizar uma grande celebração, com direito a “*Brincadeira dos Praiás*”, *Toré*, comida para os *Encantados*, Missa católica e o convite de lideranças que auxiliaram no processo de *ressurgimento*, bem como figuras da política local – prefeito e vereadores -, missionários do CIMI e jornalistas. Tal evento é organizado com a intenção de reafirmar a presença da população no local, dando-lhe visibilidade.

### PRANCHA: 3

Essas fotografias foram registradas durante a celebração dos dez anos de reivindicação étnica Karuazu. A cada ano novos elementos são incorporados aos rituais, novos conhecimentos são apreendidos e a afirmação étnica é dita com mais segurança. Faixa feita para o evento (Foto: A). Tainá e seu irmão produzidos para o dia (Foto: B). Zé Arnaldo *puxando* os toantes e seu sobrinho Tuco auxiliando (Foto: C). “*Brincadeira dos Praiás*” no *terreiro* Karuazu (Foto: D). Crianças olhando o *Toré* (Foto: E). Detalhes dos elementos Karuazu (Foto: F). *Toré* em *parêia* com o *praiá* (Foto: G). *Toré* (Foto: H).

PRANCHA: 3



As ações que circulam o “*levantamento da aldeia*”, a *Festa do Ressurgimento* e a celebração anual no dia 19 de abril, podem se enquadrar no conceito de *territorialização* (OLIVEIRA, 2004). Esse movimento de organização anterior mesmo à posse da terra, quando a comunidade inicia o processo de organização em busca de reconhecimento étnico, em busca da posse de terra, ou seja, quando ela passa a estar “sujeita a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado” (OLIVEIRA, 2004). Não somente os Karuazu, mas também os Kalancó, os Katókin e os Koiupanká, estão sob semelhante situação burocrática, não tendo uma base fixa, terra regularizada pelo governo brasileiro, possuindo apenas terras dominiais, que constituem de pequenas propriedades que herdaram ou adquiriram com seus próprios recursos, e se organizam em torno de parâmetros estabelecidos pelo Estado, através da política indigenista da FUNAI, estruturando-se politicamente de acordo com os moldes dessa instituição.

Essa estruturação política girou em torno da criação de uma identidade coletiva, ou seja, a constituição de consensos - contidos nos sinais diacríticos - que são invocados sempre que os grupos reivindicam uma maior visibilidade ante o ocultamento a que foram historicamente submetidos, mesmo que para as populações regionais, essa presença étnica nunca estivesse realmente oculta, a não ser por sua ausência no campo político. Constituídos esses sujeitos políticos, as diferenças são desconsideradas em prol de uma afirmativa maior, o eu coletivo. Porém, a etnogênese, não deve ser entendida somente como uma construção identitária, constitui-se de um tema sumamente complexo, não se prestando a uma interpretação unívoca. Segundo Miguel Bartolomé,

Sugiro, então, procurarmos entender as etnogêneses contemporâneas não só em termos da articulação dos grupos étnicos com o Estado nacional, mas também em relação com as dinâmicas internas das sociedades nativas. Como todo fato no interior de um sistema interétnico, uma parte não é compreensível sem a outra, mas as dinâmicas internas não se esgotam nem se reduzem exclusivamente aos determinantes externos. Do contrário, certo estímulo exterior produziria sempre a mesma resposta, como se as culturas indígenas fossem idênticas umas às outras. (BARTOLOMÉ, 2006, p.54)

Tal identidade étnica não pode ser simplificada ao campo político nem religioso. Pode-se perceber sim como tais fatores produzem experiências que abrangem níveis coletivos e individuais, fortalecendo laços, delimitando formas de pensar e agir. Os significados nessa categoria estão sempre em movimento, sendo mutáveis à medida que

são reinventados de acordo com a situação histórica em que os grupos étnicos se inserem.

Nesse contexto, a prática dos *Encantados* com a “*Brincadeira dos Praiás*”, representa reivindicações de uma tradicionalidade situada em determinado tempo e espaço ancestral. A utilização da estratégia de deslocamento de ideais, do aqui e agora para outro tempo e lugar relativamente seguro, mantém essa busca de ideal como um desencaixe. Nesse caso específico, no passado os significados produzem identidades atualizadas para determinado estilo de vida, recuperando e reescrevendo a história.

As *Festas de Ressurgimento* representaram grandes ganhos em termos de recuperação de auto-estima enquanto coletividades portadoras de identidades e valores próprios. Coube a eles, indígenas, um “*ressurgimento*” público com a busca de elementos visíveis que legitimassem suas identidades. Onde antes havia apenas relações de parentesco e suas memórias, surgiu um coletivo articulado politicamente racionalizando escolhas e tomadas de decisão. Os rituais, por sua vez, vieram a corresponder às expectativas, simbolizando mais que uma prática ancestral. Porém, eles não agem como simplificadores determinantes do ser índio. Esse processo é dinâmico e a marcação étnica pede que respostas a significados mantenham-se em constante delimitação identitária. Essa legitimação baseada no reconhecimento e na reordenação dos elementos étnicos implica num processo que abrange resposta às expectativas externas e a uma percepção de resposta às expectativas internas.

A adesão na busca de direitos como índios implica em práticas rotineiras de uma linguagem e uma cultura que dão significados à experiência que o indivíduo tem dele mesmo, como é indicado em Amorim (2004, p. 54):

Sua performance, música, dança e artefatos expressos indicam suas travessias, cujas experiências ficaram marcadas em seus corpos: imagens arquetípicas, que vão criando códigos que passam a funcionar como mediadores em suas relações com os diferentes segmentos enunciativos de suas reais condições de índio, realidades intrínsecas de passado e presente, cujas paisagens índice de suas representações e conflitos, nos remetem a observar e analisar a construção de auto-imagem e suas performances para chegar até ele: o índio reconhecido oficialmente e extra oficialmente (publicamente).

Obter a legitimação do reconhecimento indígena na sociedade representa a adesão a um papel participante em ritual pré-determinado. O indivíduo pode, portanto, antecipar essa identidade, julgando adequado ou não o estilo de vida indígena, fazendo escolhas diante das possibilidades identitárias. Deste modo, o significado da

*Brincadeira do Praiá*, evoca as fronteiras identitárias daquele grupo, preenchendo assim, o requisito exigido de fora, bem como posiciona os indivíduos de dentro que se identificam como fazendo parte daquela classe de indivíduos denominada de indígena. Assim, participar desse ritual significa estar dentro dos direitos estabelecidos pela Lei. Praticar a “*Brincadeira do Praiá*” é se identificar e ser identificado como pertencente a um grupo étnico com características culturais diferenciadoras da sociedade nacional.

Assim, a etnogênese Karuazu se constituiu da emergência ou resistência, para citar um termo utilizado pelos próprios índios, política de identidades étnicas antes irreconhecíveis para o exterior. As relações dessa população com o passado produziram-se por meio da seleção e atualização de aspectos da memória e de traços emblemáticos da cultura capazes de atuarem como sinais externos de reconhecimento entre aquelas instâncias de poder que a ignoraram. Entretanto, tal atualização, direcionada para certos fins e classificável como instrumental, não se esgota nesta qualificação, pois implica processos sociais de extrema complexidade, que envolvem relações cosmológicas e diferenciadas visões de mundo.

## 2- “É deus e os Encantado pra rebater”

Até aqui ficou entendido como sinais demarcadores de identidade, isto é, relação de descendência Pankararu, as histórias de migração e ligação com os *Encantados*, atuaram no processo de etnogênese Karuazu. Porém, é necessário perceber que tais elementos não são de caráter exclusivo de mobilização sócio-política, dando sentido às ações em torno da crença em uma origem comum. As práticas sagradas de culto aos *Encantados*, por sua vez, ocupam esse lugar onde representações são compartilhadas, formando alianças entre grupos indígenas. Nessa rede, tais práticas organizam e legitimam papéis políticos, re-estruturando relações que estabelecem formas de uma conduta cabocla, ou conduta de índio (ANDRADE, 2008).

As histórias de etnogênese Karuazu mostram que a introdução dessas práticas sagradas no cotidiano dessas pessoas foi sendo estabelecida paulatinamente sem que houvesse uma dificuldade maior, pois além de estarem presentes na memória dos mais velhos, as visitas constantes a aldeia Pankararu mantiveram essas lembranças vivas. Assim, os *Encantados do terreiro do Mestre Kankararezinho* foram chegando com o tempo, e onde a princípio havia dois *Encantos* com “*roupão levantado*”<sup>43</sup>, hoje existem quatorze. Foi só depois de algum tempo de transmissão de conhecimento, um *Re-ligare* com sua origem cosmológica, que os Karuazu puderam caminhar para sua independência na realização das práticas ritualísticas. Da mesma forma o complexo ritual das *Corridas do Imbu*<sup>44</sup>, só teve o início de sua realização entre os Karuazu após o quarto ano de *abertura do terreiro*. No início das *Corridas do Imbu* houve um acompanhamento por alguns membros da aldeia Pankararu, que, além de assisti-los, conduziam os trabalhos nos primeiros anos.

Com o passar do tempo a participação nos rituais e a obtenção de conhecimentos sagrados se tornaram características intrínsecas ao ser indígena Karuazu. Com isso, as pessoas que não se fazem presentes na cotidianidade do sagrado, dando a devida assistência na manutenção de seus *terreiros* de fidelidade, acabam sendo desconsideradas pelo grupo. Nos Karuazu essa relação de laços de fidelidade se define claramente na divisão dos dois grupos, os Karuazu do povoado de Campinhos e os do povoado Tanque, cada um com seu respectivo “*terreiro levantado*”, e que desde a

---

<sup>43</sup> Alguns Encantados ao se manifestarem solicitam que os seus zeladores elaborem uma indumentária específica para serem utilizadas no ritual de acordo com as suas instruções.

<sup>44</sup> Esse ritual será tratado no próximo capítulo.

separação, as pessoas renderam lealdade aos diferentes *terreiros*, sendo essa divisão um forte demarcador de limites diferenciadores, distinguindo quem é dos Karuazu Tanque e quem é dos Karuazu Campinhos.

Dessa forma, a regularidade e as tarefas desempenhadas pelas pessoas são variadas, detendo maior poder dentro dos grupos aquelas que desenvolvem com maior facilidade o que Grunewald chama de “regime de índio” (2005). Para o autor, após o reconhecimento oficial e legal um “regime de índio” é estabelecido como pré-requisito. É necessário então que se domine a “tradição indígena”, que tem no centro a prática de algum ritual considerado sagrado. Nos Karuazu o ritual que ocupa esse lugar central é o culto aos *Encantados* através do *cumprimento das obrigações*, da prática dos *praiás* e do *Toré*, causando efeitos cognitivos, afetivos e sociais na própria organização interna do grupo, bem como na relação étnica de exterioridade.

Tais rituais assumem papéis amplos, uma vez que criam uma coerência interna e formalizam uma “indianidade”, que não somente projeta uma imagem para fora – respondendo as formalidades a níveis legais e locais (não índios) - mas também abarca conseqüências internas ao grupo indígena. “O ritual desempenha um papel predominante numa resistência contra-hegemônica por que engloba um conjunto de efeitos multifacetados” (REESINK, 2000, p. 371).

As práticas de culto aos *Encantados*, que ligam os índios a seus laços ancestrais, geram conhecimentos que são absorvidos pelas relações intercomunitárias na forma de símbolos e práticas, estes, acabam por moldar valores morais do que é ser índio Karuazu. O reflexo dessa interação pode ser percebido pela noção que se tem de corpo nessa população. O corpo se estabelece como ponto angular em torno do qual gira a vida cerimonial e a organização social Karuazu, estando tais temáticas ligadas à construção da pessoa. Tal idéia de “corporalidade” foi enfatizada por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987), como referência para os estudos sobre as sociedades ameríndias onde,

A originalidade das sociedades tribais brasileiras, (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. (p. 12)

Nos elementos que envolvem a cosmologia Karuazu, há uma noção que perpassa os sentidos, onde o cumprimento de obrigações, noções de doença e cura, de corpo aberto e corpo fechado, e mesmo a noção de destruição de corpos nos processos de encantamentos, delimitam um referencial simbólico diferenciado. Nessa organização cosmológica entre *Encantos*, sujeitos e saúde, o corpo se torna o referencial simbólico central na elaboração do pensamento.

Seguindo essas indicações, tenta-se aqui perceber como que entre essa população a experiência do corpo não é tida puramente como suporte de identidades, mas sim como instrumento que articula significações sociais e cosmológicas.

## 2.1- Os Encantados

*Encantos, Mestres, Homens ou Patrões*, são nomes genéricos dados às entidades não-humanas presentes na cosmologia dos índios no Nordeste. Tais entidades, que na maioria das vezes têm suas identidades encobertas, assumem um papel preponderante na história dessas etnias. Na literatura antropológica estes seres são citados em diversos contextos. Nascimento (2005) destaca uma importante característica entre os *Encantados* dos índios Kiriri, que também se encontra bem demarcada entre os *Encantados* do terreiro Karuazu, a noção de que são *entidades vivas*, ou seja,

Que já são de natureza ou que, tendo sido humanos, não passaram pela experiência da morte, isto é, não são ‘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 ou têm notícia. Assim, alguns deles tiveram a existência humana, foram antepassados que se teriam *encantado*, ido para o ‘reino dos encantados’ ou ‘reino da jurema’, ou ‘juremá’, mas sem que tenham morrido. (2005, p.43-44)

Os *Encantados* trazem consigo nomes de índios ancestrais, confirmando a origem genealógica, ou nomes de seres da natureza como pássaros e serras, fazendo uma conexão com o ambiente ecológico que os cerca. São antepassados que se encantaram, sem ter passado pelo processo de morte, simplesmente se tornaram invisíveis, como num processo de destruição dos corpos, dispondo de atributos inacessíveis a um humano comum, como o deslocamento entre mundos.

Entidades vivas que após deixarem de ser humanos continuaram “*trabalhando no astral*” pela comunidade, como afirmou o rezador Pankararu Sr. Manuel Pankararu,

durante as *Corridas do Imbu* dos Karuazu<sup>45</sup>. Zé Arnaldo, principal rezador Karuazu do povoado de Campinhos, é quem *puxa*<sup>46</sup> os toantes durante os rituais e também dirige os *Trabalhos de Mesa*, incorporando e mediando os saberes e curas dos *Encantados* aos pacientes. Ele explica que:

“Aí muita gente já chegou e me perguntou, como é que encaixava um espírito no outro espírito? Eu disse não, não é assim. Que nós tem nosso espírito que foi por que Deus deixou, e tem só um espírito. E o que recebe eu não é um espírito, o que recebe eu é um vivo, um Encantado, é uma imagem, é mesmo que ser um santo. Um santo desse é feito, mas ele é vivo. O Encantado é vivo, já vive nos pés de Deus. Já vive nos ares lá perto de Deus. Ele é vivo, espie que tem meu padrinho Cícero, meu padrinho Damião, eles era vivo através do poder que eles tinha. Então o Encanto é a mesma coisa. Então ele não vem encaixar no meu espírito, ele recebe no meu fôlego. Eu recebo ele no meu fôlego. No meu fôlego, é nisso que eu recebo ele, não é por que ele encaixe dentro do meu espírito não, que aí eu vou ficar com dois? Não posso, que eu sou um pecador e ele não é. Eu recebo a força dele, a força dele eu recebo pelo meu fôlego pra poder eles curar aquele cristão que tão pedindo a Deus e a eles. Que os povo que vem doente não vem atrás de mim não, vem atrás de Deus e deles.” [sic] (27.01.2009)

Expressões como “*ele recebeu o Encantado*”, “*tá pegado*” e “*o Encantado se representou*”, são utilizadas quando tais entidades se manifestam. Arruti (2004) atenta para uma diferenciação entre a incorporação no culto dos *Encantados* e a incorporação entre os cultos de Umbanda:

Por sua vez, os Encantados são os espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por “encantamento”, passando a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo. Nesse caso, a idéia de incorporação deve ser distinguida da ‘incorporação’ na umbanda ou em gêneros de culto aos mortos, que os Pankararu em geral recusam, atribuindo-a aos ‘negros’. (ARRUTI, 2004, p. 257).

As incorporações podem acontecer em vários rituais como na “*Brincadeira dos Praiás*”, no *Trabalho de Mesa*, rituais específicos para o aparecimento destas manifestações, ou podem ocorrer numa simples reza de “*benzimento*”<sup>47</sup>. As pessoas que incorporam geralmente já têm uma ligação com o Encantado, uma vez que essas entidades são transmitidas via parentesco, ou, pelo menos, tem autorização do seu zelador para *recebê-la*. Dessa forma, Dona Liette, mãe do pajé, *recebe o Encantado Mestre de Ouro*, que foi de sua tia, e hoje é zelado por sua prima na aldeia Pankararu. Zé Arnaldo também tem autorização para *receber* vários *Encantados*, entre eles, o

<sup>45</sup> Entrevista realizada em 03.03.2006.

<sup>46</sup> Em referência a quem inicia e conduz os toantes, ou seja, os cânticos indígenas.

<sup>47</sup> Esse termo aparece como sinônimo de benção.

*Mestre Gavião*, que recebe os cuidados do cacique Jerônimo e tem participação constante nos *Trabalhos de Mesa*. Além de se manifestarem através da incorporação, essas entidades também aparecem nos sonhos dos índios. Sonhar com elas representa um grande merecimento para o indivíduo, nesses momentos são dadas soluções para conflitos, indicações de remédios e também são realizados pedidos pelas entidades. Sonhar uma ou várias vezes com um *Encantado* que não está ligado a sua família, pode gerar situações de ciúme ou desavença, causando certo desconforto na comunidade.

Percebe-se como os *Encantados*, mesmo que fazendo parte das forças invisíveis e habitando um mundo paralelo ao mundo empírico, estão na posição central dessas crenças, intervindo tanto no cotidiano das pessoas, quanto nas relações entre famílias e núcleos políticos. São eles quem cuidam da saúde da população com os trabalhos de cura e que aconselham as lideranças sobre o andamento da organização aldeia, devendo ter suas instruções seguidas, sob pena de se perder a proteção destes e passando por situações desagradáveis.

É a partir do surgimento do *Encantado Mestre*, que começam a chegar novos *Encantos*, iniciando a movimentação para o *levantamento do terreiro*, por vezes, esse processo culmina no *levantamento da aldeia*. Essas entidades, em sua maioria, são transmitidas aos indígenas por gerações familiares, apresentando-se através de sonhos, como já foi dito, ou através do que Eliade e Couliano (1999) definem como “crises iniciáticas”, onde os indivíduos passam por um processo tenso de iniciação nos rituais xamânicos<sup>48</sup>. Os rezadores Zé Arnaldo e Zé Clóvis, por exemplo, tem histórias de iniciação xamânica semelhante. Os dois narraram ter passado por processos de doença e perda da consciência, até que recebessem os conhecimentos necessários para lidar com as forças sagradas.

As histórias de surgimento dessas entidades são diversas. Quando se pergunta de onde vêm os *Encantados*, rapidamente se houve que são todos *filhos de Pankararu*. Tais índios remetem a origem dos *Encantados* às cachoeiras de Itaparica, ou a localidades da área indígena Pankararu, como Fonte Grande, onde há uma importante nascente de água. Priscila Matta destaca um relato sobre a origem e o processo de *encantamento*:

A gênese dos encantados remonta um tempo mítico. Havia alguns homens brincando em um terreiro. Período de muita seca, predominava uma vegetação sedenta de água e praticamente sem vida. A escassez era tanta que até o fumo para encher o cachimbo estava em falta. No decorrer

---

<sup>48</sup> O xamã ou o rezador é a pessoa que se responsabiliza pela produção de remédios elaborados a partir de orientação da força espiritual.

da dança o capitão da frente dirigiu-se ao cantador e pediu fumo. Este disse que talvez sua mulher tivesse um pouco. Com o cachimbo pela metade de fumo, ela negou o pedido por estarem em pleno período de seca. Terminado o ponto de terreiro, como castigo por ter negado compartilhar o fumo, o cantador se transformaria em um imbuzeiro que deveria frutificar o ano todo. E a mulher, dona do cachimbo principal, deveria se metamorfosear em raposa, alimentando-se apenas dos imbus derramados dessa árvore. Então oito participantes da brincadeira partiram para a Cachoeira de Itaparica, localizada no Rio São Francisco. Havia uma peneira que os transportou para o fundo das águas. Levaram também um menino como acompanhante. Este ficou três dias dentro da cachoeira, tempo que o mandaram retornar para contar a história. Contou então sobre o mundo de fartura onde cantavam, dançavam, fumavam e comiam. Era um reinado onde tinha tudo. Esses homens tornaram-se as entidades vivas, denominadas encantados. São responsáveis pela proteção da aldeia e dos Pankararu. (Versão editada sobre o surgimento dos encantados narrada por José Auto dos Santos, março de 1999, apud. MATTA, 2005, p.75)

Arruti (2004), também cita sobre o mito de surgimento do panteão de *Encantados* entre os Pankararu, que tem nas cachoeiras da hidrelétrica de Itaparica sua referencia maior:

Os 'Encantamentos de índios vivos' que geraram os atuais Encantados, no entanto, envolviam as extintas cachoeiras de Paulo Afonso e de Itaparica. Algumas narrativas contam que o surgimento dos Encantados e dos próprios Pankararu deve-se ao encantamento de toda uma população de índios – uma 'tropa' – que teriam se jogado na cachoeira de Paulo Afonso. Foram esses Encantados, que passaram a habitar a cachoeira e que tinham origem em todas as 'nações' antigas, que se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos, depois desse encantamento coletivo, que dá origem à própria aldeia, pensada como unidade espiritual, outros índios, após serem anunciados e passarem pela devida preparação, podiam continuar se encantando (ARRUTI, 2004, p. 271).

É importante perceber que, nas versões, as informações sobre as cachoeiras e as fontes d'água se repetem. Porém, com a construção da hidrelétrica de Itaparica, as cachoeiras foram extintas e os *Encantados* passaram a abrigar os serrotes e as nascentes dos rios. Essa metáfora de deslocamento da morada das entidades, de certo também possibilita o deslocamento dos povos que os cultuam ampliando as possibilidades de espaço territorial sagrado. Desse modo, os Karuazu, que são Pankararu ramificados, puderam garantir a presença encantada próxima à sua morada, formando seu próprio *batalhão de Encantados*, mantendo uma ligação ancestral, ao mesmo tempo em que passaram a ter independência na realização de seus rituais. Antes do *Levantamento do Terreiro* Karuazu essas pessoas precisavam se deslocar ao estado de Pernambuco para participar dos rituais entre os Pankararu.

Apesar de terem seu próprio *terreiro*, a origem dos *Encantados levantados* nos Karuazu é remetida a sua aldeia de origem. Assim, como já foi dito anteriormente, o primeiro *Encantado* a surgir naquela comunidade foi o *Kankararezinho*, logo, o *Dono do Terreiro*, sendo transmitido pelo tio de Dona Galega, Seu Dão, da aldeia Pankararu, durante um momento de crise em que Dona Galega se encontrava doente. Outros *Encantados* foram surgindo com o passar do tempo e a autorização e transmissão deste pelos Pankararu continuou. Inclusive, o cacique Jerônimo relata uma autorização formal com a realização de um registro para *levantamento* do *Encanto*,

“... a gente tem que enfrentar não pode parar não, sou avó de praiá, tem quatro lá, pra fazer eu fui ne Pankararu. Fui lá na minha tia perguntar se podia, né? Ela disse pode. Ela ensinou até os versos né? Aí eu fui lá e...E o outro, pronto aí foi três, aí depois veio a menina que é (...) é ele que dança atrás, mas pelo menos essa daí da gente foi tudo, por que a gente foi lá pra ele fazer, né? Por que se você for fazer sem a autorização de lá não serve, e a gente pensou nisso, né? Aí foi avisar que era eu que ia ir pra lá por que tava o meu nome lá, não pode, só se liberar, entendeu? Só se liberar, se não liberar não pode não, eles tem a liberação, né? Se tiver vontade de ir lá, eles não podem dizer não, podem entrar lá, pode anotar lá, se lá der a autorização se não der não pode, você não pode fazer sem a autorização de lá. É aí tem um deles ai que tem a semente, tem uns que não tem não, tem que ser autorizado, né? Pro caba receber a semente é, os que não tem pode até depois com o tempo arrumar depois, né? É sempre a gente faz um todo, a gente vai pra lá e fica lá, não pode parar não, é o que eu to dizendo, já começou não pode parar. Isso aí é jeito de avó é passando pra filho isso aquilo outro.” [sic] (em 03.02.2009)

Já os *Encantados* zelados por Dona Zezé e seus irmãos, foram deixados por seu pai, que, por sua vez, tinha sido transmitido por sua mãe, como narra Dona Zezé,

“Esses recursos que nós tem era da minha avó, que era dela, os Encanto, era dele. A minha avó ela sabia rezar no povo, sabia curar o povo... Vicência Maria da Conceição, aí a gente chamava mãe Vicência, porque o pessoal de antigamente, a gente tinha muito respeito pelos mais velhos, sabia? A avó ela chamava de mãe, era a segunda mãe, hoje em dia é vovó, mas ela chamava de mãe. O meu avô, a gente chamava de padrinho, ou se não chamava de pai. Que era o segundo pai. A gente não podia ver um parente que já chamava de tio. [A sua avó fazia os trabalhos de reza?] Ela rezava, ela falava: José tem, com o meu pai, olhe, tem que olhar pra frente, se não olha pra frente atrás se fica, José. Rezava, fazia cura, dizia, venha rezar, fazer o rosário, a gente ia todo mundo pra rezar com ela, eu só não aprendi nada dos encantos, porque não é pra mim não, não é pra todo mundo não. Aí eu só faço assim, acompanhar o ritual.” [sic] (em 28.01.2009)

## 2.2- O cumprimento das obrigações

A necessidade de se ter o *terreiro* dos Karuazu se estabelece na relação entre *Encantado*, trabalho espiritual e *cumprimento de obrigação*. Tais pessoas precisam estar em dia com suas *obrigações* para se protegerem de doenças e maus tempos. Segundo Zé Arnaldo, rezador dos Karuazu, quando o *trabalho* não é feito corretamente, os *Encantados* se manifestam e pedem para que os índios “*corrijam os erros com as obrigações*”<sup>49</sup>. A assiduidade na prática também é exigida pelas entidades, sendo as doenças, divergências entre o grupo e desestruturação familiar, associadas à falta da prática correta dos rituais.

A *obrigação* com os *Encantados* mantém uma continuidade nas práticas criando dimensões delimitadoras de identidade. Ações que, na medida em que são realizadas, inserem os praticantes em um status do ser índio. *Obrigações* que atuam tanto no campo individual, como no campo coletivo, uma vez os indivíduos adquirem ações rotineiras que modificam seu cotidiano e passam a compartilhar visões de mundo entrando em consenso com o grupo. Noções como a de *estar limpo* para o trabalho espiritual, demonstram essas práticas delimitadoras no cotidiano, como nos fala a *avó de praiá* Dona Zezé,

“A gente toma banho de remédios, a gente se encruza de alho, de alecrim, de arruda, a gente chega na semente dele e faz a obrigação, oferece a fumaça do fumo pra ele. Aí a gente vai e parti pra lá [se referindo a casinha, local onde acontecem os *Trabalhos de Mesa*], quando chega lá a gente faz a mesma coisa. No coração da pessoa a gente pede licença a eles, pega o cachimbo, se encruza e oferece a fumaça do cachimbo pra eles. Isso que é a obrigação que a gente faz. A gente tem o costume de toda quinta-feira dar na semente dele e na roupa do homem. Aí a gente acostumou na terça-feira ir lá dar uma fumadinha. Na terça e na quinta. Quando a pessoa tá certa, quando não, só vai na quinta. Mas o dia certo de ir mesmo é quinta! Tem gente que domingo não tá zelado, tem que ser mais de três dias, cinco dias é que a gente pode chegar onde tá eles. Ai Deus, esses homens tem poder e são fino, tem que a gente respeitar eles! Então a gente não pode de todo jeito chegar lá onde tá eles, quem tem amor por eles faz isso certinho.” [sic] (em 28.01.2009)

O aparecimento da *semente* simboliza que o *Encantado* escolheu a pessoa que a encontrou para cuidá-lo. A *semente* representa a primeira materialização da *força encantada*, geralmente essa aparição ocorre após o *avô* sonhar com o *Encantado* anunciando sua vinda. A partir desse momento, ele é iniciado no *cumprimento das obrigações* com os *Encantados*, passando também a ser protegido por este. O recebimento do toante, a confecção da indumentária e do cachimbo, entre outros, fazem parte das *obrigações*. Esse é o momento de iniciação em uma nova vida, em que as

---

<sup>49</sup> Entrevista realizada em 20 de agosto de 2005.

fronteiras identitárias delimitam o status de ser um *avô(ó) de praiá*, como é usual entre os Karuazu.

Os *avôs de praiá*, assim como os rezadores, são pessoas que tem vocação de nascença para trabalhar com as forças espirituais, ou seja, um dom transmitido através do sangue de índio. Porém, é necessário esclarecer que embora seja considerado um dom de nascença, essa passagem não acontece geneticamente, mas sim é transmitida, ao longo dos anos, uma herança de qualidades morais e éticas (REESINK, 1999). Geralmente tais pessoas têm histórias de vida com constantes crises de doenças como dor de cabeça, desmaios, febres, visões de outros mundos e até mesmo comportamentos diferenciados do padrão do grupo indígena. Tais sintomas podem se apresentar na infância, ou na idade adulta, sendo características que servem como aviso de que a pessoa irá trabalhar com os *Encantados*.

Entre os Karuazu existe a concepção de dualidade de mundos, o mundo que nos cerca e o mundo dos *Encantados*. Os *avôs(ós) de praiá*, rezadores, ou xamãs, são as figuras que assumem papel central de interlocutores entre esses mundos, tendo o poder de negociação. Somente eles têm acesso a essa comunicação modificando a situação com a produção de remédios elaborados a partir da *força espiritual* (ELIADE; COULIANO, 1999). Eduardo Viveiros de Castro (2002), em uma definição sobre o xamanismo amazônico explica que ele é

(...) a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, são eles capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. (p. 358)

Essa noção pode ser transposta para o xamanismo Karuazu, uma vez que alguns indivíduos têm essa capacidade de interlocução, assumindo pontos de vista dos *Encantados*, seres não-humanos. Ser um “*avô(ó) de praiá*” não significa necessariamente ser um rezador, mas a maioria dos rezadores possui a guarda de um *Encantado*, ou tem autorização de seu zelador para chamá-los durante os trabalhos, pois são eles, os *Encantados*, que através de seus interlocutores, orientam os trabalhos de cura. Zé Arnaldo explica, “*no trabalho eles deixam no meu pensamento o que fazer*”. Os *Encantados* identificam as doenças, ensinam a fazer os remédios e também escolhem os zeladores e quem vai trabalhar com a cura.

Sobre essa aprendizagem através de sonhos, Dona Liete também nos faz um relato,

“Eu ia pra Juazeiro, aí veio um me dizer que era pra fazer um trabalho aí no terreiro, bem no meio do terreiro. E era pra cantar por Vaqueirinho. Aí eu, eita Tonho e eu pra ir pra Juazeiro, o que é que eu faço? Ele disse, não, pode deixar que eu faço. Pode ir que eu faço. Era pra chegar bem no meio do terreiro, fazer o trabalho e cantar a cantiga, “oi Vaqueirinho, vaqueira o boi, oi vamos vaquejar. Oi Vaqueirinho, vaqueira o boi, oi vamos vaquejar” [explicou cantando]. Aí ia batendo assim como um vaqueiro mesmo [batendo com as mãos]. Me ensinaram e eu fiquei com tudo na cabeça. Aí Tonho disse, pode ir mamãe que eu faço! Esse terreiro de Tonho aí [sorrisos], tá bem curado!” [sic] (em 23.01.2009)

O fenômeno de trabalhos de cura ou xamânico, como é conceituado na literatura antropológica, é assunto de interesse desde o início dos trabalhos etnográficos. Langdon (1996) reúne vários estudos sobre etnias indígenas na América do Sul. Essa antropóloga cita várias nomenclaturas utilizadas para conceituar as pessoas que têm conhecimento e experiências de êxtase e “práticas mágicas”: “chefe cerimonial”, “sacerdote”, “pajé”, “profeta”, “adivinho”, “curador”, “medicine-man”, “feiticeiro”, “médico-feiticeiro” (LANGDON, 1996, p. 305). Ainda segundo a autora, o pajé, ou *xamã* representa dentro da comunidade, o mediador entre os mundos visível e invisível através de “vãos místicos” e outros “estados de transe”<sup>50</sup>. Para Viveiros de Castro (2002), a possibilidade de transitar em outras perspectivas, sem perder sua própria condição de sujeito. Assim, o xamã, que é denominado de rezador, entre os Karuazu, assume o papel mágico-religioso. Eliade e Couliano (1999) afirmam que esses indivíduos passam por fases dentro de ritos de iniciação, como a “morte mística e mudança de personalidade”, ligando-se ao mundo sobrenatural. A partir desse momento acontece uma transformação na vida dos iniciados, modificando sua conduta e pontos de vista. Como ressalta Groisman (1999):

A vocação xamânica revela-se num evento específico de transformação de hábitos e personalidade, com caráter temporário e circunscrito. Este evento está relacionado a noção de ‘morte simbólica’, que significa morrer e renascer com outra identidade, no caso a de xamã, e que pode ser exemplificada pela ocorrência do ‘despedazamiento iniciático’, quando xamã, numa experiência mística como uma enfermidade ou um sonho,

---

<sup>50</sup> “A palavra xamã vem da língua siberiana Tungue e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escrito por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e ‘esquisitas’. Eram travestis e ‘histéricos’, ‘marginais’ nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geológica. A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos.”(LANGDON, 1996, p. 305)

'sai do seu corpo' e assiste a seu desmembramento, veem seus ossos, e observa sua reconstituição. (p.38)

Assim, Dona Galega, *avó de praiá* e zeladora do *Encantado dono do terreiro* Karuazu, o Mestre Kankararezinho, só descobriu sua vocação já depois de casada com o pajé Antônio, quando esteve muito doente, recebendo a partir de então os ensinamentos necessários para se cuidar da entidade e, ao mesmo tempo, cuidar da sua própria saúde. Eliade e Couliano (1999) definem como duas as formas de obtenção de conhecimento: a forma extática é o aprendizado recebido através de sonhos, visões e transe e a forma tradicional de aprendizado que é o ensino formal de conhecimento, identificação de espíritos e genealogias. O conhecimento da “*ciência dos Encantados*” é uma representação simbólica e bastante concreta dos conhecimentos relativos às práticas xamanísticas, relacionados também aos aspectos sociológicos destas práticas, estando inseridos no domínio do conhecimento religioso.

Geralmente os *avôs de praiás* ganham destaque na comunidade, como lideranças ou pessoas mais velhas. Cabe ao *avô* escolher o *moço*, homem responsável em vestir a indumentária do *praiá* durante os rituais. Essa pessoa deve ter força física para suportar várias horas dançando Toré vestida com o *roupão do praiá*, que pesa em média quinze quilos. Segundo Cunha (1999),

A importância das máscaras para os Pankararu se deve ao fato de elas serem a representação física dos 'Encantados' e portanto, ao sistema de crença deles, servindo tanto para identificá-los – através dos motivos e cores de uma de suas partes, no caso a cinta – quanto para reforçar o caráter religioso dos cerimoniais. Nem todos os membros da audiência são capazes de identificar todos os 'Praiás', ficando o reconhecimento mais evidente nos casos em que o 'Encantado' é importante ou tem relação próxima com a família. (p.58).

Tal indumentária esconde por completo a identidade do *moço do praiá*, sendo mantida em sigilo ao público maior e revelada apenas aos mais próximos, como familiares e os demais *moços de praiá* quando se encontram na *camarinha*. Durante os rituais, os *moços*, vestidos com o *roupão dos homens*, incorporam os *Encantados*.

A indumentária do *praiá* obedece a uma forma padrão tendo a saia e a máscara elaboradas a partir da fibra do croá (planta da família das bromélias, presente na região), um penacho no topo da cabeça, que é retirado durante o ritual passando pelas mãos das pessoas que o assistem, simbolizando um pedido de algo (como dinheiro ou outras doações), e a cinta que fica pendurada na máscara, feita com tecidos de variados desenhos ou cores que identificam o *Encantado*.



3. Mestre Kankararezinho



4. Mestre Beija-Flor

Os *moços* passam por uma preparação, assim como os *avôs de praiá*, sempre que ocorrem as práticas sagradas, quando eles vestem o *roupão*, abstando-se de relações sexuais e bebidas alcoólicas três dias antes do ritual, tomando banho de ervas e fazendo defumação.

Existem outros elementos que fazem parte do culto às entidades *Encantadas*, completando sua indumentária e os adereços necessários aos *avôs (ós) de praiás*. A *Gaita* é um tipo de apito feito de cano plástico que serve para anunciar a presença dos *Encantados* durante a “*Brincadeira dos Praiás*”. As *Gaitas* em som uníssono são entoadas no início da celebração, quando os *praiás* estão se concentrando no *poró*, ou quando estão chegando no Terreiro. O *maracá* é o instrumento mais utilizado, atuando, juntamente com a pisada forte no chão, como marcador da frequência rítmica contínua. O cantador é a pessoa responsável em *puxar os maracás* iniciando o toque, sendo seguido pelos outros participantes, sendo utilizado também pelos rezadores em outros rituais. E o *campiô*, cachimbo de madeira em formato de cone que é utilizado com fumo e diferentes ervas recomendadas pelos *Encantados*. “*Quando eles cobram que quer em pezinho, tem que ser assim*”, esclarece Zé Arnaldo, sobre o formato diferente do cachimbo. O hábito de fumar o *campiô* é tido como uma defumação, onde energias

negativas são afastadas ou transmutadas através da fumaça e também as entidades são evocadas.

Pensando na noção de “pessoa” ligada à consciência moral, citada por Mauss (2003), ocupar a posição de *avô e moço de praiá* envolve uma série adequações que proporcionam formas de ser estabelecidas por um mundo xamanístico. No espaço simbólico encantado, indivíduos interpretam suas experiências ligadas ao corpo e a relações sociais, como extremamente associadas ao andamento da sua relação com os *Encantados*. Dona Liete, mãe do pajé Antônio, conta uma experiência durante uma visita a Juazeiro do Norte,

“Foram chamados pra Juazeiro os praiás. Vai é um carro. Aí lá em Juazeiro tem uma pedra que todos praiá passaram e teve um que não atravessou, não atravessou de jeito nenhum esse praiá. A pedra é assim e tudo passa e os outros praiás tudo passaram, e um praiá sozinho pelejou, pelejou e não atravessou de um lado pra outro. Tava sem respeito, né? Por isso Tonho diz logo, olhe aqui eu quero respeito no meu terreiro, não quero safadeza. Quero tudo certo.” [sic] (03.02.2009)

“*Estar certo*”, por sua vez, passa pela noção de limpeza já citada anteriormente. Assim Dona Zezé explica, “*tem que chegar lá só com o pensamento positivo. Com o pensamento negativo nada da certo*”. E Zé Arnaldo reafirma,

“Pode ser que uns credite e outros não, por que não viu. Muita gente diz assim, eu só creio quando eu vejo. Então, vá fazer um meio de ter respeito muito pra poder ver. É de seis dias pra frente de repouso sem pensar em nada de errado, nem dizer nome, nem prosa, não pode dizer nada disso e o perfume que usar só o banho da erva do mato, com o Campiô aceso pedindo a Deus e a eles para dar uma solução como é que a gente vai conseguir aquele trabalho dele pra não fazer errado, então ele vem e diz. Ele mostra a pessoa, ele não vai chegar assim com a gente acordado, pra ele representar a gente acordado, mas no momento ele pode dar um sono na gente, da gente dormir ali um pouquinho pra ele representar pra gente. Aí é quando ele representa explicando como que a gente pode fazer aquele trabalho dele. Então é nisso aí que eu digo, que eu vejo eles por que eu tenho essa capacidade e sou novo mas graças a Deus me agüento, tenho aquele amor, aquela emoção em mim. E eu tenho que agüentar para ter o amor em cima deles até chegar um dia e Deus alembra de mim. Por que foi isso que Deus deixou pra eu. Então se Deus deixou esse encargo pra mim eu não posso jogar fora. Por que até agora eu sinto que foi a riqueza que Deus deixou pra mim foi essa. Então é eles que vai me ajudar para eu não passar privação e nem fome no momento, com a ajuda deles os povo me ajudar.” [sic] (em 27.02.2009)

Faz parte das *obrigações* tomar banho de *remédio* feito a partir da infusão de ervas, se *encruzar*<sup>51</sup> com alho, fumar no *campiô* defumando a *semente* do Encantado e a

---

<sup>51</sup> Faze-se o sinal de cruz, benzendo as pessoas.

*roupa do homem*, essas práticas devem ser realizadas toda semana, principalmente nas quintas-feiras.

### 2.3- Trabalhos de mesa

Quando um índio é acometido por alguma doença, na maioria das vezes esta é relacionada à falta de cumprimento com as *obrigações*. Quando o enfermo é um não índio, a causa da doença é remetida aos trabalhos de esquerda, a mal olhado ou à inveja. São muitas as histórias de pessoas que foram acometidas por doenças causadas por *trabalhos de esquerda* ou *feiticeira*, como também costumam chamar.

Segundo Viveiros de Castro (2002), a prática xamânica é uma “arte política”, onde a interpretação eficaz “é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (p.359). Entre os Karuazu, a constante demanda pela realização de *trabalhos de mesa* demonstra o sucesso interpretativo que os *Encantados*, na figura dos xamãs, alcançam ao instalarem uma ordem de intencionalidade, atribuindo causa e efeito às relações cotidianas.

Os *trabalhos de mesa* ou *garapada*, como também são conhecidos, ocorrem sempre que indicado pelo rezador ou solicitado por algum enfermo, ou mesmo para a resolução de algum conflito familiar, desfecho amoroso ou infortúnio. Os dias estabelecidos pelos *Encantados* são as terças e quintas-feiras, só ocorrendo em outros dias da semana em caso de emergência. No dia em que houve o “*Flechamento do Imbu*”<sup>52</sup>, após o término do ritual, houve um *Trabalho de Mesa*, onde os *Encantados* foram chamados para resolver um caso de possessão. Eu estava presente. Uma mulher, cujo nome não é identificado, que veio da aldeia Pankararu para assistir às celebrações “*pegou um encosto*”, por não estar vestida adequadamente para aquela ocasião. Quando os *praiás* se recolheram para o *poró*, ela caiu no chão, começando a gritar, pedindo socorro. Rapidamente trouxeram-na para o salão, onde ocorrem os trabalhos, e começaram a cantar. Eu estava presente neste momento, porém como ainda não sabia se teria autorização para assistir ao ritual, fui para a casa de Dona Liete ( mãe do pajé), que fica próxima ao salão. Dona Liete, que, por ter perdido a visão, dificilmente sai de casa, se deslocou para a porta e de lá mandava que perguntassem a esta mulher qual era o seu

---

<sup>52</sup> Ritual descrito no capítulo III.

nome, o de sua mãe e de sua madrinha e que a *encruzassem* com alho. Após o término do *trabalho*, os comentários que surgiram eram de que o pai da paciente trabalhava com cura e que os *Encantados* queriam que ela também trabalhasse, mas ela não estava *cumprindo suas obrigações*. Momentos como este são considerados urgentes e os trabalhos acontecem independentemente dos dias estipulados.

Este ritual dos Karuazu é conhecido na região. Costuma ser procurado, para consultas com os *Encantados*, não só por membros da comunidade, mas também por moradores dos municípios próximos e até membros de outras etnias, como é o caso das pessoas vindas da cidade de Palmeira dos Índios e dos índios Xucuru-Kariri.

O *trabalho*, que ocorre ao lado do terreiro em uma casa de taipa, a *casinha* (construída especialmente para esse objetivo e para guardar os *roupões dos praiás*), é conduzido pelo rezador Zé Arnaldo, auxiliado por, pelo menos, mais três pessoas, que *puxam os toantes* junto dele.



5. Casinha vista por fora



6. Vista por dentro

Na *abertura da mesa* entoa-se um cântico para Nossa Senhora da Guia, que é o único toante que apresenta elementos da cultura cristã nesse trabalho. Os cânticos seguintes são designados aos diferentes *Encantados* que se *representam*<sup>53</sup> durante a noite, cada *Encantado* tem sua *linha de toante*, ou várias *linhas*. Sendo possível reconhecê-lo pela *linha* que está sendo entoada. Quando um *Encantado chega*, ele salda a mesa dando vivas que são respondidos por todos, como “*Viva a Deus! Viva Jesus Cristo! Viva Nossa Senhora da Conceição! Viva meus irmãos e minhas irmãs velhas!*”.

Os *puxadores* de toante sentam ao redor de um pano estendido no chão com uma cruz, uma imagem de Santo Antônio, vários cachimbos, maracás, fumo, cigarro e alho. Os demais participantes se acomodam nos bancos e nas cadeiras colocados ao redor da

<sup>53</sup> Termo usado pelos índios em referência a presença do praiá.

*mesa*. Todos podem assistir ao trabalho que dura várias horas. A permanência durante todo o desenrolar da cerimônia não é exigida para os que estão presentes só para assistir. Então, várias pessoas sentam do lado de fora da casinha e ficam conversando sobre o trabalho, outras esperam a chegada de *Encantados* específicos para pedir a benção, crianças entram e saem constantemente. Somente os puxadores e os solicitantes da *mesa* permanecem durante todo o tempo.

Vários *Encantados* são incorporados por Zé Arnaldo se identificando como “índios velhos” ou “eu sou é um capitãozinho”. Ao chegarem, Zé Arnaldo, recebendo o *Encantado*, se levanta e chama as pessoas para perto dele e começa a benzê-las e a receitar garrafadas, remédios, ou rezas. Cada *Encantado* tem sua forma de se expressar. Uns posicionam a cabeça na barriga dos pacientes, outros passam a mão no corpo das pessoas, impostando-a também sobre a cabeça, sobre as costas ou sobre os pés, e algumas fazem defumação com o *campiô*<sup>54</sup>. Nem todos os *Encantados* têm o *roupão levantado*, alguns só se manifestam nos *Trabalhos de Mesa*, como nos explica Zé Arnaldo,

“O trabalho da mesa já faz parte de minha avó, da mãe de meu pai. Só que tem um só que é o Dono da mesa, o que faz o fechamento, o que fecha pra terminar. Não chega um pra encerrar a mesa, né? Que suspende e dá as velas pro doente apagar? Aquele que é o Dono da mesa. Capitão Mestre Vimvim que é o Dono da mesa. Então só tem ele de levantar a roupa. Ele já ta levantado lá ne Pankararu, ta lá a dele, de croá. Aqui eu só levanto se ele pedir que levante a roupa dele aqui. Se ele não pedi eu nunca vou levantar a roupa dele aqui. Se ele não pedi, eu vou fazer? Eu não vou fazer a roupa dele sem ordem, então ta levantado lá. (É da sua família lá?) Não é de todos, ficou como herança de todos da minha família. Dos tios, dos sobrinhos, dos netos, que eu já sou neto né? Então nós tamos tomando de conta, tamos zelando. Só tem ele, agora os outros só é de mesa mesmo, são Encantado, são irmão, agora só é de mesa. Aí através do trabalho chega os daqui da casa. Através do trabalho, que eles são unidos aí chega os daqui da casa, aí eu faço as chamadas pra os daqui também.” [sic] (em 07.02.2009)

Entre os *Encantados* que só fazem parte dos *Trabalhos de Mesa*, estão as *Encantadas Florência* – que se identificam como “uma caboclinha velha” - e Caboclinha Moça, as duas entidades femininas presentes no panteão dos *Encantados Karuazu*. A chegada dessas entidades é recepcionada com muita alegria e a permanência delas é mais prolongada que a das outras. Quando uma das duas é incorporada, rapidamente os auxiliares organizam duas cadeiras para que a *Encantada* sente junto ao paciente e que possa conversar tranquilamente. Outros auxiliares anotam o que é

---

<sup>54</sup> Nome dado ao cachimbo feito de Jurema especialmente para os *Encantados*.

receitado, como banhos, garrafadas e plantas que devem ser utilizadas, uma vez que o rezador, que *recebe* a entidade, nunca se lembra do que foi dito durante o transe. Essas conversas têm um clima informal, onde as entidades riem bastante, brincam com todos que estão presentes, inclusive em um dos trabalhos a *Caboclinha Moça* identificou o dia 05 de fevereiro de 2010 como seu décimo oitavo aniversário. Quando a *Caboclinha Moça* chega, também são trazidos brinquedos, como bonecas e ursos de pelúcia, presentes estes recebidos ao longo dos trabalhos. Diferente dos *Encantados*, as duas *Encantadas* fumam cigarro, o que Zé Arnaldo destacou como a única diferença.

Entre os Karuazu, o rezador oficial é Zé Arnaldo, mas também existe outro rezador chamado Zé Clóvis. Como sua mãe reside no município de Pariconha, ele transita entre a aldeia Karuazu e a Pankaiuká, localizada no município de Jatobá, em Pernambuco, onde mora com sua esposa e também faz trabalhos de cura. Os *trabalhos de mesa* realizados por Zé Clóvis diferem em alguns aspectos do trabalho de Zé Arnaldo, entre estas diferenças está a ausência das *Encantadas*. Porém, Zé Clóvis, quando em visita a sua mãe na cidade de Pariconha, é bastante solicitado não só para os *Trabalhos de Mesa*, mas também para as curas com a palavra, como acontece nas rezas para *mal olhado*, *quebranto*, e para as rezas que entre os índios Karuazu só são realizadas por ele, como *sol e sereno* e a reza para *espinhela caída*<sup>55</sup>.

A noção que se tem é que, nesses rituais de cura com a palavra, não carece a presença dos *Encantados*, como nos fala Zé Clóvis, rezador que, com a força da palavra, tem o dom de curar o enfermo - “*eu rezo pessoalmente*”<sup>56</sup>. Nesses rituais não há a necessidade do indivíduo ser escolhido pelo *Encantado* para ter o poder de, através deste, curar. Certas pessoas nascem com o poder de curar com a palavra. E somente alguns têm esse dom.

Parte das doenças está relacionada ao plano espiritual, existindo uma fronteira clara entre doenças que os índios podem curar e doenças que necessitam de tratamento médico especializado. Essa última é considerada como “*doença que deus dá*”, ou seja, a causa dela não está relacionada a ações dos indivíduos, mas sim por uma força maior,

---

<sup>55</sup> Algumas vezes em que o enfermo sente dor na cabeça, a causa é associada a *sol e sereno*, então o rezador coloca um copo com água na cabeça do doente e através de rezas se espera que a dor passe. *Espinhela caída*, por sua vez, é o diagnóstico para dor nas costas, e a cura é obtida também através de reza e o rezador coloca um pano nas costas do doente fazendo alguns gestos. Tais diagnósticos não são exclusivos das populações indígenas, práticas difundidas no Nordeste.

<sup>56</sup> Entrevista realizada em 27.01.2009.

deus, que a pôs no caminho do doente. “*Tem doença que é da pessoa, que a gente tem que passar mesmo, né?*”, falou o pajé Antônio em uma conversa.

É habitual entre as áreas indígenas, em casos de doença, o doente primeiro se consultar com o rezador local e sob sua orientação procurar um posto médico. Caso os médicos não consigam resolver, volta-se para o rezador e daí acontecem os trabalhos de cura, como nos relata Zé Clovis,

“Se o menino cai doente, primeira coisa é ir pra o médico. Vai lá, vai tomar uma injeção, vai tomar um xarope, vai tomar uma coisa, toma outra. Se aquela criança chegar do mesmo jeito, nós tem que pedir força a Jesus Cristo, primeiramente ele, e vai ver quanto aquela doença está. Se aquela criança tomou aquele remédio não é do médico, nós tem que pedir força a Deus e vamos caçar onde ta aquela doença. Por onde ela entrou tem que voltar. Forrar a Santa Mesa de Ajucá, fazer o Santo Cruzeiro no chão, chamar pela força Encantada. Eles vão vim e vão dizer, se aquela criança tiver pegada, ele diz ta pegado com o bicho ruim do mato. Se tiver uma coisa que for de médico, ele tem que resolver do mesmo jeito. Aí vou cuidar de dar um chá do mato, passar erva pra criança se alimentar, beber, vai bebendo, vai bebendo, aí depois que a criança ta boa mesmo, aí eles vão lá pra outro trabalho, nos três trabalhos vai e fecha o corpo da criança. Chama os padrinhos, chama as madrinhas e tudo e fecha o corpo daquela criança, aí vai e fecha a Santa Mesa.” [sic] (em 27.01.2009)

Como se percebe na fala acima, durante os *Trabalhos de Mesa* identifica-se a origem da doença para saber quais as ervas que serão utilizadas nos banhos, para *fechar o corpo*. Estar com o *corpo aberto* indica estar vulnerável a enfermidades, mal-estar ou até mesmo situações de má sorte. Tais problemas só podem ser resolvidos com o *fechamento do corpo*. Segundo Câmara Cascudo, o fechamento do corpo é um dos principais rituais do catimbó, onde “há o processo de imunização de todo o corpo, fazendo-o impenetrável às balas quentes e facas frias, águas mortas e vivas, fogo, dentada peçonhenta, praga e malefício” (1978, p. 67).

Existem doenças provocadas por *Encantados* maléficos, entidades que são consideradas expressões da força do mal. Os *Encantados* têm diferentes temperamentos, e como representam pessoas que passaram por um processo de encantamento, trazem consigo características humanas. Daí os *Encantados* que fazem o mal terem sido transgressores em vida humana.

Aos *Encantados* maléficos são associadas pessoas em estado de possessão, ou tendo reações como insônia, formigamento e dores no corpo, ouvindo sons estranhos, tendo visões assombrosas, entre outros. Tais entidades estão presentes nas encruzilhadas, nas serras e nas fontes d’água. Passar por esses locais com o *corpo*

*aberto*, pode representar o perigo de ser *pego* por essas forças contrárias, principalmente as pessoas que já têm vocação para os trabalhos de cura.

Também existem as doenças causadas por *feitiçaria*, nesses trabalhos os elementos citados são fios de cabelo, pedaços de roupa, fotografias, animais mortos, sapos costurados, velas, areia de cemitério, entre outros. Tais doenças podem ser enviadas por pessoas de fora da aldeia que têm conhecimento sobre a famosa “macumba”<sup>57</sup>. Ainda há as doenças causadas por sentimentos como inveja, “*uma pessoa invejosa pode ser pior que uma feitiçaria*”, afirma um *Encantado* durante um trabalho de mesa. Porém, essas três causas de enfermidade só se efetuam se o indivíduo estiver de *corpo aberto*.

*Doença de índio* só pode ser curada através dos trabalhos indígenas, onde os *Encantados* vão *rebat*er todo mal. Parte-se de um princípio de causa e efeito, sendo as doenças associadas a atitudes e pensamentos negativos, realizadas pelo doente ou por trabalhos enviados por alguém que detenha o poder sobre essas energias. Está nessa linha de pensamento, o princípio de que os índios são ao mesmo tempo causa e produto daquilo que foi produzido. Ele atua diante de uma práxis simbólica, interagindo com as entidades numa ação preventiva, mantendo em bom estado as relações com os *Encantados* a fim de evitar sanções em forma de doenças ou infortúnios. Para não estar vulnerável às doenças, os Karuazu devem seguir as regras morais estabelecidas pelo culto aos *Encantados*. Ou seja, os sujeitos necessitam examinar a comunidade vivente interagindo com ela, e exercendo seus costumes para ter uma vida saudável.

Os *Encantados maléficos* ou os *trabalhos de feitiçaria* ou *de esquerda* só podem interferir na saúde do indivíduo, “*se a pessoa estiver no momento errado*”, ou seja, se o indivíduo não estiver agindo de acordo com as expectativas morais e éticas da comunidade.

É com o *corpo aberto* que se fica doente, sendo essa noção intimamente ligada a de *limpeza corporal*, ao cumprimento com as obrigações, tomando banho de ervas, fumando o cachimbo, ofertando garapa, se abstendo de relações sexuais antes dos rituais e participando dos *trabalhos*. Assim os índios permanecem sob a proteção dos *Encantados*, estando com o *corpo fechado* para todo o mal. Porém, ao utilizar bebidas alcoólicas ou ter relações sexuais, abre-se o corpo dando entrada a doenças. Mulheres também, no período menstrual estão com o *corpo aberto*, sendo vedada sua participação

---

<sup>57</sup> Termo utilizado para classificar práticas associadas a Umbanda.

em qualquer trabalho espiritual, pois além de se ter a noção de que o corpo está fragilizado para as energias negativas, se acredita que nesse período elas enfraquecem a corrente do trabalho, prejudicando-o.

Já os não-índios que procuram o terreiro para se curar são, em sua maioria, considerados de *corpo aberto*, tendo que passar por três trabalhos para ter o *corpo fechado*. Zé Arnaldo explica, “*depende da fé daquela pessoa. Se aquele doente tem fé em Deus, primeiramente nos Encantado, até com dois trabalho serve. Mas o certo mesmo, na contagem, o certo mesmo é nos três, que termina pra fechar o corpo*”.

Caso o *Trabalho de Mesa* seja solicitado, os tratamentos para as doenças podem ser feitos através da palavra, com rezas e cânticos, através de banhos com ervas ou garrafadas. Normalmente os *mesinheiros*<sup>58</sup>, nome dado aos rezadores que fazem os *Trabalhos de Mesa*, costumam utilizar as três técnicas como forma de *rebater* a doença. Entretanto, é através das garrafadas, feitas com ervas da própria região, prescritas pelos *Encantados*, que se consegue materializar a doença colocando-a para fora por meio de vômitos. É constante entre os Karuazu relatos de curas obtidas desta forma, e a materialização da doença se apresenta na forma de animais como ratos, sapos e baratas. Dona Zezé comenta uma destas curas,

“Teve uma mulher que se curou que ela tinha dois ratos dentro. Tu viu ela, não viu? Essa foi dois ratos, de Delmiro [se referindo ao município de Delmiro Gouveia]. Olhe ela já vinha correr de um lado, correr do outro. Quando Zé Arnaldo fez a garrafada que ela tomou, a mãe dela que criou ela foi quem fez isso pra ela. Ah, quem tava era o pessoal de Palmeira dos Índios, a Meire que tava. Ficou tudo assustada, a mãe de criação, que criou ela fez isso pra ela. E acompanhou e veio pra ela morrer na mesa, mas os Encantados bateu forte, bonito mesmo, a gente levantou da mesa, todo mundo cantou forte mesmo e a mulher... Aí Tonho fez o preparo que o patrão mandou, deu um monte nela, ela se resistiu chamando pela mãe, chamando pela mãe, hoje em dia ela se benze e diz que não é mãe dela não. Ela diz assim. Aí quando ela chegou na casa dela, botou dois ratos encabelado. Dois ratos tudo morto e ela disse que reparou assim e veio tudo junto com o vômito que ela botou. E ela diz a todo mundo... Agora aqui tem isso, com fé em Deus todo povo que vem se curar, aqui se cura.” [sic] (em 28.01.2009)

Novamente percebe-se que existe uma noção de corpo específica, onde animais, como acima citado, podem se materializar dentro do corpo do indivíduo, produzindo doenças. Assim como os relatos de animais colocados para fora, mortos ou vivos,

---

<sup>58</sup> Além de ser uma expressão utilizada para designar a pessoa que realiza *Trabalhos de Mesa*, *Mesinheiro* também é uma expressão utilizada para os Encantados que só se manifestam nos trabalhos de cura, transmitindo conhecimento sobre banhos e garrafadas, mas que não tem o *roupão* ou *praiá levantado*.

através de vômitos, também existem as histórias de pessoas doentes que sentem estes animais andando no dentro do seu corpo.

Quanto mais distante for a causa da doença, dos diagnósticos identificados pela medicina acadêmica, os males atribuídos a ratos, couro de sapo, cabelos ou pedaços de algodão dentro do estômago do paciente, expressam o poder do *trabalho* feito para o paciente. Por outro lado, a cura representa o poder que o *Encantado* e os curadores tiveram no combate a aquele mal. Como esse animal se materializou dentro do corpo do paciente? Esta é uma pergunta menos formulada que a de por quê ele se materializou naquela pessoa. O corpo, sendo lugar de perspectivas diferenciadas, torna-se instrumento primordial de expressão do mundo invisível e ao mesmo tempo, aquilo que se dá a ver aos outros.

#### **2.4- Os trabalhos dos bebinhos**

Da mesma forma que existem *Encantados* ruins e bons, também faz parte da cosmologia Encantada Karuazu a presença dos *Empregados dos Encantados*, estes também são *Encantados*, porém, estão em uma escala menor desta hierarquia, sendo requisitados para o desfecho de “*trabalhos de esquerda*”, “*trabalhos pro outro lado*”, “*trabalhos com o que é ruim*”, “*com Tranca-rua*”, “*com Exus*”. Zé Arnaldo explica,

“Os Empregado eu faço trabalho lá em casa, por causa que é diferente, não é diferente, é um Encantado, agora só que eles bebem cachaça. Aí através onde chega uma pessoa bem doente os Encantado não dão corda, eu faço a chamada deles e os Encantados não dão corda, aí eles liberam pros Empregados, aí eu faço lá em casa. Agora eles tem uma diferença só por causa disso que eles bebem, mas as palavras, o sotaque deles é diferente também. Muitas coisas que eles falam também é diferente, os banhos é diferente as ervas que eles ensinam através do que eles alcançam. Eu tem momento assim que o peso dele é mais pesado que o dos Encanto. Com os Encanto eu fico meio machucado, um pouco enfadado, mas com eles eu fico mais. Acontece até as vezes deu ficar meio doente. Mas eu não deixo por que é a defesa nossa. É a defesa de nós aqui, em qualquer comunidade, aqui como lá nas outras comunidades. Aqui não acontece muita doença, não acontece muita coisa por que a gente já trabalha em cima do respeito, tudo direitinho. Então é nisso aí que eu quero que cada vez mais cresça a nossa luta. Pra nossa ciência ser aumentada cada vez mais.” [sic] (em 07.02.2009)

Os trabalhos com os *Empregados dos Encantados* podem acontecer após o paciente passar por um *Trabalho de Mesa* e não ter seu problema resolvido. São os próprios *Encantados* que encaminham o doente para o *Trabalho com os Bebinhos*. Há situações em que o próprio rezador avalia e indica o paciente para os *Empregados*.

Na cosmologia Karuazu, no trabalho dos *Encantados*, não é permitida a *representação* dos seus *Empregados*, existindo uma diferenciação que é bastante frisada pelos Karuazu. No trabalho dos *Encantados* não se ingere bebida alcoólica, e isso é reforçado constantemente, durante os rituais, pelas entidades, que ao se manifestarem afirmam: *nós somos bebedor de garapa!*. No terreiro do Mestre Kankararezinho não se pode infringir essa regra. Enquanto que no trabalho dos *Empregados dos Encantados*, como o próprio nome diz, no *trabalho dos bebinhos*, a oferta de bebida alcoólica é a prática central, e quando as entidades se manifestam afirmam essa identidade em dizeres como “*eu sou um cachaceiro, mas sou trabalhador*”.

“Os Empregado tem as diferenças nos trabalhos, eles são Empregado dos Encantados, só que lá (se referindo a casinha) a bebida só é garapa, fumo, vela e cigarro, que é das Encantadas, onde vem uma pessoa doente de lá pra cá, quando vem uma pessoa doente de lá pra cá, que lá não dá pra ele rebater tudo, aquele problema eles liberam, os Encantados Liberam pros Empregados. Só que eles não aceitam os Empregados fazerem o trabalho lá, pode fazer em qualquer canto, mas não pode fazer na casinha, por que eles bebem, os Empregados eles bebem. Os Empregados eles bebem, cada um tem uma bebida.” [sic] (Zé Arnaldo em 27.01.2009)

Quando os *Empregados* são solicitados, Zé Arnaldo indica uma lista de diferentes bebidas que devem ser compradas pelo paciente. Vinho, champanhe, cerveja, Mazzilli, Dreher, Domus, Palhinha, cada bebida é ofertada a uma entidade específica. Durante o trabalho as entidades incorporadas recebem bebidas que lhes são de agrado. Todas conversam com os participantes e lhes convidam para beber com eles. No ritual que estive presente, o *Bebinho da Cerva*, foi o único que falou sobre sua origem dizendo que é de São Paulo e que viveu na Praça da Sé, onde até os dias de hoje, tem um velhinho que *recebe* ele, inclusive montando uma barraca de ervas. O *Bebinho Caipira* é o *dono do trabalho*. Ele é o último a ser incorporado já no *fechamento* do ritual e sua bebida é uma mistura de todas as outras servidas anteriormente.

“Tem o dá 51, que é o bebinho da 51, que ele chama de 54, na linguagem dele ele chama de 54. Aí tem o Empregado do Vinho, aí só bebe só o vinho, é uma mistura danada. [numa noite só?] Numa noite só. Aí quando suspende esse Empregado que é da 51, aí chega o do vinho, já chega o outro Empregado que do vinho, aí minha moça que é Madalena [sua enteada que o acompanha nos trabalhos] recolhe aquela garrafa pra esse cantinho, e já abre uma garrafa de vinho que é pra ele. Ali se quiser beber mais ele bebe. Aí vai curando. A diferença mesmo da cura só é a bebida, mas na reza, no jeito é o mesmo que as palavras de Deus é uma só.” [sic] (Zé Arnaldo em 27.01.2009)

Rezas em fotografias, benzimentos com ramos de pinhão roxo<sup>59</sup>, aplicação de passes. Estas sessões costumam acontecer na residência do rezador ou na do próprio paciente. Duram muitas horas, podendo se prolongar por toda noite. Segundo Zé Arnaldo, “*eu sei a hora de começar e não sei a hora de terminar não*”<sup>60</sup>, pois é o *Encantado, dono da mesa* quem termina. E mesmo com toda a bebida sendo servida, o que se afirma é que nenhum dos participantes saem bêbados.

“Agora daqui você não sai bêbado, que é a sua fé e a sua confiança em Deus e neles. Agora eles diz logo que não beba na rua não. Que você lá na rua, saiu daqui e lá na rua triscou uma dozinha, você pufe!, é que nem uma machadada. Só a mistura que tá... é Deus e eles tá sustentando você.”  
[sic] (em 27.01.2009)

Sair sóbrio do *Trabalho dos Bebinhos*, mesmo tendo consumido as bebidas junto das entidades, representa o domínio que as entidades têm sobre os efeitos causados pelas bebidas. E ao mesmo tempo, significa que a pessoa tem fé no poder das entidades. Assim, Zé Arnaldo conta uma experiência com uma paciente,

“Eu faço os trabalhos com os Empregado, mas a fé mesmo é que cura, a fé de vós micês que vem procurar. Que eles já são Empregados deles, lá dos Encanto. Ele disse, oxente! eu tenho fé, eu quero a minha saúde, o outro homem que disse. Eu quero a saúde minha e quero ainda mais a dele, que ele tá mudo [sic]. Tá com quatro dias hoje que ele não fala, não solta a voz dele não. Eu não sei o que foi que aconteceu, que já tá com quatro dias que ele nem dorme, caminhando a noite todinha dentro de casa e sem falar. Eu disse, tá bom. Forrei a mesinha, tem outra mesa de fé, tem a mesa deles. Forrei a mesinha deles, é um pano com um cruzeirinho dentro. Ele disse, o que precisar mande comprar. A menina foi e comprou as bebidas. Compro a 51, a cerveja, o vinho e a coca, e um cigarro. Sei que eu comecei o trabalho e quando, as meninas é que contam que quando eu to com eles assim eu não tenho as lembrança, aí quando o Empregado colocou a mão na cabeça dele, esse homem deu um grito tão alto nesse mundo, que eu acho que dava pra ouvir lá pra cima, aí depois ele disse: nasci novamente. Que nem chegou um sataná nele, querendo quebrar tudo, querendo quebrar as coisas [sic]. Quando ele chegou aí deu aquele grito, aqui eu não posso! aqui não! Quando deu aquele grito bem alto soltou a voz dele e já saiu daqui conversando alegre e tudo. Também só foi ele soltar a voz que já começou a cochilar. Quatro dias sem dormir. Aí já foi cochilando ali em cima da mesa, aí chamava pra benzer ele, ele se levantava e benzia ele, ele chegava ali na cadeira e com sono. Aí ele disse, graças a Deus, já andei né? Muitos cantos aí atrás de eu soltar minha voz, mas a casa que eu alcancei, que é de verdade, é aqui.”[sic] ( em 27.01.2009)

Nos *Trabalhos dos Bebinhos* as doenças também são associadas, muitas vezes, a despachos enterrados, a feitiçarias ou *encostos* de espíritos ancestrais. Como aconteceu

---

<sup>59</sup> Planta utilizada no Nordeste em trabalhos de cura.

<sup>60</sup> Entrevista em 27.01.2009.

em um trabalho com os *Empregados*<sup>61</sup>, onde Dona Maria<sup>62</sup> levou uma fotografia de seu marido para ser rezada, pois ele tinha perdido o emprego e não conseguiu encontrar outro. O diagnóstico da entidade foi preciso: *tinha um morto na sombra dele* e queria que rezassem uma missa em seu nome. Nesse mesmo trabalho, uma menina estava realizando o seu segundo dos três trabalhos prescritos pelas entidades para melhorar dos processos de possessão pelos quais estava passando. Tais sintomas tinham sido causados por uma feitiçaria feita para ela<sup>63</sup>.

A realização de trabalhos espirituais para se combater as entidades de *esquerda* não é exclusividade dos Karuazu, e quando foi perguntado a Dona Liete sobre a existência desses rituais nos Pankararu a resposta foi: “*Tem a esquerda. Lá tem a direita. Tem gente entendido, outros não entendem, só querem garapa, carneiro e fumo. Que tem vez que a pessoa tem um encosto ruim, tem que ser com as esquerdas mesmo*”<sup>64</sup>.

Chama-se a atenção aqui para semelhança que os *Empregados dos Encantados* têm com os Exus. Além da ingestão da cachaça e da utilização do cigarro como elementos de oferenda nos rituais, são os *Empregados dos Encantados* que têm acesso a trabalhos deixados em locais como as encruzilhadas, as bifurcações. Locais de encontros e desencontros, espaços cheios de significados quando se trata do orixá Exu, ele por ser, para esses povos, o senhor das direções do espaço e do tempo (BARBOSA, 2000). Exu “é o mediador entre todos os elementos do sistema, intermediário pelo qual se cultuam os deuses e se chamam os mortos, grande mensageiro, grande transportador do axé” (AUGRAS, p.100). Por sua vez, o *trabalho dos bebinhos* é a intermediação entre os *trabalhos de mesa* dos *Encantados* e os *trabalhos de esquerda*, que segundo os indígenas, são os rituais do Candomblé e da Umbanda. Assim, os *Empregados dos Encantados* também ocupam esse lugar de intermediação.

Tal aproximação entre os elementos foi confirmada quando, no decorrer de um *trabalho dos bebinhos*, realizado por Zé Arnaldo, a entidade chamada Pomba-Gira foi incorporada por ele<sup>65</sup>. No desenrolar do trabalho, entre a chegada de uma entidade e outra, Zé Arnaldo direcionava-se ao quintal da casa, voltando incorporado, com uma

---

<sup>61</sup> Realizado em 10.03.2009.

<sup>62</sup> Nome fictício.

<sup>63</sup> O *trabalho dos bebinhos* não pode ser gravado, por isso não tenho como transcrever as falas aqui.

<sup>64</sup> Entrevista em 03.02.2009

<sup>65</sup> Os nomes de Exu na Umbanda e na cultura popular são diversificados, representando a sua versatilidade, dentre eles Pomba-Gira é uma dessas reinvenções na forma feminina (FONSECA, 2000).

nova presença. Em uma dessas idas, ele voltou se identificando como Pomba-Gira. As pessoas que estavam participando não se surpreenderam com a chegada da entidade, porém o desejo de todos parecia ser o de que ela fosse embora. A Pomba-Gira, incorporada em Zé Arnaldo, fazia graça contando histórias sobre suas atividades sexuais, contudo, todos os participantes mantinham-se sérios tentando demonstrar à entidade que ela não era desejada naquele ambiente.

Além dessas semelhanças, a presença por si só dos diagnósticos remetidos a *trabalhos de esquerda*, já indica o sincretismo existente entre elementos de cultura afro-brasileira nos cultos de devoção aos *Encantados*. Porém, tem-se em mente uma noção encontrada em Sérgio Ferretti, de que “a presença do sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da religião, pois além de a tradição ser dinâmica, os ‘sincretismos’ se fazem com base em elementos constitutivos preexistentes, de acordo com o contexto histórico” (1995, p.22). Por sua vez, nos estudos sobre etnogênese entre os Yanacóna do maciço colombiano, Zambrano destacou que, “a identidade de um povo, a etnicidade, não deve ser buscada na originalidade de seus traços culturais, mas na capacidade desse povo para gerar sentidos sociais e políticos que o unificam na luta para definir sua razão de ser como povo” (2000, p.30, apud BARTOLOMÉ, 2006, p.57).

Assim, entre os Karuazu percebe-se que a adoção de numerosos traços materiais e simbólicos da sociedade envolvente, não implica no enfraquecimento dessa identidade, mas sim numa reformulação do contexto, que não deixa de ser sentido socialmente como étnico.

## **2.5- Pagamentos de Promessas**

Certas curas alcançadas nos *trabalhos de mesa*, ou mesmo graças obtidas após a realização de pedidos aos *Encantados*, são retribuídas nos *pagamentos de promessa*, sendo ofertados pratos de comida e *garapadas*<sup>66</sup>. As promessas, assim como o *cumprimento de obrigações*, situam-se em um sistema de dádivas, onde trocas são estabelecidas nas relações com os *Encantados*.

Maurice Godelier (2001), em “O enigma do Dom”, dentro do debate sobre a antropologia das trocas questiona,

O que faz com que em tantas sociedades, em tantas épocas e em contextos tão diferenciados os indivíduos se sintam obrigados não

---

<sup>66</sup> Bebida feita com água e açúcar ou rapadura.

somente a dar ou, quando algo lhe é dado, a receber, mas também obrigado, quando receberam, a restituir o que lhes foi dado e restituir, seja a mesma coisa (ou equivalente), seja algo de mais ou de melhor? (2001:21)

Entre os Karuazu, percebe-se que as motivações para a continuidade da tríade dar-receber-retribuir estão intimamente ligadas ao sistema de saúde da população. Como já foi dito, nas relações cotidianas de *cumprimento de obrigação*, os indivíduos realizam permanentemente oferendas a fim de que os *Encantados* recebam-nas e em retribuição, protejam-nos. Porém, nos sistemas de *promessas* e *pagamentos de promessas*, a ordem da tríade é alterada, uma vez que os pedidos são feitos, e o pagamento só é realizado mediante a graça alcançada. Ou seja, a partir do momento em que o pedido é feito e a recompensa prometida, existe a possibilidade do *Encantado* realizar ou não o que lhe foi solicitado. Nas entrelinhas dessa incerteza estão diversos significados que nunca envolvem a dúvida na *força* das entidades, mas sim a insuficiência de fé do indivíduo e a noção de “*doença que deus dá*”.

Sendo assim, no sistema de trocas dos *Encantados* o “dom”, a coisa doada, é iniciativa que parte das entidades em resposta aos pedidos, e o “contradom”, a retribuição da coisa dada, acontece na forma de *pagamento das promessas*. Godelier (2001) busca compreender a relação “dom-contradom” como uma troca que está situada nas relações políticas de um grupo, como elementos negociáveis dentro de uma esfera de poder. Para o autor, o dom se situa, para além de uma força moral coercitiva – ou mesmo uma força espiritual contida na coisa doada, como pressupõe Marcel Mauss em seu ensaio – estando na concepção de um sistema de retribuição, que se apresenta na linguagem e na prática do poder.

Entre os Karuazu, uma vez que os pedidos são alcançados e o pagamento não acontece, o indivíduo passa a estar sujeito a retaliações por parte dos *Encantados*. Percebe-se que é o sistema de obrigação, por parte dos indivíduos, que mantém o ciclo de dádivas, uma vez que os *Encantados* não têm obrigação de concretizar os pedidos, mas os indivíduos sim têm obrigação de devolver as dádivas alcançadas. Segundo Godelier (2001), os indivíduos estabelecem estas práticas sociais a partir de relações políticas internas ao grupo e permeadas pelo sistema político-simbólico próprio ao grupo. Aliás, para o autor, esse sistema ordenado pelos aspectos simbólicos e políticos de um povo é fundamental à teoria de prestações de “dons e contradons”.

Sendo assim, durante o período de campo dessa pesquisa houve dois *Pagamentos de Promessa*. Tais celebrações envolvem a oferenda de comida aos *Encantados*, bem como a realização da “*Brincadeira dos Praiás*”, nome dado pelos próprios índios ao ritual. Nesses momentos, apesar da relação de *cumprimento de obrigações* para com as entidades, o caráter lúdico é bastante frisado, seja pelo próprio nome: “*Brincadeira dos Praiás*”, ou pela alegria das pessoas em confraternizar.

Geralmente se faz o pedido a um *Encantado*, porém no momento do pagamento todos são contemplados, pois quando se promete a oferenda de um prato ou uma *garapada* todos os *praiás* que fazem parte do mesmo *batalhão de Encantados* são “*colocados no terreiro*” pra dançar, daí o ritual da “*Brincadeira dos Praiás*”. A comida também é distribuída não só para as divindades, como para todas as pessoas que estiverem assistindo.

Essa celebração costuma durar todo o dia, iniciando pela manhã, quando os *moços de praiás*<sup>67</sup> e o *cantador* se reúnem no *poró* para se concentrar. Quando todos já estão presentes os *praiás* vão para o terreiro e iniciam as danças, só parando para o almoço. Às vezes, as danças podem começar no período da tarde, quando a oferta prometida for o jantar. A comida ofertada é abençoada pelos *Encantados* quando eles a recebem, sendo em seguida distribuída para o restante da população. O primeiro prato sempre é oferecido ao *Dono do Terreiro*, que compartilha com todos os outros *Encantados*.

Nos *Pagamentos de Promessas* os dois pontos culminantes são o do recebimento da comida pelos *Encantados*, e o das *Três rodas*, quando o realizador da promessa vai para o centro do terreiro e lá as entidades, uma por uma, em um círculo benzem a pessoa, encruzando-a.

Entre os Karuazu o *Encantado*, que tem tido prestígio junto a população indígena e não-indígena, tem sido o Mestre Gavião. Essa entidade sempre se faz presente nos *Trabalhos de Mesa*, nos sonhos dos índios e também na realização de promessas. Como já foi dito, durante o período desta pesquisa foram realizados dois *Pagamentos de Promessa*. O primeiro ocorreu no mês de dezembro de 2008, no mesmo final de semana do “*Flechamento do Imbu*”<sup>68</sup>, como pagamento em agradecimento ao bom êxito de uma cirurgia do coração a qual Jéssica foi submetida. Seu pai, índio

---

<sup>67</sup> Meninos e homens que vestem a indumentária chamada de *praiás*.

<sup>68</sup> “*Flechamento do Imbu*” será descrito no capítulo IV.

Karuazu, havia pedido ao Mestre Gavião que ocorresse tudo bem e teve seu pedido realizado. Então ele pagou ofertando uma *garapada* e pão para os *praiás*.

A segunda promessa que assisti, foi a de um candidato a vereador, não-índio, que prometeu ao *Dono do Terreiro*, que se ganhasse a eleição daria um garrote, açúcar e fumo para a realização da “*Brincadeira dos Praiás*”. As conversas que circulavam na aldeia diziam que o candidato a vereador ganhou eleição com a diferença de um voto, graças a promessa que havia feito.

O tamanho da celebração varia de acordo com o pedido de quem fez a promessa, ou mesmo com a gravidade da situação. Em casos que envolvem risco de morte, é indicado que a recompensa para o Encantado seja de grande valia, como um bode ou garrote.

## PRANCHA: 4 e 5

As duas próximas pranchas se referem a um *Pagamento de Promessa*, onde foi prometido ao Encantado um bezerro para a feitura da “*comida dos praiás*”, mobilizando várias pessoas para a organização da celebração. Assim, no dia anterior, iniciaram os preparativos como sacrifício do garrote e limpeza da carne (Prancha: 4; Fotos: A, B, C, D). No dia seguinte o cozimento da comida que é servida em pratos de barro, obedecendo as exigências das entidades (Prancha: 4; Fotos: E, F e G). A distribuição da comida inicia com a entrega primeiramente ao “*dono do terreiro*” (Prancha: 4; Foto: H), aos demais *Encantados* e aos *cantadores* (Prancha: 5; Fotos: A, B, C e D). Somente depois ela é distribuída para todos que estiverem assistindo o ritual (Prancha: 5; Fotos: E, F, G e H).

PRANCHA: 4



PRANCHA: 5



Atenta-se para o fato de que a participação no ritual envolve a dedicação de várias pessoas, não só na sua organização, mas também na confraternização da comida ofertada. Sendo assim, no sistema *Encantado* de “dons” e “contradons”, ao se retribuir a coisa dada, não se agradece somente às divindades, mas também a todos que pertencem ao ciclo de crenças. Porém, existe outra forma de *Pagamento de Promessa*, mas esta só ocorre em casos onde algum menino adoece, correndo risco de morte, não se permitindo sua realização para meninas, nem com não-índios. Essa prática se chama *Menino do Rancho*.

## 2.6- Menino do Rancho

O ritual do *Menino do Rancho*, entre os Karuazu, só é realizado em caso de extrema necessidade. Só tendo ocorrido no terreiro do *Mestre Kakararezinho* uma vez, em abril de 2008, sendo conduzido por várias lideranças Pankararu. Geralmente quando se pergunta a uma mãe se algum dos seus filhos foi “*colocado no rancho*”, e ela diz que não, a resposta é enfática: “*graças a deus não!*”. Afinal, ter tido um filho no “rancho”, significa que ele passou por uma doença muito grave.



7. Menino do Rancho no terreiro Karuazu. (Autor: Siloé Amorim)

O *Menino do Rancho* faz parte dos rituais de descendência Pankararu. Os meninos da aldeia Karuazu, que tiveram que ser “*colocados no rancho*”, como foi o caso do pajé Antônio quando ainda era criança, tiveram a realização da celebração na

aldeia Pankararu. Assim sua mãe conta quando o *Encantado* veio pedir ele para ser colocado no *rancho*,

“Tonho era doente, bem doente quando a gente passava na divisa do Moxotó. Chegou lá ela pediu [se referindo a uma rezadeira]. Eu digo, dou não meu filho. Só dou a deus. A me dê pra deus, vá Liete, é pra eu botar no Brinquedo. Pra botar no brinquedo eu dou, agora que eu tenha meus filhos pra eu dar a encantado? [E como ela queria que desse?] Era assim mesmo pra botar no Rancho, sendo que ela não explicou. Aí nós fomos pro Brejo, dia de sábado, Zé foi pra Delmiro e comprou as cabeças de boi. Aí botaram no Rancho Tonho, aí foi que ele ficou curado. Aí ela gritou com o menino, agora pode atravessar com o menino ladeira, pode atravessar rio, pode atravessar o riacho e encruzilhada, com ele não pega nada. E graças a Deus, pega mesmo não!” [sic] (Dona Liete, em 03.02.2009)

Novamente aparece a noção de corpo aberto e corpo fechado, sendo os motivos da realização do *Menino do Rancho*, remetidos a doenças adquiridas em locais específicos, como nos explica Dona Liete:

“Que tem vez que o menino adocece numa passagem assim de riacho, que nêgo quando tem seu filho, se for passar de noite, leva uma faquinha na mão, ou um dente de alho, chame pela aquela criança três vezes, o nome daquela criança, vamos fulano, vamos fulano, não fique não, vamos fulano, três vezes. E se adoecer naquela passagem daquele riacho, naquela encruzilhada, aí as mães se apegam com eles [se referindo aos Encantados]. Aí se apegam os pais, se ficar bom botar no rancho.”[sic] (em 23.01.2009)

Uma vez feita a promessa e a graça alcançada, os pais da criança adquirem uma dívida com o Encantado prometido, tendo que pagar no terreiro ao qual a entidade esta ligada. Muitas vezes essa retribuição não acontece de forma imediata, visto que o custo para se financiar uma celebração dessas é alto. Daí os pais esperam até que tenham o dinheiro, adiando a realização do ritual até a idade adulta do rapaz. Existem casos em que o trabalho só acontece após as entidades se manifestarem cobrando o pagamento.

“Olhe, Iracema [Cunhada de Dona Liete] teve um menino, era tão doente, doente mesmo. Aí ela botou uma velhinha pra rezar, aí ela rezou, o menino ficou bom, aí ela disse, eita vou botar o menino no Rancho é pra Mestre de Ouro! Quando veio botar já era rapazinho, era rapaizão, o menino corria lá dentro do Brejo. Ele tava em São Paulo, aí quando chegou ele foi pro Rancho. Foi lá no Brejo, ela levou daqui já tudo pronto, foi carne tudo cortadinha, foi lenha, tudo daqui. Devia fazer era aqui no terreiro de Tonho, mas não foi feito aqui que ainda não tinha terreiro quando o menino era pequeno, teve que ser no Brejo mesmo. Quando demos fé o menino tava grande e como pode fazer com esse menino se ele é doente das pernas, quando demos fé Lourdes já telefona que vinha botar ele no rancho, que o homem [se referindo ao Encantado] tinha ido cobrar. Eita minha mãe Lourdes, ela disse, olhe minha mãe eu nem dormia, nem acordava, ele chegou. Minha mãe Lourdes, seu prometimento é tempo. Ele foi lá e falou pra ela que era tempo. E nós aqui também com os planos feitos. Aí quando ela veio que chegou e

contou, disse que ele foi e falou pra ela que a garapa ele queria ela preta. Garapa de rapadura e o pirão dele ele queria de cabeça de boi. Como os mais velhos sabe? Os mais velhos não era bode, boi, carneiro, era tudo com cabeça de boi.”[sic] (em 03.02.2009)

Sendo assim, através dessa celebração se tem a noção de que o corpo do menino é fechado para a entrada de doenças, representando um batizado dos meninos ou dos rapazes. Nesses momentos acontece uma disputa entre os *padrinhos* e os *praiás* pela posse do menino. Cunha, fala sobre essa mesma prática entre os Pankararu (1999, p. 76):

O principal motivo para a realização de tal ritual é, segundo depoimentos colhidos em campo, o pagamento de uma promessa feita por um pai, aos Encantados, para a cura de uma ou mais doenças de seu filho. Essas doenças acontecem, segundo eles, devido ao ‘quebranto’ que é causado pelos maus espíritos que vivem nas matas, como por exemplo a ‘caipora’. Geralmente, esses males não são resolvidos totalmente pelos mágicos ou por remédios, sendo assim necessária a intervenção dos Encantados.

Na realização desse pagamento de promessa, os pais devem escolher os *padrinhos* que vão defender o menino dos *praiás*. Cabe a eles, os *padrinhos*, não deixar que os *praiás* se apossam do menino, fazem um jogo de pega-pega entre *padrinhos* versus *praiás*. Sempre são escolhidos um número maior de *padrinho*, que a quantidade de *praiás*. Se um *praiá* tocar em qualquer parte do corpo do menino, o jogo esta encerrado. Embora tenha uma disputa para saber ver quem pega o menino, o *dono do menino* já se sabe, é aquele a quem o pai recorreu na promessa.

“O dono só é um, pode ter muito *praiá*, qualquer um pode pegar, mas o dono daquele menino só é um. Qualquer um que pegar, se tiver a força de pegar o menino, né? Agora quando é na entrega pra entregar aos pais, ali tem que o dono do menino é quem tem que dançar com o menino as três rodadas e vem entregar aos pais. [O dono é que pega primeiro é?] Assim, se eu faço o pedido pra você, aí você ta dançando ali, agora qualquer um pode pegar o menino. Mas o seu dono só e um. [O que você fez o pedido?] É.” [sic] (em 03.02.2009)

Quanto mais tempo demora sem que os *praiás* alcancem o garoto, mais tempo dura o ritual, tendo fim quando os *praiás* pegam o menino. Trata-se de uma verdadeira luta, onde *padrinhos* e *praiás* tentam derrubar um ao outro. Em uma conversa com o pajé Antônio, ele falou sobre a festa do *Menino Rancho* ocorrida entre os Koiupanká, onde ele foi convidado para ser *padrinho*. Como os Koiupanká não possuem terra indígena, a realização de tal prática aconteceu dentro da cidade de Inhapi, local onde atualmente os membros dessa etnia habitam. Seu Antônio contou-nos sorrindo que a

população não-índia assistia assustada, “*eles diziam 'os índio tão brigando!'*” É uma luta, mas que o vencedor é sempre o menino.

“Agora quando pega vão tudo pro Rancho. Aí leva o menino pra lá e quando chega lá, aqueles padrinho, cada um corta o fumo e cada um ganha uma rodelinha de fumo e bota aqui, atravessado no menino né? Cada um traz aquele pedaço de fumo, quando acaba corta o fumo, aí vem dançar as três rodadas, aí quem já dança é o menino. Com ele no braço, se for pequeno. E se for grande vem segurando ele. Aí traz aquelas flechas tudo enfeitada, ali vem pegar o menino, cruza o menino no terreiro mesmo. Aí ele vem e dança as três rodadas, aí vem pegar a mãe mais o pai, quando acaba as três rodadas. Quando acaba é a vez de pegar a noiva, por que aquele menino tem a noiva, mas os padrinhos e as madrinhas. É assim.” [sic] (Dona Liete, em 03.02.2009)

Logo, a promessa feita aos *Encantados* em busca da cura do menino foi paga. No filme “O Menino do Rancho” (*Direção: Celso Brandão, 2004*), Dona Quitéria, liderança Pankararu, afirma que “*a vitória é do menino, que o menino ficou bom!*”.

Esse *Pagamento de Promessa* também é um ritual de iniciação das crianças aos segredos dessa cosmologia. Oliveira (1943), afirma que os *Encantados* do Brejo-dos-Padres, “formam uma espécie de sociedade secreta, a qual evita, quanto possível, o contacto direto de seus membros com outras pessoas, quando se encontram no ‘Poró’, que é o ‘Rancho’ em que se reúnem por ocasião das festas”. A partir do momento em que o rapaz é batizado, ele passa a ter autorização para entrar no *poró*, e a auxiliar os *praiás*, fornecendo-lhes fumo, *garapa* e outras coisas. Dessa forma o menino passa a ter acesso aos segredos desse local sacralizado. Tudo isso evidencia como a celebração do *Menino do Rancho* é um ritual de cura e de iniciação dos meninos na cosmologia encantada.

## **2.7- Novena de Nossa Senhora das Dores**

Entre as populações rurais da região sertaneja as novenas realizadas, em homenagem aos santos padroeiros das igrejas, são verdadeiras festas. Nesses momentos várias famílias se organizam, junto à igreja, para contribuir com uma noite de oração, onde são rezadas missas, ofertadas refeições, músicas e fogos de artifício. As prefeituras locais também participam,, organizando shows de bandas locais e de outras regiões. Participam das atividades não somente os moradores do município, como também os moradores das redondezas, movimentando toda região. E, durante as novenas, as pessoas se conhecem, familiares se reencontram e namoros iniciam.

Este ciclo de novenas se repete anualmente, sendo cada uma destinada ao padroeiro local, dos municípios e os dos povoados. Amaral (2008) atenta para a complexidade das festas, destacando que a depender da quantidade de habitantes, da prosperidade do local e da participação comunitária, vai ser definido a riqueza do evento.

Nas proximidades da aldeia Karuazu, acontecem várias novenas, que são esperadas com grande expectativa. Porém, entre os índios do povoado de Campinhos, as duas novenas mais esperadas são as do município de Tacaratú, onde acontece a novena de Nossa Senhora da Saúde, e a do povoado de Campinhos, que tem como padroeira Nossa Senhora das Dores. O que essas novenas têm de especial é que acontece a participação dos índios na chamada “*noite dos índios*”.

No município de Tacaratú a “*noite dos índios*” é realizada pelos Pankararu. Além da proximidade geográfica da área, existe uma relação histórica na formação da cidade com a aldeia Pankararu. As relações de proximidade se mantiveram de tal forma que os Pankararu cultivam práticas cristãs. Essa questão inclusive é comentada por Arruti (1996),

(...) os Pankararu estão plenamente inseridos no universo religioso cristão através da participação em grande número de festas e rituais do catolicismo popular, como as festas de Padre Cícero e do Bom Jesus da Lapa, para onde viajam em turmas, ou em outras mais próximas nas quais assumem o papel de atores principais, como no culto dos Penitentes, nas festas de São Gonçalo e na festa de Nossa Senhora da Saúde, padroeira de Tacaratu, onde aos Pankararu cabe um dia especial, que abre a própria festa. (p.181)

Assim como nos Pankararu, nos Karuazu também se frequenta os diversos rituais ligados à igreja católica, bem como os elementos cristãos fazem parte da sua cosmologia. Na abertura dos *Trabalhos de Mesa*, como já foi dito, são entoados cânticos para Jesus Cristo e Nossa Senhora, imagens de santos católicos também são dispostas nos altares e paredes, no próprio sistema de cura se tem a noção de que crianças que não foram batizadas na igreja católica tem o *corpo aberto*, como nos afirma o relato de Dona Liette:

Esse Edilson mesmo andava tão assombrado, aí Galega tinha feito pra dar uma Garapa. Ele quase morre o filho de Tonho, foi batizado na carreira. Foi assim, mês de São João, aí eu tava dormindo, Galega dormia um sono e deixava a porta de traz aberta, aí eu arroteava, pra fica lá com o menino pra ela dormir um sono também. Quando foi noite de São João, aí eu me acordei com aquela agonia. Agoniada, com uma vontade, com licença da palavra, de vomitar. Aí quando eu cheguei lá, Galega o menino ta melhor? Ela disse, ta dormindo um soninho. Eu disse, depois vá dormir

também, quando acabar de amanhecer o dia eu vou lhe contar o causo. Tá certo. Fui pra casa e quando foi bem cedo eu fui voltar. Galega, pois o menino ta é pegado, e foi naquela encruzilhada que nós vinha da novena, comadre Angelita encontrou nós com o menino e ele tava chorando e foi me levar. Ele ta pegado. E o sonho com Bidinha, Bidinha é minha filha né? Disse que eu lutando com ela nessa encruzilhada. Aí eu derrubei ela, quando eu derrubei eu montei assim em cima dela mesmo, eu chegava a bater na testa dela. Quem é você? Calada. Que é você? Calada. Nas três vezes quando eu bati na testa dela, com a força de Santo Antônio, Santa Clara vai descobrir quem é você! Quando eu disse assim, veio aquela bocona bem mole, quem eu? Sou o feitor do menino. Aí bem cedo eu pronto ta pegado. Vamos lá então, era meu tio. Trabalhava com essas coisas assim de mestre. Aí fui. Aí quando cheguei tava dormindo cedo. Tava dormindo, tinha tocado no Capim, tocado zabumba nas novenas de São João. A mulher dele, a Lieta ta aqui mas Galega pra você encruzar um menino que ta bem ruinzinho. Ele chorava pra comer, a velinha era ali no cabeceio. Vocês trouxeram alho? Não. Fomos na casa de Maria, mãe desse Josá, chegou lá ela deu uma cabeça de alho. Minha filha quando foi pra encruzar ele com alho o menino deu bravo. Pequeninho, bravo. Pergunte a Galega! Deu Bravinho em? Galega levou pra batizar [se referindo ao batizado na igreja católica] com toda pressa em Água Branca. (em 03.02.2009)

Os elementos cristãos ainda aparecem nas letras dos *torés* geralmente cantados no encerramento de rituais, como no *Pagamento de Promessas*, no *Menino do Rancho* e nas *Corridas do Imbu*, a presença dos elementos cristãos se fazem forte:

Lá no pé do cruzeiro, jurema  
Eu venho de maracá na mão  
Pedindo a Jesus Cristo  
A vossa proteção

Ou ainda,

Eu venho cantando  
Eu venho louvando  
Ai, ai Jesus meu deus

Nessa pintura feita sob encomenda especialmente para a “*Noite dos Índios*” na Novena de Nossa Senhora das Dores, percebe-se como tais elementos católicos e indígenas estão entrelaçados:



8. Imagem de Nossa Senhora das Dores cercada por dois *praiás*.

Tais crenças não agem de forma excludente. Em tal cosmologia, a introdução de elementos vindos de diversas origens, como do Catolicismo e da Umbanda, são incorporados, sendo percebidos pelos índios como parte da cosmologia encantada.

Sendo assim, durante a novena de Nossa Senhora das Dores, tem-se a participação dos índios Karuazu. Semelhantemente, acontece entre os índios Pankararu, que têm, durante a novena de Nossa Senhora da Saúde uma noite para fazerem suas ofertas e dançarem *Toré* dentro da igreja, os Karuazu também realizam esse ritual, levando os *praiás* para se *representarem*<sup>69</sup> na igreja do povoado mais próximo. Essa celebração é esperada com grande ansiedade, segundo os índios, por ter a apresentação do *Toré*, a “*noite dos índios*” é a noite mais bonita da novena.

Durante o dia, assim como nos *Pagamentos de Promessas*, as atividades começam cedo com a preparação da comida. Ao som de tocadores de píffano, os visitantes vindos dos Pankararu, dos Katókin e dos Geripancó começam a chegar. A celebração é marcada pelo reencontro, afinal, somente em alguns rituais os *parentes* próximos podem vir participar, já que eles também têm suas *obrigações* a prestar nos seus terreiros.

---

<sup>69</sup> Termo usado por um indígena se referindo a realização do *Toré* na cidade.

Segundo o pajé Antônio, trata-se do único dia em que os *praiás* saem da área Karuazu para fazer uma apresentação pública. Daí a especificidade do momento, o cuidado para que tudo “*saia certo*” e o importante auxílio dos *parentes*.

No ano de 2009, data em que pude estar presente, a “*Brincadeira dos Praiás*” começou no final de tarde só parando na hora de seguir para o povoado. No cortejo os puxadores vão à frente cantando os toantes, sendo acompanhados pelos *praiás* e os índios, todos vestidos com suas indumentárias, pintados e com maracás nas mãos. Nesse ano, ao chegarem à igreja o altar tinha sido organizado do lado de fora, pois a ela não tinha espaço suficiente para acomodar todas as pessoas que puderam comparecer a “*noite dos índios*”.



9. Saída em cortejo da aldeia.



10. A Missa rezada em frente a igreja.

Os índios participam da missa assistindo-a e balançando seus maracás enquanto são entoados os hinos. Ao término dessa celebração inicia-se a queima de fogos de artifício e a apresentação de *Toré*.



11. *Praiás* dançando *Toré*.



12. Apresentação do *Toré*.

Durante os *Torés* públicos, realizados na cidade, os moradores não-índios também participam dançando e respondendo aos cânticos, sendo uma ocasião de compartilhamento desses elementos diferenciadores. Ao mesmo tempo, esse também é um espaço de reafirmação da identidade, uma vez que, ao ensinar o *Toré* não-índios, delimita-se quem detém o conhecimento, quem sabe e quem não sabe “ser índio”.

Dessa forma, além das novenas dos padroeiros expressarem, dentre as populações rurais, as identidades locais das vilas, povoados e cidades, elas também garantem a demarcação das populações indígenas que estão presentes naquele local. Na Novena de Nossa Senhora das Dores, não fica registrada somente a fé católica dos moradores do povoado Campinhos, mas também as relações que os índios têm com tal instituição.

## **2.8- O Toré Karuazu**

O *Toré* é classificado na etnologia indígena como a manifestação cultural mais difundida entre os indígenas no Nordeste do Brasil (GRÜNEWALD, 2005). Ele se caracteriza por um ato coletivo onde as populações indígenas cantam e dançam, podendo ser executado em diferentes contextos e com variados objetivos. Cada etnia relaciona-se de forma específica com tal prática, por vezes diferenciando-a entre o *Toré* público e o privado. Os *Torés* públicos têm seu caráter político enfaticamente marcado.

Diferentes etnias costumam compartilhar seus *Torés* durante encontros de povos indígenas, como os promovidos pela FUNAI e a FUNASA. Esses momentos se tornam propícios para a exaltação de suas especificidades, bem como para a transmissão de novas *linhas de Toré*<sup>70</sup> entre os índios. A partir do momento em que se estabeleceu tal ritual como determinante da identidade étnica, deu-se uma interferência externa nas práticas indígenas. O *Toré* foi difundido e a experiência religiosa deslocada para o ambiente público de luta por direitos e reivindicação de reconhecimentos (REESINK, 2000, p.359).

Marcos Albuquerque (2005) analisa a construção da prática atual do *Toré* entre os Kapinawá, afirmando que apesar dos indígenas cederem às exigências políticas da prática do *Toré*, estas foram feitas a partir das experiências pelas quais passaram os Kapinawá. Justifica-se então as influências no *Toré* do catolicismo e do samba-de-coco,

---

<sup>70</sup> As letras dos cânticos podem ser chamadas de “linhas de toré”.

formando então um novo agrupamento de elementos que fazem parte da etnicidade desse povo. Assim:

O Toré em si não é apenas dança, música ou religião, é um espaço político, de atualização étnica. É também, e por isso mesmo, um espaço de experiência cultural coletiva, e como espaço público é patrimônio da cultura. O Torécoco passou a ser o espaço de atualização permanente da tradição; um lugar novo, para responder a novas experiências políticas, culturais, religiosas, e claramente musicais (ALBUQUERQUE, 2005, p. 158).

Entre os Karuazu, o *Toré* é realizado tanto em algumas celebrações de culto aos *Encantados*, como em momentos políticos. Sempre nestes momentos todos participam da dança e dos cânticos. Talvez seja por seu caráter de comunicador que o *Toré* sempre é utilizado, não apenas no encerramento das *Corridas do Imbu* e nos pagamentos de promessa, mas também em encontros com diferentes etnias, em atos públicos de reivindicação de direitos, nas novenas de Nossa Senhora das Dores.

Nos primeiros anos de organização política dos Karuazu e das demais populações indígenas no sertão alagoano, durante os encontros entre lideranças, que ocorriam regularmente nestas áreas, sempre se encerrava as reuniões com a realização de *Torés*, em um momento de confraternização entre os povos<sup>71</sup>. Explica-se então a difusão através da circulação das letras dessas músicas entre as aldeias. Tais letras costumam ter algumas palavras modificadas, principalmente quando a mensagem veicula o nome da etnia (BARRETTO, 2007, p. 44). Assim, os discursos contidos nos *Torés*, passam a afirmar os elementos diferenciadores de cada identidade tribal.

Dentre os rituais Karuazu o que tem a participação mais ativa das crianças é o *Toré*. Enquanto o cantador esta puxando os três primeiros cânticos - quando as crianças e as mulheres não podem entrar – elas, as crianças, ficam marcando o passo com os pés ao redor do terreiro. Passados os primeiros cânticos elas entram no terreiro correndo e vão dançar, respondendo energeticamente o coro. Todos podem participar, homens, mulheres, crianças, *praiás*, visitantes indígenas e não indígenas. Em dupla e de mãos dadas, as pessoas dançam circulando o terreiro e batendo com o pé no chão. Aliás, tal gesto parece expressar a relação que se tem de reivindicação, pois, ao dançar, esses índios batem o pé firmemente no chão como se afirmando sobre a terra.

---

<sup>71</sup> Um desses *Torés* foi registrado no filme Ponta-de-Rama (BARRETTO, 2007).



13. *Toré* realizado na celebração dos 10 anos de reivindicação étnica Karuazu.

O *Toré*, enquanto cântico, tem sua característica sagrada marcada nas letras das músicas, quando se remetem às entidades ou elementos da natureza ligados a esta cosmologia. Como exemplo, podemos citar alguns *Torés*, bastante cantados pelos povos indígenas do tronco *Pankararu*:

“Passarinho tá cantando  
Passarinho vai cantar  
Canta, canta passarinho  
Hei, aha...”

“Acauã fez um ninho  
Gavião desmanchou  
Ela fez outro melhor, Acauã  
Na baixa da Jurema  
Olêê cauã, na baixa da Jurema”

“Caboclo de pena  
Peneirou, peneirou, peneirou  
A cabocla de pena peneira no chão  
Peneira no ar que nem gavião...”

Contudo, as letras também podem trazer mensagens fortemente ligadas à identidade étnica, como acontece neste *Toré*, cantado pelos povos que afirmam a descendência *Pankararu*:

“Vamos minha gente que uma noite não é nada  
Oi que chegou Karuazu no romper da madrugada  
Vamos ver se nós alcança o resto da empreitada”

Outro elemento presente no *Toré*, que traz marcas distintivas das identidades, é a utilização de vestimentas específicas. Estas podem ser elaboradas especialmente para tais momentos, como saias, colares e cocares, contando com a criatividade como fator fundamental. A produção destes elementos visíveis, que os identifiquem enquanto nações indígenas, é uma prática freqüente nos movimentos de emergência indígena <sup>72</sup>. Porém, não é obrigatória, sendo uma escolha pessoal o uso de adereços ou não. O rezador Zé Arnaldo, por exemplo, diz que prefere não usar adereço.



14. Outra parêia dançando Toré.

Nessa imagem acima, percebe-se que a relação dita pelo rezador Karuazu também se estende a outros índios. Nesse *Toré*, dançado no terreiro durante o encerramento das *Corridas do Imbu* em 2008, vê-se outras pessoas participando, sem a utilização de adereços que os identifiquem como índios. Porém, deve-se levar em conta que, uma vez dentro da própria área indígena, tais limites são definidos por diversos sinais demarcadores. Todavia, quando o *Toré* acontece fora da área indígena, os Karuazu fixam seu caráter político utilizando esses elementos visíveis – pintura, cocá, maracá, saia...- como instrumento de expressão étnica.

---

<sup>72</sup> Para mais informações ver Amorim (2003).

### 3- Rituais e imagens entre os Karuazu

Pretende-se aqui focalizar o processo de representação Karuazu, analisando resultados dos encontros – pesquisador e população indígena – voltados para elaboração de um roteiro de filmagens sobre as *Corridas do Imbu*. Também se tem como objetivo, analisar a produção audiovisual que foi de fato realizada, exibindo o filme “As Corridas do imbu Karuazu” como parte integrante do capítulo. Procura-se fazer um exame crítico do processo de montagem desse material - desde a captação ao momento de finalização em termos de edição – destacando as manifestações visuais que os Karuazu assumem, tais como danças e vestuários, bem como as expressões verbais registradas.

*Corridas do Imbu* é o mais complexo ritual de culto aos *Encantados*, sendo celebrado anualmente pelos povos *tronco-Pankararu*. Novos trabalhos abordam tal prática referindo-se, na maioria das vezes, aos índios Pankararu. Porém, esta não é a única população a realizar as *Corridas do Imbu*, pois, as comunidades que afirmam fazer parte desse *tronco* de descendência étnica indígena- como os Geripancó, os Pankaiuká, os Katókin e os Karuazu, entre outros - ao passarem pelo processo de *levantamento dos terreiros*, também foram aos poucos atualizando as demais práticas, incluindo-as em suas *obrigações*.

Assim, os Karuazu realizam as *Corridas do Imbu* no seu terreiro desde o ano de 2006. A princípio era constante a presença de índios vindos da aldeia Pankararu, para auxiliarem na condução dos rituais. Sr. Manoel, índio Pankararu do Brejo dos Padres, enfatiza que a sua ida aos Karuazu se deu com a intenção de ensinar aos *parentes*, afirmando: “*isso aqui é uma raiz e nós temos que segurar ela... a família nasceu e cresceu*”<sup>73</sup>. Porém, com o passar dos anos esse conhecimento foi sendo transmitido e os Karuazu foram alcançando sua autonomia, de forma que, no ano em que foi feito o registro audiovisual para esse trabalho, em 2009, pela primeira vez as ações foram totalmente conduzidas pelas lideranças locais, como pajé e rezador.

Tendo os Karuazu passado pelo processo de etnogênese recentemente, as referências bibliográficas sobre essa população são escassas. Por outro lado, existem diversas bibliografias que abordam as *Corridas do Imbu*, onde há sempre referências aos índios Pankararu. Têm-se registros desses rituais desde a década de 1930, quando Carlos Estevão de Oliveira (1943) visitou o sertão de Pernambuco, produzindo os

---

<sup>73</sup>Em 04.03.2006.

primeiros documentos de que se tem notícia sobre o assunto. Estevão Pinto (1952), ao falar sobre as máscaras de dança Pankararu, também se refere aos rituais:

Um dos traços culturais mais interessantes, ainda hoje observados entre os Pankararu, são as suas festas e dansas. Essas festas e dansas tomam vários aspectos, com denominações especiais, tais como, o “toré”, o “flexamento do imbu”, a “corrida do imbu”, o “ajucá”, o “puxamento” do cipó” e o “menino do rancho”. (p. 299)

José Maurício Arruti (2005) analisa as redes de contatos rituais do “*tronco Pankararu*”, com seus fluxos e *emergência* étnica. O autor utiliza uma perspectiva historicista desse movimento e seus desdobramentos políticos e religiosos na produção da etnicidade, destacando as populações que se deslocaram da área Pankararu em direção ao sertão alagoano. Segundo Arruti, na medida em que se afastam da área Pankararu, essas populações adquirem independência e passam a reivindicar etnônimos próprios como, por exemplo, é o caso da população Karuazu.

Cunha (1999) analisou a musicalidade contida nas práticas sagradas Pankararu, enfatizando tanto pontos de vista social quanto da perspectiva estrutural dos sons, buscando aspectos particulares das práticas sagradas do grupo. O autor faz uma descrição etnográfica de cerimônias em que as músicas fazem parte, buscando enquadrar seu trabalho dentro do campo de discussão da etnomusicologia.

Outro trabalho que aborda tais rituais, e mais uma vez, voltado para os índios Pankararu, é o de Matta (2005). Essa autora teve como ponto central de análise das *Corridas do Imbu*, direcionando-se à compreensão das relações entre humanos e não-humanos, ou seja, as relações entre homens e *Encantados*. Ela enfatiza o sentido do ritual nos mecanismos de comunicação com um mundo sobrenatural através de pedidos e pagamento de promessas e do “*cumprimento das obrigações*”.

Já Amorim (2005) em *Índios Ressurgidos: A construção da Auto-Imagem Os Tumbalalá, os Kalancó, os Karuazu, os Catókinn e os Koiupanká*, tratou do processo de emergência étnica, bem como suas articulações às práticas sagradas das populações localizadas no sertão alagoano e baiano, abordando a re-invenção da construção social e visual na auto-imagem desses povos e no processo de *ressurgência* étnica, tendo sido esse momento histórico acompanhado pelo pesquisador.

Contudo, nenhum desses trabalhos focalizou especificamente a população indígena Karuazu e suas práticas sagradas, em especial as *Corridas do Imbu*. Dessa

forma, pretende-se explorar os sentidos que este ritual assume junto a esta população indígena.

### 3.1- As *Corridas do Imbu*

As *Corridas do Imbu* ocorrem durante cinco finais de semana. No primeiro domingo de Carnaval tem início o ritual entre os Pankararu, onde os Karuazu participam como observadores e, após retornarem para sua área, dão continuidade ao ritual por mais quatro finais de semana<sup>74</sup>. Esse período é marcado pelo trânsito de índios que se deslocam para se juntarem aos Pankararu e cumprirem suas *obrigações*<sup>75</sup>. Dessa forma, essa é uma época de festas, quando os conhecimentos são transmitidos do *tronco velho* dos Pankararu aos *pontas de rama*. O conjunto dessas práticas está ligado à importância do florescimento da valiosa árvore catingueira, de imponente copa, e do umbuzeiro, cujo fruto, o imbu (*Spondias tuberosa*, Arruda Câmara), é bastante apreciado na região. O primeiro passo para a prática ritualística é caracterizado como o “*Flechamento do Imbu*”.

O início da celebração é marcado quando um indígena encontra o primeiro imbu da safra, ou “imbu” como os indígenas costumam chamar. A Cacica Nina Katokinn comenta que parece um auxílio da natureza, mandando primeiro um fruto do imbu e só depois o restante da safra (BARRETTO, 2007). Assim, o início da festa costuma ocorrer no mês de dezembro, com a aparição do primeiro imbu, e a continuação, entre os Karuazu, se dá somente depois do Carnaval, após participarem no domingo do Carnaval da abertura inicial entre os Pankararu, como já foi mencionado. A safra do fruto dessa planta esta associada à celebração do complexo ritual.

Achado o primeiro fruto, a celebração tem início pela manhã, com a “*Brincadeira dos Praiás*”, quando os cantadores puxam os toantes, enquanto os *praiás* dançam, fazendo um grande círculo e formando uma fila indiana no *terreiro*. Dançam em par, como é chamada a “*pareia de praiás*” ou de “*um praiá e uma mulher*”. Essa parte do ritual tem um intervalo somente na hora do almoço, quando é servida a “*comida dos praiás*.” O “*dono do terreiro*”, que é o *Encantado* que “*abre o terreiro*,” é o primeiro a ser servido, seguido pelos *cantadores*, os *praiás*, e por último, a

---

<sup>74</sup> Entre os Geripancó, esse ritual também só é iniciado a partir da celebração inicial dos Pankararu.

<sup>75</sup> No caso dos Karuazu que tem sua celebração no terreiro de sua própria área também recebem índios, no caso, como observei, índios Kalancó, Koiupanká e Katokinn. No imaginário desses povos eles compartilham uma ascendência indígena através dessas práticas.

comunidade expectadora. Todos os participantes compartilham da “*comida dos praiás*” que geralmente é preparada na noite anterior e considerada bastante “*forte*”.

Quando o sol começa a ser pôr, por volta das 16 horas, é retomada a “*Brincadeira dos Praiás*” no *terreiro*. Nesse momento coloca-se o imbu no centro do *terreiro*. A quantidade de imbus pode variar, o pajé Antônio nos relatou que são colocados uns três imbus para facilitar a mira. Assim, eles ficaram pendurados em uma vara, envoltos em folhas. Logo em seguida começa o *flechamento*. Primeiramente, os *praiás* tentam acertar o alvo, seguidos pelos “*cantadores*”, até o momento em que o imbu é flechado.

Quando o “*Flechamento do Imbu*” é iniciado, um cipó de Mucunã (*Dioclea grandiflora*) é colocado no *terreiro*, próximo ao local onde os *praiás* flecham o imbu. Assim que o fruto é flechado, dois grupos se posicionam de forma antagônica, num jogo de forças, puxando o cipó para lados opostos. Durante uma conversa, com Sr. Manuel, que é índio Pankararu, ele explicou que no momento da “*puxada do cipó*”, pede “*força a Deus e ao Dono do Terreiro*” puxa “*o cipó até ele se partir*”, e depois dança “*Toré enrolando o cipó, pra não deixar ele solto*”<sup>76</sup>. O chamado “*Puxamento do Cipó*”, tem como objetivo prever como se dará a safra agrícola do ano corrente. Na memória dos mais velhos, essa prática era realizada para prever a safra, se o grupo vencedor for do lado oeste, a safra será boa, caso o contrário, não haverá muita chuva, o que resultará em uma má colheita. Dona Liete dá a seguinte explicação:

“O puxamento do cipó já foi dos mais velhos, não viu o terreiro de lá? [se referindo aos Pankararu] onde é, né? O terreiro de lá da nascente, bota os cestos, e o poente é pra puxar o cipó. Agora se o cipó descer de cabeça a baixo, aí bate palma. Eita tempo bom, o cipó desceu!” [sic] (Dona Liete, 03.02.2009)

Estas festividades simbolizam a abertura do *terreiro* para a safra vindoura. Realizar o “*Flechamento do Imbu*” e o “*Puxamento do Cipó*”, significa que dentro de alguns meses ocorrerão as “*Corridas do Imbu*”.

---

<sup>76</sup>Entrevista registrada em 04.03.2006.

## PRANCHA: 6

Esta sequência de fotos refere-se ao “*Flechamento do Imbu*” entre os Karuazu, ritual ocorrido em dezembro de 2008. No conjunto, foram registrados os primeiros imbus da safra servidos para alvo (Foto: A), a fila dos *Encantados* para o *flechamento* (Foto: B), *em seguida a cena dos praiás* tentando acertar os imbus (Foto: C, D e E), e, quando eles não acertam, os homens podem fazer suas tentativas (Foto: F).



## PRANCHA: 7

Assim que o alvo é acertado, todos os participantes se posicionam para o “*Puxamento do Cipó*”, como pode ser observado abaixo. Tem-se início a dança do *Toré* (Foto: A), e a organização *dos praiás* para o jogo do “*Puxamento do Cipó*” (Foto: B, e C). O “*Puxamento do Cipó*” (Foto: D e E). E para finalização do ritual, os *Praiás* seguem para o *poró* e permanecem por lá (Foto: F).



Como já foi mencionado anteriormente, os Karuazu, tendo sua história ligada a uma origem Pankararu, consideram que a abertura de seu ritual acontece no domingo de carnaval junto aos Pankararu, e somente no final de semana seguinte, no domingo posterior a quarta-feira de cinzas, são iniciadas as práticas sagradas no terreiro do Mestre Kankararezinho. É a partir de então que as celebrações são realizadas pelos próprios índios Karuazu <sup>77</sup>.

Segundo Dona Liette, as *Corridas do Imbu* representam “o alcançamento dos mais velhos, os Pankararu”<sup>78</sup>. Dessa forma, logo cedo, no domingo de Carnaval, os carros fretados para levarem as famílias à aldeia Pankararu estão prontos para seguir viagem. Homens, crianças e mulheres, todos querem participar, para isso, são feitas cotas entre as famílias para o aluguel dos carros e, às vezes, algum político local financia esse meio de transporte. Alguns índios Karuazu nunca chegaram a ver tais práticas entre os Pankararu, por isso, falar sobre esse assunto sempre carrega uma entonação de algo distante e misterioso. A abertura das *Corridas do Imbu* representa a possibilidade de descoberta dos mistérios da origem. Por isso a ansiedade também é um sentimento bastante comum nos dias que antecedem as *Corridas do Imbu*.

Na aldeia Pankararu, pessoas vindas de outras etnias e moradores das cidades vizinhas podem assistir a maior parte dos rituais. Porém, diferente de como acontece na participação dos rituais das etnias consideradas *pontas de rama*, os Karuazu não levam seus *praiás* para dançar, ficando apenas como expectadores entre os Pankararu. Quando acontecem estas visitas na aldeia, há o fortalecimento das relações sociais e políticas, assim como ocorre aprendizagens das práticas sagradas.

Para os Karuazu que têm oportunidade de assistir as *Corridas do Imbu* entre os Pankararu, prestar a atenção no modo de conduzir as práticas sagradas é imprescindível. Essa atenção sempre vem acompanhada da admiração que é refletida, principalmente na maior quantidade de pessoas que passam a desempenhar atividades relacionadas aos *Encantados*. Pode-se também considerar em especial a grande quantidade de *praiás* dançando no terreiro. Em algumas ocasiões chega-se a ter mais de setenta *praiás*.

---

<sup>77</sup> Como já foi observado, entre os Pankararu as *Corridas do Imbu* acontecem durante quatro finais de semana, enquanto que entre os Karuazu, os rituais costumam durar cinco finais de semana, contando a partir do domingo de Carnaval quando várias famílias se viajam para assistir a *abertura* dos rituais na aldeia Pankararu.

<sup>78</sup> Entrevista em 03.02.2009.

## PRANCHA: 8

No registro abaixo, pode ser visualizado o *Terreiro Poente*, na aldeia Brejo dos Padres, área dos índios Pankararu, zelado pela *avó de praia* e *cantadora* Dona Dida, onde acontece a abertura das *Corridas do Imbu*.



PRANCHA: 9

Esta sequência de fotografias mostra a *parêia* entre os Pankararu. Os *praiás*, em passos curtos, dançam se aproximando e se afastando do cantador, enquanto o irmão de Dona Dida, Sr. Fernando, puxa os toantes que são respondidos pelos dançarinos.



Iniciadas as *Corridas do Imbu* na aldeia Brejo dos Padres, no final de semana seguinte, os índios Karuazu começam a desempenhar as atividades no terreiro deles localizado na área que ocupam. Os rituais são aparentemente idênticos durante os três primeiros finais de semana, porém, o último (o quarto) diferencia-se por não acontecer a “*Queima do Cansação*” e os imbus e a Imbuzada serem entregues ao “*Mestre Guia*”, entidade superior dentro dessa cosmologia.

Sendo assim, as *Corridas do Imbu* são iniciadas no sábado, com a “*Brincadeira dos Praiás*”. Essa dança praticada pelos *praiás*, quando os *moços* vestem suas indumentárias e vão para o *terreiro*, é acompanhada pelos *cantadores* que puxam os *toantes*, enquanto os *praiás* dançam circulando o *terreiro*. Os *praiás* representam seres *Encantados*, que os próprios *moços*, através de sua indumentária, simbolizam. Sendo assim, os *praiás* dançam em fila indiana ou em pares, a chamada *parêia*, se aproximando e se distanciando dos *cantadores*. Estes, por sua vez, puxam, durante muitas horas, vários *toantes* relacionados às entidades. A “*Brincadeira dos Praiás*” costuma ocorrer quinzenalmente entre os Karuazu, e quando iniciada durante a noite, pode durar até o amanhecer. No primeiro final de semana das *Corridas do Imbu*, a “*Brincadeira dos Praiás*” dá início às celebrações. Nessa noite, são escolhidas as mulheres que vão “*colocar os cestos*”, ofertados no dia seguinte.

Homens e mulheres têm tarefas distintas e pré-determinadas. As mulheres têm o papel de preparar os cestos com frutos, comidas e bebidas, que serão ofertados ao “*Encantado Mestre*” e geralmente são colocados como forma de pagamento de promessas. Os homens preparam os ramos de cansação (*Unidoscolus Urens*- Família *Euphobiaceae*) que serão utilizados na “*Queima do Cansação*” indo procurar e recolher ramos dessa planta nas áreas próximas.

No domingo, tem-se a continuação novamente, com a “*Brincadeira dos Praiás*”, que só pára na hora do almoço. Após esse intervalo, acontece a “*colocação dos cestos*”. O momento da “*colocação*” da oferenda é quando as mulheres entram no *terreiro* com os cestos sobre a cabeça. Elas são guiadas pelos *cantadores* e circulam o *terreiro*. Após as oferendas, a dança é retomada <sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> As mulheres que *colocam os cestos* participam da *Queima do Cansação*. São elas que escolhem o homem que vai acompanhá-las na “*queima*”. Este homem escolhido contribui com dinheiro para a preparação do cesto do próximo final de semana.

PRANCHA: 10

Primeiro ritual das *Corridas do Imbu* entre os Karuazu, em março de 2006. Nas fotografias abaixo, o umbuzeiro de onde é retirado o fruto para o “*Flechamento do Imbu*” (Foto: A). No Terreiro a “*Brincadeira do Praiás*” (Foto: B). A comida ofertada para as entidades (Foto: C). *Puxadores* da aldeia Karuazu e Pankararu *encruzando o terreiro* (Foto: D). Homens preparados para o início da “*Queima do Cansanção*” (Foto: E). Urtiga utilizada para a flagelação (Foto: F).



A “*Queima do Cansação*” é um momento esperado por todos. No ano de 2006, quando estive na área Karuazu durante a celebração das *Corridas do Imbu*, o assunto mais comentado pelos índios era a participação de uma criança no ritual. Ela teria escolhido uma “*grande rama*” de cansação para dançar, provando com isto sua fé nos *Encantados*. Sobre isso Sr. Manuel Pankararu fez o seguinte comentário: “*se não tiver fé, eu entro e saio mais doente*”<sup>80</sup>. A urtiga cansação é conhecida cientificamente como pertencente às urticárias. Essa planta quando entra em contato com a pele, provoca reações alérgicas como coceira e ardência, daí a expressão “*Queima do cansação*”. Entre esses indígenas, essas reações alérgicas simbolizam a falta de fé na “*ciência sagrada*”, como exemplifica o relato acima.

Sendo assim, durante os fins de tarde dos três finais de semana das *Corridas do Imbu*, os participantes chegam com suas “*ramas*”. Os homens com as costas nuas e as mulheres com camisas, todos com os corpos pintados com uma argila branca da região, conhecida como “*toá branco*”, sempre utilizada para pintar os corpos com objetivo da dança. Neste momento a dança é em formato circular, segundo Sr. Manuel, “*são três rodas e três Terreiros, começando a dançar no lado do sol nascente e terminando do lado poente*”<sup>81</sup>. Os participantes dançam em pares, se auto-flagelando e queimando uns aos outros com ramas de cansação. É assim que acontece a chamada “*Queima do Cansação*”.

Segundo Priscila Matta (2005),

Relatam que antigamente realizavam a Corrida do Imbu no terreiro da Fonte Grande, localizado no Brejo dos Padres; depois na aldeia Serrinha e, somente mais recentemente no terreiro das Calu, onde ocorre atualmente. Nessa época, dançavam cansação – uma fase da Corrida do Imbu – na estrada que liga Itaparica ao Brejo dos Padres, em local próximo ao terreiro das Calu – onde atualmente ocorre a Noite dos Passos -, quando Carlos Estevão apareceu. Por sugestões desse pesquisador, que colaborou para o reconhecimento oficial desse grupo indígena, distribuíram a queima do cansação nos terreiros Araticum e Muricizinho (...). Assim, atualmente, as fases da Corrida do Imbu são realizadas no terreiro Poente – conhecido como terreiro das Calu -, no terreiro Araticum, conhecido também como Cajueiro, no terreiro Muricizeiro e no terreiro do Mestre Guia, este localizado na aldeia Serrinha. ( p. 71-72)

Estes terreiros nos Pankararu receberam nomeações que têm vínculo com os pontos cardeais: terreiro do nascente e do poente. Os Karuazu também seguiram essa orientação e identificam seus terreiros a partir dessas localizações.

---

<sup>80</sup>Em 04.03.2006.

<sup>81</sup>Em 04.03.2006.

A noção da “*Queima do Cansanção*” circula todo universo simbólico do grupo atuando como idéia de prova do “ser índio”. Embora nesse momento haja o sacrifício com a flagelação através do contato da pele com uma planta urticária, na execução do ritual tem-se um clima de brincadeira, quando o sentido da dor física é menos enfatizado que o da coragem e devoção dos índios aos *Encantados*. Ultrapassar os limites da dor física é sinal de fé na *ciência indígena*. A participação do indivíduo dá visibilidade, mostra estar ligado às forças Encantadas, o que facilita a sua aceitação no grupo. Segundo o cacique Karuazu, Sr. Antônio, “*o índio tem que cantar. Mostrar a dança dele, pra mostrar que é índio mesmo*”<sup>82</sup>, participar desse evento significa colocar-se dentro do grupo, demonstrando à comunidade determinação no cumprimento das “*obrigações*”.

A terceira fase das *Corridas do Imbu* acontece no quarto e último final de semana, quando é preparada a *Imbuzada* como oferenda aos *Encantados*, sendo também compartilhada com toda a comunidade. Outra diferença, como já foi apontado, é que nesse final de semana não há a “*Queima do Cansanção*”. Os participantes dançam igualmente aos outros dias, circulando os três *terreiros*, porém, os galhos de cansanção são levados na mão sem que haja a “*queima*”.

### **3.2- A elaboração de um roteiro compartilhadamente**

Práticas religiosas referem-se ao sobrenatural, a mundos e seres invisíveis que são parte constitutiva de cosmologias que podem ser marcadas por segredos. Adentrar nesse campo de modo a realizar uma investigação antropológica, geralmente acontece através de uma relação delicada e polêmica entre pesquisador e universo pesquisado (Velho, 1995). Foi através dessa percepção que se buscou estabelecer uma relação interativa através do registro audiovisual que pudesse viabilizar uma análise do complexo ritual das *Corridas do Imbu*. Assim, foi pensando no recurso das imagens como potencialmente reveladoras de aspectos importantes que os próprios Karuazu vivenciavam e descreviam, que se utilizou o registro audiovisual como método de captar de forma mais precisa suas experiências.

Como já foi dito anteriormente, a idéia do registro partiu dos próprios índios. A elaboração do filme “*As Corridas do Imbu Karuazu*”, que teve como argumento

---

<sup>82</sup>Em 04.02.2009.

principal o conhecimento que os Karuazu têm sobre as *Corridas do Imbu*, representou um anseio local de se apropriar do recurso audiovisual como meio de comunicação. Terence Turner destaca que “o uso que os povos indígenas fazem do vídeo e de outros meios de comunicação visual, como a transmissão televisiva, é muito diferente da produção de filmes etnográficos ou vídeos feitos por antropólogos ou pessoas não indígenas” (1994, p.82). Segundo Turner, esses instrumentos, quando utilizados no contexto indígena, costumam ser empregados para se afirmar uma identidade.

Ao agenciarem a produção de sua imagem durante a realização de práticas ritualísticas, criou-se uma situação apropriada, relacionada ao que Marc Piault chama de espaço “entredicho” (2002, p.231), onde o que está em jogo não é o real, mas que realidade as imagens transmitem e os processos cognitivos que as envolvem. O que passa a estar em jogo são os processos sociais pelos quais as representações se constituem no recurso audiovisual. E ao fazerem essa intervenção, os Karuazu destacaram, na imagem, momentos onde a demarcação étnica é facilmente identificável pelos olhares dos próprios índios, bem como dos não-índios.

As imagens produzidas, por sua vez, objetivaram ser apreciadas coletivamente e sobre isso Dominique T. Gallois e Vincent Carelli destacam que,

O vídeo potencializa a transmissão participante, própria às sociedades de tradição oral. A difusão de imagens em vídeo nos pátios das aldeias favorece a continuidade na transmissão de símbolos próprios a cada cultura, na medida em que as imagens reiteradas por uns são também vistas e realimentadas por outros. Em acordo com Barth (1987), para compreender esse processo, é necessário considerar as circunstâncias da estocagem e fixação de informações nas mentes individuais. Nas sociedades sem escrita, os meios de comunicação não-verbais – a participação num ritual, ou numa sessão de vídeo – são determinantes pela sua capacidade evocativa. Nessas formas de transmissão, a recorrência a imagens culturalmente legíveis é suficiente para que todos, na assistência, possam compartilhar do argumento e posteriormente completá-lo. Uma narrativa, um ritual, etc., não precisam ser descritos exaustivamente, pois é na forma participativa de sua retransmissão que tomam sentido. (GALLOIS e CARELLI, 1995, p. 64)<sup>83</sup>.

Entre os Karuazu a transmissão do conhecimento étnico está inserida no campo da oralidade. Deste modo, as imagens sobre o conhecimento ritualístico assumem a capacidade evocativa citada por Gallois e Carrelli.

---

<sup>83</sup> Estes autores trabalharam juntos no projeto Vídeo nas Aldeias, nascido em 1987 no Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Tal projeto foi idealizado no contexto do movimento de reafirmação étnica, pretendendo contribuir com esses povos através de programas de intervenção que disponibilizasse a criação de um diálogo no vídeo adaptado as suas formas de transmissão cultural.

A produção imagética aglutina significados que não estão contidos somente no produto final, mas também em sua elaboração, desde o momento das primeiras negociações sobre o registro das imagens, por exemplo. Dessa forma, busca-se descrever tais momentos, considerando-os como espaços onde a reflexão sobre quais elementos devem compor a imagem, volta-se para o que os Karuazu julgam ser identitariamente seus elementos, elaborando então uma fala sobre eles mesmos.

Nessa tentativa de aproximação das formas e processos através dos quais os Karuazu “representam” a si mesmos, entre eles mesmos e entre eles e nós, foram realizadas três reuniões, com o intuito de elaborar um roteiro audiovisual sobre as *Corridas do Imbu*.

A primeira reunião ocorreu três dias após minha chegada a aldeia. Foram os próprios Karuazu que planejaram esse encontro para discutir a organização das celebrações vindouras e para que a pesquisa fosse apresentada. Nesse momento, o objetivo da pesquisa - de análise das *Corridas do Imbu* - foi esclarecido, assim como a proposta de registro fílmico desse ritual. Recordamos que a idéia das filmagens foi fruto de seus próprios argumentos, durante as visitas anteriores, e que o roteiro de imagens também seria realizado com base nas suas argumentações sobre o que eles julgavam importante para ser registrado.

Trata-se do consentimento livre e esclarecido. É uma conduta ética que surgiu na área da biomédica e que recentemente vem se estabelecendo entre as novas exigências da antropologia (RIBEIRO, 2009, p.1). Mas quando se trata do registro visual, é uma questão mais séria ainda, uma vez que não há como manter os informantes no anonimato. Na pesquisa que conduzi entre os Karuazu, foi concebido desde o início que se tratava do diálogo estabelecido entre a antropóloga e os Karuazu, população pesquisada. Assim, o lugar do antropólogo é considerado aquele que primeiramente apresenta os princípios que norteiam a pesquisa, fornecendo as informações necessárias de forma clara, de modo que os objetivos sejam bem compreendidos, para que se obtenha a aceitação do trabalho voluntariamente. O consentimento é tido como um dos momentos mais delicados de uma pesquisa, onde a eficácia deste depende da empatia entre os envolvidos, da transparência dos propósitos apresentados e do interesse do grupo no tema proposto (SILVA, 2000, p. 36).

Durante a reunião, ainda falando sobre como se deveria elaborar um roteiro, da escolha de temas a serem filmados, os momentos importantes e a ordem que essas

imagens aparecem no filme, foi falado de produções anteriores<sup>84</sup>. Ficou decidido que na próxima reunião, antes da elaboração do roteiro, seriam exibidos alguns filmes que já existem sobre os Pankararu e seus descendentes.

Inicialmente, como uma forma de perceber quais eram aqueles que tinham maior interesse no registro audiovisual, ficou definido como consenso que os próprios índios escolheriam quem participaria da elaboração do roteiro, por exemplo, lideranças, mulheres e idosos. Porém, a sugestão que fizeram foi que as reuniões fossem abertas para todos, ficando confirmada somente a data da próxima reunião. Então todos estavam convidados para participar.

Segundo Vagner Silva (2006):

“Embora as lições de metodologia nos orientem a coletar depoimentos representativos do maior número possível dos segmentos sociais que compõem as sociedades ou grupos observados, nem sempre isso é possível. A experiência mostra que o próprio campo condiciona o que observar e a quem.” (p. 39)

Dessa forma, ao considerar o condicionamento colocado pelo próprio campo, esse recorte se torna dado analisável, uma vez que passa a expressar elementos de uma objetivação do próprio grupo.

Na segunda reunião, por sua vez, chegaram mais de cinquenta pessoas, entre homens e mulheres, de várias idades. Porém, apesar da tentativa de quebrar a estrutura hierárquica através do diálogo, nas reuniões as pessoas que opinaram foram, em sua maioria, lideranças locais, rezador, pajé e membros da associação indígena. Considerei que esse fato revelava e direcionava a produção proposta para uma forma através da qual os Karuazu traduziriam seus significados políticos. Objetivar, numa reunião, sobre o que se julgava ser Karuazu poderia ter efeitos cumulativos importantes na política interna da comunidade e na carreira política dos indivíduos. É exatamente isso que Turner (1994) aponta ao se referir à apropriação do instrumento videográfico pelos índios Kayapó.

Havíamos planejado que a reunião seria na *oca*, lugar onde comumente ocorrem as reuniões. Porém, a falta de energia elétrica foi um empecilho, uma vez que teríamos de utilizar os equipamentos como a televisão e dvd player. Dona Galega, esposa do

---

<sup>84</sup> Considerei que seria importante perceber como os Pankararu e os Karuazu, em outro momento, se comportaram na imagem. Quais os elementos que também aparecem e os sentimentos que esses registros despertam.

pajé, disponibilizou a sala da sua casa, mas devido a grande quantidade de pessoas, a reunião acabou sendo ao ar livre, junto ao *Terreiro*.



15. Segunda reunião realizada para elaboração do roteiro de imagens.

Iniciamos com a exibição do filme “Ponta-de-Rama” (BARRETTO, 2007), que havia sido visto por alguns índios da aldeia. O clima de brincadeira e euforia envolveu toda reunião, especialmente as crianças que olhavam atentas as imagens, comentando sobre os conhecidos que apareciam, em especial o rezador Karuazu Zé Arnaldo, que no vídeo dá uma entrevista. Porém, a expectativa maior se direcionava para a exibição do filme “Do São Francisco ao Pinheiro” (2007), que aborda a questão das famílias Pankararu que migraram para a cidade de São Paulo em busca de melhores condições de vida. A esperança de ver um parente distante nas imagens se misturava com a curiosidade de ver como vivem as pessoas que se deslocaram para tão distante de sua terra natal. Algumas pessoas que apareceram no filme foram identificadas, principalmente por Dona Galega, que saiu da aldeia Pankararu quando casou com o pajé Antônio. Ela apontava os conhecidos mencionando os seus respectivos familiares.

Uma cena que despertou polêmica na exibição desse filme foi a cena em que os *praiás* dançam numa quadra de esportes em São Paulo. Algumas pessoas se sentiram incomodadas ao verem as indumentárias próprias do ritual sendo utilizadas fora de um Terreiro. Considera-se que esse incômodo fere as regras que dizem respeito às práticas que envolvem elementos do sagrado. Mesmo entre grupos que possuem conhecimentos ritualísticos semelhantes, a fluidez na valoração dos significados de determinadas

práticas e seus limites é que vai estabelecer as diferenças. O que em um grupo é aceito como prática habitual, em outro pode ser rejeitado.

Consentimentos e as restrições dadas dizem respeito a representação que esses grupos fazem de si, uma vez que a natureza simbólica da mensagem propagada e suas formas permitidas de registro são estabelecidas pelas decisões dentro de lógicas que revelam definições sobre o sagrado. Para a análise antropológica, o que é dito, o lugar e o momento apropriado para os registros autorizados estão intrinsecamente relacionados. Entre os Karuazu, mencionar a identidade de alguns *praiás*, nome de pessoas, ou determinadas ações pode soar como revelações de segredos. Uma situação um tanto embaraçosa, por exemplo, foi de uma criança, Eduardo, que ao ver as fotos dos *praiás* revelava quem estava usando, uma vez que ele tinha acesso ao *poró* e sabia quem vestia as indumentárias. Eduardo foi proibido de entrar nesse local, até que compreendesse noções do que era secreto e inefável.

Mota (2007), fala sobre as noções de segredo e poder entre os Kariri-Xocó, destacando o complexo do Ouricuri, cerimônia secreta e conjunto de rituais dos quais só os índios podem participar. Tal segredo se posiciona no centro simbólico dessa identidade étnica, em resposta as repressões historicamente vividas. A autora coloca que,

“Observei que os Kariri-Xocó tinham constituído um ‘sistema de significados e valores’, enquanto que os Xocó de São Pedro, naquele momento de sua história, ainda estavam lutando para reconstituir seu próprio sistema. Os Kariri-Xocó se prezavam por terem sempre sido portadores de um ‘segredo tribal’, que os empoderava para que continuassem vivendo dentro de uma realidade socialmente construída, pertencente a um mundo que, segundo eles, ninguém mais podia ver. Diziam inclusive que lhes era possível ficar invisíveis de acordo com sua própria vontade, e serem, portanto, invencíveis. Seu segredo – o segredo do Ouricuri – é sua forma de oposição à dominação externa seu movimento contra-hegemônico.” (MOTA, 2007, p. 33)

O orgulho e a reverência ao segredo se tornam instrumentos de apoio da identidade, garantindo a demarcação simbólica entre indígenas e não-indígenas, daí a força que o mistério resguarda. Isso pode ser observado entre os Karuazu e se revelava de forma ainda mais visível com o uso do registro audiovisual voltado para fortalecimento da etnicidade indígena que vivenciam.

Segundo Edwin Reesink (2000), o segredo se refere a uma “essência religiosa, o núcleo de conhecimento”, um campo de saber restrito aos indígenas, sendo este campo a sua *ciência*, a sabedoria, das quais os não-indígenas são privados. Dessa forma ao

mesmo tempo em que o segredo separa quem é indígena de quem não é, ele também cria um eu coletivo que compartilha significados, unindo-os.

“Para alguns autores, por exemplo no caso de uma iniciação, bastaria ter um segredo qualquer, porque o conteúdo em si não importaria tanto quanto o fato de ser segredo (cf. Snoek 1985). De certa maneira, esse é o *segredo do sagrado: ter um segredo para assegurar e unir*, de forma que o conteúdo poderia, em última instância, ser um vazio. Em contrapartida, essa parte do segredo induz a que seja o *sagrado do segredo*, a função étnica e sóciopolítica do segredo o torna, por sua vez, sagrado.” (op. Cit., p.391)

Desta forma, para a produção antropológica, compreende-se que não é importante a revelação do segredo, mas sim o que ele representa para a constituição da identidade étnica. “O segredo poderia ser a simples existência de um segredo, reconhecido como tal no campo interétnico” (op. Cit. p. 391), o que importa são as relações que ele, o segredo, estabelece, criando limites e fortalecendo identidades.

Outro exemplo dessas demarcações de limites do secreto entre os Karuazu foi a necessidade de negociação que tive de fazer para registrar os *Trabalhos de Mesa*. Embora me fosse permitido participar dos *trabalhos*, inclusive sendo chamada pelos *Encantados* para me *encruzar*, não foi permitido o registro sonoro nem imagético. Somente foi autorizado o uso do caderno de anotações, bem como escrever sobre o ritual. Estas permissões e interdições para se registrar imagens devem ser percebidas dentro do contexto histórico e sóciopolítico, no qual a população está inserida. Visto que o recurso audiovisual é produzido para algo, com uma intenção, ele pode se localizar numa posição intermediária entre a população Karuazu e o leigo, ou o Estado, ou os próximos descendentes que virão. Esse tipo de registro de dados é um recurso que proporciona uma multiplicidade de significados.

Desta maneira, na segunda reunião, novamente foi explicado o que era um roteiro e a necessidade deles opinarem sobre as cenas a serem gravadas. Também se elaborou um roteiro de perguntas a serem respondidas, como por exemplo: O que deve ser filmado nas *Corridas do Imbu*? Quais os momentos? No filme deve ter entrevistas? Se sim quais as pessoas que devem falar? Sobre quais assuntos? A estratégia de escrever num papel de cartolina possibilitou que as sugestões fossem registradas. Essa forma de reunião também lhes é próxima, uma vez que se assemelha aos encontros promovidos pela FUNAI, FUNASA e CIMI, que os índios já estão habituados. A exibição do vídeo também foi utilizada como uma forma de estimular a participação nas sugestões.

No início da discussão todos estavam receosos de falar, somente o rezador Zé Arnaldo, que participou do filme “Ponta-de-Rama”, sentia-se a vontade em fazer suas colocações. Contudo, com o desenrolar da apresentação sobre o roteiro, sugestões foram surgindo e aos poucos foi se elaborando um consenso sobre o que os Karuazu identificam como sendo importante para o registro das *Corridas do Imbu*.

Uma preocupação que se mostrou presente foi a discussão sobre a que público se destinaria tal produção. E o que a princípio seria um registro para as pessoas se verem futuramente, passou a expressar a vontade daquelas pessoas em “se tornarem visíveis”, ante os amigos, os parentes distantes, o Estado, e todos aqueles que os ignoram. Ettiene Samain destaca que na antropologia, a inserção do vídeo nasceu da necessidade de “mostrar”, “tornar visível” o homem, e não somente descrevê-lo (1994, p.34). Assim, considero que essa necessidade de mostrar também alcançou os anseios dessa população.

Samain (1994), ao falar sobre os diversos fins do registro audiovisual - como documentar e descrever a realidade, inventariar situações e rememorar-las - destaca a existência de “índices, marcas, rastros de intencionalidade humana” por mais objetividade que se tenha em seu discurso. Por isso, a necessidade de que tais produções sejam elaboradas diretamente por integrantes de um grupo, pois, a partir do momento em que eles se apropriam dessa técnica, tem-se a possibilidade de escolher imagens e conteúdos que mais o representem. Dessa forma há uma legitimidade na produção das imagens e no próprio resultado final.

Tal forma de obter conhecimento, conhecida como antropologia compartilhada, estabelece um diálogo entre realidades e imaginários. Sobre esse método em Jean Rouch, Piauxt (2002) afirma que,

“Al mirar y filmar, Rouch expone su método, a la vez a aquellos en cuyo territorio trabaja, cuyos comentarios, ideas y cuestionamientos integra, y a nosotros, espectadores-cuestionadores de la alteridad. Será la elaboración progresiva de una postura, de un método particularmente original y fecundo que yo denominaría un *acompañamiento fenomenológico*, tentativa constantemente en curso, siempre reiniciable para comprender la diferencia acercándose del tal manera que sentimos vivir al Otro.” (p.259)

É instituído um espaço de diálogo, onde a negociação na construção de sentidos torna-se o foco principal. Por isso, a proposta do filme foi de que ele fosse desenvolvido não somente a partir do olhar do pesquisador, mas principalmente a partir das sugestões levantadas durante as conversas com a população.

Sobre a questão da construção da auto-imagem, Sylvia Caiuby Novaes (1993) destaca que as representações são produzidas através de um “jogo de espelhos” em que as “imagens sobre si” se produzem através dos outros, em um processo notavelmente relacional, fazendo com que as imagens de si afetem e sejam afetadas pelas imagens dos outros sobre si. E nessa proposta de registro audiovisual não se fala apenas de representações, mas também das auto-representações, uma vez que os sujeitos tornam-se produtores de discursos sobre si.

A primeira sugestão que os Karuazu fizeram nessa segunda reunião foi que as práticas rituais fossem filmadas juntamente com a narração de uma pessoa mais velha que explicasse o que estava acontecendo. Essa sugestão a princípio não foi bem aceita pelos demais membros, porém, a idéia de um membro mais velho falando sobre tais práticas permaneceu.

Aliás, entre os Karuazu, assim como em várias culturas indígenas, os idosos têm um lugar de destaque. Numa cultura em que os conhecimentos ritualísticos são passados oralmente, os anciãos conservam um maior campo de saber. Cabe a eles desempenhar a função de transmitir estes saberes, seus costumes, organizando ou reorganizando os elementos culturais. Nos Karuazu, os saberes tradicionais englobam desde as *obrigações* com os *Encantados*, as formas de cura com os *Trabalhos de Mesa* e os remédios feitos com ervas, os cânticos, as danças e as pinturas para os dias de festa. As próprias entidades sagradas, os *Encantados*, já são por si só representação dos *caboclos mais velhos*.

Diariamente, entre os Karuazu, não só as crianças, mas também os adultos vão até a residência dos mais velhos para pedir a benção. Chegar à aldeia e não ir à casa de Dona Liete, por exemplo, é considerado uma ofensa em termos de desrespeito à matriarca. Quando os mais velhos falam sobre algo, essa palavra deve ter um peso maior, pois são eles os detentores de conhecimento.

Uma situação contada pelo pajé Antônio sobre o papel que os idosos ocupam no ritual, revela o poder que eles têm entre os Karuazu. Os anciãos centrais são, geralmente, mulheres, na maioria das vezes viúvas, que têm uma história de forte ligação com os rituais. Porém, na “*Brincadeira dos Praiás*”, somente os homens vestem a indumentária e só eles têm acesso à “*camarinha*,” como é chamado local onde se

vestem. Quando ocorre que um desses *moços de praia*<sup>85</sup> não cumpre bem suas *obrigações*, pode acontecer dele “*pegar um encosto*”<sup>86</sup>. Caso o rezador não consiga resolver o problema, uma dessas mulheres terá autorização para entrar na camarinha e rezar no *moço*. Sendo em último caso as anciãs responsáveis pela solução.

Faz parte da organização política dos movimentos de emergência étnica a busca por uma ancestralidade e essa origem está intrinsecamente ligada aos mais velhos, suas histórias e seus saberes. São os mais velhos as fontes principais na busca das tradições que foram distanciadas. Daí a manutenção da idéia de registrar os mais velhos explicando as *Corridas do Imbu* e contando um pouco da sua história. Outras pessoas também foram escolhidas, como o pajé, o cacique e os *avós de praiás*.

Os momentos do ritual escolhidos para compor o registro foram os da feitura da comida, desde a matança do boi até a limpeza das panelas; a preparação da *garapa*; a pintura do corpo; o *Toré*; a “*Queima do Cansação*”; e a “*colocação dos cestos*” em oferta aos *Encantados*. A única restrição em capturar imagens se referiu ao local do *Poró*. O *Poró* foi definido como espaço físico sagrado onde somente os índios têm acesso. Porém, se pensarmos na noção de limites dos segredos, é necessário se perceber que apesar dos consentimentos dados a revelação de determinados momentos rituais, estes momentos não são menos valorados que os mantidos em sigilo. Apenas dentro das regras do sagrado tais ações e seus significados podem ser reveladas. Por isso, as cenas do *Toré*, da “*Queima do Cansação*”, da “*colocação dos cestos*”, entre outras, tem tanta representação do que é o ser Karuazu, quanto à manutenção dos segredos do *Poró*.

### 3.3- Representações audiovisuais

O trabalho antropológico se constrói através do olhar sobre o pesquisado, sobre a alteridade, sendo o processo de conhecimento entre sujeitos, um constante jogo de cumplicidade e distanciamento (Piault, 2002). Na investigação com o recurso audiovisual a filmadora cumpre esse papel do olho humano. E são as situações particulares de contato com determinadas pessoas que vão marcar a construção das representações sobre os grupos.

---

<sup>85</sup> Homens ou meninos que são escolhidos para vestirem as indumentárias identificadas como *praiás* e que representam os Encantados, participam assim dos rituais.

<sup>86</sup> O termo “Encosto” foi explicado no capítulo anterior. É uma palavra associada à noção de *corpo aberto*.

Entre os índios Karuazu a construção áudio-visual teve a característica de ser um espaço onde sentimentos de pertencimento foram revividos, uma vez que em tal produção, operou-se a reflexão sobre o que eles identificam como sendo parte da história e dos elementos Karuazu. Embora a operação das câmeras não tenha sido realizada pelos próprios índios, a fase de elaboração de um roteiro através de indicações de cenas sobre as *Corridas do Imbu* atuou na tomada de consciência das diferenças étnicas, permitindo que eles se reconhecessem como sendo uma coletividade.

Quando utilizado o recurso audiovisual para se transmitir conhecimento, a representação também estará ligada ao estilo de filmagem, como os movimentos de câmera, a duração das sequências, os tipos de plano, os ângulos, os enfoques, etc. Quando *videomaker* é o próprio indígena, eles podem expressar suas próprias noções de representação através de princípios estéticos. Porém, como nesse trabalho não houve a possibilidade do próprio sujeito investigado fazer todos esses ajustes, tal análise se restringiu à elaboração do roteiro, as escolhas e indicações de cenas. Segundo Elisenda Ardèvol (1997),

“Algunas tendencias en antropología visual también propondrán que sea el propio sujeto el que tome la cámara, como garante de una participación total en el proyecto audiovisual y como una forma de autorepresentación. Esta tendencia se desarrollará especialmente en el campo de la antropología aplicada, pero también en la antropología más vanguardista y reivindicativa. El modelo de colaboración tiene tanta importancia en la configuración del modo de representación como en la discusión teórica e ideológica en antropología visual.” 9p.132)

Nessa produção etnovisual, o filme sobre as *Corridas do Imbu*, interessará o que está contido nas imagens e no áudio (talvez a relação entre pesquisador e pesquisados seja uma boa aqui), como por exemplo, o desenvolvimento do ritual e as entrevistas. Cabe aqui analisar o comportamento registrado e as informações que nos foram proporcionadas.

Contudo, no ano de 2009, as *Corridas do Imbu* não ocorreram exatamente como é definido pelas relações de *obrigação* com os *Encantados*. No período que antecede o carnaval os preparativos estavam sendo encaminhados. Durante o mês de dezembro o *Flechamento do Imbu* tinha sido realizado “*abrindo*” o *terreiro* para o ritual e as reuniões de organização para arrecadação de recursos já tinham acontecido. Porém, próximo ao carnaval, o sogro do pajé, residente na aldeia Pankararu, adoeceu gravemente e no final de semana de início do ritual Sr. Antônio, pajé Karuazu, precisou

se ausentar da aldeia, acompanhando sua esposa, que é “*avó do praiá dono do terreiro*”, para irem à aldeia Pankararu. Logo, o ritual teve seu início adiado. Nos dias seguintes, a saúde de Sr. Cícero se agravou e no segundo sábado, quando ocorreriam as Corridas, ele veio a falecer. A “*feira*” que a princípio foi adiada, nesse momento foi cancelada.

Então, na busca de uma solução para esse impasse, diante da impossibilidade de realização das *Corridas do Imbu*, o pajé realizou um “*Trabalho de Mesa*”. Evocou o *Encantado “dono do terreiro”*, para que fosse indicada (pelo Encantado) a solução. Nesse *trabalho* foi determinado, pelo *Mestre Kakararezinho*, que a *derradeira* [última] *corrida* fosse realizada. Ou seja, o último final de semana do ritual deveria ser realizado, já que o terreiro, durante todo esse tempo, esteve “*aberto*”, ocasião em que as retribuições aos *Encantados* precisavam ser feitas pelos índios. Assim, os quatro finais de semana de realização das *Corridas do Imbu* foram resumidos em um, e como essa resolução foi dada pela entidade maior dentro do terreiro, não houve contestação. A gravação dos registros imagísticos, por sua vez, também se restringiu a esse final de semana e as entrevistas foram feitas na mesma semana.

È nesses momentos limítrofes, quando existem contradições e conflitos, que se acentua, segundo Turner (1974), o caráter dramático da ação. Nessas experiências, Turner destaca que o conhecimento de si mesmo se dá, através de objetivações de sinais que são dados da própria vida dos indivíduos e que são enviados pelos outros. Sobre esses momentos objetivados, o autor chama de espaços de “*liminaridade*” (Turner, 1974, p.117). É exatamente durante os rituais que os dramas sociais são melhores demonstrados, tornando-se o espaço próprio para se perceber a configuração social. Momentos em que o grupo ou o indivíduo sai modificado pela capacidade de reflexão que a ocasião proporciona.

Os registros audiovisuais relacionaram-se aos elementos rituais, tais como as oferendas e sacrifícios, que os índios usam como homenagem a entidades<sup>87</sup>.

A oferenda de algumas comidas, como a preparação da carne e da garapa, ocorre em várias práticas dedicadas aos *Encantados*, durante todo o ano, assim como nos *pagamentos de promessa*, na novena de Nossa Senhora das Dores e sempre durante a “*Brincadeira dos Praiás*”. Mas a prática de sacrifício, como ocorre com a auto-flagelação durante a “*Queima do Cansação*”, só ocorre no período de quaresma,

---

<sup>87</sup>É necessário esclarecer que os registros da abertura do terreiro com o “*Flechamento do Imbu*” e o “*Puxamento do Cipó*”, no mês de dezembro, foram feitos anteriormente as reuniões para elaboração do roteiro do filme.

quando acontecem as *Corridas do Imbu*. Nesse aspecto, as oferendas e sacrifícios são dons feitos aos antepassados, porém, segundo Godelier (2001, p. 50), o sacrifício tem um poder maior, uma vez que evoca maior coação de fazer com que os deuses retribuam os donativos.

Dessa forma, se por um lado a “*Queima do Cansanção*” é vinculada à fé (é considerada uma penitência, um oferecimento de sacrifício), por outro lado, ela também cria uma contrapartida, onde os *Encantados* ficam encarregados de proteger os índios dos seres que podem provocar neles doenças e infortúnios.

Embora o calendário das *Corridas do Imbu* esteja vinculado ao período de safra do imbu, ele também está ligado ao período cristão da Quaresma, uma vez que tem início após a quarta-feira de cinzas. Nessa fase, anualmente cristãos destinam-se a retiros espirituais e pagamentos de penitências, ações ligadas à idéia de purificação, remissão dos pecados. A flagelação na “*Queima do Cansanção*” também carrega o sentido de limpeza através da liberação de pecados, embora seja realizada em devoção aos *Encantados*. Outra noção encontrada, diz que, “*o cansanção é o manto de Nossa Senhora*”, essa frase, dita pelo rezador Pankararu, Sr. Manuel, foi repetida por outros índios, membros dos Karuazu, como o pajé Antônio e o rezador Zé Arnaldo. Ela, a frase, refere-se à relação de devoção e proteção que se tem com Nossa Senhora da Conceição, dentre outros santos católicos, dentro dos rituais indígenas. É concebido que Nossa Senhora protege os indivíduos, dando-lhes força para ultrapassar todos os obstáculos.

Entre os Pankararu, as práticas de sacrifício ocorrem paralelamente, no mesmo período, em dois rituais, na “*Queima do Cansanção*” e nos grupos de penitentes da Santa Cruz<sup>88</sup>. Nestas ocasiões, os homens estabelecem relações de trocas e cooperação com seres sobrenaturais. É através das penitências que se garante a continuidade das alianças entre mundos (MATTA, 2005). Já entre os índios Karuazu, o ciclo de obrigações é constantemente renovado através das pequenas cerimônias e práticas simbólicas como a defumação e a garapada, entre outras. As *obrigações* também se estendem às práticas relacionadas a “*Queima do Cansanção*”.

---

<sup>88</sup> Ritual aparentemente ligado a religião católica e presente nas populações rurais da região, mas que, entre os Pankararu, incorpora outros sentidos, especialmente em relação às curas e aos Encantados. Segundo Matta (2005), “os penitentes Pankararu visitam, durante a Quaresma, cruzeiros de mortos colocados em diversos pontos de certas aldeias. Os pedidos e agradecimentos são feitos nas cruzeiros à Santa Cruz.

Assim, a “*Queima do Cansanção*” assume uma posição central no culto de devoção aos *Encantados*, constituindo-se no cume do complexo ritual das *Corridas do Imbu*. Os preparativos das oferendas, do terreiro e os cuidados com o corpo, proporcionam um ambiente de grande expectativa. Assim, não foi sem sentido, que durante todo o dia, o índio Karuazu chamado Brasil, brincava anunciando o momento da queima: “*Tá chegando a hora!*”

### **3.4- O áudio captado**

A abordagem do material elaborado para realização de um filme não se restringe à imagem. Abarca também a análise das mensagens transmitidas verbalmente. Nesses contextos a palavra tem importância fundamental, uma vez que expressa imagens produzidas na mente em função das experiências com os objetos. Tanto palavras quanto formas expressam, no recurso audiovisual, algo sobre o mundo. Para Sylvia Caiuby Novaes,

Uma palavra é a imagem de uma idéia e uma idéia é a imagem de uma coisa, como numa cadeia de representações. Palavras podem ser mais reais do que a própria coisa à qual elas se referem, por exemplo, quando a cena que descrevemos tem mais impacto do que a situação em si que vivenciamos. (2008, p.459)

Assim, procura-se aqui dar maior importância à análise das mensagens comunicadas pelos índios Karuazu na elaboração do filme. Percebe-se que nas falas das entrevistas, os elementos que se fizeram presentes foram mais variados. Porém, alguns se destacaram pela ênfase dada e pela repetição.

Durante as entrevistas, embora se tivesse um roteiro de assuntos que deveriam ser abordados, elaborado conjuntamente com os índios nas reuniões, buscou-se deixar os entrevistados à vontade para falar sobre o que queriam. Sendo assim, as temáticas variaram desde o *levantamento da aldeia*, o apoio dos Pankararu e dos demais povos na organização política da população, o surgimento dos *Encantados*, os trabalhos de cura dos *Encantados*, a falta de assistência da FUNAI.

Visando a participação dos índios na edição do filme, foi realizada uma terceira reunião. Esta ocorreu quando as cenas já haviam sido capturadas. Foram um total de doze horas de imagens fílmicas gravadas de cenas de rituais e de entrevistas realizadas. Com base no roteiro inicial decidiu-se submeter essas doze horas de imagens gravadas a uma pré-edição. O resultado, então, foi uma pré-edição de uma hora e trinta minutos

para ser exibida entre os Karuazu e estimular a discussão sobre uma edição final. Assim, nessa terceira reunião os Karuazu definiriam o que estava excessivo nas cenas, ou o que faltava.

Nessa reunião, também foi utilizada novamente a televisão instalada ao lado do terreiro. Foi Diego, o sobrinho do rezador, que ficou encarregado de comunicar que essa reunião aconteceria. De noite as pessoas foram chegando e trazendo suas cadeiras para participarem da exibição do filme. Observei que havia uma grande expectativa dos índios em se verem nas filmagens, principalmente naqueles que foram entrevistados, que pareciam querer saber se as suas palavras seriam aceitas por todos. O tempo de duração, que a princípio não tinha sido um assunto mencionado, começou a ser questionado. O pajé Antônio foi o primeiro a perguntar sobre a duração dessa pré-edição. Quando lhe informei que duraria uma hora e meia, ele julgou excessivo.

No início da exibição, olhares e ouvidos estavam atentos a tudo que passava na tela da televisão. Porém, com o passar do tempo, eles foram ficando mais dispersos. A aceitação do que continha no registro pôde ser percebida pelas brincadeiras que se estabeleceram durante a reunião. Durante a exibição da entrevista do pajé, por exemplo, percebi que ele mesmo começou a brincar, dizendo nas vezes em que aparecia no filme, “*de novo!*”

Várias narrativas presentes nesses registros referiam-se às experiências pessoais dos entrevistados. Nesse caso, as lembranças, as imagens evocadas acerca do passado, não deixaram de estar diretamente relacionadas ao presente. A escolha dos mais velhos para contarem suas histórias, por exemplo, liga-se à questão de eles terem em suas narrativas as lembranças sobre a ascendência étnica Pankararu que os Karuazu possuem.

Dona Amélia, Dona Liette e Dona São Pedro, são figuras centrais na transmissão de registros sobre lembranças referentes a esse vínculo com os Pankararu. Elas são, portanto, responsáveis pela manutenção dessas imagens na memória Karuazu. A escolha dessas anciãs para representar a população Karuazu, mostra como os próprios indivíduos podem se tornar importante referência, quando há o propósito de afirmação de um grupo, revelando o Eu coletivo. Uma vez que as memórias dessas três senhoras são incorporadas ao legado dos Karuazu, os demais membros também podem, através da difusão das informações, incorporar esses significados em suas memórias, embora não advenham diretamente de suas biografias.

É isso que acontece entre os descendentes das famílias que migraram da aldeia Pankararu para as terras onde se localizam hoje os Karuazu. Embora não tenham as lembranças do deslocamento, têm nas histórias de suas famílias essas experiências compartilhadas. Halbwachs (1990, apud ÁLVARO, 2005), atribui que os testemunhos presentes nas relações cotidianas são estabelecidos nos diversos grupos que fazem parte do dia-a-dia. É um contínuo confronto entre as lembranças, permitindo a formação das memórias. Por outro lado, o grupo pode se dissolver quando não se compartilham as lembranças, daí o quadro vivido se enfraquece e as imagens da história que vão se apagando.

Há dez anos que os Karuazu iniciaram seu processo de mobilização política em busca do reconhecimento étnico oficial. Como já foi dito, essa mobilização foi marcada pela realização de uma celebração intitulada *Festa do Ressurgimento*. E assim, quando o pajé Antônio aparece no filme falando sobre o que julga ser a história dos Karuazu, ele narrou o início da organização de uma rede de apoio, entre eles e os índios Pankararu, Geripancó e Kalancó. Ele também destaca a articulação com o CIMI e a realização da festa, concluindo que, “...*tá com dez anos de abertura da aldeia, vai interar dez anos agora no mês de abril,... agora que nós somos índio! não, que quando nascemos já somos índio, né? Nascemos e já somos índio*”<sup>89</sup>.

Outro assunto que foi significativo para registro de imagens voltadas para esse filme se refere aos *trabalhos de cura dos Encantados*. Relatos como o registrado numa entrevista com o rezador Zé Arnaldo se assemelham com outros depoimentos também.

“Teve uma cristã que através desse trabalho, lá uma menina de Delmiro [se referindo a cidade de Delmiro Gouveia], que veio pedir socorro aqui. Ela chegou aqui, ô Seu José, por amor de deus, eu vim pedir até por amor de deus, pro senhor, que eu já fiz consulta ne vários. Olha fui pra Aracajú, Paulo Afonso, Maceió e Arapiraca e nada deu certo no meu problema. E eu vim pedir pra senhor vê o que é esse problema no meu estômago, que é aquilo cheio, que é aquele cheio no meu estômago, que nem tá colado na boca do meu estômago. Aí eu disse: Tá bom. Aí forrei a mesa, aí fiz a chamada dos Encantados, fiz um trabalho pra eles. Eles ensinaram uma garrafada. Eles mandaram ela dizer a eu que era pra eu fazer a garrafada. Aí eu já sei, quando é as braia [mistura], eu mesmo já sei que eles já me derrama tempo o dom pras garrafada, aí eu peguei, fiz a garrafada bem preparada, eles deram o repouso de boca, que não pode comer certos tipos de carne, nem nada, pra não quebrar o resguarde. Tem resguarde. Deu um mês de repouso pra ela. Ela cumpriu direitinho, colocou limpo, colocou tudinho, colocou um rato. Um rato desses ratos mesmo, coloco dois. Dois ratos da boca do estômago dela, colocou pela boca. Ela comeu? Colocou ele vivo, andando. Ela colocou ele como ali? Então é nisso aí, é muita

---

<sup>89</sup> Entrevista em 14.03.2009.

safadagem que o povo lá fora faz, agora como entrar, é que eu não to entendendo como é que entra aquele mal.” [sic] (Zé Arnaldo, em 16.03.2009)

Ao narrar suas experiências com práticas xamanísticas, Zé Arnaldo vincula, no depoimento registrado em gravações fílmicas, a eficácia dos trabalhos de cura do terreiro Karuazu. A eficácia das práticas de cura é difundida nas localidades vizinhas, uma vez que os moradores das proximidades procuram os Karuazu para se curar de males. Assim, os Karuazu concebem que a identidade deles também se constitui a partir de relações de poder e prestígio na região.

Contudo, a questão da ascendência Pankararu e as histórias de migração foram os assuntos mais abordados. A afirmação da identidade indígena Karuazu, passa continuamente pela identificação da origem Pankararu. As três anciãs escolhidas para dar seus depoimentos no vídeo nasceram na aldeia Pankararu. Considero que isso é um dado revelador da importância que os Pankararu ocupam entre os Karuazu.

Dona Liette, mãe do pajé, tem contribuído de forma significativa em termos de influência na construção da memória Karuazu. Ela é nascida e viveu muitos anos na aldeia Pankararu. É uma das anciãs da aldeia e tem uma forte ligação com o *Encantado Mestre de Ouro*, que foi deixado por sua tia. Esse *Encantado* ocupa uma posição de destaque para os Karuazu, uma vez que é identificado como tendo especialmente contribuído para o reconhecimento étnico dessa população. Durante momentos de conflito entre os índios Karuazu, Dona Liette incorpora com frequência o referido mestre para opinar e apontar soluções para resolução dos conflitos.

Da mesma forma como aconteceu com sua falecida tia que se chamava Dona Gena, Dona Liette aprendeu a prática dos trabalhos de cura, dentre outros saberes, tornando-se orientadora e conselheira entre os Karuazu. É na convivência através do contato com pessoas próximas e seus parentes, como filhos, genros e netos, que D. Liette transmite informações sobre o passado e, dessa forma, eles passam a ser também transmissores de elementos da memória, sendo os próximos orientadores e conselheiros Karuazu.

Nas lembranças de Dona Liette, quando se fala das práticas de culto aos *Encantados*, é ativado um campo de memória nostálgico, onde se abrigam suas histórias entre os Pankararu, como nesse trecho de um depoimento que ela deu,

“O cansação não era assim não, (...) Podia ser moça que ia de saia, de saia e blusa, aí chegava descia a blusinha aqui, botava a blusa assim amarrada. Pegava um pano como uma fraudada de criança e amarrava assim nos peito e amarradinho assim nas costas, e toda lavradinha por aqui, pelas costas [se referindo a pintura], quem tivesse o cabelo grande prendia pro cansação bater, e agora não, é só no casaco mesmo né? No vestido. Mas pra trás batia de cansação.” [sic] (Dona Liete, entrevista realizada em 03.02.2009)

Essas lembranças de Dona Liete parecem remeter ao tempo registrado pelo etnólogo Carlos Estevão de Oliveira quando, fazendo pesquisa de campo entre os índios no Nordeste, esteve entre os Pankararu. Tanto que as descrições dos elementos rituais feitas pela anciã, são iguais aos elementos que aparecem nos registros do pesquisador, como se vê na fotografia abaixo.



16. Mulheres da aldeia Pankararu preparadas para a “Queima do Cansação”.  
(autor: Carlos Estevão de Oliveira).

### 3.5- As representações visuais

Embora a imagem tenha a capacidade de evocar determinados aspectos, ela não capta os sentidos que tais objetos ou gestos materializados no registro representam no imaginário de quem os desenvolve. Daí um dos aspectos da importância da palavra no recurso audiovisual. Uma imagem de um umbuzeiro, por exemplo, não é capaz de expressar os significados que essa árvore representa, bem como todos os desdobramentos que se dão a partir de seu florescimento em meio aos Karuazu.

Tendo em vista essa noção, destacam-se aqui algumas cenas congeladas do material fílmico captado sobre as *Corridas do Imbu*. Para melhor visualização essas imagens foram dispostas em pranchas e só depois tiveram seus sentidos analisados.

## PRANCHA: 11

Essa sequencia se refere a preparação da garapa que acontece no sábado pela manhã. A cana-de-açúcar, de onde a bebida é extraída, é plantada em uma pequena faixa de terra, junto ao terreiro, especialmente com o intuito de oferta aos *Encantados* (Foto: A). O moedor de cana usado em tal feitura foi doado por integrantes da população Pankararu, vindo então daquela área (Foto: B e C). Uma vez que a cana é moída, a bebida está pronta (Foto: D).



## PRANCHA: 12

No domingo pela manhã a preparação da imbuzada. A receita costuma variar, como na inclusão de açúcar ou de rapadura, a depender das exigências dos *Encantados*. No entanto, durante as *Corridas*, Neide, uma das responsáveis pelo preparo dos alimentos, contou que são feitas duas imbuzadas, uma com açúcar que é distribuído para os expectadores do ritual, e outra sem açúcar para os *Encantados* (Fotos: A, B e C).

Ingredientes: imbu; coco; leite; açúcar ou rapadura.

Modo de fazer: Cozinha os imbus com água. Após cozinhado retira a água e espera esfriar para retirar os caroços utilizando a peneira. Rala a carne do coco, penera com água até ficar só o leite. Junta os imbus cozidos ao leite e coloca açúcar a gosto.



### PRANCHA: 13

A compra da carne e dos demais ingredientes para o preparo das comidas é feita com a arrecadação entre os membros da população. Porém, o valor acumulado esse ano só foi suficiente para comprar partes de um boi. Por isso não houve registro da matança do animal. Percebe-se que o que interessa nesse sistema não é a morte do animal, mas sim o preparo da alimentação que é distribuída para as entidades e para todos que assistem o ritual (Fotos: A, B e C).



## PRANCHA: 14

Durante todo o período da pesquisa de campo, nos rituais, os momentos de distribuição da comida sempre foram ressaltados. Tanto quando se realiza a entrega desta às entidades, como quando se distribui para os demais participantes, como crianças, mulheres e todos que assistem o trabalho (Fotos: A, B e C).



## PRANCHA: 15

Somente quem vai participar da “*Queima do Cansanção*” pinta o corpo. A mistura feita com barro branco, conhecido como *Toá*, e água, é tradicionalmente utilizada pelos povos do denominado *Tronco Pankararu* (Fotos: A, B, C e D).



## PRANCHA: 16

As mulheres *colocadoras de cesto* conduzem o cortejo dos penitentes do cansanção levando suas oferendas, circulando os três terreiros. Dentro dos grandes cestos, frutos, comidas e refrigerantes. Dona Galega, *avó do dono do terreiro*, contou que só não pode colocar em oferta bebida alcólica. Somente quando elas chegam no último terreiro consideram que o cesto está oferecido ao respectivo *Encantado* (Fotos: A, B e C).



## PRANCHA: 17

Assim como acontece entre os índios Pankararu, na “*Queima do Cansanção*” dos Karuazu também se dança nos três terreiros, o do Poente, do Cajueiro e do Nascente. Cada pessoa leva seu galho de urtiga cansanção na mão para realizar a *queima* no terceiro terreiro (Fotos: A, B e C).



## PRANCHA: 18

Finalmente no terceiro terreiro, o do *Nascente*, acontece a “*Queima do Cansanção*”, quando os participantes, em uma dança circular, queimam-se uns aos outros batendo com galhos da urtiga em suas peles. Segundo um dizer que se repete, *o cansanção é o manto de Nossa Senhora*, onde participando daquela flagelação os índios ficam sob sua proteção (Fotos: A, B, C e D).



## PRANCHA: 19

A imbuizada está entregue ao Mestre Guia, entidade superior dessa cosmologia, quando os *Encantados* do terreiro Karuazu recebem-na no *poró*. Para os demais participantes também é distribuída imbuizada, porém com açúcar. Só então os trabalhos das *Corridas do Imbu* estão encerrados (Fotos: A, B e C).



### **3.6- As Corridas do Imbu Karuazu – o filme**

Para análise das representações assumidas pelos índios Karuazu no filme, segue tal produção<sup>90</sup>:

---

<sup>90</sup> Filme de 29 min., produzido como parte integrante dessa dissertação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurou-se situar o leitor na complexidade que envolve e envolve o processo de configuração de uma identidade específica. A identidade étnica da população indígena Karuazu se dispõe em uma série de elementos que não se apresentam de forma unívoca, mas sim vivenciada por seus indivíduos de múltiplas formas, uma vez que suas histórias e trajetórias são heterogêneas. Apesar disso, existe um eu coletivo que emerge como politicamente eficaz quando são desconsideradas as diferenças e utilizados sinais diacríticos que constituem consensos. Sente-se, então, pertencente à comunidade acionando-a sempre que se reivindica uma maior visibilidade. Dessa forma, sistemas simbólicos tornam-se sentidos adquiridos pelos quais a etnicidade é representada e passa a ser delimitada por aquilo que não é, ou seja, passa a depender de algo fora dela, uma identidade não-indígena, para se demarcar a alteridade (BARTH, 1977).

Dessa forma, ao longo do texto, tratou-se da etnogênese Karuazu tendo foco no papel que os rituais desempenharam nessa dinâmica. A partir de fundamentos teóricos da análise do ritual, como em Durkheim ([1912] 1996), Turner (1974), e particularmente Ortner (1978), percebeu-se que o simbolismo presente na cosmologia do culto aos *Encantados*, nas práticas sagradas e no contexto social, dá sentido aos rituais, atuando na reorganização das representações e entendimentos que eles têm sobre a realidade.

Ao destacar a análise das *Corridas do Imbu* adentrou-se em um campo simbólico que envolve histórias de migração e descendência indígena, disputas políticas numa rede de relações interétnicas e um amplo sistema de conhecimentos sagrados no culto às entidades *Encantadas*. Tal cosmologia encantada pode ser percebida como unificadora e constituinte desta etnicidade indígena, uma vez que o ser Karuazu se organiza em torno de práticas rituais. É nesse contexto que as *Corridas do Imbu*, como a mais complexa prática presente no calendário anual de culto aos *Encantados*, assume importância preponderante, quando são atualizados sentimentos de pertencimento, bem como estes sentimentos são evidenciados para quem é de fora. Pode-se dizer então que, nessa dinâmica identitária, há a constatação de que as realizações dos rituais de culto aos *Encantados* atuam como práticas fortalecedoras das identidades” (BARRETTO, 2007).

Por sua vez, considerou-se para a realização desse trabalho que a elaboração de um filme junto aos Karuazu sobre as *Corridas do Imbu* e seus significados, conduziria às representações que a comunidade tem sobre tais práticas, bem como ao entrelaçamento destas relações com o processo de afirmação étnica da população.

A partir de um apanhado histórico sobre a organização do espaço geográfico onde hoje se localiza a população indígena Pankararu, no estado de Pernambuco, pôde-se compreender como no sertão alagoano vivem e se desenvolvem configurações sociais de base étnica. Situação de novas configurações que se refere ao conceito de etnogênese, empregado na categoria índios no Nordeste (OLIVEIRA, 2004), mostrando-se apropriado para o entendimento desse fenômeno.

Ao trilhar o caminho percorrido por esses índios, lançando mão da oralidade e da construção da memória coletiva (HALBWACH, 1990), entendeu-se que na etno-história Karuazu habitam lembranças de migrações. Esse processo histórico se estabeleceu em uma rede solidária de contatos interétnicos, trocas de conhecimentos sagrados e apoio político.

Os deslocamentos desses indivíduos de sua área de origem se apresentaram como fator primordial dessa nova configuração política. Tais histórias de descendência estão tão fortemente presentes que por vezes a afirmação das identidades se confundem: “*nós somos Karuazu*” ou “*somos Pankararu*”. Não obstante, foi a partir do compartilhamento e manutenção dessas memórias de deslocamento que se pode ativar uma rede de contatos políticos que se desenvolve na etnogênese Karuazu. Levando em consideração que, se no passado não existia a população indígena chamada Karuazu, ela existia enquanto grupo que compartilhava sentidos, havendo a potencialidade de uma nova configuração cultural.

Atentou-se para o fato de que tal processo de configuração cultural, não se restringiu a uma ação isolada, mas esteve atrelado a elementos juntos a uma articulação política maior, envolvendo índios no Nordeste, o movimento indígena brasileiro e convenções estabelecidas mundialmente. Processos onde sujeitos protagonizaram o direito à diferença e o reconhecimento desta, bem como o direito aos espaços para que essas diferenças sejam mantidas.

Seguindo esse fluxo de reivindicações, os Karuazu organizaram uma série de ações por meio da seleção e atualização de aspectos da memória e de traços emblemáticos da cultura, capazes de atuarem como sinais externos de reconhecimento

entre aquelas instâncias de poder que os ignoraram. Tais ações culminaram na *Festa de Ressurgimento* e no *Levantamento do Terreiro*, celebrações estas, que marcaram a resistência<sup>91</sup> política da população indígena, antes desconhecida como tal.

Porém, se em dado momento estes sinais demarcadores da identidade étnica Karuazu - como a relação de descendência Pankararu, as histórias de migração e as práticas de culto aos *Encantados* -, serviram como elementos políticos, dando sentido à crença em uma origem comum, eles também foram introduzidos no dia a dia dessas pessoas sem maiores dificuldades, uma vez que além de estarem presentes na memória dos mais velhos, as constantes visitas aos índios Pankararu mantiveram vivas estas lembranças. Foi pensando nisso que se procurou entender como tais elementos cosmológicos de culto aos *Encantados* atuam fora do campo de mobilização sócio-política.

Percebeu-se que os rituais de culto aos *Encantados* assumiram múltiplos papéis ao produzirem sentidos e reorganizarem as representações dessa população. Por serem descendentes dos índios Pankararu e terem acesso a seus conhecimentos sagrados, a “abertura do terreiro” do *Mestre Kankararezinho*, representou um *Re-ligare* desses índios com sua origem cosmológica, quando uma “indianidade” pode ser formalizada desde então. Assim se pôs de acordo com as indicações de Reesink (2000) onde os rituais não cumprem somente o papel de projetar uma imagem do que é ser índio para as demandas legais e locais, mas também abrange significados internos ao grupo.

Tais sentidos, observados principalmente nas relações cotidianas que se tem com o corpo, como as práticas de *cumprimento de obrigações*, pagamentos de promessa, percepções sobre doença e cura, noções de corpo aberto e fechado, processos de incorporação e encantamento, cumprem o papel de delimitador de um referencial simbólico diferenciado. São noções de corpo, que estão intimamente ligadas a construção de valores morais do que é ser índio. Como exemplo pode se citar a preparação do corpo para os rituais, com as práticas de limpeza através da abstinência sexual e da realização de banhos com ervas, ou mesmo a possibilidade de transitar por outros mundos nas técnicas de transe e obtenção de conhecimento.

Durante o período de realização das *Corridas do Imbu*, por sua vez, ficou marcado o transito de índios na região para o “*cumprimento das obrigações*” com os *Encantados*. Época em que as relações presentes na rede de apoio entre os índios no

---

<sup>91</sup> Expressão utilizada pelos próprios índios.

sertão são fortalecidas, bem como são transmitidos conhecimentos sobre práticas sagradas. Procurou-se descrever os vários momentos que cercam esse complexo ritualístico e como tais ações estão relacionadas aos significados contidos no dia a dia da população.

No processo de construção da imagem em meio a esse universo sagrado, consentimentos e restrições sobre o que deveria ser captado para construção do filme, revelaram aspectos importantes das situações, ao mesmo que projetavam na relação pesquisador-pesquisados uma melhor compreensão dos próprios Karuazu quando descreviam suas práticas e mostravam, mesmo que parcialmente, parte singular de suas vivências. A idéia do filme, que partiu dos próprios índios, representou um anseio local de se apropriar do recurso audiovisual como meio de comunicação. E ao utilizar esse recurso para argumentar sobre o conhecimento que eles têm sobre as *Corridas do Imbu*, tal ação demonstrou como pode tal recurso se tornar um instrumento por meio do qual se reivindicam identidades étnicas.

Marc Piau (2002) chama esse espaço criado através da introdução da câmera de “entredicho”. Quando o que está em jogo não é o real, mas os processos cognitivos que a construção dessa realidade envolve. A intervenção, em dado momento, dos Karuazu em filmar o ritual, expressou a relação de etnogênese dessa população, uma vez que, nas ações de reconhecimento étnico, foi através de práticas ritualísticas que os elementos de pertencimento Karuazu foram facilmente identificados.

Sendo assim, as imagens representadas pela população mostraram que a realização das *Corridas do Imbu* está diretamente ligada a descendência Pankararu. Na construção da memória Karuazu, foram essas histórias de migração que se destacaram nos discursos captados para o filme. E nessa relação de descendência também se herdaram significados cosmológicos, onde percepções de corpo são transmitidas oralmente através das histórias de doença e cura.

Por fim, na elaboração do filme, percebeu-se que o que se chama de *Corridas do Imbu*, se apresenta na forma de um complexo ritual podendo ser desfragmentado em pequenas práticas que estão entrelaçadas fortalecendo a identidade indígena Karuazu. A preparação e distribuição dos alimentos, o “*Flechamento do Imbu*”, o “*Puxamento do Cipó*”, a “*Brincadeira dos praiás*” e a flagelação com a urtiga na “*Queima do Cansação*”, são ações rituais ligadas a um sentido maior: o culto aos *Encantados*. Dentro desse complexo ritualístico, foram as práticas de sacrifícios que, em termos de

registros de imagens, se destacaram como maior demarcador de quem é indígena. Quando há a flagelação através da “*Queima do Cansação*”, durante o período de quaresma, quando acontecem as *Corridas do Imbu*, os indivíduos sentem-se mais próximos às entidades *Encantadas*, realizando provações de fé e devoção e retribuindo as graças alcançadas.

## BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *O Torécoco: a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2005.

ÁLVARO, Maria Ângela Gemaque. Os caminhos da memória. In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº. 16, p. 139-152, 2007.

ALVES, André. *Os Argonautas do Mangue*. Precedido de Balineses Caracteres (re) visitado / Etienne Samain. Campinas, São Paulo, Ed. Da UNICAMP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

AMARAL, Rita. “Festas, Festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil”. *Anais do II Colóquio Festas e Sociabilidades – (CIRS/ CASO/ CEFET) Universidade Federal do Rio Grande do Norte*, 2008.

AMORIM, Siloé Soares de. *Índios Ressurgidos: A construção da auto-imagem Os Tumbalalá, os Kalancó, os Karuarú, os Katokinn e os Koiupanká*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Multimeios do Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2003.

ANDRADE, Ugo Maia. “Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo”, *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.99-139, jul. 2004.

*Memória e diferença – Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, 2008.

ANTUNES, Clóvis. *Índios de Alagoas documentário*. Ed. Governo do Estado de Alagoas, Secretaria de Comunicação Social (SUBSECOM), Maceió, 1984.

ARDÈVOL, Elisenda. *Representación y cine Etnográfico*. IN. Quaderns de L’Institut Català d’Antropologia, Vol 10, p-125-167, 1997.

ARRUTTI, José Maurício. *O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ, 1996.

“A produção da alteridade: o Toré como código das conversões missionárias e indígenas”. *Cadernos do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, setembro de 2004.

“A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In *A Viagem da Volta*. (org.) João Pacheco de Oliveira, 2ª Ed. Contra capa livraria / LACED, 2004.

ATHIAS, Renato. *Da Perseguição à Penúria - Estudo de Caso em Vídeo Participativo*, Universidade de Southampton, 1996.

“Sexualidade e Programas de Saúde entre os Pankararu”. In. *Saúde, sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas* / org. Parry Scott, Renato Athias, Marion Teodósio de Quadros. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2007 (PP.97-122).

*A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*, Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2007.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose – a identidade em comunidades nagô*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1983.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. *A terra somos nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 1986.

BANDEIRA, Maria de Lourdes, *Os Kariri de Mirandela. Um grupo indígena integrado*. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Salvador. FFCH/ UFBA, 1967.

BARBOSA, Maria José Somerlate. “Exu: ‘verbo devoluto’”. In *Brasil Afro-Brasileiro*. (org.) FONSECA, Maria Nazareth Soares. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2000.

BARRETTO, Henyo Trindade. *Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 1993.

BARRETTO, Juliana N. Rebelo. ‘*Também sou Ponta-de-Rama*’ (Uma abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano), TCC apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da UFAL, Maceió. 2007.

BARTH, Frederik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Unesp, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogênesis: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In. *MANA* 12(1): 39-68, 2006.

BATISTA, Mércia R. Rangel. *De caboclos de Assunção a índios Truká*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 1992.

BRASILEIRO, Sheila dos Santos. *O processo faccional dos povos indígenas Kiriri*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: UFBA, 1996.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si Através dos Outros*. São Paulo: Edusp, 1993.

*Imagem, magia e Imaginação: Desafios ao Texto Antropológico*. IN. *Mana* 14(2): 455-475, 2008.

CASCUDO, Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CORTES, Soraya. “Cadernos de Sociologia”. In: *Técnicas de Coleta e Análise Qualitativa de Dados*. Programa de pós-graduação em Sociologia/UFRGS, Porto Alegre, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro. “Política Indigenista no século XIX”. In *História dos Índios no Brasil*, (org.) Manuela Carneiro da Cunha, São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, PP 133-154.

CUNHA, Maximiliano Carneiro. *A música encantada Pankararu: toantes, Torés, ritos e festas dos índios Pankararu*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da UFPE, Recife, 1999.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. 2. ed. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2004.

DAMATTA, Roberto. “Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade”. In *Revista Mana*, nº 6.1, p.7-29, 2000.

DAWSEY, John C. “Victor Turner e antropologia da experiência”. In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº13, p. 163-176, 2005.

DENZIN, N., LINCOLN, Y e colaboradores. “Introdução à disciplina e prática da pesquisa qualitativa”. In *O Planejamento da Pesquisa Qualitativa*. Trad. Sandra Regina Nertz.- Porto Alegre: Artmed, p.15-47, 2006.

GALLOIS, Dominique T. e CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural, In *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 61-72, jul./set. 1995.

GRAU, Jorge R. *Antropología Audiovisual*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2002.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: UFSC, 1999.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. *Regime de índio e faccionalismo. Os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, MN/UFRJ, 1993.

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. [1912] 1996.
- ECKERT, Cornelia. *Resenha, PIAULT, Marc Henri. Anthropologie et cinéma. Paris: Editions Nathan/HER, 2000*. In Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 306-311, dezembro de 2001.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan. *Dicionário das Religiões*. 2. ed. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism*. 2ª Ed. Londres, Pluto Press, 2002.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: Estudos sobre a casa de minas*. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, São Luíz: FAPEMA, 1995.
- FLICK, Uwe. *Uma introdução à Pesquisa Qualitativa*. (trad.) Sandra Nertz, 2ª Ed., Porto Alegre: Bookman, 2004.
- GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GONÇALVES, Marco Antônio e HEAD, Scott. *Confabulações da Alteridade: imagens dos outros (e) de si mesmo*. IN. Devires imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens. (org.) Marco Antônio Gonçalves e Scott Head. Rio de Janeiro, 7Letras, 2009.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massagana, 2005.
- HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. 9ª Ed, Editora Vozes, Petrópolis-RJ, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- HOHENTHAL JÚNIOR, W. D. *As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco*. Rev. do Museu Paulista, São Paulo : Museu Paulista, n. 12, n.s., 1960.
- HOLY, Ladislav e STUHLIK, Milan. “Anthropological Data and Social reality”. In *Anthropology in Theory*, (Edited by Henrietta L. Moore and Todd Sanders), 2007.
- KOURY, M. G. P. “A Imagem nas Ciências Sociais do Brasil: Um Balanço Crítico”, In *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*”, Rio de Janeiro, n. 47. p. 49-63, 1999.
- LACERDA, Roseane Freire. *Diferença não é incapacidade: Gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988*. (Volume 2 Tomo II), Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2007.

LANGDON, E. Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.

LAPLANTINE, Françoise e TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*, São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEITE, Jurandy Carvalho e OLIVEIRA, João Pacheco. *Atlas da Terras Indígenas do Nordeste*. Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil, PETI, Museu Nacional, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2003), “Introdução”, In MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. "Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade". In: *Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo* (Org.) Carlos Lessa. 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005, v. , p. 218-231.

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

MACDOUGALL, David. “Filme etnográfico por David MacDougall” (entrevista realizada por Lilian Sagio Cezar) In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº. 16, p. 179-188, 2007.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. *Os Caminhos da Aldeia...: Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Antropologia – UFPE, Recife, 1993.

et al. “Versão preliminar do Atlas das Terras Indígenas em Alagoas”. In: *Relatório Técnico: Atlas das Terras Indígenas em Alagoas – CNPq*, Maceió, p. 73-180, 2007.

MATTA, Priscila. *Dois elos da mesma corrente uma etnografia da Corrida do Imbu e da penitência entre os Pankararu*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, 2005.

MAUSS, Marcel. (1872-1950) *Marcel Mauss: Sociologia e antropologia*. Título original: *Sociologie et anthropologie*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAY, Tim. *Pesquisa Social: questões, métodos e processo* (trad.) Carlos Silveira Netto Soares, 3ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MOTA, Clarice Novaes da. *Os Filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió-AL, Edufal, 2007.

MONTEIRO, Paula. *Entre o Mito e a História: O V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. *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.

“Toré Kiriri: O sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo”. In *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. (org) GRÜNEWALD, Rodrigo. Recife: Massagana, 2005.

NEVES, Rita de Cássia Maria. *Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, Florianópolis, 2005.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. *O Ossoário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica, e algumas notícias sobre os remanescentes indígenas do Nordeste*. Separata do Boletim do Museu Nacional, vols. XIVXVII, 1938-1941. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *“Nosso Governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília, MCT/CNPq, 1998.

*Ensaio em Antropologia Histórica*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

“Uma etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. In *A Viagem da Volta*. (org.) João Pacheco de Oliveira, 2ª Ed. Contra capa livraria / LACERD, 2004.

OLIVEIRA, Maria das Dores de. “Da invisibilidade para a visibilidade: Estratégias Pankararu”. In *Índios do Nordeste: Temas e problemas 4*. (or.) Luiz Sávio de Almeida e Christiano Barros Marinho da Silva, EDUFAL, Maceió, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. Editora: UNESP, Brasília Paralelo, São Paulo, 2006.

“Introdução a uma leitura de Mauss”, In *Marcel Mauss: antropologia*. (org.) Roberto Cardoso de Oliveira; Trad.: Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldini Meireles e Ivonne Toscano. São Paulo: Ática, 1979.

“O lugar – em lugar – do método”. In *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.

ORTNER, Sherry. *Introduction: Some notes on ritual in Sherpas through their rituals*. New York, New Rochelle, Melbourne and Sidney: Cambridge University Press, 1978.

PEIRANO, Mariza. *Rituais Ontem e Hoje*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro- RJ, 2003.

“Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance”, Trabalho apresentado na mesa-redonda Do Ritual à Performance: abordagens teóricas num campo emergente no Brasil, coordenada por Esther Jean Langdon, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 13 de junho de 2006.

PELLEGRINO, Sílvia Pizzolante. “Antropologia e visualidade no contexto indígena”, In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, n.º. 16, p. 139-152, 2007.

PERES, Sidnei. “Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste”. In *A Viagem da Volta*. (org.) João Pacheco de Oliveira, 2ª Ed. Contra capa livraria / LACERD, 2004.

PIAULT, Marc Henri. *Antropología y Cine*. (trad.) Manuel Tales. 1ª Ed. Madrid: Catedra Signo e Imagem, 2002.

PINK, Sarah. 2001. *Doing Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

PINTO, Estevão. *As Máscaras de dansa dos Pankararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernanbuco)*. Extraído do Journal de la Societé des Américanistes, Nouvelle Série, t. XLI, p. 295-304, 1952.

WEBER, Max. *Relações Comunitárias Étnicas*. In. *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora da UNB, 1994.

RAMOS, Karen Vieira. *Epiak Tupinambá: Produção videográfica como suporte de auto-expressão da identidade cultural de uma comunidade*. In Revista Urutágua - revista acadêmica multidisciplinar. Universidade Estadual de Maringá – UEM, <http://www.urutagua.uem.br/011/11ramos.pdf>.

REESINK, Edwin Boudewinj. *Uma Questão de Sangue*. In *Brasil: Uma país de negros?*. (org) J. Bacelar e C. Cardoso, Salvador e Rio de Janeiro, CEAO e Pallas, 1999.

“O segredo do sagrado: o toré entre os índios do nordeste”. In: ALMEIDA, Luís S.; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana L. (Orgs.) “*Os índios do Nordeste: temas e problemas 2*”. Maceió: EDUFAL, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Lílian Brum, *Novas exigências para as pesquisas antropológicas: o uso do Consentimento Informado*, (dig.), <http://www.antropologia.com.br/colu/colu18.htm>, em 04.04.2009.

RODRIGUES, Leal Mariana. 2008. “Entre receitas e simpatias, doces e venenos: o uso do vídeo na pesquisa etnográfica”. *Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

SAMAIN, Etienne. Para que a antropologia consiga tornar-se visual. In: *Brasil Comunicação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Diadorim, (p33-46), 1994.

SCHECHNER, Richard. “O que é Performance?”. In *O Percevejo – Revista de Teatro Crítica e Estética*. (org.) LIGIÉRO, Zeca. Ano 11, nº 12. Departamento de Teoria do Teatro, PPG em Teatro – UERJ, UNIRIO, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O Antropólogo e sua Magia – Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras*. 1ª ed., São Paulo, Editora da universidade de São Paulo, 2006.

SZTUTMAN, Renato. “Imagens perigosas: a possessão e a gênese do cinema de Jean Rouch” In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº.13, p.115-134, 2005.

TURNER, Terence. *Imagens Desafiantes: a Apropriação Kaiapó do Vídeo*. In. Revista de Antropologia, Publicação do Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, Vol. 36, 1994.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual – Estrutura e Anti-Estrutura*. Trad. Nancy de Castro. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1974.

“The Anthropology of Performance”, En Victor Turner (comp.), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York, 1987.

*La Selva de los Símbolos Sagrados*. Trad. Ramón Del Toro. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2ª ed. p.21-52.1990.

“Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte)”. (trad.) Herbert Rodrigues. In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº13, p. 177-188, 2005.

VELHO, Gilberto. *Apresentação Antropologia, Religião e Imagem*. In cadernos de Antropologia e Imagem. Rio de Janeiro, UERJ, NAI, 1995.

VIDICH, Arthur J., LYMAN, Stanfod M.. “Métodos Qualitativos – Sua história na Sociologia”. In Denzin, N., Lincoln, Y e colaboradores. *O Planejamento da Pesquisa Qualitativa*. Trad. Sandra Regina Nertz.- Porto Alegre: Artmed, p.49-90, 2006.

#### FILMOGRAFIA:

Assumindo Minha Responsabilidade. *Direção: Ricardo Dantas*. LACED/Museu Nacional, Rio de Janeiro- RJ, 2003, DVD.

Mário de Andrade e os Primeiros Filmes Etnográficos. Recuperado pela Cinemateca Brasileiro. <http://www.youtube.com/watch?v=nFJYUiOrF4U&feature=related>

Do São Francisco ao Pinheiro. *Direção: Paula Morgado e João Sena*. Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, São Paulo-SP, 2007, DVD.

Ponta-de-Rama. *Direção: Juliana Barretto*. Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas/AVAL – UFAL, Maceió-AL, 2007. DVD.

Na força do Ajucá. *Direção: Siloé Amorim*. Maceió-AL, 2002, DVD.

Menino do Ranho. *Direção: Celso Brandão*. Estrela do Norte Produções, Maceió-AL. 2004, DVD.

Menino do Rancho – Cura e Iniciação entre os Pankararu. *Direção: Renato Athias*. Laboratório de Antropologia Visual – UFPE, Recife, 2006. <http://video.google.com/videoplay?docid=139874493436382522&hl=en#>.

Um Dia Encantado Entre-Serras. *Direção: Ana Laura Loureiro e Juliana Barretto*. Maceió. Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas/AVAL - UFAL. 2005. DVD.

Geripancó: Uma Semente no Sertão. *Direção: Ana Laura Loureiro e Juliana Barretto*. Maceió. Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas/AVAL - UFAL. 2005. DVD.

#### DOCUMENTOS:

- Relatório de Análise Crítica de Material Bibliográfico Diversos Sobre os Grupos Étnicos Kalancó e Karuazu (AL), elaborado pelo antropólogo Ugo Maia Andrade a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas/CGEP da FUNAI, como parte do contrato de consultoria n. 22/2002, setembro de 2002.

- Segundo Relatório – Projeto de Levantamento das Terras Indígenas do Sub-Médio São Francisco e Sua Relação com o Sindicalismo Local. ARRUTI, José Maurício Andion, (S/D).

- Relatório de Identificação da A. I. Pankararu – Portaria 1654/E de 20.06.84.

- Relatório Sobre o reconhecimento dos “Kantaruré” ou “Caboclos da Batida” município de Glória. Maria de Fátima Campelo Brito, Recife, 02 de março de 1990.

- Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Geripancó, Município de Pariconha/AL, GT 1285/92 de 25.08.92, Coordenação da antropóloga Fátima Brito, Recife, 22.07.94.

- Relatório sobre a Tribo Ouricurí-Geripancó, ofício n 05/85, Secretaria Para Assuntos do Gabinete Civil, Clóvis Antunes, Maceió-AL, 18.05.85.