Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

DOIS ELOS DA MESMA CORRENTE

UMA ETNOGRAFIA DA CORRIDA DO IMBU E DA
PENITÊNCIA ENTRE OS PANKARARU

Priscila Matta

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Beatriz Perrone-Moisés

São Paulo
2005

Priscila Matta

DOIS ELOS DA MESMA CORRENTE
uma etnografia da Corrida do Imbu e da
Penitência entre os Pankararu

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da
Universidade de São Paulo, sob orientação da
Prof^a. Dr^a. Beatriz Perrone-Moisés.

São Paulo
Dezembro de 2005

Resumo

Este estudo apresenta uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu, rituais realizados em um mesmo período temporal, os meses de “força” do imbu, isto é, a época de sua frutificação, fevereiro e março, e também, o período da Quaresma, no calendário da Igreja Católica.

Os Pankararu encontram-se na região do submédio São Francisco, Estado de Pernambuco, e na Grande São Paulo, e estão em processo de migração, desde a década de 1950.

A pesquisa foi direcionada à compreensão da relação entre os homens e os “espíritos vivos” e *mortos*, através da Corrida do Imbu e da Penitência. Os mecanismos de comunicação e os vínculos estabelecidos com o mundo sobrenatural, baseados no sistema de promessas e pedidos, relativos principalmente à cura de doenças, são os elementos cotidianos de mediação dessa relação.

Esta etnografia pretende contribuir para o entendimento do sistema ritual de um povo que recebe a qualificação de aculturado e que passou por imperativas relações de contato, intercasamentos com outros grupos e perda da língua materna.

Palavras-chave: ritual, índios do Nordeste brasileiro, Pankararu, cosmologia, etnologia indígena.

Abstract

This study is a Pankararu's "Corrida do Imbu and Penitência" ethnography. "Corrida do Imbu" and Penitência" are rituals that occur at the same period, during February and March, which are the Imbu harvest months and also during the catholic Lent.

The Pankararu are located in the São Francisco river region of Pernambuco in the northeast of Brazil and in the great São Paulo area in the southeast of the country. They have been migrating since the 1950s.

This research explores the relationship between man and spirit through the "Corrida do Imbu" and "Penitência," based on the promise and request system, as the most important elements of this supernatural relationship.

Through interracial marriage and loss of their maternal language, the Pankararu are seen as a tribe without a culture. This ethnography intends to contribute to the understanding of this society's ritual system.

Key words: ritual, indians from the northeast of brazil, cosmology, Pankararu, indigenous ethnology.

*Para minha mãe e para a querida tia Jane,
minhas irmãs Bia e Gisela,
e minhas filhas Ana Clara e Lia,
por existirem e estarem incondicionalmente ao meu lado.*

*À memória de Aracy Lopes da Silva,
que me apontou os primeiros passos neste universo e
incentivou-me o bastante para eu não desistir,
eu dedico, especialmente, com todo carinho e muita saudade essa dissertação.*

Agradecimentos

Aos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste trabalho, agradeço pela compreensão, apoio, colaboração e pelos ensinamentos, como mencionado abaixo.

- A Beatriz Perrone-Moisés, pelo apoio, ensinamentos e compreensão, principalmente nos momentos mais difíceis;
- Aos professores do Departamento de Antropologia, Márcio Ferreira Silva e Marta Rosa Amoroso, pela participação na banca de qualificação, por suas valiosas sugestões e críticas, decisivas para a reorientação dos rumos desse trabalho. A Dominique Tilkin Gallois e José Guilherme Cantor Magnani, especialmente, por saber que mesmo distantes estavam presentes;
- Aos Pankararu, principalmente dona Tesinha, Bilu, Salete, Dida, Fátima, Denilde, Bino, Dimas, tia Lia, dona Amélia, dona Telvina, Ana Bomba, Mariana, Elisa, João Binga, Renato, José Auto, seu Agenor, os moradores do Real Parque, do Brejo dos Padres e do Gitó, enfim, uma lista sem fim, sou grata pela recepção, acolhida e pela disposição para transmitirem seus conhecimentos e experiências;
- À minha mãe, tia Jane, minhas irmãs e minhas filhas, pela paciência e colaboração;
- Aos amigos do CTI e do *Iepé*, que ao longo desses anos, mais próximos ou mais distantes, acompanharam o andamento e a finalização deste trabalho;
- A Ivanete, Rose, Edinaldo e Celso, funcionários do Departamento de Antropologia/FFLCH/USP;
- A FAPESP e CAPES, pela concessão de bolsa de estudos de iniciação científica e de mestrado, respectivamente;
- Especialmente, aos amigos Ugo Maia, Lilian Abram, Vicente Oliveira, Elaine Zuchiwschi, Gisela e Bia, Cláudia, Henrique e Claudinha, Juliana Rosalen e Luís, Janaína Bastos, Soraia Saura, Cássio, Taciana Vitti, Kátia Pacheco e Helena Lúcia, pelas diversas e constantes formas de colaboração, carinho e amizade.

E não me canso de repetir, que este trabalho só existe e só faz sentido porque um dia conheci uma pessoa muito especial, que acreditou em mim e me incentivou, a quem dedico todo esse esforço, a querida e inesquecível ARACY LOPES DA SILVA. E assim, fecho um ciclo da minha vida...

Vista do Brejo dos Padres para o Rio São Francisco

Vista para o Real Parque

SUMÁRIO

RESUMO	02
ABSTRACT	03
AGRADECIMENTOS	05
APRESENTAÇÃO	15
Os Pankararu: a “mistura” e os espaços	20
Estudos sobre os índios no Nordeste	37
Estudos sobre os Pankararu	44
Alguns fundamentos das análises de rituais	49
O trabalho de campo	60
Cap. 1 – A CORRIDA DO IMBU	64
1.1. Espaços, personagens, cantos e instrumentos do ritual	69
1.2. As fases da Corrida do Imbu	90
Cap. 2 – A PENITÊNCIA	126
2.1. Espaços, personagens e elementos do ritual	131
2.2. Os caminhos da Penitência	140
Cap. 3 – PROMESSAS E CURAS	150
3.1. Os instrumentos e os processos de cura	157
3.2. “Pagamento” de promessas para os <i>encantados</i> e para a <i>Santa Cruz</i>	167
3.3. A força <i>encantada</i> e os <i>praiás</i> no Real Parque	172
CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS DUAS CORRENTES PANKARARU	184
BIBLIOGRAFIA	189
ANEXOS	193

FOTOGRAFIAS

Capa – Ana Bomba, <i>penitente</i> , na queima do cansanção	
Apresentação – Altar com <i>praiá</i> e Padre Cícero	15
Capítulo 1 – Pratos, Corrida do Imbu	64
1.1 – Zeladora de <i>praiá</i> , Brejo dos Padres	69
1.2 – Crianças dançando <i>Toré</i>	90
Capítulo 2 – Cruzeiros	126
2.1 – <i>Penitentes</i> no cruzeiro.	131
2.2 – <i>Penitentes</i> no cruzeiro.	140
Capítulo 3 – <i>Penitente</i> nas Três Rodas	150
3.1 – Rezadora	157
3.2 – <i>Praiás</i> nas Três Rodas	167
3.3 – <i>Praiás</i> no <i>Toré</i> , Real Parque	172
Considerações finais - Dona Amélia, <i>penitente</i> , na Queima do Cansanção	184

ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Aldeias	19
Ilustração 2 - Desenho esquemático: TERREIROS	73
Ilustração 3 – Desenho: Serras e terreiros	77
Ilustração 4 – <i>Praiá</i>	79
Ilustração 5 - Pedro Batista, capa do livro <i>Vida e Morte do Meu Padrinho</i>	194

MAPAS

Mapa 1 – Estados e municípios com presença Pankararu no Brasil	10
Mapa 2 – Localização das Terras Indígenas Entre Serras e Pankararu no Estado de Pernambuco	11
Mapa 3 – Memorial Descritivo Terra Indígena Pankararu (Funai)	12
Mapa 4 – Memorial Descritivo Terra Indígena Entre Serras (Funai)	13
Mapa 5 - Presença de famílias pankararu na Grande São Paulo	14

Mapa 1 – Estados e municípios com presença Pankararu no Brasil

Mapa 2 – Localização das Terras Indígenas Entre Serras e Pankararu no Estado de Pernambuco

Mapa 3 - Memorial Descritivo Terra Indígena Pankararu (Funai)

Mapa 5 – Presença de famílias pankararu na Grande São Paulo

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Este trabalho apresenta uma etnografia dos rituais do grupo Pankararu, denominados Corrida do Imbu e Penitentes. Esses rituais, realizados principalmente entre os meses de fevereiro e março, envolvem diversos aspectos da cosmologia pankararu e de noções de doença e cura. São rituais realizados anualmente, renovando e simbolizando a mais importante expressão da vida religiosa pankararu.

Através dos rituais da Corrida do Imbu e da Penitência, e dos processos de promessas, doenças e cura se estabelecem relações com seres não-humanos. Os Pankararu associam os processos de cura a um complexo sistema ritual e cosmológico.

A Corrida do Imbu está ligada aos *encantados*, entidades “vivas” que possuem uma ordenação e hierarquia cuja gênese remonta a um tempo mítico e que se manifestam através de *praiás* — *encantados* que se apresentam através de vestimentas e máscaras rituais. As atribuições principais desses *encantados* são a proteção da aldeia e a cura dos homens. Os *praiás* participam de rituais em terreiros — espaços sagrados — e são entidades fundamentais da Corrida do Imbu, que ocorre durante quatro finais de semana, em terreiros situados nas aldeias Brejo dos Padres e Serrinha.

Na Penitência, as relações são com os *mortos* e com a *Santa Cruz*. É um ritual aparentemente ligado à religião católica e presente entre as populações rurais da região, mas que congrega outros princípios, especialmente pela relação de cura vinculada aos *mortos* e à *Santa Cruz* — cruz de madeira venerada pelos *penitentes*. Nas rezas proferidas durante a Penitência, fazem referência aos *encantados*. Os *penitentes* pankararu visitam, durante a Quaresma, cruzes de *mortos* colocadas em diversos pontos de certas aldeias. Os pedidos e agradecimentos são feitos nas cruzes e à *Santa Cruz*.

Aos *encantados* e à *Santa Cruz* são atribuídos poderes de cura. Os rituais e as promessas são veículos para estabelecerem contatos com esses seres não-humanos, e a contrapartida para a cura ou para a realização dos pedidos são oferecimentos de Pratos, Garapas, ou Três Rodas para os *encantados*; de Mesadas para os *penitentes*; e de fitas que são colocadas na *Santa Cruz*.

Os Pankararu são encontrados nas Terras Indígenas Pankararu e Entre Serras (mapas 3 e 4), Municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, sertão do Estado de Pernambuco, no contraforte da Serra da Borborema, situado nas imediações do submédio São Francisco; e, também, em diversas localidades da cidade de São Paulo e da Grande São Paulo (mapa 5). Em Pernambuco, estão

distribuídos em dezesseis aldeias que somam cerca de 6.000 habitantes; na região metropolitana de São Paulo, são entre 1200 e 1500 pankararu, concentrados especialmente na favela do Real Parque, Zona Sul; no Madalena e no Jardim Elba, Zona Leste da cidade.

No Real Parque, local de concentração mais antigo e onde o grupo está mais organizado politicamente, moram cerca de 150 famílias, em um total de 500 pessoas. O início do processo migratório — a migração dos Pankararu para São Paulo será apresentada mais detalhadamente adiante — data da década de 1950, movimento que sedimentou redes de trocas de bens e o permanente intercâmbio entre os Pankararu que estão em Pernambuco e em São Paulo.

Os trabalhos sobre os índios que estão na região Nordeste do Brasil, talvez pela contingência histórica — momento em que esses grupos buscam o reconhecimento étnico — e até, indiretamente, por uma certa pressão indigenista, além das preocupações teóricas, tentam traçar, de modo geral, a história dos grupos e discutir o processo de constituição da identidade indígena, conforme exposto a seguir. Os rituais desses grupos indígenas, classificados por uma determinada abordagem antropológica como "emergentes", costumam ser percebidos apenas como elementos que reforçam a afirmação da diferença, sendo pouco analisados de maneira mais sistemática.

O objetivo dessa dissertação é, justamente, apresentar esse esquema ritual e cosmológico dos Pankararu e entender a Corrida do Imbu, a Penitência, e os processos de promessas e cura ligados a esse esquema, não como vestígios residuais do passado, mas perceber os Pankararu como um grupo indígena "fortalecido" cujas crenças, práticas e saberes marcam o modo de vida daqueles nascidos nesse grupo. O foco não é a origem e nem o histórico de incorporação dos rituais pelos Pankararu, mas as relações que os mesmos instituem e promovem.

Trata-se, portanto, de uma etnografia que tem como intenção colaborar e proporcionar um conhecimento dos Pankararu a partir desse aspecto ritual e cosmológico até agora pouco estudado.

Embora sejam considerados como culturalmente descaracterizados, e até, em certas circunstâncias, como "não-índios" ou "ex-índios", os Pankararu se autodefinem como índios e lutam para serem assim reconhecidos pela sociedade envolvente. Casos como esse fornecem numerosas pistas para a compreensão das transformações sofridas pelas sociedades indígenas e suas relações com os outros índios e não-índios e consigo mesmas.

Essa dissertação começa pela apresentação dos Pankararu, em Pernambuco e em São Paulo. Perpassa os estudos sobre os índios no Nordeste e, especificamente, sobre os Pankararu, apresentando alguns fundamentos sobre as análises rituais para orientar a elaboração da etnografia sobre a Corrida do Imbu e a Penitência. Parte então para a descrição das condições gerais da Corrida do Imbu, seus elementos constitutivos e seu desenvolvimento processual e espacial, havendo uma dedicação especial ao sistema cosmológico, principalmente a produção de *encantados* (Capítulo 1). Na seqüência, enfoca os elementos e as categorias tempo e espaço da Penitência, vinculada aos *mortos* e à *Santa Cruz* (Capítulo 2). Os processos de promessas e curas vinculados ao universo dos *encantados* e da *Santa Cruz*, são abordados através dos ritos de cura e das formas de “pagamentos” de promessas, que fazem a mediação entre o mundo dos homens e o mundo dos seres sobrenaturais, entre os Pankararu em Pernambuco e em São Paulo (Capítulo 3). As considerações finais fazem referência ao sistema de “duas correntes”, dos *encantados* e dos *penitentes*, em relação aos vínculos e práticas sociais dos Pankararu.

Ilustração 1 – Aldeias

OS PANKARARU: A "MISTURA" E OS ESPAÇOS

As terras onde moram, em Pernambuco, foram doadas, segundo tradição oral do grupo, pela Coroa Portuguesa na medição de quatro "léguas-em-quadra", resultando em um total de 14.294 ha a partir do cemitério, localizado em uma região chamada Brejo dos Padres. Esse ato é fruto da intervenção estatal visando a certo controle da ocupação do sertão e a viabilização das missões religiosas, reduzindo a proliferação de propriedades particulares na região. O instrumento dessa doação é um alvará régio de 1700 que determinou para cada missão ou aldeamento uma porção de terra (Arruti, 1996).

No entanto, por questões políticas, a área demarcada em 1940 pelo extinto SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e homologada em 1984 foi de 8.100 ha é registrada como Terra Indígena Pankararu. Parte desta área é ocupada por famílias de agricultores, conhecidos como posseiros.

Em decorrência de esforços de lideranças pankararu, pautados na superfície doada no século XVIII, foi homologada outra porção de terra contínua àquela já regulamentada, no ano de 2004, abrangendo uma superfície de 7.760 ha, denominada Terra Indígena Entre Serras, que, em sua maioria, já era ocupada pelos próprios Pankararu.

Hoje, juridicamente, a área pertence a três municípios circunvizinhos, localizados nas proximidades do Rio São Francisco: Jatobá, Petrolândia e Tacaratu, fator que dificulta muito a resolução de questões político-administrativas.

A presença de diversos grupos nessa localidade, em decorrência da política estatal de formação dos aldeamentos, é afirmada pela memória oral: conhecidos como "Tuançá, Geripancó, Tancarancó, Pankararu" são mencionados pelo Sr. Manezinho¹, bem como pelo Prof. Estevão Pinto (1991).

As informações são dispersas e pouco precisas quanto ao início dos contatos sistemáticos com os não-índios, provavelmente com padres jesuítas, oratorianos e/ou capuchinhos italianos, no séc. XVII. Os Pankararu oriundos de Canabrava, atual Tacaratu, das ilhas do rio São Francisco, denominadas Surubabel, Acará e Várzea ou de Curral-dos-Bois, hoje Santo Antônio da Glória, sabe-se que foram aldeados pelos missionários no Brejo dos Padres, em 1802, onde foram reunidos com povos provenientes de Serra Negra, de Águas Belas, do Colégio e do Sertão de Rodelas (*Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*, 1993).

Mais tarde, os Pankararu tiveram suas terras distribuídas na forma de lotes familiares entre jagunços e ex-escravos, no ano de 1877, acarretando tanto a

¹ Depoimento, na Aldeia Brejo dos Padres, de Seu Manezinho (67 anos), março de 1999.

expropriação de suas terras como misturas interétnicas, dessa vez com brancos e negros (Arruti, 1996). Nesse momento, a política oficial estava voltada para a extinção dos aldeamentos e controle da população rural.

Os Pankararu foram alvo de uma política oficial de miscigenação, conversão, perseguição e extinção, no quadro de um projeto de integração com a sociedade nacional, formando, inclusive, um estoque de mão-de-obra local. Foram atingidos pela expansão das frentes pastoris e agrícolas, datadas de fins do século XVIII e início século XIX, fatores que também colaborariam, em meados do século XIX, para um suposto e efêmero desaparecimento dos aldeamentos do Nordeste². O rio São Francisco foi uma importante rota para a penetração dos colonizadores no sertão nordestino e um canal que promoveu o contato de índios e não-índios, uma vez que muitas populações indígenas tinham esse rio como fonte de alimentos e referência de transporte.

Vivendo situações de fuga e perseguição, os Pankararu, a reboque dos Fulniô, começam um movimento de reivindicação de direitos sobre as terras nas cercanias do Brejo dos Padres, no início do século XX, não como um território indígena e sim a legalização de posses familiares de pessoas que compartilhavam uma mesma comunidade, organizada em torno de um antigo aldeamento.

Solicitam, então, o reconhecimento oficial, contando com a mediação e a interferência tanto de um representante da Igreja, como de Carlos Estevão, pesquisador que reconhece e endossa perante o Serviço de Proteção aos Índios - SPI, em 1940, a condição de indígenas dos Pankararu e, portanto, de portadores do direito de posse das terras localizadas no entorno do Brejo dos Padres (Arruti, 1995).

Esse movimento de reivindicação dos direitos indígenas de comunidades descendentes de antigos aldeamentos, que contou com a mediação, em um primeiro momento, de um representante da Igreja Católica, Padre Dâmaso e do professor Carlos Estevão, com relação ao órgão indigenista, teve outros desdobramentos: mais tarde, os demais grupos, apoiados por aqueles recém-reconhecidos pelo poder oficial — como os Pankararu —, seguiram seus passos, ficando esse fenômeno de reafirmação étnica dos povos indígenas no Nordeste conhecido como casos de “identidades emergentes”.

Segundo Arruti:

² Quando me refiro aos povos do Nordeste não estou tratando em particular de uma divisão estritamente geopolítica, pois nessa generalização não incluo os grupos Jê e Tupi do Maranhão, os quais possuem uma realidade totalmente diferente. Trata-se dos grupos indígenas localizados na faixa do sertão, agreste e litoral nos Estados nordestinos. Mais precisamente, na presente dissertação quando há a referência aos povos indígenas do Nordeste a discussão está mais localizada entre os povos que habitam o sertão, região do entorno do rio São Francisco.

O etnônimo e o grupo social e territorialmente identificado como pankararu são uma espécie de cristalização de um momento desse longo processo de transfigurações pelo qual os índios do Nordeste têm passado. A unidade “pankararu” não é nem o ponto de partida de transformações (sob as quais se possa recuperar formas ancestrais puras e autênticas), nem simplesmente o ponto de chegada, produto final e fechado de um processo único de construção social e invenção cultural. Na verdade, é uma cristalização étnica de transformações históricas, ponto de convergência e de dispersão de outras construções sociais e invenções culturais. (Arruti, 1995: 77)

A memória do grupo traz as marcas da diferença e das composições que formaram uma unidade política e social denominada Pankararu, fruto direto de uma política estatal voltada tanto para as populações indígenas quanto para o controle territorial do Estado Nacional cujas bases estavam em formação. Tal memória também marca os arranjos e estratégias orquestradas pelos mesmos, que culminaram com a autodenominação Pankararu³ de um grupo que congrega índios misturados, brancos e negros. A formação heterogênea, definida através de alianças, laços matrimoniais, mobilizações, dispersões e concentrações entre diferentes grupos indígenas e não-indígenas culminou com a demarcação da área para essa população.

A seguir procuro descrever como os Pankararu estão organizados social e politicamente.

Da aldeia e seus poderes

Brejo dos Padres é a aldeia central em termos físicos, políticos, religiosos e populacionais. Tem como característica ser o centro político e ter grande importância simbólica para os Pankararu. Está localizada na região juridicamente denominada de Terra Indígena Pankararu, onde há cerca de mais sete aldeias; se não é possível afirmar exatamente o número de aldeias, é porque as fronteiras nem sempre são definidas em termos físicos, mas levam em consideração composições familiares e arranjos políticos. Têm como lideranças políticas o cacique e o pajé cujas participações em momentos de decisões coletivas legitima as resoluções com relação à política adotada. Cada aldeia pode contar com mais de uma liderança, dependendo das composições familiares e dos arranjos feitos em torno dessa autoridade política, que não está necessariamente vinculada às funções rituais⁴.

³ A língua portuguesa é o idioma pankararu.

⁴ Em determinadas situações, há uma prerrogativa na esfera política das famílias que comandam os rituais de maior importância e que têm a responsabilidade de zelar pelos *praiás* mais antigos e de maior “força”, como a família Binga, Monteiro da Luz, dos Vermelho, do falecido Narciso Pedro e Joaquim Serafim, entre outras.

Na localidade de Brejo dos Padres as condições ecológicas diferenciam-se daquelas características de uma paisagem sertaneja. Com uma terra mais úmida por ser irrigada por pequenas fontes d'água que nascem nos contrafortes da Serra da Borborema, a região é mais farta em fruteiras como pinhas, mangueiras e goiabeiras. No entorno da Serra, a paisagem ressalta feições de terras desabrigadas, areais empoeirados, não havendo sinais de leitos vazios de ribeirões, e contando com a presença de catingueira, angico, xiquexique, juazeiro, entre outras, além dos imbuzeiros com suas imponentes copas avistadas de longe.

Essas características podem ter contribuído para a concentração populacional, motivada também, inclusive, pela facilidade de acesso e de instalação dos serviços e prédios públicos, reiterando sua importância político-religiosa.

Uma outra região é composta por moradores das aldeias Serrinha, Logradouro, Barriguda, Barroão, Macaco, Espinheiro e Pau d'Arco, que se fortaleceu politicamente — as alianças na esfera do parentesco, da organização política e ritual estavam já consolidadas junto aos Pankararu moradores da Terra Indígena Pankararu, inclusive parte dessas aldeias estão nela localizadas — em torno da identificação e homologação da localidade que denominaram como Terra Indígena Entre Serras. A quase totalidade dessas áreas, exceto Pau d'Arco, já era ocupada pelos Pankararu, sendo parte das mesmas situada na Terra Indígena Pankararu. Consideraram-se prejudicados com a negociação dos 8.100 ha e reivindicaram a devolução da doação inicial de 14.294 ha cuja diferença seria acrescida na região em que estão localizadas essas aldeias. Encontram-se na rota Tacaratu/Petrolândia e contam com um cacique e um pajé. A Serrinha também possui um terreiro muito importante onde ocorre a "saída do Mestre Guia", na finalização da Corrida do Imbu.

A descendência da "força"

A correlação entre religião, domínio de poderes sobrenaturais e organização social é muito estreita. As chamadas famílias "principais" geralmente são as proprietárias da "força", poder este que legitima o *status* diferenciado das mesmas, revelando um princípio de organização sociopolítica dessa sociedade.

Que força é essa? Essa força geralmente é herdada por essas famílias. É uma força que consideram de "reinado" — termo relacionado à organização das entidades vivas denominadas *encantados*. Estes estão classificados segundo uma hierarquia de deveres e obrigações, além de estabelecerem relações entre si. Uma discussão mais detalhada dos *encantados*, suas características e relações, será feita no Capítulo 1.

Organização social

A organização social apresenta uma outra maneira de classificação que é inerente ao fator “mistura”, indicativo das famílias cujos casamentos ocorreram mais recentemente com cônjuges que não são Pankararu. O que confere menos legitimidade, não quanto ao pertencimento ao grupo, e sim no momento de ocupar espaços políticos e obter algum *status* ligado ao plano sobrenatural e sagrado.

Há os “troncos velhos” “[...] reservas de memória, de cultura e de religiosidade [...]” (Arruti, 1995: 77) representados pelas famílias consideradas “principais”; já as famílias “misturadas” são consideradas “mais frágeis com relação às heranças dos antepassados” (Idem). Esta fragilidade seria devido à apropriação e herança parcial ou integral da “ciência” Pankararu — expressão pankararu ligada ao conhecimento vinculado às práticas e crença nos *encantados*, como veremos no Capítulo 1.

A organização em categorias “troncos velhos e pontas de rama”, conforme observada e designada por Arruti (1995), marca os efeitos da experiência histórica cuja designação pode ser contextual, podendo repercutir em novas formações que marcam uma mobilidade territorial do grupo. A designação “tronco velho” é dada à pessoas e seus respectivos núcleos familiares que detêm na memória uma história e experiências comuns dos tempos de antigamente. As famílias que carregam essa história geralmente são as que detêm a herança dos *encantados* mais antigos e respeitados, sendo que na prática, a “mistura”, através de matrimônios com outros grupos indígenas, brancos ou negros não é prerrogativa apenas das famílias que não trazem na memória essa história coletiva da violência. A designação “tronco velho” não é atribuída com relação à cultura pensada de forma substantiva, mas segundo os próprios critérios do grupo com relação à definição do que é tradicional ou não, legitimando a unidade social Pankararu. Esses parâmetros estão sendo constantemente revistos, conforme vivenciam novas situações que solicitam posicionamentos específicos. A cultura deve ser pensada a partir dos elementos que têm coerência para o grupo.

A organização social e política não está pautada em regras de descendência ou de residência⁵ e as decisões estão concentradas principalmente em algumas famílias que se destacaram no plano político e religioso. A organização das aldeias — especialmente as menores — está relacionada, de alguma maneira, à

⁵ O sistema de parentesco pankararu não é definido por regras de patrilinearidade ou matrilinearidade, nem mesmo por regras de residência, sendo bem demarcado os núcleos familiares.

composição das famílias e à formação de grupos de lealdades políticas e/ou religiosas; sendo, no entanto, formadas por diversos grupos familiares com interesses e posições que nem sempre coincidem. Os troncos são referências que não exprimem regras de filiação rígidas, embora estejam mais relacionados ao parentesco do que ao culto aos *encantados* pertencentes ao seu grupo familiar. Certos arranjos são revistos e reordenados em decorrência de novas alianças e composições, principalmente políticas, dependendo do contexto e das questões em pauta.

A distinção entre troncos não está referida a regras estruturais de um sistema de parentesco, mas à classificação de famílias segundo um *status* definido pelo grau de pureza ou mistura, ou, para usarmos uma fórmula local, pela antigüidade indígena do tronco. O tronco serve então como uma solução classificatória para a transmissão de um *status* diferenciado, mas sem que isso implique em regras especiais definidoras de casamentos preferenciais ou grupos de obediência, ação, direitos ou exercício ritual diferenciado. (Arruti, 1996: 103)

A distribuição das casas nas aldeias segue um padrão linear ao longo dos caminhos. Outra maneira de agrupamento seriam as casas de uma família extensa estarem ordenadas no entorno da residência do patriarca ou matriarca. Esta disposição está associada, de certa forma, à herança das terras. Após o casamento de um filho, ocorre a doação de uma área do terreno dos pais, da noiva ou do noivo. Esse modelo sugere uma proximidade da família extensa, estreitando laços nas relações de trocas e obrigações.

Esses agrupamentos acabam por envolver, principalmente se houver algum “pai de *praia*” na família e algum terreiro no local, além dos parentes, grupos de vizinhança e de amigos, tornando-se referência para expressões religiosas e congregando ações políticas e rituais. Esses núcleos “familiares” formam as aldeias e, em muitos casos, são a base de apoio das diversas lideranças.

Outra maneira de aquisição de terras é a compra. Juridicamente, trata-se de uma Terra Indígena, mas o grupo tem seus arranjos internos muito em decorrência da área identificada e homologada ser insuficiente para a população que vive no local. A maneira como o território foi constituído, sendo muito mais um movimento impositivo do que um estudo das reais necessidades do grupo, desde a doação das terras pela Coroa Portuguesa, determina demarcações que serão acomodadas no decorrer do estabelecimento das relações e dos usos dos espaços e dos recursos naturais. A área está loteada e recortada entre os Pankararu, pertencendo cada palmo de chão a alguma família. As formas de obterem terras nessa área são, assim, a herança, a compra e, mais recentemente, com a indenização de alguns posseiros, abriu-se a possibilidade de ocupação de novas áreas distribuídas por alguns líderes e caciques.

Há unidades familiares que constituíram grupos vicinais, respeitando uma autoridade que congrega poderes religiosos e qualidades morais, agregando pessoas através de laços familiares e de vínculos com os *encantados*, não significando, obrigatoriamente, que tenham poder nas esferas de decisões como representantes do grupo indígena.

As casas na aldeia são, em sua maioria, de alvenaria. A matéria-prima foi-se alterando ao longo dos anos, de palha de ouricuri ou coqueiro para barro e deste para alvenaria. Geralmente, são habitadas por famílias nucleares. Com a energia elétrica, os hábitos mudaram. A possibilidade de possuir geladeira gerou uma mudança alimentar, já que passaram a poder conservar mais os alimentos; outra mudança se verificou com a compra de televisores, que possibilitou o acesso às notícias recentes e à vida fora da aldeia.

Todas as famílias possuem roças, principalmente de mandioca, milho, feijão e abóbora, as quais geralmente não estão localizadas na aldeia de moradia. Isso ocorre principalmente no Brejo dos Padres, pois os espaços da aldeia estão bem ocupados pelas casas, em decorrência do crescimento populacional e da designação de locais para a acomodação dos novos casais, restando uma área insuficiente para o plantio de roças que visa ao abastecimento da própria aldeia.

A questão da seca — a área está localizada em uma região sertaneja cuja vegetação é caracterizada pela caatinga, onde as chuvas são escassas e os rios intermitentes — acarreta grande dificuldade para os moradores da aldeia. Não podem contar realmente com os alimentos plantados nas roças. Ficam, assim, à espera das chuvas que marcam o início do plantio.

O trabalho na roça é responsabilidade tanto do homem quanto da mulher, respeitadas as atribuições de cada qual. Também cabem à mulher as atividades domésticas e os cuidados com os filhos. Carregar potes com água e alimentos, na falta de um burro, é tarefa feminina. Os Pankararu possuem criação de galinhas e, em menor escala, de porcos e de cabras. Poucas famílias — as mais abastadas — criam gados. A época de plantar vai de abril a setembro. Este é o calendário ideal, que nunca ocorre. Vai chegando o mês das chuvas e os preparativos para o plantio estão engatilhados. A incerteza gera desconforto, uma vez que consideram que “a riqueza para os Pankararu é a chuva e a colheita”.

A caça raramente é praticada, e as investidas revertem na obtenção de animais de pequeno porte, como tatu, quando saem para o mato com os cães caçadores. Antigamente, o meio ambiente estava mais preservado, tanto no entorno como no interior da Terra Indígena, e as aldeias eram menos populosas, praticavam a caça mais constantemente, obtendo um resultado melhor nas

investidas, pois havia, inclusive, mais diversidade de espécies para suprir as necessidades alimentares do grupo.

Uma fonte de renda são as aposentadorias dos mais idosos, classificados como trabalhadores rurais, que muitas vezes são consideradas uma “esmola dada por Jesus Cristo”. Há também os funcionários distribuídos entre aqueles que trabalham pelo Município, os professores, os agentes de saúde, e aqueles que recebem salário da Funai. Trabalham também “alugados” para fazendeiros locais ou, em alguns casos, nas roças dos próprios Pankararu. Antigamente, foram contratados para a construção das barragens, no rio São Francisco e para a construção de estradas. As mulheres mais jovens empregam-se como domésticas nas cidades próximas, retornando à aldeia nos finais de semana.

Os Pankararu semanalmente levam os produtos da roça e frutas da época, como manga e pinha, para vender nas feiras dessas cidades. Outra alternativa é vender o excedente da safra e, nesse caso, o dinheiro adquirido não é suficiente para comprar bens de consumo. Isso quando não ocorre seca e a safra é a esperada. Suas vidas são regidas pela incerteza do plantio e da colheita.

Essas alternativas de geração de renda suprem praticamente as despesas alimentares. O salário muitas vezes não alcança o mínimo estipulado pelo governo. O trabalho na roça é característico de todas as famílias, mas a data da colheita nunca é garantida. Assim, a necessidade de efetuarem compras de alimentos e bens como vestuário, remédios e outros, coloca como imprescindível que ao menos um membro da família receba dinheiro mensalmente de alguma fonte financeira.

“A gente nasceu e se criou aqui, trabalhando e vendo fartura. Fartura que a gente conhece é um roçado de milho, é feijão maduro, é abóbora; é criar cabra, porco, muita galinha... Sempre tem ano bom e tem ano ruim, então aquele ano que fracassa, aí o destino é procurar fora, né, pra não faltar.”
(Teresa Oliveira, março de 1999)

A caminhada para cidade

Mesmo quem nunca saiu da aldeia se refere a São Paulo com naturalidade. É um lugar comum e conhecido, seja por notícias de parentes ou amigos. São Paulo, hoje, faz parte da vida pankararu. Todas as famílias que moram em Pernambuco têm relações de parentes consanguíneos e/ou afins, seja no passado ou no presente, que residem em São Paulo.

Os primeiros grupos se deslocaram para o interior de São Paulo e de Mato Grosso na época em que as casas eram de palha e a comida era mandioca e angico ralado, além das caças, abundantes. Período anterior à demarcação, final da década de 1930: numa intensa perseguição aos índios, a polícia e os fazendeiros

locais não respeitavam suas roças e seus bens. Parentes e amigos, do sexo masculino, se juntaram e foram trabalhar nos lenheiros do interior paulista e do Mato Grosso. A madeira era utilizada para abastecer os trens, principal sistema de transporte naquela época. Eram jovens, na maioria solteiros, que na aventura buscavam juntar algum dinheiro para remeter à família e começar suas próprias vidas. Das roças dos pais, rumavam para o desconhecido, para juntarem algum pecúlio e retornar à aldeia para formarem e sustentarem sua própria família.

Depois de aproximadamente duas décadas, o destino passou a ser a cidade de São Paulo. No final dos anos 1940 e início dos anos 1950, chegavam notícias animadoras de São Paulo. Facilidade de emprego e grande possibilidade de ganhar dinheiro. Os índios que retornavam para a aldeia “chegavam com outra visão, outra feição, vestidos de outro jeito...”. A migração, ainda fortemente marcada pelo sexo masculino, colaborava para levantar São Paulo, através dos trabalhadores na construção civil, os quais enviavam dinheiro para esposas e familiares. Essa prática tornou-se habitual entre os cônjuges recém-casados, partem para a cidade pela necessidade de construir uma casa e equipá-la ou mesmo comprar terras na aldeia.

Muitos vão solteiros e enviam dinheiro para auxiliar os pais. Outros, já casados, deixam esposas e filhos no intuito de manter a família que está na aldeia. Alguns migram quando apenas têm água no pote para oferecer a sua família, em época ruim, com falta de emprego e sem esperança de colheita na roça. Recebem um chamado de algum parente ou amigo que está em São Paulo, com emprego já arranjado. Deixam a família, o retorno será tão logo conseguir algum dinheiro para levar para a aldeia. A volta pretendida é sempre no prazo de um ano ou quando a chuva der esperanças. Não chegam a se instalar em São Paulo, hospedando-se sempre em casa de parentes.

Outras viagens para São Paulo são a passeio ou por motivo de tratamento de doenças. Visitam parentes e amigos, hospedando-se em suas casas.

No entanto, alguns Pankararu se fixaram em São Paulo, onde constituíram e estão criando suas famílias. Isso não significa que nunca irão morar na aldeia. Obviamente, ocorre uma certa dispersão. Há pessoas e/ou famílias que se desligam do grupo e se espalham nesse movimento migratório; outras retornam, aposentadas, para se sedimentarem com uma base financeira garantida.

Há um imaginário sobre São Paulo. Mesmo quem nunca viajou tem muitas informações e ilusões sobre essa cidade.

“Eu imaginava que ia achar serviço. Viveria melhor do que aqui. Pra ajudar meus pais mais do que eu ajudava aqui. Aqui não tinha oportunidade de ajudar e eu via o povo ir pra lá e mandar dinheiro assim pra família. Eu achava que eu também ia mandar, como mandava mesmo.”

(Lindora Maria da Conceição – Nega Bomba,
Brejo dos Padres, abril de 1999)

Os motivos da migração são explicados como uma “questão de sobrevivência”; uma busca para “melhorar de vida”, “procura de trabalho”, “tentar e arrumar a vida”, “conseguir dinheiro e as coisas”, problema das secas e a ocupação de suas terras por posseiros. Vão em busca de um futuro.

“A melhoria de vida é a pessoa arrumar um capital a mais. Um capital extra e através desse capital mudar de moradia. Ao invés de fazer uma casa de barro, fazer uma casa de tijolo só com o dinheiro de São Paulo.”

(Agenor Julião, Brejo dos Padres, março de 1999)

Melhorar de vida é buscar:

“algum dinheiro pra chegar e continuar. Tocar roça, ou construir alguma coisa. Aquele que num tinha casa ia no interesse de chegar lá, trabalhar e construir uma casinha. Aumentar mais uma rocinha, né. Comprar alguma vaquinha, algum cavalo. Aumentar uma criaçãozinha com porco. Era nesse sentido.”

(Maria de Jesus Oliveira, Brejo dos Padres, março de 1999)

Iniciou-se um movimento que está transformando o povo pankararu. Há um canal aberto, expandindo as possibilidades e vivências, que em geral culmina com o retorno e, raras vezes, com a perda do sentimento de pertencer a um grupo indígena. Pertencer a um grupo, a uma “ciência” que os une independentemente do local onde se encontram.

Em São Paulo: organização social e política

Um dos espaços onde há grande concentração de Pankararu é a favela Real Parque, Zona Sul da cidade de São Paulo. Estão distribuídos em outras localidades, mas na favela Real Parque conquistaram visibilidade, respeito e poder como grupo indígena, suscitando para o órgão indigenista e para o poder público questões sobre índios que residem nas cidades.

Essa favela foi também o primeiro destino dos migrantes que partiam para São Paulo. “O ponto principal era o Real Parque mesmo”. Organizaram-se politicamente, formando uma associação indígena que reivindica perante os órgãos públicos os direitos inerentes às populações indígenas. Não eram reconhecidos como grupo indígena, por serem migrantes e moradores de favela. Para os de fora do grupo tiveram que investir em provar sua identidade indígena, por não se enquadrarem na categoria de índio genérico, vinculada ao imaginário de índio que mora na mata, não usa roupas, com um biotipo determinado, falante de outra língua que não o Português. Assim, tinham sua identidade negada por órgãos e

peessoas com quem mantinham relações. Atualmente conquistaram o reconhecimento da identidade pankararu, mesmo estando fora de sua Terra Indígena.

O destino é São Paulo, pois "... sempre tem um irmão, um primo, um cunhado". Para ilustrar e descrever as relações, os caminhos traçados e os sonhos e metas pensados, transcrevo trecho de uma conversa com um Pankararu que migrou e hoje é uma importante liderança política no Brejo dos Padres cuja família é responsável pela organização e realização da Corrida do Imbu, sendo também um dos principais cantadores desse ritual.

Chegando em São Paulo:

"E daí eu fui pra São Paulo com o meu irmão. Já tinha dezenove anos e quando eu cheguei lá eu pensei que aonde o pessoal pankararu morava e a minha irmã morava era em outro local, assim que não fosse favela. Fosse, como bem, uma cidade...Aí então o pessoal falava favela mas eu não tinha conhecimento como que era uma favela. E outro, o medo meu mais era ir para São Paulo e andar pendurado nos ônibus; é o medo dos bandidos que tinha muito que eu assistia muito a televisão, chegar tarde da noite. Aí eu sei que eu cheguei lá...A intenção era, mais ou menos, um ano e voltar para minha aldeia. E sei que eu fui. Quando eu cheguei na rodoviária, muita gente, eu fiquei um pouco até assustado. Muita gente, carro por todo lado. E daí o meu irmão já tinha ido em São Paulo...Então sei que um primo meu veio nos pegar e pôr no ônibus. Levou nós até a Praça da Bandeira. Aí a gente pegou um ônibus: Real Parque. Fomos pro Real Parque. É porque tinha a minha irmã lá e tinha um outro povo Pankararu...Sei que nós chegamos no ponto final do ônibus Real Parque aí eu achei tudo bonito. Aí quando eu desci do ônibus eu disse: Onde que é? Aí o meu primo disse: É aqui, é aqui na favela. Eu disse: "É, e minha irmã mora em barraco na favela?" Ele disse: "É". Aí já fiquei triste naquele momento. Me entristeceu mesmo. Aí quando eu vou pegar aquela reta, na ladeira do Real Parque em sentido à favela, aí estava tudo de lama. Lama por todo lado. Aí quando eu entrei dentro da favela, eu olhei para o céu, olhei para os barracos, olhei para a terra e olhei para os esgotos. Aí eu disse assim: "Meu Deus! Onde eu vim parar, aonde eu vim parar!". Esgoto pra todo o lado; banguê-banguê pra todo o lado, quando eu entrei já tinha tiro pra todo o lado né. Só em barraco que meu povo está aqui. Aí quando eu cheguei no barraco da minha irmã entrei lá pra dentro. Aí me deu uma depressão assim, eu fiquei triste, a lágrima começou a descer...O Joaquim, meu cunhado, disse: "Ó Fernando, fica tranqüilo que eu vou arranjar emprego pra você."

(Fernando Monteiro dos Santos, aldeia Brejo dos Padres, abril de 1999)

Apesar da acolhida dos parentes e amigos, muitas vezes há o sentimento de decepção e tristeza ao chegarem. Com o passar dos dias, acabam se interando na rede de relações pankararu, encontram parentes e amigos da aldeia, arranjam emprego, fator que influenciará no tempo de permanência em São Paulo.

Outra participação fundamental, além da acolhida de amigos ou parentes pankararu que vão delineando o percurso a ser traçado pelos mais novos migrantes, é a indicação de um emprego. Abastecendo o mercado de mão-de-obra local, trabalham como pedreiros, vigias, porteiros, seguranças, na área de limpeza

e, como dizem, em casas de família, como empregadas domésticas. Outros têm a sorte de aprender “profissão”. Conseguem emprego como auxiliar de eletricista, de mecânico, de topógrafo e outras atividades qualificadas. Com o tempo, acabam dominando a profissão e tornam-se mão-de-obra especializada, motivo de grande orgulho e vantagem financeira. A média da renda familiar em São Paulo varia de três a seis salários mínimos.

A família é o suporte da migração, colaborando para a união dos Pankararu. Muitos nascidos no Brejo dos Padres se conheceram em São Paulo e então se casaram e tiveram filhos nessa cidade. Desses que nasceram em São Paulo, alguns já foram ao menos passear na aldeia e os que não conhecem gostariam de ir. Há poucos casos de cônjuges cujos filhos nascem na aldeia e em São Paulo. A incidência dessas situações é quando os pais são separados, tendo os filhos do primeiro casamento nascidos na aldeia. Deixam-nos com os avós, ou com o outro cônjuge; ou ainda algumas vezes os levam para São Paulo. Outros nasceram em São Paulo e se casaram com Pankararus. Poucos são aqueles que se casam fora do grupo, tanto em São Paulo como na aldeia. Os migrantes de primeira viagem geralmente são jovens que vieram recém-casados ou que, ao chegarem em São Paulo, casam-se logo, podendo tanto permanecer em São Paulo como voltar para aldeia.

As possibilidades de ter um emprego, dinheiro e poder adquirir coisas são compensadoras, apesar da violência e do medo constante que os assombra.

Não vou entrar no mérito das ocupações de favelas em terrenos ilícitos e particulares, mas partindo de uma relação de compra e venda entre pessoas físicas não portadoras de documentação legal e sim informal, temos que a maioria das casas ou barracos onde moram os Pankararu, no Real Parque, é propriedade dos mesmos⁶. Atualmente, muitos Pankararu residem em prédios construídos pelo poder municipal visando a urbanização da favela, uma vez que está situada em bairro nobre da cidade de São Paulo. A grande maioria que reside em São Paulo, além de manter os vínculos familiares com os Pankararu que estão em Pernambuco, também são proprietários de terras ou de casas na aldeia, estando as mesmas emprestadas para parentes ou até mesmo fechadas. As terras ficam sob os cuidados dos parentes.

⁶ Para a construção dos prédios no Real Parque, projeto do poder público, muitos moradores da favela foram expropriados de suas residências; principalmente aqueles que residiam na favela Real Parque próximo a um pequeno córrego. Esses tiveram seus barracos demolidos em 1997 e, provisoriamente, foram transferidos para alojamentos distantes cerca de um quilômetro da favela. O que seria uma situação provisória adquiriu um caráter de permanência uma vez que os mesmos moraram cerca de dois anos nesse alojamento, em decorrência de paralisação das obras por parte da Prefeitura, na época.

A saudade da liberdade, da vida calma, dos parentes e amigos do Brejo dos Padres também é grande. Constantemente estão pensando, tentando ou efetivamente retornando para a aldeia. Como relembra Dona Teresa:

“Quem muda pra São Paulo nunca esquece daqui. Eu mesmo, eu passei oito anos sem vim aqui, mas até o caminho, a estrada assim eu lembrava.”
(Teresa Oliveira, Brejo dos Padres, março 1999)

Uma via para suprir a distância são as trocas efetuadas com a aldeia. Recebem frutas da época, castanha de caju, ervas e artefatos que utilizam nas curas; doces de frutas, feijão, farinha e outros produtos derivados diretamente da natureza e quando beneficiados, o são de uma forma caseira. A contrapartida é o envio de roupas, bens de consumo e equipamentos de lazer, como televisão e aparelho de som; enfim, os produtos industrializados que dependem de certo poder aquisitivo para seu consumo. Geralmente, esse canal é estabelecido entre parentes da esfera da família nuclear, ou em alguns casos, entre amigos muito próximos.

Os serviços médicos e hospitalares são amplamente utilizados, bem como as práticas de cura pankararu, como veremos no decorrer no Capítulo 3.

Estudam nas escolas públicas locais e as compras são feitas em um centro comercial, considerado popular, denominado Santo Amaro, localizado próximo à favela. A vida dos Pankararu se circunscreve basicamente ao Real Parque, onde estão sempre entre parentes e amigos da aldeia.

Realizam as “apresentações de *Toré*”, organizadas em decorrência de algum convite; reforçam a identidade indígena, além de serem momentos de encontro entre os Pankararu; as vezes recebem algum dinheiro pela “apresentação”. Organizadas geralmente por uma liderança, o grupo se reúne para dançar o *Toré*. Com vestimentas e pintura corporal apropriadas — máscaras rituais e pintura corporal feita com um barro especial trazido da aldeia — dançam o *Toré* nas escolas, em frente às câmeras de redes de televisão e em dezenas de outros locais. Assim, ao chegarem na aldeia pela primeira vez, não estranham o *Toré*, nem as cantorias e algumas práticas de cura, pois já tiveram a oportunidade de participar, ainda que em outro contexto, de alguns desses momentos em São Paulo.

Várias famílias e pessoas que residem atualmente na aldeia são os antigos migrantes, que muitas vezes retornam aposentados para não mais voltar para São Paulo. Depois de passarem um tempo em São Paulo, alcançando ou não seus objetivos, muitos optam pelo retorno, tendo em grande medida conquistado um pecúlio que irá garantir uma vida mais estável, em termos econômicos, na aldeia.

Enfim, a volta!

“...ia pensando em voltar, sempre de voltar!”

(Maria de Jesus Oliveira, Brejo dos Padres, março de 1999)

A volta pode ser temporária ou definitiva, planejada ou inesperada. Deve ficar claro que voltar para aldeia definitivamente não é um desejo geral. É comum regressarem para participar de algum ritual como a Corrida do Imbu, pagamentos de promessas em terreiro, ou para visitarem parentes e amigos. Nesses casos já aproveitam para visitar parentes e amigos e “matar a saudade da aldeia”.

Ver os parentes é o motivo mais recorrente para as viagens temporárias. Raramente viaja toda a família. As despesas são muito altas ou as férias do trabalho e escolares não coincidem.

Daqueles que estão em São Paulo, alguns regressaram em decorrência da violência, por não terem acostumado à metrópole ou pelo desejo de ficarem próximos da família. Quando termina o dinheiro que levaram de São Paulo e não conseguiram emprego na aldeia ou nas proximidades, alguns acabam migrando novamente. Quando retornam para a aldeia, voltam para o trabalho na lavoura, “na enxada”, principalmente os mais velhos que foram criados na roça, para cuidarem de seu próprio pedaço de terra.

Regressam com maior poder aquisitivo — ao menos no momento da volta — do que a maioria dos que vivem na aldeia. Os direitos trabalhistas, quando garantidos, colaboram bastante para a acumulação de um pecúlio que, no retorno, é utilizado para compra de terras, construção de casas ou para manter a família enquanto não conseguem algum meio de vida.

A volta é uma festa. Além da saudade e das novidades, trazem rádios, roupas e outros artigos. O povo vai receber o recém-chegado, saber notícias e “assuntar”. A chegada é um grande evento, o comentário é geral. Juntamente com quem chega, esperam-se encomendas e notícias dos parentes e amigos que estão distantes.

“O pessoal vinha ver como era que chegava, viu. Ai, deixa eu ver Maria de Jesus como ela chegou. Se chegou mais bonita, se chegou mais magra, se chegou mais gorda, tudo isso, né. Então a gente tinha que guentá. Tinha que dar o duro. Eu fiquei um ano com saudades daqui. Também depois que passou um ano, aí eu já relaxei, sabe. Aí eu só vim aqui com três anos pela primeira vez. Eu não queria voltar pra cá do mesmo jeito que eu fui. Eu tinha que comprar alguma roupa, um sapato, né, pra chegar aqui. Pra não chegar aqui do mesmo jeito...tem que chegar diferente, mudar alguma coisa.”

(Maria de Jesus Oliveira, Brejo dos Padres, março 1999)

O interessante é não retornarem para aldeia sem nada e da mesma forma que saíram. A transformação de quem migra é uma regra não somente para quem

vai, mas também para quem fica. A expectativa deve ser satisfeita com uma mudança, ao menos na aparência pessoal.

Apesar de evidentemente influenciados por sua história de contato com os brancos, por necessidades inerentes ao sistema capitalista, os Pankararu se vêem como um povo que conduz seu próprio destino.

Os Pankararu justificam a migração pelo caráter de sobrevivência e melhoria de vida. Resta desvendar o que realmente significam tais motivações. Quando se trata de sobrevivência, está intrínseca a idéia relativa à dificuldade de suprir suas necessidades básicas e vitais. A ausência de chuva, a escassez de terras e a vontade e necessidade de consumo, aliadas à falta de emprego em Pernambuco seriam fatores já suficientes para justificar a migração. Mas tais motivações estão apenas no plano econômico. Com um sistema de empréstimo e ajuda, entre parentes e amigos, e utilizando outros artifícios, conseguem suprir as necessidades básicas, podendo permanecer na aldeia. Como dizem “na aldeia sempre se criaram”.

“... está passando mal mas está passando. Um dia come, outro dia não come mas venceu o dia. Amanhã não tem, mas depois tem. Olhe aqui, nós fazia farinha sabe de que? Duma árvore que tem aí pelo agreste que chama ouricurizeiro. Às vezes, derrubava aquele pé de ouricurizeiro; derrubava, quando acabava descascava como se tira couro de boi, aí ficava, posso dizer, o miolo né. Aí agente rachava aquelas rachinhas, aí puxava com uma pedra que tivesse uma laje.”

(João Monteiro da Luz, Cacique, Brejo dos Padres, abril de 1999)

Sobrevivência tem, portanto, uma conotação muito particular. Não se trata simplesmente de suprir as necessidades vitais diárias.

“Resistir, resistia porque quando chovia tinha que trabalhar. Um dia vendia uma parte, guardava a outra e dali comprava a roupa. Mas era uma roupa suficiente. Era uns panos chamados azulão, mescla, mas vivia vestido. Hoje, os índios vê o povo da cidade civilizado, calçado de sapato, calçado de bota, roupa bem escolhida, eu quero é isso aqui que refere-se de dinheiro. Aí hoje nós vê os que não sabem ler, vão sofrer. Não pode se empregar, não tem serviço mais suficiente como tinha de primeiro. Nós reunia aqui dez, vinte, trinta pessoas, vamos trabalhar. O povo lá fora. Ah, e pode cavar esse açude, pronto. Ali, nós batia um mês ganhando dinheiro. Oh chente, mas dali a gente comprava roupa, comprava carne, fazia uma boa feira com aquele dinheiro. Chegava.”

(João Monteiro da Luz, abril de 1999)

Então, por que buscar um outro lugar? Por que ir para São Paulo? Há décadas está instituída uma via aldeia/São Paulo. Além, é claro, de fatores econômicos, é lícito acrescentar esse desejo de mudar. A migração representa uma busca, uma transformação e uma possibilidade de obter mais do que o “suficiente” para, muitas vezes, investir em benfeitorias, em compra de animais que podem

oferecer algum retorno especialmente econômico, ou em melhorias em suas casas na própria aldeia.

Abastecidos e protegidos pela “fonte”, pela “força”, pelo “tronco”, partem muitas vezes apenas carregando a esperança. É a aposta no futuro tendo como alicerce o passado que se manifesta vivamente no presente. A aldeia se caracteriza como um porto seguro que não impede a expansão e a conquista de novos territórios. A dispersão marca os deslocamentos e os arranjos que revelam grupos como os Pankararu cujos deslocamentos fragmentaram-nos em Pankararé, Kantaruré e Geripancó, além da comunidade que está organizada na cidade de São Paulo e suas imediações, promovendo a circulação e a troca no âmbito matrimonial, ritual e material.

A ponte entre aldeia e São Paulo está estabelecida. Há uma complementaridade intrínseca entre ambas as partes. Essa relação já está instituída. A aldeia abastece quem está em São Paulo de cultura, de proteção, de cura, de “força”, de recursos naturais e da certeza de possuir um bem comum que é a terra, pois ainda que nem todos sejam proprietários de fato, são proprietários de direito, por serem Pankararu, o que lhes assegura um reconhecimento jurídico de posse e usufruto assegurado pelo Estado. A relação com o local que foi doado pela Coroa Portuguesa é essencial nesse processo migratório. Há também uma ligação essencial com os *encantados*, associada a esse território, como veremos no Capítulo 1. Há essa força que une o povo pankararu.

Em contrapartida, as idéias e o dinheiro que constrói, que envia bens materiais, que garante a compra de terras na aldeia e que confere um *status* diferencial para aqueles que retornam são obtidos, em grande parte, em São Paulo. Chegar mudado e oferecendo presentes garante um prestígio diferencial na aldeia. Ter contato com São Paulo e com seus benefícios materiais, sociais e no plano do conhecimento de alguma profissão, assegura a esse migrante uma qualificação especial em relação àqueles que se encontram na aldeia. Possuir a chave desse acesso significa obter vantagens políticas, materiais e, muitas vezes, pessoais. Esse movimento econômico, de conhecimentos e valores, gera modificações na aldeia, além de colaborar com recursos para a realização dos rituais, seja na compra de matéria prima para a confecção de *praiás* ou na compra dos alimentos servidos nos momentos rituais. Essa circulação contínua garante um movimento que perpetua a identidade pankararu. As carências, desejos e a busca daquilo que é mais do que o suficiente, não somente em termos de recursos como em termos materiais são supridas na cidade, onde conquistaram espaço como Índios Pankararu.

O que podemos perceber desse processo é que os Pankararu não estão se desintegrando como grupo em decorrência da migração. A vida na aldeia segue seu

curso, mas também conquistaram uma nova frente e perspectiva em São Paulo. Isto confere um aspecto de fortalecimento do grupo, podendo, inclusive, os benefícios conseguidos em São Paulo repercutirem e gerarem vantagens na aldeia. O fato de ser Pankararu em São Paulo coloca-os em posições diferenciadas nos locais de moradia, trabalho e estudo, podendo gerar preconceitos ou benefícios. Por outra via, por enviarem bens, idéias e costumes para a aldeia transformam-na constantemente mantendo-a viva e informada de alguns novos conhecimentos, sendo valorizados pelos que estão na aldeia.

Há uma rede de comunicação e de trocas, estabelecendo uma dependência assimétrica fundamental para a constante vitalidade, tanto na aldeia como na cidade. Esse contínuo movimento de transformação e atualização está permanentemente revigorando o modo de vida pankararu e, ao mesmo tempo, afirmando a expansão territorial do grupo. Parece que a migração colabora para a perpetuação do povo pankararu enquanto tal, evitando que sejam expropriados completamente de seus valores e crenças. Em outro sentido, inserem as novas conquistas e aquisições na própria aldeia. Uma relação altamente dinâmica que cria “mundos” pankararu em ampla conexão, vinculados fortemente pelo “mundo dos *encantados*”.

ESTUDOS SOBRE OS ÍNDIOS NO NORDESTE

A bacia do rio São Francisco concentra parte considerável dos grupos indígenas que estão no Nordeste brasileiro. A maioria desses grupos habita a região denominada caatinga⁷, caracterizada pela ocorrência de rios temporários e por períodos de escassez de chuvas.

A conquista do interior nordestino ocorre a partir da segunda metade do século XVII, quando missões religiosas são instaladas nas imediações do rio São Francisco — por ser eficaz via de penetração e apropriada para assentamento da população — e incentiva-se a criação de gado como forma de incorporar as populações indígenas à economia local. Em pouco menos de duzentos anos estava efetivada a presença colonial que devassou quase todo o território, definindo a base da economia ulterior (Dantas *et al*, 1998).

Os índios que habitavam a região — conhecidos como Tapuias, compostos por uma vasta diversidade — foram, em grande parte, reunidos em aldeamentos missionários, onde houve incentivo aos casamentos entre diferentes grupos indígenas, e também entre as populações indígenas e os regionais. Os índios dos aldeamentos passam a serem referidos como “misturados”, cujos atributos desembocam na idéia de “assimilação”. Em meados do século XIX, quase a totalidade dos índios no Nordeste já havia vivido em aldeamentos, onde foram massacrados pelo projeto colonial (Dantas *et al*, 1998).

Estabelecidos esses agrupamentos e essas interconexões instaurou-se um circuito de trocas interétnicas:

Reunindo uma grande variedade de grupos e, em muitos casos, separando-os de suas metades, alocadas junto a outros grupos, a política das “reuniões” em lugar de levar à “mistura” definitiva daquela população, homogeneizada e isolada em territórios administrados, é reconvertida, pela mobilidade indígena, em uma rede de referências étnicas sobrepostas. (Arruti, 1999: 249)

No século XX, começa uma gradativa mobilização dos índios no Nordeste em torno da afirmação da identidade étnica, uma vez que oficialmente estavam sendo considerados como aculturados e, em última instância, extintos. Estabeleceram uma rede de trocas especialmente no plano ritual, culminando com a identificação de cerca de mais de quatro dezenas de grupos indígenas — já no início do século posterior — que buscam a garantia de seus direitos.

A literatura antropológica começa a se interessar em apresentar estudos sobre os índios dessa região apenas nas décadas de 1930 e 1940, por

⁷ Quando me refiro nesta dissertação sobre os índios no Nordeste, estou tratando sobre os índios que habitam essa região da caatinga.

considerarem essas populações “assimiladas” e “aculturadas”, não satisfazendo o imaginário de “índio tradicional” ou “índio selvagem”.

Os primeiros antropólogos que se dedicaram aos estudos dos índios do Nordeste procuraram registrar traços “remanescentes” das culturas tradicionais com o intuito de observar o processo evolutivo dos grupos. Carlos Estevão de Oliveira, sob essa perspectiva, produziu textos sobre alguns grupos indígenas do Nordeste destacando aspectos de sua cultura, entre os quais os Pankararu. Seu trabalho e sua presença muito contribuíram, inclusive, para o processo de reconhecimento étnico dos mesmos por parte do Estado e do órgão indigenista Federal.

Nesse período, uma das maneiras de estudarem esses índios em contato intenso com a população não-indígena há muitos séculos foi a busca de aspectos culturais que teriam “sobrevivido”. Hohenthal (1960a) realizou um levantamento sobre os índios encontrados na região do rio São Francisco em 1951 e 1952, cuja orientação foi a busca de traços culturais sobreviventes, uma vez que “[...] estavam sujeitos à influências aculturadoras [...]” (Hohenthal, 1960a: 59), devido à “contínua mistura racial”. No entanto, surpreende-se com a “persistência cultural” desses grupos que historicamente foram perseguidos e sofreram muitas pressões. Descreve diversos aspectos da cultura, das crenças e dos ritos de alguns desses grupos indígenas com o objetivo de apresentar as comunidades e os traços culturais que “resistiram” ao longo do contato. Procura também as práticas e os costumes que relaciona às características dos grupos Jê ou Tupi e conclui que a maioria dos grupos indígenas no Nordeste não se enquadram completamente em nenhuma dessas duas categorias. Registrou, entre os Pankararu, a presença dos *encantados* e a cerimônia que se relaciona à ocasião em que cai o primeiro fruto maduro do imbu, que nada mais é que a Corrida do Imbu, objeto de estudo desta dissertação.

Estevão Pinto (1956) partiu dessa mesma abordagem para estudar os Fulniô, que habitam Águas Belas, em Pernambuco, e são os únicos índios no Nordeste que mantêm um idioma diferente do português. Os Fulniô são referência de indianidade por manterem o uso da língua e por não permitirem a presença de estranhos em suas práticas rituais, acabaram atraindo a atenção dos primeiros etnógrafos que trabalharam nessa região (Pinto, 1956).

Os índios no Nordeste também foram estudados com relação aos aspectos socioeconômicos, sob uma perspectiva mais sociológica. Paulo Marcos Amorim (1970/71) pesquisou os Potiguara — encontrados na Baía da Traição, na Paraíba — como camponeses indígenas e índios “remanescentes”. Sua abordagem visualiza uma cultura original e as perdas culturais ao longo das relações estabelecidas com

os diversos agentes, considerando que os índios no Nordeste estão em estágio avançado de integração com a sociedade nacional. Esse tipo de abordagem visualiza a passagem do índio à condição de “integrado” à sociedade nacional.

O tema do contato sempre esteve em pauta, podendo também ser mencionado o trabalho de Jorge Hernández Díaz (1983) que aborda os aspectos sociais e políticos na relação dos Fulniô com a população regional.

Estudos de emergência étnica e etnicidade foram realizados por alguns pesquisadores como Souza (1996), entre os Kaimbé de Massacará, na Bahia, e Arruti (1996), entre os Pankararu. Souza (1996) compara o processo dos Kaimbé ao de outros grupos no Nordeste que perderam os sinais diacríticos, adotaram um modo de vida camponês e vivenciam um “[...] processo de ‘re-invenção’ das tradições, como parte de sua estratégia na luta pelo reconhecimento legítimo de sua ‘indianidade’ [...]” (Souza, 1996: 15).

Os processos de etnogênese são pautas de trabalhos importantes como de Barreto Filho (1992), entre os Tapeba, no Ceará, e de Andrade (2002), entre os Tumbalalá, na Bahia. Andrade (2002) compreende a etnogênese enquanto um processo de formação de uma identidade ligada a redes históricas regionais e ao diálogo interétnico, avançando em uma análise que extrapola as fronteiras do grupo étnico.

As etnografias e discussões teóricas sobre os índios no Nordeste do Brasil, em geral, estão focadas principalmente, como foi apontado, na discussão sobre identidade étnica e etnicidade, sendo adotado como importante referencial teórico as abordagens de F. Barth e G. Marcus. Barth (1970) trabalha com o conceito de etnicidade e grupos étnicos, não sendo estes tratados enquanto uma unidade portadora de cultura. Para esse autor, cultura não é uma característica primária dos grupos. Observa a formação do grupo social partindo da idéia de organização social e interação entre os atores; a etnicidade é pensada no âmbito de um projeto político. Fica atento à mudança cultural, às fronteiras étnicas e ao grupo social que está sempre em contato com outros grupos. As diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência, havendo um espaço de manutenção dessas fronteiras.

A outra referência teórica citada é o conceito elaborado por George Marcus (1991) sobre as identidades múltiplas. As identidades, argumenta o autor, não são sólidas, estão sempre em mudança. O rearranjo de diversas experiências colabora para acentuar a diversidade e estas conexões é que dão forma à identidade:

Uma identidade não depende de uma nostálgica pedra fundamental da tradição ou da comunidade, mas surge, criativamente, das mesmas

condições desconstrutivas que ameaçam desintegrá-la, desestabilizar o que já foi conquistado. (Marcus, 1991: 217)

Em tempos de mundo global pensa as identidades específicas a partir de fluxos e fragmentos históricos, permitindo a discussão do caráter multilocal das identidades que se formam a partir de contextos onde atuam múltiplos agentes.

Muito pautado nestas abordagens (Barth, 1970 e Marcus, 1991) está-se produzindo um importante acervo que incrementou a discussão da antropologia brasileira sobre os processos de reelaboração cultural, o debate sobre as fronteiras sociais — etnogênese e etnicidade — e a territorialidade (Oliveira Filho, 1998 e 1999; Barreto Filho, 1999; Arruti, 1999; dentre outros autores já citados).

Oliveira Filho condensa esta discussão e delineia um eixo condutor que acaba sendo fonte de inspiração e reflexão para diversas pesquisas no Nordeste indígena:

É sob o signo de invenção de cultura que devem ser pensados os povos indígenas no nordeste, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade). Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina — como uma força interior — o seu futuro, concebido como um reencontro com seu verdadeiro destino. (Oliveira Filho, 1993: viii)

Instituídas as redes de intercâmbio entre as populações indígenas no Nordeste, são importadas, reproduzidas e readaptadas diversas manifestações especialmente culturais, sendo partilhados rituais, entre outros domínios da vida, que irão proporcionar as condições para reforçar e fortalecer a unidade social de um povo.

No caso dos índios no Nordeste, a política indigenista oficial para seu reconhecimento étnico exige a demarcação explícita de sinais de diferenciação entre os grupos indígenas e a população regional. O campo religioso, não para atender a questões pragmáticas ligadas à pressupostos territoriais, revela-se como instância privilegiada de efetivação de trocas intersocietárias e como domínio que congrega diversas esferas e elementos da vida social.

Escritos sobre o Toré entre os índios no Nordeste

Nesse cenário de intenso contato interétnico, da instituição da categoria “índios misturados” e do “surgimento”⁸ de diversos grupos indígenas, os rituais são elementos importantes não só por configurarem como sinais diacríticos que reforçam a existência de padrões de indianidade esperados por um imaginário do que é “ser índio” — como veremos no decorrer desse trabalho.

Ritos denominados *Toré* são praticados por diversos grupos indígenas no Nordeste, sendo identificados como símbolos da indianidade principalmente para os agentes governamentais e a população regional. O *Toré* é um ritual recorrente na maioria dos grupos indígenas do Nordeste, sendo em muitos casos⁹ o único ritual praticado. Entre os grupos que contam com a presença de outros rituais, como por exemplo os Fulniô e os Pankararu, também há a prática do *Toré*.

O *Toré* apresenta natureza profana e religiosa, sendo um ato político e uma crença que promove o acesso ao sobrenatural e aos direitos. O exercício desse ritual — segundo a perspectiva em que o *Toré* é inerente à garantia dos direitos indígenas — evidenciou-se com a restauração dos direitos pelo Serviço de Proteção aos Índios-SPI (que mais tarde seria substituído pela Fundação Nacional do Índio-Funai) entre os povos indígenas no Nordeste brasileiro.

No processo de reconhecimento oficial dos índios no Nordeste brasileiro o *Toré* tornou-se um critério fundamental para o reconhecimento de povos que reivindicam uma identidade indígena, mas não apresentam — ou apresentam de forma tênue — sinais diacríticos, tornando-se a troca ritual também um pressuposto da conquista de direitos (Arruti, 1996). Os grupos já reconhecidos transmitem seus conhecimentos a outros — como é o caso dos Pankararu que ensinaram o *Toré* aos Pankararé —, os quais a partir de então formulam seus próprios mecanismos para vivenciarem os rituais.

A transmissão do *Toré* não implica no simples ensino de uma coreografia, nem se trata do “resgate” de uma *tradição*, por motivos de preservação cultural, mas fundamentalmente na transmissão de uma força de natureza mágica. “Ensinar *Toré*”, implica na transmissão da “semente”, “ensinar o caminho até os Encantados”, que o grupo emergente, do seu lugar de ponta de rama, perdeu ao longo das sucessivas misturas a que foi submetido. Depois de recebida a *semente*, e transmitido o *Toré* e os toantes, cabe ao grupo emergente descobrir o *segredo* de sua relação com os Encantados, *segredo* que ao final passa a ser o fulcro da identidade do grupo. Os

⁸ Termo empregado a partir do ponto de vista de instituições governamentais e de entidades ou pessoas situadas fora do grupo.

⁹ Por exemplo, entre os Tuxá, Truká, Kiriri, Atikum, Kapinawa, Xukuru e Xokó, conforme Reesink (2000).

segredos de um grupo são os seus caminhos particulares, próprios, originais de “levantar os Praiás”. (Arruti, 1996: 70)

Ensinado através do intercâmbio de um grupo a outro o *Toré* difundiu-se por todo o Nordeste vindo cada grupo a desenvolvê-lo de maneira específica, demonstrando singularidades e formas próprias. Trata-se de transmitir ou relembrar uma forma e um conhecimento, provavelmente já compartilhado em algumas missões onde outrora esses grupos foram reunidos, que será reordenado em cada grupo. Os Pankararu transmitem para os Pankararé e Geripankó, os Tuxá para os Kiriri, os Kariri-Xokó e Tingui-Botó, Fulniô para Xukuru-Kariri, etc, havendo casos de continuidade e reforço do ritual através do contato com outros grupos, e de descontinuidade, momento em que o ritual é ensinado e apropriado (Reesink, 2000). O fato é que foram criadas condições sociais que fortalecem e evidenciam uma instância já vital entre os índios do Nordeste e a própria unidade dos grupos. A prática e a aceitação do rito ultrapassam e muito o cumprimento de um protocolo exigido tanto pelos órgãos governamentais como pela população regional.

Andrade (2002) discutindo sobre o processo de etnogênese Tumbalalá enfoca o campo religioso como um lugar privilegiado onde compartilham representações e formam alianças:

O toré, então, passa a denotar o *imperativo de indianidade* e canal principal de comunicação interétnica, ao mesmo tempo em que produz internamente formas de organização e legitimação de papéis políticos [...]. (Andrade, 2002: 193)

O *Toré* faz parte do circuito de trocas rituais e da rede de comunicação interétnica no Nordeste indígena. Arruti (1996), com relação aos Pankararu, trabalha sob a perspectiva de rede de relações de alcance regional, capaz de manter e reativar circuitos rituais. Carvalho (1982) descreve a transmissão do *Toré* pelos Tuxá de Rodelas aos Kiriri e Aticum, favorecendo assim o reconhecimento oficial por parte de grupos políticos e sociais que se identificavam como índios. Já Tromboni (1994) estuda o *Toré* enfocando as relações entre ritual e etnicidade a partir do caso Kiriri, na Bahia.

Reesink (2000) discute “o *Toré* entre os índios no Nordeste” como um projeto étnico-político. Esse ritual está disseminado entre esses grupos, salvo as particularidades e as “recriações”, sendo um dos critérios definidores da indianidade, contribuindo assim para os casos de “emergência étnica”. Chama a atenção para a hegemonia do *Toré* tanto no campo religioso como político e suas múltiplas dimensões fisiológica, psicológica, social e cultural. A expressão desse rito promove uma identidade genérica e uma particular através da integração social e do fortalecimento de valores, atestando definitivamente a passagem da condição de “caboclos” a índios.

É um ritual de caráter profano e religioso, vinculado à memória e aos conhecimentos de um grupo apresentando determinadas características:

[...] a realização do toré se reveste de um sentimento de orgulho ligado à capacidade de manter vivo e atualizado o laço com seus ancestrais e, através deles, com sua identidade, tanto no que ela tem de demonstrável publicamente, quanto no que ela tem de experiências coletiva e mística. O valor do toré para os pankararus, assim como para outros grupos, está em sua natureza tanto pública quanto religiosa, ainda que ela não se explicita sempre. (Arruti, 1995: 83)

É uma instituição através da qual são rearticulados valores e símbolos a fim de criar modelos de ação. O *Toré* é considerado o espaço onde os grupos indígenas produzem suas especificidades investindo múltiplos sentidos sobre um estoque cultural compartilhado.

Alguns estudos acerca dos índios no Nordeste abordam o *Toré* como um rito que institui um sinal diacrítico, adotado para buscar o reconhecimento como índios perante instâncias federais e regionais, no processo de reconhecimento da indianidade, mas não se restringindo unicamente a esse aspecto. Essa visão abarca, de certa forma, um viés de fora do grupo, tendo sempre como contraponto o contato e a intenção de ressaltar a “diferença” com relação à população regional.

A prática do *Toré* entre diferentes grupos indígenas que habitam a região nordestina conhecida como sertão, está ligada a um processo histórico-social, calcado em um histórico de contatos e de trocas provavelmente anterior ao movimento de afirmação étnica, institucionalizado a partir do início do século XX, o que colabora para sua ampla disseminação posteriormente.

O complexo ritual dos Pankararu, como se verá neste trabalho, distancia-se em vários aspectos, enquanto parâmetro único, do ritual denominado *Toré*, característico da maior parte dos grupos indígenas que estão no Nordeste. O *Toré* é um ritual fundamental para os Pankararu, mas deve ficar claro que não é o único rito que praticam. Entre os Pankararu a coreografia está baseada na dança em círculo, onde homens e mulheres, de braços dados, fazem a percussão com passadas fortes seguindo o ritmo da cantoria, também regida pelo maracá. É acompanhado por dança e música, contando com a presença dos *praiás* e está aberto à participação de todos os presentes, sendo praticado em Pernambuco e em São Paulo. Pode ocorrer em espaços públicos ou privados, em momentos profanos ou religiosos, de afirmação étnica e política, como instituição que apresenta caráter sagrado e como instrumento ligado à cura. Sempre é praticado durante a finalização dos rituais — como as fases da Corrida do Imbu e os pagamentos de promessa como Três Rodas, Menino do Rancho e Prato —, podendo ser dançado

exclusivamente em terreiros, dentro das casas, ou em espaços públicos, onde pode ser manifestado tanto seu caráter lúdico como sagrado.

ESTUDOS SOBRE OS PANKARARU

Os estudos antropológicos sobre os Pankararu seguiram praticamente os mesmos passos das abordagens sobre os índios no Nordeste. A antropologia das “perdas culturais” e da busca de “traços remanescentes” vigorou em um primeiro momento, vindo a seguir os estudos sobre o processo de “emergência” e afirmação étnica atrelados, de certa forma, ao sistema ritual.

Uma das primeiras abordagens antropológicas sobre os Pankararu, primeira metade do século XX, procura organizar um inventário da sua cultura, sobretudo material, a partir da ótica da mistura interétnica e da conseqüente degeneração e perda cultural. Atendo-se a elementos mágico-religiosos dos componentes das danças e festas Pankararu, Pinto (1938) considera-os vestígios de antigos costumes dos grupos indígenas pertencentes ao tronco lingüístico Jê, como as danças, o uso do cachimbo e o rito do Menino do Rancho. Entre os “traços culturais remanescentes” estão as máscaras de dança dos *praiás*. No que diz respeito ao aspecto sociocultural postula estarem em estágio “degenerado”, tendo perdido a “capacidade construtora da cultura”, apesar de ainda existir “traços culturais” marcantes, como as festas e as danças. Somente o campo religioso, por apresentar traços diacríticos, estaria parcialmente imune a essa degeneração cultural quando comparado às demais esferas da vida, praticamente indiferenciadas, segundo esse autor, se observadas as populações regionais.

Como fonte etno-histórica dos rituais Pankararu há os registros, de 1938, do material da Missão de Pesquisas Folclóricas coordenada por Mário de Andrade — na época diretor do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo. A referida Missão percorreu a região Norte e Nordeste do país visando registrar as manifestações da cultura popular¹⁰. A viagem aos Pankararu foi coordenada pelo arquiteto Luis Saia, sendo acompanhada pelo jornalista Mário Melo, e ocorreu casualmente na mesma época de realização da Corrida do Imbu, a qual, de acordo com os registros, “impressionou” mais os pesquisadores do que o *Toré*. Mais uma vez estava em jogo a procura do exótico.

¹⁰ Os materiais textuais, fotográficos e fonográficos dessa expedição encontram-se no Acervo Histórico da Discoteca Oneyda Alvarenga/Centro Cultural São Paulo/Prefeitura Municipal de São Paulo.

Orlando Silva (1978)¹¹ descreve as esferas da vida social Pankararu apresentando uma situação de contato interétnico. Parte da premissa de que no local onde hoje habitam os Pankararu foram reunidos diversos grupos indígenas. Esses passaram por um processo de aculturação, segundo Silva (1978), que afirma ter havido o predomínio no campo social e cultural das práticas e modo de vida Pankararu. Procurou identificar “traços do passado tribal” na organização social não tendo observado características que os diferenciavam da sociedade do entorno em decorrência de influências socioculturais provenientes do contato. Os rituais aparecem como elementos de diferenciação, conferindo então destacado interesse por parte do pesquisador que percebia “na organização ritual da Festa do Uumbu reflexos da provável antiga estrutura de metades exogâmicas” (Silva, 1978: 113). Esse autor classifica as cerimônias em festas religiosas e profanas. Entre as primeiras organiza uma subdivisão: cerimônias religiosas tradicionais, como a Festa da Corrida do Uumbu e o *Toré*, e as festas católicas, como os penitentes — que define como manifestação religiosa inscrita na “categoria catolicismo popular arcaico”, oriunda da Igreja Católica portuguesa e espanhola do início da colonização. Conclui que os resíduos da cultura tradicional indígena são encontrados na dimensão mítico-religiosa, ou seja, na instituição que apresenta sinais diacríticos.

A dissertação de Ribeiro (1992) busca apreender como os Pankararu se reconhecem como um grupo a partir do processo histórico, partindo do pressuposto que o imaginário indígena construiu um universo simbólico que garante sua unidade étnica:

[...] reconhecem como uma etnia una e única — o ‘Mundo Encantado Pankararu’ — um universo simbólico, criado pelo imaginário indígena, que se organiza tendo como base e estrutura um amálgama dos símbolos e arquétipos advindos do mundo do Homem Branco (que são assimilados pelos Pankararu mas reelaborados por eles) somados àqueles eminentemente indígenas. (Ribeiro, 1992: 3)

Para esta autora a identidade étnica, apesar do intenso contato que poderia ter levado à “morte da cultura” pankararu, é produzida na reelaboração do universo simbólico — pós-contato — que mesmo “amalgamado” faz prevalecer os símbolos da cultura indígena. O espaço “fabuloso pankararu” é a cifra da identidade étnica. O conceito de espaço é entendido a partir da esfera de representação sendo distinguido em sagrado/centro/produção de *encantados* e profano/periferia/sociedade. Aclama a vitória cíclica da lei sobre a aparência do movimento do devir.

¹¹ Contratado como consultor da Cia. Hidrelétrica do São Francisco – CHESP, que posteriormente estaria construindo a barragem de Itaparica, a qual afetaria os Pankararu.

Na construção de seu universo simbólico de auto identificação, após o homem branco, os Pankararu absorvem e re-elaboram os símbolos que circulavam em sua região. O simbolismo do “encantado”, levado da idéia de metamorfose, transformação dos seres, transmutação da matéria e unidade do universo é um exemplo desse fenômeno. Os Encantados, ancestrais indígenas absorvidos “vivos” pelas águas da cachoeira de Itaparica eternizam os Pankararu. Sintetizam sua forma de insubordinação à morte anunciada pelo homem branco — morte de uma cultura e de um povo — representam a perenidade de sua identidade étnica. (Ribeiro, 1992: 30)

Na abordagem acima o “mundo encantado Pankararu” é o lugar de convergência da identidade étnica, sendo analisado através das diretrizes da antropologia do imaginário que privilegia um “pensamento transdisciplinar para a análise dos símbolos”. Buscou compreender como após intenso contato os Pankararu negaram “formar com essa um todo unificado”. Percebe a identidade étnica como uma construção simbólica e histórica realizada pelo “confronto de uma etnia com outra”.

Destacado estudo sobre os Pankararu é a dissertação de José M. A. Arruti (1996), que enfoca uma interpretação histórica das emergências étnicas no Nordeste, as redes de contatos rituais, os desdobramentos políticos e religiosos e a produção da etnicidade, trazendo elementos importantes para o conhecimento acerca das relações e ações nesse campo. Através de uma interpretação histórica de um processo regional, de um enfoque sobre a noção de território e as formas culturais de territorialização, finaliza com uma reflexão sobre as condições sociais da “manipulação da identidade”. Nesse sentido, o autor realiza um estudo cuidadoso das fontes e documentos históricos, na tentativa de fornecer os elementos para a compreensão sobre o processo de formação da Terra Indígena Pankararu, cujos limites foram impostos quase a revelia das pessoas que ocupavam esse espaço. Considera que a partir da demarcação do território pankararu o mesmo torna-se o princípio hegemônico de organização dessa sociedade:

É nesse processo de enquadramento numa moldura territorial, criada de forma arbitrária com relação à sociedade sobre a qual é aplicada, que constitui um ponto chave para a apreensão do sentido das mudanças por que passam os Pankararu. O território se impõe àquela sociedade como elemento fixo sobre o qual é preciso investir grande carga de “invenção cultural” para restituir-lhe significado cultural, através da composição de invenções simultâneas [...]. (Arruti, 1992: 175)

Segundo o autor, houve imposição de uma unidade associada à representação do étnico e às práticas rituais, constituindo círculos de lealdades que ordenam a relação entre identidade e espaço social e, finalmente, dando forma ao arranjo territorial próprio aos Pankararu. É através do espaço — aborda o conceito de espaço de maneira diferente de Ribeiro (1992) — que o autor propõe

compreender os processos de construção étnica, onde são realizados o “exercício da política, através do que descrevemos como exercício ritual” (Arruti, 1992: 176). O sistema ritual é entendido como a principal forma de criação de lealdades.

O autor revela um sistema de *reencantamento* como o *modus operandi* dos Pankararu: nele o mundo é permanentemente investido de um caráter mágico e das descobertas do que denomina como *segredo* como sendo o foco da dinâmica da cosmologia e das formas rituais. Esse *reencantamento* teria como base o desencantamento que está vinculado à mudanças regionais, em decorrência do processo de colonização e de ocupação desse território por missionários e outros agentes não-indígenas. Arruti (1996) entende esse processo de desencantamento como uma mitologia da “queda”, reforçada pela própria mistura do *toré* com outros tipos de cultos, como o do ex-escravos — provavelmente está se referindo à Penitência.

Outro estudo sobre os Pankararu é o de Carneiro da Cunha (1999), cujo enfoque é a etnomusicologia, que analisa a música nos rituais e festas, tanto do ponto de vista social quanto da perspectiva estrutural dos sons, suas modalidades musicais e suas características sonoras, com o objetivo de descobrir “aspectos particulares e peculiares ao grupo”. Utilizando como ferramenta a descrição etnográfica, procura mostrar as cerimônias em que a música está presente. Considera que sua dissertação é uma etnografia da música, enfim, uma descrição em que todos os aspectos relacionados à música são elementos fundamentais para a pesquisa. Classifica as cerimônias pankararu em rituais e festas, sendo os primeiros práticas que transformam os acontecimentos cotidianos em fatos do domínio do extraordinário e as festas:

[...] seriam movimentos agregadores das pessoas do grupo, aliviando o cansaço do trabalho rotineiro do dia a dia e, de certa forma, trazendo uma liberdade aos indivíduos reprimidos pela ‘vida séria’ [...]. (Carneiro da Cunha, 1999:14)

Distribui então os eventos pankararu em rituais, a jurema, e em festas, o Menino do Rancho — considerado como rito de passagem segundo tipologia de Van Gennep (1972) —, a “Festa do Imbu” e o *Toré* — que teria como uma de suas funções reunir o grupo.

Com esse esboço de alguns trabalhos sobre os Pankararu, fica claro que os estudos não privilegiam a etnografia dos rituais — em especial da Corrida do Imbu e dos Penitentes, exceto Carneiro da Cunha (1992), cuja abordagem partiu da etnomusicologia. De perspectivas que tratam a cultura como autocontida e homogênea, que buscam as culturas intocadas, passamos para discussões sobre a etnicidade ou a “emergência étnica”, as quais mais direta ou tangencialmente

apresentam elementos que permeiam essa dissertação, mas que, em grande medida, possuem distintas orientações e enfoques.

A presente etnografia pretende se ater ao esquema ritual, com o olhar direcionado para o sistema pankararu de se relacionar com o mundo, com o humano e o não-humano. Foi privilegiada a perspectiva a qual a incorporação de práticas e crenças não desqualifica uma cultura indígena que parte do que pensam, fazem e sentem seus portadores, enfim, de seus conhecimentos e experiências.

ALGUNS FUNDAMENTOS DAS ANÁLISES DE RITUAIS

Este trabalho teve como preocupação o modo como o sistema ritual pankararu articula o universo simbólico com as práticas da vida social instaurando uma instância de sociabilidade através do estabelecimento de vínculos entre os humanos, e, entre os humanos e não-humanos, orientado e mediado pelas formas de promessas e curas.

O objetivo é abordar os rituais pankararu positivamente, isto é, não como "resíduos" resultantes de um processo acentuado de "perda cultural" ou "invenções" menos interessantes por estarem associadas a um processo de (re)construção identitária. Esta dissertação aposta na possibilidade de considerar os rituais pankararu a partir do mesmo instrumental utilizado para descrever e analisar rituais realizados por sociedades indígenas em relação às quais não se colocam as questões da perda cultural ou da autenticidade.

Cabe observar que alguns dos elementos aqui analisados não são "exclusivos" da cosmologia pankararu: os *encantados* estão presentes na cosmologia de outros grupos indígenas no Nordeste; a Penitência, guardadas as especificidades, ocorre entre as populações rurais da região, e o próprio mecanismo de promessas é, como se sabe, bastante recorrente localmente. Interessa-nos, contudo, o sentido que esses elementos e o modo como se articulam entre os Pankararu, na medida em que possam revelar algo sobre sua concepção e suas relações com o mundo, povoado de humanos e não-humanos.

Uma questão que permeia esta discussão é a distinção entre sagrado e profano, cujos autores, em grande medida, dialogam com a clássica proposta de Durkheim ([1996] 2000) exposta em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, segundo a qual a religião exprime o real e é baseada em elementos essenciais do pensamento e da prática religiosa, traduzindo uma necessidade humana.

Os sistemas de representações do mundo têm origem religiosa, sendo este campo eminentemente social. As categorias são um produto do pensamento religioso e exprimem relações entre as coisas, impondo-se aos homens, traduzem estados sociais, podendo mudar conforme o lugar e a época.

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. (Durkheim, 2000: XVI)

As concepções religiosas têm por objeto explicar o que há de constante e regular nas coisas e os fenômenos religiosos classificam-se em crenças e ritos. "As

primeiras são estados de opinião, consistem em representações, os segundos são modos de ação determinado” (Durkheim, 2000: 19).

Os ritos são distinguidos de outras práticas humanas pela natureza de seu objeto e é na crença que este objeto se exprime. As crenças — que só vigoram quando compartilhadas — supõem a classificação das coisas, concebidas em duas classes que podem ser expressas pelos campos profano e sagrado. Os ritos se enquadram no domínio do sagrado que é definido em relação ao profano pela sua indiscutível heterogeneidade — o sagrado e o profano foram em todos os tempos e em todas as partes concebidos como gêneros separados —, característica que garante a classificação das coisas pelo fato de ser absoluta em relação a qualquer outra categoria do pensamento humano. A dualidade entre sagrado e profano é universal e essencial. As coisas sagradas diferem em natureza e em essência das coisas profanas, podendo variar de sociedade para sociedade.

O fenômeno religioso supõe essa visão bipartida do universo:

As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. (Durkheim, 2000: 24)

Entende o sagrado em relação ao profano e não como uma idéia ligada essencialmente ao sobrenatural ou às divindades. Esse sistema de crenças e ritos constitui a religião.

As sociedades têm a necessidade de regularmente manter e revigorar as idéias e sentimentos coletivos que fazem sua unidade (Durkheim, [1996] 2000). É através dos atos que a sociedade faz sentir sua influência, mas isso depende do fato de serem compartilhados pelos indivíduos. É pela ação comum que a sociedade toma consciência de si, sendo a mesma a própria fonte da ação. Entende a vida religiosa como expressão resumida da vida coletiva. Há dois elementos da vida religiosa, o sistema de práticas e o sistema de idéias que têm a finalidade de exprimir o mundo. As realidades as quais se aplicam as especulações religiosas são a natureza, o homem e a sociedade, tratando de vinculá-las, classificando-as e sistematizando-as. A realidade expressa pelo pensamento religioso é a sociedade, entendendo esta como um sistema de forças atuantes.

Dessa forma, E. Durkheim ([1996] 2000) entende os ritos como instâncias de efetivação de práticas — aquelas expressas através das “crenças” — que afirmam a coletividade e a unidade de uma sociedade, instaurando o mecanismo de conduta dos homens com relação às coisas sagradas. Os ritos podem fazer a passagem do profano para o sagrado, gêneros que não devem se tocar, mas

podem se comunicar. O foco de Durkheim ([1996] 2000) são as formas mais simples da vida religiosa e apesar de discutir sobre rituais, não se concentra sobre essa temática.

Algumas abordagens que iremos apresentar compreendem, em grande medida, a estrutura da sociedade como sendo marcada por posições sociais, como os estudos de Van Gennep, 1978; Max Gluckman, 1974 e V. Turner, 1974 — os dois últimos autores partem de experiências etnográficas, principalmente na década de 1970, sobre os sistemas rituais de povos que habitam o continente africano. É importante ressaltar que essa literatura, em sua maioria, aborda os rituais como uma instituição que expressa a sociedade e contribui para sua coesão. No caso de Van Gennep e de V. Turner há a ênfase nas análises processuais, sendo destacado que o sentido não está em uma essência de sagrado, mas em sua posição relativa em um contexto de relações — principalmente na abordagem de Van Gennep.

Van Gennep (1978) entende as cerimônias como etapas de um ciclo que se deseja marcar, pensa os rituais em sua trajetória completa. O mundo social se funda em atos formais cuja lógica está na decisão coletiva, privilegiando assim uma análise formal dos rituais. Compreende os ritos como sendo relativamente independentes em termos de outros domínios, não como apêndices do mundo mágico e religioso, mas algo em si mesmo — ao contrário de E. Durkheim ([1996] 2000) que pensa rito como um componente do mundo religioso. Durkheim ([1996] 2000) trabalhando sob uma perspectiva dualista do mundo separa o campo do sagrado do profano, considerados cerne do mundo social. Para Van Gennep esses domínios são relativos e dinâmicos entre si, não estando o sentido do mundo na essência desses domínios — remetidos ao contexto e por contraste —, mas na prática e na dinâmica entre os atos formais.

Para este autor, os ritos são dotados de mecanismos recorrentes e de um conjunto de significados, cuja ênfase é realizar uma cadeia de posições e domínios. Os rituais estariam demarcando as posições sociais, mas essa visão tipológica cede lugar a princípios organizatórios que realizam a passagem de uma posição a outra.

Analisa formalmente os ritos, observa a seqüência dos movimentos e não apenas seus momentos culminantes. Descobre que os ritos têm fases invariantes e procura discernir seus elementos constitutivos. Percebe um movimento dialético entre as fases e este seria o cerne do mundo social.

A vida exige as passagens sucessivas de uma situação social a outra, movimentos que são evidenciados pelas cerimônias. Teoricamente decompõe os ritos em preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação), mas na prática as fases não são nítidas e equivalentes. Enfatiza a

rotatividade e a relatividade das situações, sendo o momento de margem marcado pela situação em que a pessoa está entre dois mundos. Os ritos preliminares marcam a separação do mundo anterior e os ritos pós-liminares são os momentos de agregação ao “novo mundo”.

Toda sociedade geral pode ser considerada como uma espécie de casa dividida em quartos e corredores, com paredes tanto menos espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais essa sociedade se aproxima das nossas pela forma de sua civilização. Entre os semicivilizados, ao contrário, estes compartimentos são cuidadosamente isolados uns dos outros, e para passar de um ao outro são necessárias formalidades e cerimônias [...].” (Van Gennep, 1978: 41)

Importa a seqüência dos momentos rituais com vistas a um fim determinado ligado à própria compartimentalização da sociedade, reforçando dessa maneira as posições sociais instituídas. Decodifica as formas de rito de passagem enfatizando a dimensão temporal e, diferentemente de E. Durkheim ([1996] 2000), não investe na dimensão do ritual enquanto uma instância de classificação do real.

Importante estudioso que aborda a temática ritual é Victor W. Turner¹² (1974) que apóia-se na análise formal, explorando os aspectos simbólicos e sociais dos rituais *ndembo*. Pautado também na coesão social refere-se à forma processual orientando-se pelos “ritos de passagem” — caracterizados por Arnold Van Gennep (1978) — que indicam as mudanças de lugar, estado, posição social e idade dos indivíduos.

Os símbolos são compreendidos não somente como um conjunto de classificações para estabelecer a ordem, mas também como dispositivos inerentes às emoções. Entende os rituais como *locus* privilegiado para se observar os princípios e as dimensões processuais e conflitivas da estrutura social, estando mais atento a esses aspectos do que aos estudos das crenças e práticas religiosas — elementos que considera importante para a manutenção e a transformação das estruturas humanas.

Os ritos de passagem, como já foi colocado, caracterizam-se por três fases: separação, margem e agregação. No primeiro momento, simbolicamente há o afastamento do indivíduo ou do grupo do ponto em que se encontrava na estrutura social, esta entendida como um sistema de posições sociais vinculadas a instituições dependentes; na fase liminar o indivíduo ou grupo está em uma posição ambígua, pois as pessoas escapam de uma rede de classificações que, segundo o autor, determinam as posições em um espaço cultural, sendo na seqüência agregado novamente à sociedade.

¹² Realizou seus estudos sobre ritos na África Central.

A vida social para V. Turner é um processo dialético, ficando o indivíduo submetido a momentos de alternância, passando pela experiência de estar imerso na estrutura e de estar fora dela:

É como se fossem reduzidas ou oprimidas até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida. (Turner, 1974: 118)

No primeiro momento a sociedade é tomada como um sistema estruturado, diferenciado e hierárquico de posições sociais; em um segundo momento, é o estado não-estruturado que vigora, estando os indivíduos em posição relativamente indiferenciada. Simbolicamente os atributos que diferenciam as categorias na estrutura social ficam suspensos, por um tempo limitado. Na fase de agregação há a reincorporação na sociedade, tendo novamente direitos e obrigações perante os outros. Nos momentos rituais as sociedades se constituem, geram símbolos e produzem sentimento de coletividade. Os ritos instituem e ordenam a mudança de forma que colabora para a manutenção da ordem e para a revitalização das instituições sociais.

Max Gluckman (1974) ao abordar a temática ritual leva em consideração cerimônias de povos do Sudeste da África. Observa como característica marcante da organização dessas cerimônias a maneira como revelam tensões sociais que denomina como rituais de rebelião. Considera que questionam a estrutura do poder e não a estrutura do sistema, permitindo uma forma de protesto institucionalizado com a capacidade de renovar o sistema e a ordem estabelecida. O sistema social é um campo de tensões, com cooperações e disputas.

Revela o contexto social para a compreensão do ritual, diferentemente da abordagem de Van Gennep (1978) a qual analisa diversos rituais de passagem retirando-os de seus contextos — vale observar que nem sempre considera o contexto deixando a desejar quanto a elaborações acerca do significado dos ritos. Aparentemente o cerimonial opera por um ato de rebelião, ou seja, pela ação de conflitos. A representação do conflito leva à unidade social. Os rituais de rebelião ocorrem dentro de uma ordem estabelecida, não posta em questão. Representar os conflitos seja simbólica, direta ou inversamente, destaca a coesão social onde os mesmos existem. Sugere que os ritos de passagem são realizados para dividir papéis sociais em universos totalizados — embora apreenda as redes de interações sociais e a própria dinâmica social. Enfatiza que os rituais de rebelião deixam de ser apropriados quando a estrutura econômica da sociedade se torna mais complexa.

Os rituais de rebelião acontecem geralmente na época dos primeiros frutos e no período das colheitas. Max Gluckman sugere que existem forças desagregadoras atuando nessas estações. Os primeiros frutos chegam depois de um período de

fome, podendo surgir brigas em decorrência do acesso aos alimentos. Depois dos primeiros frutos e das colheitas, nessas sociedades, são retomadas as atividades sociais. Há uma mudança no ritmo da vida social¹³. Para Max Gluckman os interesses individuais entram em conflito no processo de procura de alimentos. A estrutura política da sociedade garante a ordem e a paz, permitindo a produção e a distribuição dos produtos. O conflito entre indivíduos e a ordem política é demonstrado nos rituais de rebelião através das tensões sociais.

Outra perspectiva para a abordagem ritual é a proposta de E. Leach (1979) que compreende o movimento repetitivo do ritual a partir da teoria da comunicação. A condensação dos símbolos rituais atua como eficiente fator de transmissão dos conhecimentos armazenados de geração a geração. Cada complexo ritual apresenta uma estrutura¹⁴ própria composta por momentos sequenciais e elementos rituais, sendo marcada pela repetitividade que garante a eficácia na transmissão da mensagem.

A realização de um ritual — expresso pelo comportamento verbal e não-verbal —, formado por ações e palavras, serve para perpetuar os conhecimentos essenciais para a sobrevivência dos grupos expressos através da repetição e do arranjo sequencial.

O mundo é criado pelo processo de classificação e a realização da classificação através da experiência ritual perpetua o conhecimento de determinada sociedade. O sistema de conhecimento — sobre a natureza e sobre a sociedade — é repassado através dos rituais, os quais servem como um complexo estoque de informações condensadas, isto é, abarca uma grande variedade de significados implicados na mesma categoria. Os rituais armazenam e condensam mensagens, sendo uma das vias para se expressar o conhecimento de um povo.

Tambiah (1985) também considera os ritos como sistemas simbólicos de comunicação construídos culturalmente cujo conteúdo está fundamentado na cosmologia e na forma do ritual, através de ordenada seqüência de palavras e atos, sendo caracterizado pela condensação e pela redundância — a qual produz a intensificação do significado.

¹³ A Corrida do Imbu, ritual analisado nesta dissertação, ocorre no período de frutificação do imbu, seu período de “força”, e tem como um de seus momentos fundamentais a Queima do Cansação — onde as pessoas que participam do ritual se queimam com uma urtiga, conforme apresentado no capítulo 1. No entanto, a discussão para seu entendimento não passa exatamente por essa questão dos alimentos, podendo sim ser pensada em termos de conflitos que envolvem a ordem política, mas em especial, a ordem moral e a esfera cosmológica, como veremos no decorrer deste trabalho.

¹⁴ Similar apontamento faz V. Turner que construiu um corpo de dados de observação e de comentários interpretativos que quando analisados apresentam regularidades das quais foi possível extrair uma estrutura, expressa em um conjunto de padrões.

Como veículo de comunicação são utilizados múltiplos meios pelos quais os participantes experimentam o evento intensamente. Mostra que os rituais abarcam também os interesses dos participantes, estando portanto abertos aos significados contextuais.

As considerações culturais estão implicadas na forma do ritual, sendo a união entre forma e conteúdo fundamental para a eficiência da cerimônia. Os rituais são compostos pela integração entre os aspectos formais e a concepção cosmológica, a qual classifica os fenômenos que compõem o universo. Os rituais são orientações e princípios relativamente invariáveis e preservados, considerados sacrossantos não apenas no sentido sagrado/profano, mas como eventos que devem perpetuar como verdade sagrada, uma vez escolhida essa forma de comunicação para transmitir a mensagem. Quer dizer que a tradicional discussão entre sagrado e profano, nesta perspectiva, é de pouca relevância uma vez adotada uma tradicional atitude, a mesma é vista como sagrada. Rituais que são constituídos em torno de características sagradas têm um papel “tradicionalizante” — por exemplo, Dia da Pátria — e nesse sentido são similares às características dos rituais devotados a Deus ou aos ancestrais.

São de fundamental importância as pressuposições culturais e as concepções cosmológicas, as quais estão embebidas em representações coletivas, como um contexto que antecede à realização ritual. Nos casos em que as crenças são consideradas prioridade para a ação ritual — isso acontece na abordagem de E. Durkheim ([1996] 2000) —, este é tratado de maneira secundária, não sendo valorizado como um meio de transmitir significado capaz de criar e apresentar esquemas cosmológicos ele mesmo. A estrutura cosmológica está embutida nos ritos, e estes representam e encarnam concepções cosmológicas. Então a questão é o motivo pelo qual fizeram a escolha de certas formas de comunicação para a transmissão das concepções cosmológicas.

Tambiah (1985) compreende cosmologia como um corpo de concepções que classificam os fenômenos que compõem o universo, bem como as normas e os processos que governam esses procedimentos. Segundo o autor, as principais noções cosmológicas de uma sociedade são designadas para serem sacrossantas e perpetuadas relativamente invariáveis.

Então o ponto central em muitas cosmologias é a inquestionável aceitação social de conceitos que validam a experiência, promessa segura que os membros comprometidos experimentarão uma melhor realidade cósmica se suspenderem as dúvidas e seguirem as prescrições práticas.

Há um nexos dinâmico entre as construções culturais e rituais como um modo de ação social, sendo o ritual um comportamento convencionalizado para

expressar e garantir a comunicação social. O ritual permite a justaposição de várias dimensões do significado, a obrigação dos costumes aliada ao sentimento de obrigação, não sendo descartada a intenção dos indivíduos no momento de sua realização, a qual não aparece como livre expressão de emoções, mas como um disciplinado ensaio de atitudes certas. Há a orquestração interpessoal e a integração social podendo variar a produção de especialistas interpretando o mesmo rito; e também, a produção do mesmo especialista pode ser variável em revelando que há características de permissibilidade e criatividade na interpretação dos ritos.

A disposição e o modelo de apresentação da linguagem ritual definem a forma do ritual que por sua vez é inerente à disposição dos conteúdos. Os rituais, por um lado, realizam conceitos cosmológicos e, por outro, essa comunicação está nas mãos de situações de *status* marcadas por autoridade e subordinação. A forma e o conteúdo dos rituais são fundidos e a questão é criar um sistema conceitual para sua transmissão. A junção entre forma e conteúdo é essencial para o caráter performático do ritual na busca de seu significado social, do sentido pragmático e de sua eficácia.

Diferentemente de E. Leach (1979), S. Tambiah (1985) considera a influência pessoal na expressão ritual e seu próprio caráter criativo, não sendo apenas um meio de transmitir o conhecimento de um povo, pois a própria forma do ritual está imbricada no conteúdo transmitido.

Hugh-Jones (1979) alerta para uma negligência, no final da década de 1970, sobre estudos rituais na América do Sul, considerando que, até então, os estudos representavam uma distorção da realidade etnográfica dos índios do continente pelo fato dessas sociedades não perceberem relações de parentesco e organização social isolados da ordem cosmológica e religiosa. No decorrer dos anos, foram produzidas mais etnografias sobre o tema como por exemplo entre os Krahô (Melatti, 1978), os Barasana (Hugh-Jones 1979), os Arara (Teixeira-Pinto 1997) e os Wauja (Barcelos Neto 2004), dentre outras, as quais, de certa maneira, inspiraram o desenvolvimento dessa dissertação por fornecerem pistas para abordagem dos rituais.

Finalmente, para poder pensar rituais que se entrelaçam, mas que também caminham paralelamente, como é o caso da Corrida do Imbu e da Penitência, considero a abordagem de Roberto DaMatta (1990) sobre o Carnaval, o Dia da Pátria e as Procissões, rituais de calendário presentes na sociedade brasileira que são destacados como três fases de uma mesma estrutura. O mesmo tem como parâmetro os estudos de E. Durkheim ([1996] 2000), V. Turner (1974) e Van Gennep (1978) e compreende que os rituais apresentam como traço distintivo a

condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em destaque. Procurou compreender o dilema da sociedade brasileira, o que não é o caso neste trabalho, mas seus ensinamentos valem pois estuda zonas onde o tempo e a rotina são suspensos e os princípios sociais estão aparentes. Enfatiza que o domínio dos ritos está situado fora do tempo, revelando o sistema de valores de uma sociedade e suas “cristalizações sociais mais profundas”.

Quanto aos Pankararu o tempo faz sua entrada, incorporam outros ritos, mas a estrutura e o sistema de valores operam de modos similares ao rito já existente, revelando-se enquanto coletividade e grupo que se diferencia dos outros.

Segundo DaMatta os ritos instituem a conscientização dos homens com relação às coisas da sociedade:

Os ritos, como elemento privilegiado de fazer tomar consciência do mundo, é o veículo básico na transformação de algo natural em social. Para que essa transformação do natural no social possa ocorrer, uma forma qualquer de dramatização é necessária. É pela dramatização que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, como sendo sociais. (DaMatta, 1990: 30)

Os rituais seriam modos de dizer algo sobre a estrutura social, conforme abordagem de E. Leach, mas de dizer algo de um certo ponto de vista.

A vida ritual de uma sociedade não precisa ser necessariamente coerente ou funcional, podendo conter elementos concorrentes ou competitivos, expressivos do modo diverso do perceber, interpretar e atualizar a estrutura social. Por outro lado, essa perspectiva permite verificar a importância da natureza combinatória da própria vida ritual.

Há uma combinatória de relações sociais e de orientações, sendo a configuração dessa combinatória o caráter que marca o ritual. Sua lógica está calcada no movimento onde as relações são acentuadas num momento para serem inibidas em outro. Esses momentos sucessivos marcados por fases chamam atenção para o que estava oculto e implícito.

Os rituais orientam pelo tipo de combinação que engendram, não porque são capazes de modificar alguma essência do mundo cotidiano. Há uma gramática ou combinatória que permite penetrar no mundo ritual, e o ponto central do estudo dos rituais deve ser essa gramática e não as essências que tradicionalmente têm sido usadas para estudar, descrever e interpretar esses momentos. Os ritos não são momentos substancialmente diferentes dos momentos cotidianos, mas combinações desses momentos. O clima do ritual é dado não por meio de transformações essenciais do mundo e das relações sociais, mas por meio de manipulações dos elementos e relações desse mundo. Os rituais seriam modos de

salientar aspectos do mundo diário, são momentos que formam e informam a vida cotidiana.

Preocupa-se com a análise formal e processual dos ritos, cuja combinatória expressa as posições e os discursos simbólicos em uma estrutura social, sendo a matéria do ritual a mesma da vida cotidiana, a qual evidencia um elemento ou uma relação.

Definindo os rituais como discursos sobre a estrutura social, entende que os discursos são simbólicos e expressivos de posições na estrutura social (DaMatta, 1990). Nesse sentido o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de perceber como elementos triviais do mundo podem ser deslocados e transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário. Como todo discurso simbólico o ritual destaca certos aspectos da realidade.

O mundo do ritual é uma esfera de oposições e junções, de destacamentos e integrações. É nesse processo que as coisas do mundo adquirem sentido diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal.

Entender as relações básicas do mundo social é entender o mundo ritual. Os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais. No mundo ritual as coisas são ditas com mais veemência, coerência e consistência. São instrumentos que permitem maior clareza às mensagens sociais.

O ritual, segundo Roberto DaMatta, é definido por uma dialética entre o rotineiro e o extraordinário. Trabalha rito como drama, o que entende permitir fornecer a consciência do social. Pela dramatização o grupo individualiza algum fenômeno, podendo ser um instrumento capaz de individualizar a sociedade como um todo.

A abordagem de DaMatta (1990) colabora no sentido de mostrar uma análise de rituais aparentemente diversos, no caso desta dissertação a Corrida do Imbu e a Penitência, observados como combinatórias que revelam o mundo social.

A questão é encontrar os princípios de articulação entre as diversas esferas visando a instauração da sociabilidade e o estabelecimento das relações sociais. Os temas/elementos associados à Corrida do Imbu regulam a incidência das regras morais das práticas sociais dos Pankararu. Vínculos sociais através de categorias sociais ou simbólicas são atrelados a uma configuração cosmológica. Ocorre um processo de agressão entre *encantados* e homens quando certas prescrições não são seguidas, e uma troca entre homens e encantados, e entre humanos e mortos, como iremos observar no decorrer desta dissertação, que regulam a vida em seu sentido estrito. Há uma dinâmica pela qual as relações sociais derivam e são

reguladas por valores especialmente morais expressos no sistema ritual Pankararu o qual permeia a mediação entre os humanos e não-humanos, seja entre humanos e *encantados* e/ou entre humanos e mortos. Parece que os diversos elementos associados a esse sistema ritual regulam as práticas sociais e articulam o universo simbólico com o plano da vida social.

Dessa forma, de acordo com Teixeira-Pinto (1997), segue-se que

[...] práticas rituais podem ser mecanismos que instituem e, ao mesmo tempo, articulam instâncias de sentido a partir de um conjunto de práticas sociais fragmentárias, dispersas, desordenadas. (Teixeira-Pinto, 1997: 42)

Ritual nomeia e classifica, cria a realidade daquilo que nomeia, garantindo assim sua eficácia. É a expressão das classificações que são delegadas e consensuadas, fundando o real e tornando-se parâmetro para a ação social. O ritual classifica e impõe distinções simbólicas. O efeito essencial do rito é separar pela classificação, instituindo o que quer legitimar. No caso Pankararu o campo religioso ganha destaque no sistema social.

O TRABALHO DE CAMPO

Iniciei minhas pesquisas sobre os Pankararu em 1996, época em que me foi concedida bolsa de Iniciação Científica pelo projeto “O Índio no Contexto Urbano”, financiada pela FAPESP e orientada pela Prof^a. Dr^a. Aracy Lopes da Silva. O objetivo desse trabalho foi elaborar um registro etnográfico preliminar do povo Pankararu que residia em São Paulo, além de realizar um levantamento bibliográfico e histórico. A idéia deste projeto partiu de uma pesquisa de campo exploratória realizada como trabalho do curso “A Pesquisa de Campo em Antropologia”, disciplina optativa do curso de Ciências Sociais da FFLCH/USP. Este primeiro contato com os Pankararu mostrou a complexa situação desse grupo e a necessidade de iniciar o registro etnográfico. Após a realização dessa tarefa, restou uma lacuna no que diz respeito à situação dos Pankararu em Pernambuco, que proporcionaria uma visão mais ampla sobre o grupo. Essa oportunidade se deu com a pesquisa de campo realizada pelo Projeto Temático, financiado pela FAPESP, do Mari-Grupo de Educação Indígena da USP, de fevereiro a abril de 1999, seguindo a orientação da mesma professora. Direcionei o olhar para aspectos das relações sociais e simbólicas entre os Pankararu de Pernambuco e de São Paulo, demonstrando a necessidade da realização de um levantamento etnográfico mais aprofundado e sistemático, ao mesmo tempo em que forneceu as pistas para a colocação do problema de pesquisa que agora desenvolvo.

A primeira vez que fui para a aldeia Brejo dos Padres, em fevereiro de 1999, não foi especificamente para assistir à Corrida do Imbu, mas cheguei nas semanas de ocorrência desse ritual. Então me interessei pelo tema, que constituía claramente uma via privilegiada de acesso à visão de mundo desse grupo e como estabelecem as relações principalmente com o universo sobrenatural.

Posteriormente, de 1999 a 2003, trabalhei com os Timbira — Krahô, Krikati, Gavião-Pukobyê, Canela-Apaniekra e Apinajé, do grupo lingüístico Jê — no Maranhão e em Tocantins, atuando mais no campo indigenista, em projetos de educação indígena, meio ambiente e no fortalecimento da articulação entre esses grupos. Vivenciando e observando momentos diversos, a vida e os conflitos cotidianos nas relações com os índios e entre os índios, senti a necessidade de voltar para a antropologia, para poder compreender melhor algumas práticas e situações. No entanto, resolvi realizar a pesquisa de mestrado com os Pankararu, não por falta de interesse em pesquisar questões relativas aos Timbira, mas pelo fato que precisava dar continuidade a um trabalho que havia sido começado, e trabalhar com dados de campo que estavam guardados. Queria dar andamento a uma pesquisa que iniciara com a Prof^a. Aracy, inclusive para justificar o trabalho

anterior perante os Pankararu, além de ter a possibilidade de organizar e refletir sobre o material de que dispunha.

Já no mestrado, com o olhar mais focado e mais madura, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Beatriz Perrone-Moisés, que me ajudou a dar outro tom para essa pesquisa, realizei uma segunda viagem para a Terra Indígena Pankararu, mais especificamente para a aldeia Brejo dos Padres, de 27 de fevereiro a 10 de abril de 2003.

A intenção era poder estar presente durante o período em que ocorreriam os rituais da Corrida do Imbu. Como disse acima, meu primeiro contato com o ritual, em 1999, não foi deliberado, mas uma coincidência que acabou por colaborar para a delimitação dos objetivos dessa dissertação.

Assim, algumas informações permaneceram inacessíveis, como a parte em que consideram “segredo”, a qual abarca geralmente aspectos da relação entre os homens e os encantados. Na fase noturna da Corrida do Imbu – conhecida como Noite dos Passos e Saída do Mestre Guia - não é permitido fotografar e nem gravar. No entanto, estive presente durante esses momentos, e também realizei entrevistas com os responsáveis por alguns *encantados*, *praiás* e terreiros onde acontecem os rituais; com as cantadoras das Noites dos Passos, momento culminante da Corrida do Imbu; e, com rezadores e curadores.

Tampouco tive acesso aos penitentes masculinos, apenas à penitência feminina, pois nem as mulheres pankararu podem ao menos ver os penitentes masculinos. Na aldeia, mal se mencionam os homens da “disciplina”, como chamam os que se autoflagelam com navalhas nas caminhadas noturnas dos penitentes masculinos. Participei durante algumas noites da penitência feminina, realizei entrevistas com as pessoas que comandam e organizam as “visitas” das mulheres às cruzeiras, e tentei marcar uma entrevista com Antônio Ângelo, responsável pela penitência dos homens, mas não foi possível, tendo este falecido recentemente.

Quando em campo, anunciei estar interessada na Corrida do Imbu e em conhecer mais sobre os *praiás* e os *encantados*. A idéia causou uma certa reticência, pois diziam que um pesquisador de uma universidade, interessado em rituais e festas, havia publicado indevidamente músicas e segredos dos Pankararu. Nesse sentido, fui bem clara e disse que não queria ultrapassar nenhum limite, então que me indicassem o que não gostariam de ver escrito e mesmo, em algumas situações, preferia que nem me revelassem alguns segredos. Em muitas entrevistas, os Pankararu então informavam que não poderiam me contar certas coisas, e que parariam por ali; aceitei sempre, visando a respeitar as posturas do grupo.

Nesse período de campo acompanhei os rituais da Corrida do Imbu, as saídas noturnas das mulheres penitentes, uma Três Rodas, uma “mesa” — trabalhos ligados à cura e ao “pagamento” de promessas — e um pouco do cotidiano de algumas famílias Pankararu. Realizei vinte e duas entrevistas gravadas e mais umas cinco sem gravar, além de conversas informais sobre diversos temas e sobre a Corrida do Imbu, a Penitência, os responsáveis pelos *praiás*, as pessoas que moraram em São Paulo e fazem trabalhos ligados à cura, além de conversas com alguns velhos pankararu.

Também tive oportunidade de ir algumas vezes ao Real Parque, onde há um grupo de Pankararu em São Paulo, para realizar algumas entrevistas, visitar aqueles que vinham de Pernambuco e estar presente em “apresentações” em que dançam com os *praiás*.

O trabalho de campo concentrado em Pernambuco somou então cerca de quatro meses — contando não somente o período compreendido pelo mestrado —, além das visitas realizadas na favela Real Parque, as quais aconteceram de maneira não sistemática e com lacunas temporais, mas permitiram observar momentos e movimentos dos Pankararu na circulação entre as aldeias e São Paulo.

Família de Bino, Dimas, Priscila, Ana Clara, Lia e Morena, Real Parque, 2002

capítulo 1

A CORRIDA DO IMBU

1 – A CORRIDA DO IMBU

Sobre o **umbu**, **imbu**

É a árvore sagrada do sertão. Sócia fiel das rápidas horas felizes e longos dias amargos dos vaqueiros. Representa o mais frisante exemplo de adaptação da flora sertaneja. Foi, talvez, de talhe mais vigoroso e alto — e veio decaindo, pouco a pouco, numa intercadência de estilos flamívoros e invernos torrenciais, modificando-se à feição do meio, desinvoluindo, até se preparar para a resistência e reagindo, por fim, desafiando as secas duradouras, sustentando-se nas quadras miseráveis mercê da energia vital que economiza nas estações benéficas, das reservas guardadas em grande cópia nas raízes.

E reparte-se com o homem. Se não existisse o umbuzeiro aquele trato de sertão, tão estéril que nele escasseiam os carnaubais tão providencialmente dispersos nos que o convizinham até o Ceará, estaria despovoado. Oumbu é para o infeliz matuto que ali vive o mesmo que a mauritia, para os garaúnos llanos.

Alimenta-o e mitiga-lhe a sede. Abre-lhe o seio acariciador e amigo, onde os ramos recurvos e entrelaçados parecem de propósito feitos para a armação das redes bamboantes. E ao chegarem os tempos felizes dá-lhe os frutos de sabor esquisito para o preparo da umbuzada tradicional.

(Euclides da Cunha, 1995: 35)

1 – A CORRIDA DO IMBU

CORRIDA DO IMBU

O momento principal da cerimônia da Corrida do Imbu¹⁵ é durante o começo da estação chuvosa, nos primeiros meses do ano. Período de curta duração na caatinga¹⁶, no qual a paisagem se alterada — normalmente árida e com índice pluviométrico baixo na maior parte do ano — aflora uma vegetação verde e vigorosa. Com as primeiras águas também se inicia o período do plantio.

O imbu, árvore exuberante de copa frondosa, que se destaca na caatinga tem sua época de fartura e “força” – expressão usada pelos Pankararu - nos meses de fevereiro e março, período de sua frutificação. Aproveita-se a polpa, a casca e as folhas para remédios, e também a água que as raízes armazenam; a fruta, comestível, quando madura torna-se de verde amarelada, em formato oval, cabendo um punhado na palma da mão. O imbu está vinculado à noção de abundância e fartura, em contraponto à escassez inerente à seca, estado que marca grande parte na caatinga.

A Corrida do Imbu, ritual de fundamental importância para os Pankararu, acontece na aldeia Brejo dos Padres e na aldeia Serrinha. Optei por participar no Brejo dos Padres, por ter mais contato com as pessoas que tomam conta dos terreiros onde acontece a maior parte do ritual, e também, pelo fato da “Noite dos Passos” — uma das fases da Corrida do Imbu — não ser realizada na Serrinha.

Há uma disputa política, em primeira instância, entre os moradores da Serrinha e do Brejo dos Padres que envolve a própria detenção e organização do ritual. Com isso, entre os Pankararu, estão sendo realizadas a Corrida do Imbu nas duas aldeias¹⁷. Durante esse ritual, embora latentes as disputas e divergências políticas, há a participação de todos os *praiás*, pois se sobrepõe uma obrigação vinculada à esfera do sagrado que terá repercussão em muitos aspectos da vida dos Pankararu durante todo o ciclo anual.

¹⁵ *Anacardiaceae*

Nomes: umbu, imbu, ambu.

Origem: Nordeste brasileiro.

Frutificação: geralmente de dezembro a março.

¹⁶ O bioma Caatinga é o principal ecossistema existente na Região Nordeste, estendendo-se pelo domínio de climas semi-áridos. A ocorrência de secas estacionais e periódicas estabelece regimes intermitentes aos rios e deixa a vegetação sem folhas. A folhagem das plantas volta a brotar e fica verde nos curtos períodos de chuvas.

¹⁷ Até recentemente, a Corrida do Imbu sempre foi realizada em apenas uma localidade.

A parte essencial do ritual estende-se por quatro semanas, tendo início no final de semana do domingo do entrudo¹⁸ — dia do mela-mela, mela de lama e de giz branco/*toá* ou domingo de carnaval, termos esses empregados pelos Pankararu — e encerrando com a “saída do Mestre Guia”, quatro finais de semana depois. Se observarmos apenas essa marcação, em detrimento das estações do ano, a temporalidade da Corrida do Imbu estaria vinculada ao período do Carnaval — momento tradicionalmente de abstinência e penitência — que acontece geralmente entre fevereiro e março.

Para quem não participa efetivamente desse ritual, seu início é no final de semana do entrudo. No entanto, seus preparativos são realizados em tempo anterior. Assim, o período da Corrida do Imbu transcende os meses de fevereiro e março. O começo da cerimônia acontece quando encontram o primeiro imbu maduro. Organizam então o Flechamento do Imbu, geralmente entre os meses de outubro e dezembro. Dessa forma, o ciclo ritual está completamente ligado ao processo de floração e desenvolvimento do imbu, planta e fruto de importância vital na região sertaneja.

A Corrida do Imbu é um rito complexo, podendo ser denominado como rito de calendário. Está aberta a todos Pankararu e aos de fora do grupo, que em momentos rituais atuam como espectadores. Assim, pode ser compartilhado por todos os grupos familiares Pankararu, os quais devem comparecer com seus “batalhões” de *praiás*, para aqueles que os possuem, não necessitando serem proferidos convites pelos seus organizadores — vinculados principalmente aos terreiros onde acontece a Corrida do Imbu — uma vez que o rito diz respeito a toda comunidade.

A Corrida do Imbu é então um importante momento que marca anualmente a vida dos Pankararu. Acontece em etapas ordenadas compostas por músicas, cantorias, danças rituais, comidas e bebidas cuja força central está nos personagens e suas máscaras denominadas *praiás*. Esse ritual envolve penitência, valores morais, contato dos homens com os *encantados* para aqueles terem “visão e clareza” das coisas, além de propiciar a reunião dos *encantados*, como podemos verificar no depoimento que segue:

¹⁸ Entrudo, na cultura ocidental, é caracterizado por uma festa popular de tradição portuguesa que se desenvolvia nas ilhas africanas de Cabo Verde e da Madeira em momento que precedia a Quaresma. A implantação do entrudo no Brasil, uma das principais raízes do carnaval, se deu no início da colonização portuguesa. Apesar das constantes proibições, a festa era muito apreciada pela população. O entrudo era praticado na rua e sua principal característica era a agressão mútua.

“Os Pankararu toda vida tiveram a religião deles de dança, de fazer as danças e os mais velhos já tinham; além deles, os pais deles todos os anos faziam aquele trabalho como uma penitência, que ali não era festa, era uma penitência que eles tinham.

Penitência porque eles tinham aqueles *guias* deles que chegavam e aliviava alguma coisa e mandavam eles fazerem esse trabalho, aí eles faziam esse trabalho.

Era quando existia mais uma clareza pra o índio porque ali ele vivia sempre nos trabalhos dele, mais separado. Tinha muita fé nesse tempo desse trabalho, aí eles viam certas coisas. E hoje, ainda hoje vê, ainda aquele que trabalha concentrado naquele trabalho, que não vai andar isso e aquilo, que tem o respeito e consideração e ama aquele trabalho, ainda hoje tem o mesmo sentido, mas aí é muito pouco que existe ainda, que vê essas coisas, talvez em sonho, chega a sonhar alguma coisa, sonha com outra, pra ele fazer aquilo e aquilo e já passa para aqueles mais novos. É uma tradição de respeito para a pessoa se quiser ver alguma coisa de Deus primeiramente, que é o nosso Pai Tupã, que nos fala na língua de Deus, a gente vê, mas se não trabalha assim concentrado naquele trabalho, respeitando em todas as partes, é em bebida, é em mulher [...] se está fazendo a coisa errada, não vê nada.

Começa a tradição nossa, do começo do nosso trabalho da nossa penitência, que pra Deus e abaixo de Deus, os nossos encantos que é de Nosso Senhor Jesus Cristo quem traz ele no respeito, ali é uma penitência. Assim que começa no primeiro domingo é pra pessoa viver ali com aquele respeito, se resguardando de muitas coisas, afasta de muitas coisas também, e viver sempre separado, aí é um trabalho que ele pode, os *encantos* dos pés de Deus pode trazer alguma clareza pra ele, como é que vai fazer, mas se não faz nada disso, não vê nada também.”

(Renato Julião, zelador do Mestre Guia, aldeia Serrinha, março de 2003)

Assim, percebemos que seguindo preceitos morais, passando por momentos de penitência, os homens estabelecem comunicação com o mundo sobrenatural cujas revelações e orientações estão vinculadas à vida prática.

1.1
Espaços, personagens, cantos e elementos do ritual

1.1. ESPAÇOS, PERSONAGENS, CANTOS E INSTRUMENTOS DO RITUAL

Descrevo, a seguir, os principais elementos do ritual, que serão analisados mais adiante.

ESPAÇOS

Os terreiros

Os terreiros são espaços sagrados que estão sob a “ordenança” de alguns *encantados*. Os terreiros estão vinculados aos *encantados* e, conseqüentemente, às pessoas responsáveis por essas entidades, chamadas de zeladores de *praiás*. São os locais onde acontecem os rituais e as festas em que dançam os *praiás*, máscaras que representam a manifestação dos encantados.

Local sagrado, de “muito respeito”, o que significa que seu uso está vinculado a regras morais e que propicia o contato com os *encantados*, como demonstra o relato que segue:

“Terreiro significa um santuário pra gente, é igualmente a uma igreja aonde o padre se sente abençoado dentro dessa igreja. Igualmente é a gente; a gente se sente mais aliviado dos seus problemas quando a gente chega no terreiro da gente, no *poró*. A gente vai fazer os pedidos, é atendido.”

(Francisco de Assis S.Silva, 25 anos, zelador de *praiá*, março 2003)

Os terreiros são de chão de terra, em seu entorno está a casa do responsável pelo mesmo, geralmente por herança dos parentes e de seus familiares. Têm um formato irregular, entre retangular e circular. Os terreiros onde acontece a Corrida do Imbu, os maiores, atingem em torno de 30 a 40 m².

Os zeladores de *praiás*, que são também responsáveis pelos terreiros, defumam o local com ervas de cheiro para purificá-lo e espantar as forças que consideram maléficas, principalmente em momentos que antecedem a realização de algum ritual.

Não é permitido realizarem outras atividades nesse espaço sagrado a não ser a Corrida do Imbu e os ritos que praticam para pagarem promessas.

Nos últimos tempos, vem ocorrendo uma proliferação de terreiros — fato que muito desagrade as famílias que cuidam dos terreiros mais antigos —, de certa forma vinculada ao surgimento de novos “pais de *praiás*” e de *encantados*, que até então não compunham o acervo de entidades sobrenaturais da comunidade Pankararu. Esses “pais de *praiás*” que assumiram o encargo dos terreiros criados mais recentemente agregam núcleos de parentes, vizinhos e amigos para freqüentar seus terreiros, criando, assim, novas esferas de lealdades, alterando as

organizações e composições existentes até então. Nesse caso, o novo “dono de *praiá*” terá que trabalhar, mostrando também a força de seu *encantado*, garantindo assim a adesão dos participantes que repercute no prestígio do seu terreiro. No entanto, os *encantados* pertencentes às famílias dos “troncos velhos” terão sempre um maior prestígio e legitimidade com relação aos *encantados* que estão aparecendo. . Em geral, os encantados de maior ordenança e mais antigos estão vinculados diretamente aos terreiros de referência, isto é, de “força”, como de Mestre Guia, Xupunhum, Zé Fogaz e Capitão Dandaruré, entre outros.

A propagação dos terreiros multiplica os núcleos de lealdades. Essa situação modifica inclusive a organização social Pankararu; uma vez ampliado o universo de terreiros e *encantados*, os vínculos sociais em decorrência de questões religiosas tendem a se dispersar, não ficando mais concentrado apenas nas práticas das famílias que herdaram os *encantados* mais antigos.

A Corrida do Imbu é um momento em que todos os batalhões de *encantados* estão mobilizados. Embora a prática deste rito esteja concentrada em determinados terreiros, a participação dos *praiás* não depende de convite formal dos responsáveis pelos mesmos, como, em geral, ocorre quando os rituais estão estritamente vinculados ao pagamento de promessas individuais. Nessas situações, a promessa é vinculada a um *encantado* específico, determinando assim o terreiro onde será realizado o ritual, pelo fato daquele *encantado* estar diretamente ligado àquele terreiro, ficando praticamente restrita a participação no ritual ao núcleo de lealdade religiosa e política daquele “dono de *praiá*” e aos parentes do pagador da promessa. Nos ritos de pagamento de promessas, os responsáveis pelos terreiros congregam seu batalhão de *encantados* e convidam, em conjunto com a pessoa que está pagando a promessa, outros pais de *praiás*, os quais geralmente pertencem a sua parentela e ao seu núcleo de lealdade religiosa e política — não são todos os zeladores de *praiás* que possuem terreiros e quando necessitam para a realização de algum rito, utilizam o terreiro do “dono de *praiá*” que mais possuem afinidade — para participarem dos rituais.

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 o 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 sugestão desse pesquisador, que colaborou para o reconhecimento oficial desse grupo indígena, distribuíram a queima do cansação nos terreiros Araticum e Muriczinho (conforme demonstrado em desenho esquemático localizado abaixo).

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.

Relatam que os terreiros principais são “encruzados”, isto é, formam uma cruz. Esses terreiros também recebem denominação vinculada ao ciclo do dia e têm uma ligação com as orientações cardeais: terreiro Nascente (leste), Poente (oeste), do Mestre Guia (norte) e do Capitão Dandaruré (sul). Os terreiros estão ligados aos encantados: Nascente/Xupunhum; Poente/Zé Fogaz; Mestre Guia/Mestre Guia; Capitão Dandaruré/Dandaruré.

Considerar esses terreiros como principais, não significa dizer que não há outros terreiros importantes, mas quero deixar claro que estou privilegiando os locais onde acontece a Corrida do Imbu e aqueles que formam a cruz, simbologia fortemente presente entre os Pankararu.

A maioria dos terreiros encontra-se na aldeia Brejo dos Padres e na Serrinha, onde está localizado o terreiro do Mestre Guia e o do encantado Mané Brabo¹⁹.

No Brejo dos Padres, irei localizar os locais onde acontece a Corrida do Imbu e outros dois importantes terreiros que compõem a cruz mencionada pelos Pankararu: Nascente ou Fonte Grande e do Capitão Dandaruré.

Então, para melhor compreender a Corrida do Imbu, organizei um esquema para a visualização dos terreiros onde esse rito é praticado.

19

Há outros terreiros, mas meu trabalho não teve como diretriz analisar a geografia desses espaços.

Ilustração 2 – Desenho esquemático: TERREIROS

O Poró

O *poró* é o espaço reservado aos homens pankararu e aos *praiás*, e fica localizado nas imediações dos terreiros. São casas de palha, cobertas, sem janelas e com apenas uma entrada utilizadas em momentos rituais como a Corrida do Imbu. Quando os *praiás* entram no *poró* a impressão é de que estão penetrando em outro mundo, envolvido de segredos e mistérios. Cada terreiro tem apenas um *poró*, exceto o do Mestre Guia, que tem um específico para ele.

No *poró*, os homens fumam o *campiô* — cachimbo com fumo e ervas; o fumo e a fumaça são essenciais nos ritos dos encantados — tocam gaita e maracá, se alimentam e bebem garapa, preparada geralmente com cana-de-açúcar. No momento em que os *praiás* estão se concentrando para entrar no terreiro e durante os intervalos dos rituais, e quando desejam descansar, utilizam o *poró*, local para realizarem suas obrigações com os encantados.

Estão abertos aos homens mais “preparados”, conhecedores dos *encantos* e seus segredos, aos cantadores, tocadores e aos organizadores dos rituais, sendo interditados às mulheres, crianças e aos de fora.

As coisas que acontecem no *poró* não devem ser reveladas por aqueles que o freqüentam. Quem está de fora, no terreiro, escuta a movimentação, o som dos maracás e fica a espera do momento da saída dos *praiás*.

PERSONAGENS

Os Encantados e os Praiás

Os *encantados* são entidades vivas, ordenadas segundo uma hierarquia, compondo um “batalhão” — termo empregado pelos Pankararu quando estão se referindo a um grupo de *encantados* zelados por um mesmo “dono”, isto é, por uma mesma pessoa. Consideram os *encantados* como sendo “coisa fina”; entidades a quem depositam confiança e fé, dotadas de grande prestígio. São adorados e têm uma “força” capaz de realizar e atender pedidos proferidos através de promessas.

Os Pankararu denominam como “ciência” da aldeia os conhecimentos e crenças que geram as práticas ligadas aos *encantados*, aos guias e aos seres sobrenaturais, as quais se realizam somente através dos *encantos* e de suas revelações.

Os *praiás* são as manifestações materializadas dos *encantados*, através do uso de vestimentas e máscaras rituais confeccionadas de caroá²⁰.

Tornam-se *encantados*, pois, em certos casos, em vida, praticavam ações vinculadas à cura ou mesmo ações que os destacavam dos demais, havendo casos inclusive de religiosos, capelães e também Pankararus que se encantaram.

Há um relato, o qual pode variar em alguns aspectos segundo o informante, sobre sua origem e o processo de encantamento:

"A gênese dos *encantados* remonta a 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 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 do terreiro, como castigo por ter negado compartilhar o fumo, o cantador se transformaria em 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 Santos²¹, março de 1999)

Segundo Arruti (1996), os *encantados* seriam índios que descobriram o segredo de se encantar e alcançaram a imortalidade, universo este passível de ampliação. Depois de *encantados*, se manifestariam através da semente para seus zeladores.

Consideram que determinadas pessoas são destinadas por Deus para zelarem pelos *encantados*. Topam com uma pedra ou semente especial; mesmo que joguem-na fora, reaparece. Essas pessoas "destinadas" encontram uma pedra ou semente com formas de animais ou gente, que aparece diversas vezes para o mesmo sujeito, sinalizando que foi "destinado", por Deus, para "levantar um *praiá*". Então os *encantados* são adquiridos através da insistente aparição de uma semente ou uma pedrinha, considerada elemento sagrado, ficando guardada e sendo zelada

²⁰ O caroá (*Neoglaziovia variegata* (Arr. Cam.) Mez.) é uma planta terrestre encontrada na caatinga. Através de um processo totalmente manual, o caroá é transformado em fibra, depois fiado e tecido.

²¹ José Auto dos Santos pertence à família que zela pelo batalhão do *encantado* Capitão Dandaruré.

juntamente com os *praiás*. Além disso, há também a revelação através de sonhos para aquele que ficará responsável pelo encantado.

Os *encantados*, através de sonhos, transmitem a seus “pais” seu nome, vestimenta, pontos que serão executados no terreiro, seu *toante* e *toré* — música de cada *praiá*, como veremos adiante.

Alguns têm nomes de pássaros, como lavandeira (pássaro conhecido entre os Pankararu por andar mais onde tem água; dizem que lavava a roupa de Nosso Senhor), azulão, chofreu, vinvim (pássaro preto e amarelo que quando canta, dizem que é um aviso de morte); todos os *encantados* têm nomes²² e cada qual tem uma preferência gastronômica.

“Uns *encantados* têm nomes de pássaros, outros de gente; esses foram pessoas que se encantaram e eles se transformam em uma relíquia, em uma pedra tipo ouro, diamante que a gente guarda. Maria Calu se encantou em criança, mas depois voltou ao normal, não foi destinada a ser encantada. Já essas pessoas que foram gente e chegaram a se encantar e virar um símbolo, eles se transformam em uma pedra que representa um diamante, ouro, *toá*, pedras transformadas em bicho, tartaruga, peixe, em vários tipos de coisas. Os pássaros são as pessoas que se encantaram e têm seu símbolo em um pássaro, Mestre Vinvim, Mestre Chofreu, Senhor dos Pássaros e o Divino Espírito Santo.”

(Francisco de Assis S.Silva, 25 anos, zelador de *praiá*, março 2003)

Os locais de morada dos *encantados*, em grande parte, são as serras, serrotes, nascentes e cruzeiros que ocorrem nos relevos que envolvem a aldeia Brejo dos Padres e a Serrinha. Nesses serrotes, com formas mais realçadas, há palácios onde moram os *encantados* e alguns índios têm o “merecimento” de visitar em sonhos. Os Pankararu rogam a Deus para ser indicado se há esse merecimento.

²² Segue uma relação complementar, porém incompleta, de zeladores de *praiás* e alguns *encantados* de que cuidam: João Vermelho (morador Serrinha)/Mané Brabo; Hilda (Serrinha)/Estrangeiro; Raquel/Senhor dos Pássaros; Luís Caboclo/Andorinha, Cachoeira, Folgado Velho; João Binga/Xupunhum; José de Narciso (família Pedro)/Capitão Dandaruré, Mestre Capriazinho, e outros; Abílio Pedro/Capitão Fernando; Rosa/Chita Fina (peixe da Bahia; pedra parece tubarão); Gena/Mestre de Ouro; Cícero Peba (mora no Caldeirão)/Arapão; Valdivino/ Mestre das Flores; Maria de Lourdes (mora no Gitó)/Arraió; Tereza de Lourdes/Rei Camarati; das Calu/Lavandeira, Capitão Zé Fogaz, Zé Andrade, Emburana (planta, faz chá, faz banho, tem semente que fuma); Aneta (mora na Tapera)/Calanbranja; Carlito (mora no Saco dos Barros)/Pankararé; Miguel Binga/Emburana, Cinta Vermelha, ao todo tem doze *praiás*.

Ilustração 3 – Desenho: Serras e terreiros

Geralmente cada *encantado* tem seu palácio e apenas pessoas destinadas têm o merecimento de ver. Há outros *encantados* que dizem morar na mata. Consideram que os *encantados* moram entre os homens, só não são visíveis a todos, pois residem no mesmo espaço geográfico.

Acreditam que Deus mora no céu, além das nuvens; já os *encantados* moram “abaixo de Deus”. Inclusive representando essa distribuição espacial na própria hierarquia dos *encantados*, uma vez que consideram que Deus tem um poder maior do que os *encantados*.

“Os *encantados* moram abaixo de Deus porque nem mesmo os *encantados* são igual a Deus, nada é igual a Deus. Nós temos nosso superior que são os *encantados* e eles têm seu superior que é Deus”.

(Francisco de Assis S.Silva, 25 anos, zelador de *praiá*, março 2003)

Os *encantados* estão organizados segundo denominação militar: generais, coronéis, capitães e soldados; e também mestres. Não estão, contudo, dispostos apenas em termos dessa hierarquia, mas de acordo com um arranjo e classificação própria, sendo seu comandante supremo o Mestre Guia.

A organização dos *encantados* é através do que consideram como “força de reinado”. Consideram que cada batalhão de *encantado* tem seu reino, sendo hierarquicamente disposto. Há um superior, aquele que revela ter mais “força” e prestígio em decorrência de seus feitos, que comanda cada reinado. Cada batalhão de *praiás* tem seu comandante, geralmente o capitão, responsável pelas ordens nos terreiros e nos “trabalhos de mesa”. Sob o comando de todos os *encantados* está o Mestre Guia, regido por Deus.

O Mestre Guia é o ser supremo, Xupunhum, Cinta Vermelha e os *encantados* que são capitães fazem parte do escalão mais alto. Há também *encantados* mais novos, cujos *praiás* foram “levantados” recentemente, não sendo muitas vezes valorizados pelos zeladores dos *praiás* mais antigos.

Há *encantados* considerados bons e outros classificados como ruins. Os rituais realizados em terreiro, que contam com a participação de *praiás*, não estão abertos, as rodas de dança, aos *encantados* do mal. Geralmente as famílias que possuem os *encantados* de mais “força”, os mais antigos, consideram que aqueles *encantados* ruins, que não foram possuídos por ninguém até então, estão agora aparecendo e aparentemente se tornando bons. No entanto, a maioria dos pankararu vê com desconfiança esses *encantados* que estão surgindo recentemente, por serem identificados como forças maléficas, sendo que muitas vezes conquistam a confiança dos pankararu por estarem realizando curas e

atendendo às promessas. Para resolverem o impasse sobre a índole moral dos *encantados*, consultam os “pais de *praiás*” mais antigos.

As vestimentas dos *praiás*, conhecidas também como roupante, são tecidas de fibras de caroá (localmente denominam como croá, nomenclatura também utilizada para designar os *praiás*) e compostas por uma parte que cobre o tronco, um saiote e uma máscara. Na parte posterior da máscara há uma rodela confeccionada com penas de peru; um penacho é localizado em cima da cabeça — durante os ritos é oferecido aos participantes, sendo que no momento de sua devolução deve ser dado um dinheiro que dizem ser para comprar fumo para os *praiás*. Cada *praiá* tem uma cinta — esta fica presa na parte traseira da máscara — feita de um pano que, muitas vezes, o distingue dos demais.

Cruzam a vestimenta geralmente com tinta vermelha. As cores com que são pintadas são vermelho, azul e verde. Utilizam como base dessa tinta, muitas vezes, o *toá*, um barro vermelho; outras vezes, compram tintas industrializadas.

Andam descalços, os pés estão sempre em contato com o chão, provocando uma névoa de poeira que levanta quando estão dançando nos terreiros. Carregam sempre o maracá e um instrumento de sopro similar a uma flauta, mas que denominam gaita. Os *praiás* considerados mais altos na hierarquia possuem um pompom, que chamam “belota”, pendurado na parte dianteira da máscara.

Ilustração 4- *Praiá*

Há alguns folguedos cujas vestimentas são reconhecidas e facilmente identificadas aos *encantados*, como Mané Brabo, cujo saiote é de palha de ouricuri; já o roupante de Mestre Capriazinho não é “cruzado” com tinta.

A matéria-prima para “levantarem o roupante” dos *praiás* é coletada nas serras. Estão com dificuldades em comprar essa fibra para a renovação do “croá”, que deveria ser substituído, pelo menos, de dois em dois anos — contam com recursos daqueles que estão empregados e dos que residem em São Paulo, geralmente pessoas da família.

No *poró*, os donos do *praiá* servem comida e garapa, de cana-de-açúcar ou de rapadura, para aqueles que estão tecendo o “croá”, manufaturando o maracá e confeccionando a máscara e o chapéu de pena de peru. Para finalizar o “levantamento do *praiá*” oferecem um ritual denominado Prato (descrito no cap. 3).

Há também *encantados* que não são destinados a serem “levantados”, que são “mesinheiros”, isto é, transmitem conhecimentos sobre as curas com ervas e banhos, mas não possuem roupante e não dançam em terreiros.

Há mais de cinco dezenas de *encantados* cujos zeladores são pankararu e residem nas aldeias em Pernambuco. Cada encantado está vinculado à determinada família. Eles comandam os terreiros, que são zelados e ficam sob a responsabilidade dessas famílias. Não são todos os zeladores de *praiás* que dispõem de terreiros próprios. Aqueles que zelam um batalhão de *praiás* comandam terreiros, outros que zelam apenas um *praiá*, compõem o núcleo de lealdade de algum dono de terreiro, onde fazem suas “obrigações” com seus *encantados* e com aqueles que o procuram.

Uma outra característica é que em determinadas situações os *encantados* seguem seus donos. Nas batalhas dos tempos antigos, os índios andaram muito e os *encantados* acompanharam seus zeladores, como é o caso da família Pedro, responsável por um batalhão de *praiás*. Narciso Pedro – já falecido – veio de Serra Negra, localidade no sertão, vindo a fixar residência no Brejo dos Padres; durante sua trajetória, seu batalhão de *encantados* sempre esteve ao seu lado, conforme relata seu filho José Auto.

Em São Paulo, na favela Real Parque, contam com *praiás* que pertencem ao mesmo “pai”, mas não há nenhum terreiro. Levaram os *encantados* para São Paulo com autorização das autoridades da aldeia; inclusive alguns *praiás* foram levantados em São Paulo, mas a fibra de caroá foi coletada na aldeia, sendo a matéria-prima comprada por aqueles que têm como obrigação a realização do “levantamento de *praiá*”.

Relatos de pessoas que passaram a “possuir” *praiá* estão normalmente vinculados a processos de doenças e cura através dos *encantados* que, por sua vez, predestinam aquela pessoa a se tornar “dono de *praiá*”.

A seguir, há elementos do processo de “aquisição” de um *praiá* por uma Pankararu. Aos cinco meses ficou à beira da morte e sua mãe a levou para os *praiás* de importante “pai de *praiá*”; ficou boa. Aos cinco anos, novamente doente, colocaram uma “mesa” — ritual de cura realizado na casa dos zeladores de “*praiás*” — e “os homens”, como também chamam os *encantados*, avisaram que ela iria “possuir” – referindo-se a possuir um *encantado*.

Em 2002, ficou uns vinte dias doente e não levantava da cama, não comia, apenas bebia chá, suco e água. Tirou o dinheiro “não sabe de onde” — pois vive de confeccionar vassouras, a renda é baixa e tem que pagar para obter fibra de caroá para fazer o roupante de seu *praiá* — e mandou “levantar o *praiá*”. Juntou suas economias e começou a se organizar para confeccionar um *praiá* como aparecia em seus sonhos. Ele é pintado de azul, inclusive seu nome foi indicado em sonho. Pensou que se morresse ele estaria “levantado” e ficaria para alguém. Hoje, está curada e realiza suas atividades normalmente.

Para vestir o *praiá* chamou primeiro um “moço” que já tinha a prática de dançar; este “moço de *praiá*” então não aceitou o convite por já participar dos rituais com a vestimenta de outro *praiá*. Depois, convidou outro “moço” que aceitou.

Relata que na Corrida de Imbu pode dançar todos os *praiás* sem ter convite específico, mas em outros momentos precisa de convite. Autorizou o “moço” a participar dos ritos no terreiro do “pai de *praiá*” que tem mais afinidade, o qual frequenta desde criança, embora não seja de sua família, reside na vizinhança; também pode acompanhar os *praiás* desse terreiro que são bastante convidados, uma vez que seu zelador tem bastante prestígio.

Assim, as relações entre os *encantados* e entre esses seres sobrenaturais e os homens, são estabelecidas através de um processo de doença e cura cuja aceitação dessa obrigação conduz a um acesso direto aos *encantados*. A reprodução constante desse ciclo é o motor do vínculo tanto entre os homens, como entre os homens e os *encantados*, sendo essa relação calcada no prestígio e na conduta moral dos zeladores de *praiá*, vindo a refletir na própria organização social e nas relações de poder estabelecidas entre os Pankararu.

No entanto, a prerrogativa do estabelecimento dessa relação dos homens com os *encantados* não é privilégio dos Pankararu. A crença nos *encantados* é difundida entre os grupos indígenas no Nordeste. As cerimônias, a nomeação das entidades e as maneiras de se relacionarem com elas têm suas divergências e formas próprias; e a ocorrência da Corrida do Imbu e a existência do Mestre Guia, até onde sei, é característica dos Pankararu.

Mestre Guia

Mestre Guia é o chefe do “batalhão” de *praiás*, é um general, sendo também chamado de “jaburu”, um encantado “forte”, isto é, que tem muita força no campo dos encantos, é o “superior de todos os *encantados*”.

Mestre Guia é curandeiro e tem o poder de defender o povo Pankararu de ataques de *encantados* ou forças do mal, causadoras de doenças, desavenças e desgraças, sendo sua origem imemorial.

O habitual é que participe apenas da “entrega” da Corrida do Imbu, ou seja, sua finalização que ocorre no terreiro do Mestre Guia. Essa entidade pode, no máximo, participar de rituais duas vezes ao ano, mas com um intervalo de seis meses. Há permissão para se apresentar em público novamente, através de cantiga específica, em caso de uma promessa, no ritual do Menino do Rancho ou nas Três Rodas (apresentados no cap.3), sendo invocado apenas em casos extremos,

quando percebem que a pessoa está entre a vida e a morte. Não é convocado para trabalhos de cura em “mesa”.

As características de sua vestimenta o diferencia dos outros *praiás*. Não usa penacho em seu chapéu, portanto não há a possibilidade de estabelecer durante o ritual aquela relação específica de troca com os participantes, do penacho por dinheiro; a rodela com as penas fica na frente e os orifícios para enxergar ficam na parte traseira, sem as aberturas. A cinta, obrigatoriamente branca, fica atrás. As faixas pintadas no “croá” são vermelhas; o saiote e o colarinho são de palha de ouricuri e não de “croá”, como da maioria dos *praiás*.

Esboço da frente do roupante do Mestre Guia

O Mestre Guia pertenceu a importante pajé pankararu já falecido, Joaquim Serafim. Atualmente, seu genro é responsável por zelar esse *encantado* e seu terreiro, apesar de considerarem-no como pertencente a “toda nação Pankararu”. Reside, juntamente com a viúva do citado pajé, nos arredores do terreiro, na aldeia Serrinha.

Sobre a transmissão, que é hereditária, do Mestre Guia:

“Aí a pessoa que se encarrega já vem por família e o meu sogro morreu com 104 anos, aí na morte dele ele não achou os filhos capazes pra tomar de conta daquele trabalho. Porque ninguém vai dizer que é perfeito, porque todos nós temos essa falha, mas a gente tem que ter as falhas e reconhecer e fazer as coisas com limite, não exagerar e dar valor também e respeitar aquilo ali. Ele achou que eu tinha capacidade e disse ‘é meu filho, está aqui que eu herdei de meu pai, ele já foi, fez a viagem dele, eu também vou fazer uma viagem e não sei quando volto, está entregue em sua mão. Meus filhos não achei nenhum com capacidade pra tomar de conta desse negócio. Você é meu genro, eu considero como um filho meu, então está aqui entregue em sua mão pra você respeitar, dar valor e zelar, o dono da nação está aí’.”

(Renato Julião, zelador do Mestre Guia, aldeia Serrinha, março de 2003)

Após o falecimento de Joaquim Serafim, tem havido certa polêmica sobre a posse do Mestre Guia, pois a família que tiver esse direito terá privilégios em termos da organização ritual e política da aldeia, em decorrência de ser único e ser a entidade suprema dos *encantados*.

Moços de praia

Os “zeladores de *praiás*” devem escolher os moços que irão dançar com seu folguedo, outra denominação dada aos *praiás*. Algum moço que esteja interessado em dançar também pode pedir ao dono que então o “doutrina”, isto é, transmite os ensinamentos, deveres e obrigações. Outra maneira de dançar nos *praiás* é ser indicado por algum encantado em virtude de sofrer alguma doença. Há sempre um substituto, mas o corriqueiro é ser a mesma pessoa a vestir o “roupante”, ou vestimenta, de determinado folguedo. Sua identidade é preservada, a regra é não revelar quem é o “moço do *praiá*”, embora muitas vezes os participantes reconheçam aquele dançador, sendo a máscara ritual a expressão do *encantado* que representa.

O moço de *praiá* poderá ser preferencialmente designado a partir do núcleo de parentes, consangüíneos ou afins, do zelador de *praiá*, sendo que em princípio não é uma regra a indicação a partir de uma posição genealógica específica; ou também no círculo de lealdades tanto religiosas como políticas do “pai de *praiá*”, sendo fundamentalmente observadas suas qualidades morais.

Quanto ao procedimento para a escolha do moço que veste o “roupante” do Mestre Guia, há uma indicação realizada pelo “ser supremo”, denominado Deus, como podemos observar no depoimento que segue:

“É alumiado por Deus e ele, ele alumeia. É quem vai ter aquela pessoa, que vem fazer assim... aí é só Deus e ele, né. Porque aí não é brincadeira, que Deus colocou, ou foi por Deus ou foi por ele. Ele faz esse trabalho, que é um trabalho fino e sério. Quem está nesse trabalho tem que ser pontual, e não é pra muito velho e nem muito novo, é de respeito. E aí, como se diz, tem que respeitar muito e dar valor, porque aí não é brincadeira não. Aí é um ponto, chega um ponto final pra dizer assim é aqui, ou seja assim, ou não seja, porque não é brincadeira...

Agora aquela farda ali, com muito respeito; e pra servir aquela farda ali, nem muito novo, seja pessoa escolhida, e seja pessoa que tenha alguma iluminação, ou seja, escolhida por Deus. Primeiramente ele pra indicar ‘é aquele ali’, porque todo mundo não vai servir. Ali é ponto firme, sincero. Não é qualquer um dizer não, não, não é assim não, é negócio pesado mesmo. Ali a pessoa tem que dar um respeito grande e se preparar. Começou a festa a pessoa tem que estar preparada.

Porque o respeito é muito pouco que tem ali que tem o respeito fino, pra dizer assim, é um respeito sério, um respeito pro camarada dizer assim ‘aqui eu estou dentro daqui porque eu estou garantindo o respeito’.”

(Renato Julião, zelador do Mestre Guia, aldeia Serrinha, março de 2003)

Os moços que vestem os *praiás* têm que seguir determinados valores e condutas morais, ter muito respeito pelos homens e pelos seres sobrenaturais; precisam estar preparados, realizar banhos de ervas com um determinado período de antecedência dos momentos rituais, não devendo manter relações sexuais e, tão pouco, ter contato com bebidas alcoólicas. Caso não sigam essas prescrições que fazem parte do processo de preparação e purificação do moço que vestirá o *praiá*, estarão expostos a situações que podem levar até a morte, em resposta dos próprios *encantados* a essa “falta de respeito” e de preparo.

Zelador ou pai de praiá

Todo *encantado* tem o zelador que cuida do seu folgado ou “caroá”. O roupante fica pendurado em um local próprio, em um quarto ou em uma casa específica, geralmente próxima à residência e ao terreiro — no caso de possuírem — dos seus zeladores.

São encarregados de “zelar”, no sentido de cuidar, de tudo o que envolve os *encantados* que estão sob sua responsabilidade, especialmente os “caroá” dos *encantados*. Recebem o encargo, por herança e também por determinação dos próprios *encantados*, do comando do batalhão de *praiás* e do terreiro e têm a obrigação de se dedicarem. Escolhem os moços de *praiá*, cantadoras e cozinheiras dos rituais, sendo responsáveis pelo andamento dos rituais quando acontecem em seus terreiros, caso possuam. No entanto, essas atribuições dos zeladores de *praiás* competem inclusive a sua família, que também colabora assistindo na realização dos rituais.

A transmissão do batalhão de *praiás* é geralmente pelo parentesco, através da consangüinidade e ou mesmo da afinidade. Consideram ser transmitido “pelo sangue”, não implicando necessariamente em consangüinidade, podendo se consolidar na esfera da afinidade, mas ficando circunscrito a uma parentela definida.

Após o falecimento do seu zelador, esse *praiá* será herdado geralmente pelos familiares que derem indícios de possuírem qualidades especiais, um certo dom, no que diz respeito às prerrogativas religiosas, de cura, e também com relação às qualidades morais.

Os Pankararu, de uma forma geral, relatam que ser “dono” de *praiá* está “no sangue”, é uma herança de família. Assim, no caso dos *encantados* mais antigos a transmissão é feita de forma hereditária, devendo ser observado o prestígio moral

daquelas pessoas designadas a receber essa obrigação. Para ser encarregado de ficar no comando do batalhão, a pessoa da família, geralmente, precisa ter o prestígio e o merecimento. É fundamental ter o dom de receber as mensagens dos *encantados*, geralmente em sonho, devendo alguns conhecimentos ser transmitidos por outros “donos de *praiás*”.

Os donos de *praiás* passam por um processo de aprendizado, sendo os ensinamentos, na maioria das vezes, transmitidos em sonhos. O campo de atuação dos zeladores de *praiás* está ligado ao conhecimento de procedimentos de cura, seja em “mesas de cura”, em terreiro, ou através de indicações do uso de ervas em banhos ou chás.

Obrigatoriamente devem estar “limpos” de corpo, que significa abstinência sexual por um período determinado — pelo menos três dias antes de participarem de algum ritual; passar por processos de banhos de cheiros para descarga de forças que consideram do mal, para sua purificação; e seguir regras moralmente estabelecidas.

Há horários estabelecidos para a realização das obrigações com os *encantados* e os *praiás*, geralmente às 18 horas.

As vestimentas devem ser colocadas para secar com regularidade, principalmente após participar de algum ritual, para serem conservadas adequadamente. As pessoas que fazem promessas para aqueles *encantados* oferecem ervas e pau de cheiro que são misturados com fumo, colocados no *campiô* para fazer fumaça e defumar os *praiás*, contribuindo assim para os cuidados que os zeladores devem ter com essas máscaras rituais. Oferecem também aos *praiás* garapa e uma bebida de açúcar e água que chamam de adocicá. Esses cuidados repercutem no vigor e na força desses *encantados*, sendo ofertas tanto dos “pais de *praiá*”, como daqueles que são curados após uma reza. São responsáveis também pela organização dos “levantamentos de *praiás*” e pela escolha dos “moços” que irão vestir o “caroá”. De tempos em tempos, conseguem caroá e organizam a confecção de novas vestimentas e máscaras para os *praiás*.

Como há *encantados* e forças que consideram do mal, uma vez que podem prejudicar as pessoas principalmente com relação à saúde, uma das prerrogativas e tarefas dos zeladores de *praiás* é pressentir e evitar “ataques” que coloquem em perigo sua família ou qualquer outra pessoa. Em sonho pressente-se a chegada de alguma força que poderá fazer o mal, vinda de algum Pankararu ou de outro povo indígena, gerando doenças e discórdias entre as pessoas. São disputas entre forças sobrenaturais, que muitas vezes são controladas pelos zeladores de *praiás*. São relações estabelecidas com esses seres sobrenaturais que influenciam diretamente as relações entre os homens e suas vidas cotidianas. Ocorrem verdadeiras batalhas

nas visões, em diversas formas, como envio de flechadas. Esses ataques testam a força dos *encantados*. O povo Pankararu é considerado detentor de uma forte potência espiritual pelos grupos indígenas no Nordeste.

Os zeladores de *praiás* devem ter a capacidade de congregarem seus batalhões de *encantados* e outros *praiás* em decorrência de sua autoridade moral e potência religiosa, garantindo assim laços de lealdades, vindo a concentrar inclusive a força sobrenatural e política do grupo.

Moças dançadoras da "Noite dos Passos"

Algumas moças que dançam com os *praiás* na "Noite dos Passos" — fase da Corrida do Imbu — têm suas posições fixas e permanentes; outras são convidadas pelo cantador na abertura do terreiro — que ocorre um final de semana antes do "início" da Corrida do Imbu —, firmando o compromisso de participarem as quatro noites.

A primeira e a última posição das moças, na dança dos Passos, as quais têm como par um *praiá*, são repassadas entre os parentes consangüíneos ou entre o grupo de lealdades do terreiro Poente. Por anos, ocupam essa posição, a qual é transmitida na medida em que a dançadeira vai ficando mais velha. Assim a primeira e a última posição das moças são herdadas, sendo de muita responsabilidade e destaque, uma vez que comandam e ordenam a fila das moças na dança dos "Passos".

Atualmente, então, nos Passos, por herança, a primeira posição, de Darinha, e a última, de Maria Genu, foram herdadas respectivamente de Maria Berta, sua mãe, e de sua irmã já falecida, no caso de Maria Genu.

CANTOS E INSTRUMENTOS DO RITUAL

Uma abordagem etnomusicológica sobre como as músicas são utilizadas nos rituais pankararu²³ classifica em três modalidades essas manifestações: música de gaita e de cabo de tatu, *toantes* e *torés*.

As músicas Pankararu são denominadas por eles de *Toantes* e *Torés*. A diferença entre essas duas modalidades musicais é que a primeira tem caráter sagrado e serve como invocação ou chamado para que a presença de um *Encantado* ou de vários *Encantados* aconteça nos rituais. Existe ainda uma outra ocasião onde os *toantes* são executados. É o caso da música de

²³ Carneiro da Cunha, 1999.

cura, quando o pajé ou algum rezador ou benzedeira é solicitado para ajudar algum enfermo [...]

Quanto aos *torés* — aqui no caso me refiro à música — apesar de pertencer da mesma forma que o *toante* a um *Encantado*, eles são executados para que todos possam cantar e dançar, em dia qualquer ou quando do fim de um ritual, num momento que também é chamado de *toré*. (Carneiro da Cunha, 1999: 53)

Toantes e *torés* são revelados pelos respectivos *encantados* em sonhos aos “zeladores ou pais dos *encantados*”. Cada encantado tem um *toante*, que é um canto sagrado de evocação, sendo reconhecido pelos Pankararu quando entoados.

O repertório musical, identificado aos respectivos *encantados*, é um código que facilita o acesso e estabelece um canal de comunicação com o mundo sobrenatural. Há os momentos apropriados para entoar os *toantes*, nos rituais que contam com a presença dos *praiás* e nas “mesas de cura”, enfim, quando se está estabelecendo contato com os *encantados*.

Durante um ritual, cada *toante* é cantado três vezes; cada três ciclos do mesmo *toante* é chamado rodada, que é finalizada quando os *praiás* convergem para o cantador e emitem um som uníssono em alto tom.

Nos *toantes* e *torés* – a música – o cantador ou cantadora marca o ritmo com o maracá, conduzindo as relações estabelecidas com os não-humanos, pois a presença do encantado é evocada de acordo com os *toantes* cantados.

Os cantadores são especialistas vinculados à determinado terreiro. Cada terreiro dispõe de um estoque de cantadores selecionados a partir do núcleo de lealdades do “zelador de *praia*” daquele terreiro. Os cantadores são preparados através dos sonhos, momento em que são repassados os *toantes*, e também, por outros cantadores e pessoas que participam de “mesas” de cura. Os cantadores estão também destinados a participarem dessas “mesas”.

Na fase dos “Passos”, na Corrida do Imbu, há uma cantadora oficial, Dida, e também a segunda cantadora, Bárbara, que está em processo de iniciação.

Dida aprendeu os *toantes* quando criança, entre onze e doze anos. Sua avó é quem cantava; ela já faleceu. Não sabe todos os Passos. São dezoito Passos, dos quais conhece dezesseis. Algumas cantigas dos “Passos” aprendeu em sonho. Bárbara está aprendendo os cantos dos “Passos” com Dida, assumindo, em alguns momentos do ritual, o maracá. São as únicas pessoas que possuem esse conhecimento, o qual, como podemos observar na genealogia abaixo, é transmitido hereditariamente, sendo perpetuada a prerrogativa dessa família sobre esse ritual vital para os Pankararu.

Genealogia nº1 – Família das Calu

Os *praiás* e cantadores carregam sempre um maracá, chocalho usado nos rituais, nos *torés* e nas cerimônias de cura. O maracá é confeccionado com uma cabaça seca e desprovida de miolo, na qual são colocadas sementes que produzem o som ao serem balançadas. Nas sessões de cura, o maracá tem também um grande destaque e aqueles instrumentos pertencentes aos rezadores e curadores são personalizados e de “maior valor”. O balanço do maracá embala o estabelecimento do contato com o mundo dos *encantados*, o sobrenatural, sendo um elemento fundamental no processo de cura e de evocação.

Quanto aos *toantes* e *torés*, Carneiro da Cunha (1999) estabelece uma comparação, colocando o *toante* na esfera do sagrado, da cura e do particular, e os *torés*, em contrapartida, relaciona-os ao profano e à esfera pública.

Há na Corrida do Imbu músicas instrumentais que desempenham outro estatuto que as músicas vocais, momento em que os tocadores usam a gaita e o que chamam de cabo de tatu.

A gaita ou pífano é uma flauta transversal, feita, atualmente, de tubos de PVC, tem cerca de dois centímetros de diâmetro. O cabo de tatu é feito da parte final do rabo do tatu. O instrumento pode ser confeccionado com o rabo da fêmea ou do macho, que produzem sons diferentes. É também um instrumento de sopro, cujos tons são produzidos com os movimentos do dedo indicador em um de seus orifícios.

Esse tipo de composição ocorre somente na Corrida do Imbu, em momentos denominados Queima do Cansação e Corrida do Mocó, nas tardes de domingo, durante os quatro finais de semana da realização do ritual.

As músicas instrumentais, tocadas nos períodos diurnos, são prenúncios do sacrifício — queima do cansaço — oferecimento e agradecimento aos *encantados*, enfim, retribuição à proteção, curas e bênçãos.

1.2
As fases da Corrida do Imbu

1.2. AS FASES DA CORRIDA DO IMBU

O auge do ritual acontece durante um mês, entre fevereiro e março, período de “força” do imbu. Concentro-me então nesse momento. No entanto, há uma fase preliminar que é o Flechamento do Imbu que deve ser considerada conforme apontam as análises processuais de V. Turner (1974) e de Van Gennep (1978), que demonstram a importância de todo o processo ritual e não apenas de seu momento principal.

Flechamento do Imbu

O Flechamento do Imbu marca a abertura da Corrida do Imbu e está ligado ao aparecimento do primeiro imbu maduro, que não pode ser ingerido, geralmente entre os meses de outubro e dezembro. Quando encontram o fruto na caatinga, anunciam na aldeia e então preparam o ritual para o flechamento. O imbu não pode ser chupado, tem que ser levado para o dono do terreiro Poente, para seu posterior flechamento no terreiro Muricizinho.

No período da manhã de um domingo, os *praiás* dançam no terreiro Poente. No almoço, são servidos pratos de comida para os *praiás* que realizam a refeição no *poró*; só depois disso os demais participantes podem se servir.

Os *praiás* voltam a dançar no terreiro. No meio da tarde, os tocadores de gaita e cabo de tatu começam a tocar.

Os cantadores e tocadores organizam o cortejo a caminho do terreiro Muricizinho para o flechamento do imbu. O fruto é envolto em uma folha e colocado em uma forquilha a um metro do chão. Os *praiás* tentam então flechar o imbu.

Após o flechamento, um cipó é colocado no meio do terreiro e, em cada lado, fica um grupo segurando em cada uma das pontas da corda. O cipó utilizado é encontrado nos pés de serra e nos grotões, não existindo em locais como os que denominam caatinga e agreste.

Do lado leste do cipó, nascente, fica quem residir para cima do centro do terreiro; e no oeste, poente, quem residir para baixo do centro do terreiro, como um cabo de força. Esse momento é denominado como Puxamento do Cipó. No entendimento dos Pankararu, se o grupo do oeste for o vencedor, a safra do ano será boa; se for o grupo do leste, a colheita não será satisfatória²⁴. Disputam a força no cipó; se o cipó descer, sentido oeste — na disputa do cabo de força —,

²⁴ Não tive a oportunidade de participar do Flechamento do Imbu, são dados de um breve relato.

então dizem que o ano vai ser bom de chuva, a colheita será farta; e se o cipó subir, sentido nascente, o ano vai ser seco e a colheita insuficiente, escassa.

Já na aldeia Serrinha, onde também é feito o Flechamento do Imbu, do lado leste ficam os *praiás* e do oeste os homens, como um cabo de força. Se estes vencerem, a safra será boa (Carneiro da Cunha, 1999). Há uma disputa entre homens e *praiás*, sendo mais produtivo e quase vital para a comunidade que os homens vençam na força. Há uma disputa entre não-humanos e humanos, sendo muito indicado que os homens vençam para garantir uma colheita farta.

O desfecho dessa fase com a disputa através do Puxamento do Cipó indica as condições alimentares para o ano que segue, ainda na estação seca, antes do período do plantio, cujo sucesso depende das chuvas, momento que coincide com a Corrida do Imbu.

ooooo

Corrida do Imbu

Os preparativos para a Corrida do Imbu incluem diversas atividades como: “abertura do terreiro”; levantamento de *praiás*, confecção de nova vestimenta para o *praiá*, em geral a cada dois anos, conforme a indicação e a responsabilidade de seus respectivos “donos”; organização da alimentação e da bebida, compra ou procura de um doador, normalmente a Funai, e o devido tratamento do gado, já morto; compra dos componentes da garapa, bebida utilizada no ritual; e limpeza dos terreiros, conforme indicado pelos Pankararu.

No terreiro Poente, conhecido como terreiro das Calu, onde acontece a Noite dos Passos — fase da Corrida do Imbu — os zeladores de *praiás* e de terreiros, os cantadores e alguns Pankararu fazem o que chamam de “abertura do terreiro”, um sábado antes do início do Carnaval, no domingo do “entrudo”. Momento em que o terreiro é cruzado pelos *praiás*, expressão Pankararu que representa uma proteção para aquele local que vai ressaltando a condição de sagrado. Nesse momento relatam que há canto e dança de *praiás*, que desenham movimentos e se organizam formando cruzeiros para abençoar e “limpar” aquele local de forças que possam atrapalhar a realização do ritual.

Não é um ritual privado, é um acontecimento público que abarca diversas situações na aldeia e todos os Pankararu. Nessas ocasiões, indivíduos ou famílias vêm, inclusive, de São Paulo para participar. Participam velhos, adultos, jovens e crianças Pankararu, e também moradores das cidades vizinhas, pessoas vindas de Recife e até de São Paulo.

A descrição formal que segue, com uma divisão das fases da Corrida do Imbu leva em conta os modos de ação de cada personagem e a seqüência dessas ações. As denominações dos momentos do rito indicam a forma de classificação, pelos Pankararu, das ações previstas em cada fase.

Apresento um calendário que contempla os dois rituais pesquisados, a Corrida do Imbu e a Penitência, ficando evidente que há alternância temporal entre as fases de cada um desses ritos. As terminologias adotadas das fases do ritual, com relação à Corrida do Imbu, são aquelas empregadas pelos próprios Pankararu.

CALENDÁRIO DO PERÍODO PRINCIPAL DO COMPLEXO RITUAL PANKARARU:

CORRIDA DO IMBU (Brejo dos Padres)				PENITÊNCIA (Brejo dos Padres)	
Sequência temporal	noite (sábado)	dia (domingo)	noite (domingo)	noite	dia
1º final de semana (carnaval)	Noite dos Passos	Queima do Cansanção			
4ª feira de Cinzas				Início da Penitência (homens e mulheres)	
6ª feira				Penitência	
2º final de semana	Noite dos Passos	Queima do Cansanção			
4ª feira				Penitência	
6ª feira				Penitência	
3º final de semana	Noite dos Passos	Queima do Cansanção			
4ª feira				Penitência	
6ª feira				Penitência	
4º final de semana	Noite dos Passos	Corrida do Mocó ²⁵ / Imbuzada	Mestre Guia (aldeia Serrinha)		
4ª feira				Penitência	
6ª feira				Penitência	
5º final de semana					
4ª feira				Penitência	
6ª feira				Penitência	
6º final de semana					
4ª feira				Penitência	
6ª feira				Penitência	
7º final de semana "Domingo de Ramos"					Penitência feminina visita o Cruzeiro
3ª feira				Mulheres Tapera	Homens Não sai
				Igreja Santa Luzia	Tapera
5ª feira Maior				Cardoso (aldeia Serrinha)	Cruzeiro
				Encontro de <i>penitentes</i> homens e mulheres na frente da Igreja Santo Antônio	
6ª feira Santa (morte do Judas)				Cruzeiro	Cardoso
Domingo de Páscoa					

²⁵ Mamífero roedor usado como alimento.

Noite dos Passos

O corpo principal da Corrida do Imbu é quando esses frutos começam a amadurecer. Uma das fases do rito, que inaugura a primeira noite dos quatro finais de semana de realização do ritual, é a Noite dos Passos.

Na aldeia, ao anoitecer, observa-se o movimento dos *praiás* em direção ao terreiro Poente. De todos os lados soam as gaitas, tocadas pelos *praiás*, colaborando com a atmosfera do ritual.

No terreiro — que havia sido varrido e preparado — as pessoas aguardam o momento sublime, quando os *praiás* saem em fila do *poró*, cerca de 21 horas, conduzidos pelo cantador.

Os espectadores são parte do momento ritual; ficam sentados em volta do terreiro, havendo a restrição de não poderem atravessá-lo ou cruzá-lo, por ser um espaço sagrado e de muito respeito.

Também é um momento propício para se arrecadar algum dinheiro. Então, as mulheres, principalmente, montam algumas mesas e vendem salgadinhos, bolos e “gelinho” — sorvete de frutas preparado pelas pankararu, colocados em saquinhos plásticos.

O número de *praiás* varia²⁶, mas todos estão convidados a participarem da Corrida do Imbu.

Intensifica-se o som das gaitas e dos maracás anunciando a saída do cantador e dos *praiás* do *poró*. Os cantadores — pertencentes ao “tronco velho” responsável pelo terreiro Poente — posicionam-se no lado onde nasce o sol, nascente. Há uma cantiga específica para a abertura e outra para o fechamento do terreiro, sinal de intervenção dos homens e sacralização daquele espaço, preparando para a comunicação com os *encantados*, e, posteriormente, fechando o canal que foi aberto.

Do *poró* saem os *praiás* levantando poeira. Com passos seqüenciais, passam a impressão de estarem deslizando e flutuando sobre o terreiro de chão batido; sobe uma espécie de névoa de fumaça empoeirada.

Os movimentos realizados no terreiro seguem uma seqüência, sendo o cantador que coordena as paradas e o compasso. A cadência do maracá e os *toantes*, cantados para os *encantados*, conduzem o tom da noite.

A música, a dança e o fato de estarem no terreiro favorecem o estabelecimento de contato com os *encantados*. Os cantadores, sempre com o maracá, revezam o comando da “festa” entre o filho e o irmão da cantadora oficial

²⁶ No começo da segunda noite, por exemplo, havia dezesseis *praiás* no terreiro.

dos Passos, Dida — tendo esta família como responsabilidade zelar pelo terreiro Poente e pelo batalhão de *praiás* vinculados ao mesmo. As gaitas são instrumentos utilizados para fazer a “chamada”, são códigos instituídos que vão organizando a movimentação.

Os *praiás* andam em volta do terreiro, seguindo sempre à direita do cantador, que já assumiu sua posição no lado nascente; realizam movimentos no sentido anti-horário. Dançam em roda, em oito (realizando esse movimento ∞) e em “pareia” — quando duas mulheres dançam nas pontas, segurando nos braços dos *praiás* que estão nas extremidades; os *praiás*, em pareia, ou seja em par, também ficam de braços dados e se juntam em torno do cantador. Na roda, realizam movimentos circulares em torno do terreiro; no oito, cruzam o terreiro e na pareia, agregam duas mulheres sempre nas pontas.

Incluo a seguir esquemas desses movimentos porque são repetidos diversas vezes em todos os rituais onde há a presença dos *praiás*, exceto na dança dos Passos.

A forma de movimentação e posicionamento dos *praiás* no terreiro explicitam características da própria hierarquia entre os mesmos, e um esforço visando à proteção dos próprios *encantados* das forças do mal.

O posicionamento na distribuição dos *praiás* na fila, durante as seqüências rituais, demonstra o sistema hierárquico vinculado à intensidade da “força” de alguns *praiás* em relação aos demais. O “cabeceiro”, *praiá* que comanda a fila, é sempre o dono do terreiro. No caso da Corrida do Imbu que acontece principalmente no terreiro das Calu, o “cabeceiro” é o Capitão Zé Fogaz. O “traseiro”, aquele que fecha a fila, é um *praiá* do alto escalão na hierarquia do batalhão dos *encantados*, é sempre um dos *praiás* de mais “força”, de preferência o *encantado* Cinta Vermelha — zelado por uma família do “tronco velho”. Esses *praiás* de “força” protegem os demais de entidades do mal que possam vir a “atacar” e a atrapalhar o desenvolvimento dos trabalhos no terreiro.

O sentido de andar no terreiro é o da direita, em relação ao posicionamento do cantador. Às vezes, desenham uma cruz, executando o que denominam “pontos” regidos pelos *toantes* e acompanhados pelas danças. Nunca rodam pela esquerda — termo identificado às forças do mal. Há seres sobrenaturais que tentam “flechar” e fazer coisas ruins enquanto os *praiás* dançam no terreiro. São enviados por donos de outros terreiros, pankararu ou pertencentes a outros grupos indígenas, vinculados a *encantados* ou seres que fazem o mal, como o desencadeamento de doenças.

A maneira como se posicionam e se movimentam no terreiro pode demonstrar e revelar como se organizam no mundo, inclusive as relações sociais que estabelecem entre os diferentes universos. A própria hierarquia entre os *praiás* transparece nas danças no terreiro e, conseqüentemente, reflete em seus “zeladores” e em suas posturas perante os assuntos referentes às questões rituais e de cura.

No último esquema apresentado, há um *praiá* que anda em sentido contrário da fila de *praiás*, dançando por fora da mesma. Alguns afirmam que esse *praiá* que se movimenta em sentido contrário estaria protegendo e defendendo o terreiro de “ataques” de outros terreiros ou lugares; essa tarefa seria executada sempre pelo *praiá* “traseiro”. José Auto, rezador e zelador de *praiá* informou que na rodada o *praiá* que vai em sentido contrário está vigiando, tomando conta do terreiro para ver se não tem nada de ruim tentando “atacar”.

Assim, os esquemas mostram a movimentação no terreiro, a direção seguida pelos *praiás*, em movimentos cíclicos à direita da posição dos cantadores. Seguem nas danças uma ordem, conforme os esquemas esboçados, sendo esses movimentos repetidos seqüencialmente durante todo o ritual.

Terreiro Poente: Movimento dos Praiás

Sentido dos movimentos

—> Sentido do movimento dos *praiás* em roda

*Bia e Dida pertencem ao “tronco velho” responsável pelo terreiro e seus *praiás*.

Seqüência inicial:

Roda

+ Parada, casa de Bia, responsável pelo terreiro.

Movimento em oito ∞

Pareia

“Pareia”, mais detalhada

POENTE

★ *Praia* Cabeceiro (primeiro da fila/geralmente o dono do terreiro)

★ *Praia* Traseiro (último da fila/geralmente um *praia* de Cinta Vermelha)

Roda com um praia dançando em sentido contrário

POENTE

← *Praia* que dança no sentido contrário, por fora da roda. É sempre o traseiro, o último *praiá* da fila.

Passos

Cada Passo tem um *toante*, música ritual e sagrada. A cantadora segue a mesma seqüência todas às noites, obedecendo a uma ordenação e evolução específica. Cada Passo é conhecido pelos Pankararu por um nome, geralmente de algum animal que é representado pelos *praiás* em interação, em par, com as moças; os espectadores também participam. Há uma relação entre a nomeação do Passo e a representação do mesmo. Geralmente, atribuem-lhe o nome ao animal que estão imitando.

Praiás e moças imitam alguns animais, encenam situações, experimentando a harmonia, a provocação e a rivalidade no próprio ritual. Zombam dos espectadores, em alguns Passos, e os envolvem em outros, também configurando um momento lúdico.

Os personagens principais desse ritual são: o cantador ou cantadora, os *praiás*, as moças que dançam os Passos e os espectadores. A posição dos cantadores não varia, estando orientada no lado nascente. Observa-se uma simetria dos movimentos, uma vez que as mulheres que dançam os Passos sempre partem do lado oposto da cantadora.

Os movimentos realizados são em círculo, contornando o terreiro, ou em cruz. Os *praiás* evitam passar no meio do terreiro, exceto em caso de execução de alguma coreografia dos Passos. A primeira e a última posição dos *praiás* e das moças que os acompanham na dança é fixa, os quais, puxado pela cantadora, comandam a movimentação. Experimentam diversas situações, mas distinguem suas posições.

Apresento a seqüência dos Passos e uma sucinta descrição de como são realizados. Duram toda a madrugada encerrando com o *Toré*, antes do amanhecer. Os movimentos dos Passos não se repetem exaustivamente, representam uma situação que tem começo, meio e fim.

Com uma seqüência ordenada, a cantadora, que reside naquele terreiro, comanda a evolução das coreografias. *Praiás* e moças estabelecem inter-relações promovidas pela representação e imitação dos sons e dos comportamentos de alguns animais, conforme o Passo.

Realizam a abertura dos Passos, por volta da meia noite, com uma rodada no terreiro e seu cruzamento, sendo a cantadora o centro das ações. A cantadora está posicionada em um banquinho no lado nascente; Dida é a cantadora oficial dos

Passos, mas Bárbara assume em alguns momentos, como sua aprendiz. O maracá acompanha toda a noite, é elemento essencial para os cantadores e cantadoras.

Os *praiás* dançam em roda, “oito” e pareia, depois se posicionam no lado oposto à cantadora, na direção do terreiro voltada para o poente. Os *praiás* dão duas voltas no terreiro, sentido direito em relação à cantadora e, com a fila em movimento, entram as moças na roda formada até então pelos *praiás*.

Dão três voltas com as mulheres, elas saem e os *praiás* continuam fazendo a roda no terreiro. O ritmo da música é bem lento. A composição e coreografia são orquestradas pela cantadora e pelos *praiás*. Os Passos têm como marco inicial o lado oposto da cantadora, no local onde entram as mulheres, todas de saia. As moças, quando dançam com os *praiás*, na primeira entrada, seguram um filete da palha de suas vestimentas.

Em seguida, começam os Passos da pomba solta, pomba agarrada, quebra-cabeça, porco, urubu, sapo, tubiba (tirando o mel), papagaio, formigão, ema, porco queixada, cachorro (chamado de nó seco), dançando em cruz, *toré* e *toantes*, peixe, boi e *Toré* final. Representam variadas classes de animais, mas que

diretamente não são relacionadas ao sistema de classificação dos animais pelos Pankararu²⁷.

As moças e os *praiás*, nos Passos, seguem coreografias e regras transmitidas ao longo dos tempos, sendo bem marcadas as posições dos encontros e os lugares de cada um no terreiro e nas danças. Há sempre uma grande expectativa pelo público durante a espera do começo do próximo Passo, mesmo a seqüência sendo fixa.

Há brincadeiras como na dança da tubiba que a “zaropa”, imitando uma abelha persegue as moças. *Praiás* dão uma volta no terreiro; depois é a vez das moças. Então as moças vão à frente, passando a mão no cabelo e limpando na saia. Intercalam, tirando mel de abelha do cabelo e correndo; um *praiá*, que chamam de “zaropa”, corre atrás das moças para bater, em tom de brincadeira, com o maracá no traseiro. Os participantes dão risadas e se divertem. A cantadora incentiva os *praiás* a correrem atrás das moças.

No Passo do sapo, a cantadora emite um som imitando o coaxar dos sapos; faz *brumm*, e os sapos/*praiás* respondem *brumm*; dão uma volta no terreiro e as mulheres dançam de frente para os homens; bailam para frente e trás e abaixam de um lado e do outro — a cantadora é abastecida com o *campiô*.

Imitam o piar dos pássaros, no Passo do papagaio. Juntam-se e vão fazendo um amontoado de gente, como nuvem de papagaios. Dançam por todo o terreiro, em fila, um em frente ao outro. Fazem *piu, piu, piu*. Dançam colados, em fila lateral; mulheres de braços dados, em seqüência lateral, e homens também de braços dados.

No Passo conhecido como cachorro que é denominado “nó seco”, os *praiás* representando preás — uma caça — se escondem na encosta do morro onde está o terreiro. Vem um cachorro (um menino) conduzido por sua dona, a qual bate no animal com um pano. O cachorro faz movimentos como se estivesse urinando nos participantes, os quais se desmancham em risos. Os participantes fogem e o “nó seco” procura diversos lugares, sempre nas pessoas, para fazer suas “necessidades fisiológicas”; depois vai caçar os preás no mato. Traz os preás/*praiás* que ficam agachados perto da cantadora. É uma diversão geral.

Dançam dois *Torés* e são cantados dois *toantes*, faltando apenas o Passo do peixe e do boi para o *Toré* de finalização.

No *Toré* a cantadora se posiciona no centro do terreiro e a participação está aberta a todos. Dançam em movimentos circulares, sentido anti-horário com

²⁷ Seria interessante explorar essa série de animais que nomeiam os “Passos”, em um próximo trabalho específico.

relação à posição da cantadora no lado nascente, em pares — geralmente um homem e uma mulher — *praiás* também dançam.

A seguir, a cantadora canta o *toante* do Serrote da Missão, quando dançam dois *praiás* de braços dados, cada um com uma moça ao lado, pelo terreiro todo; depois é o *toante* do urubu de Serra Negra/Jurema. *Praiás* em roda. Entra uma moça para dançar com cada *praiá*.

A versão cantada pelos Pankararu é assim:

“Urubu se Serra Negra
De velho caiu a cor
E comeu mangaba verde
Lá na serra, lá no morro”

No segundo *Toré*, os participantes entram na roda. A cantadora fica no centro e cantam o refrão “Olê, Comã!” (parece alusão a um pássaro).

Após a execução de mais dois Passos, o ritual acaba, quase amanhecendo, com um *Toré*.

Dida inicia, com Bárbara, Francisco e Fernando - principais cantadores da Corrida do Imbu, o *Toré* no centro do terreiro. Ficam em círculo rodando no sentido da direita, anti-horário e os espectadores do ritual, em pares, entram na roda de dança. Fernando assume o *Toré* e Dida sai pela direita; *praiás* a seguem, em fila, e entram no *poró*. Fecha-se a Noite dos Passos.

O *Toré*, teoricamente, finaliza a noite com três rodadas, ou seja, são cantados três *torés*, sendo que cada *encantado* tem uma cantiga específica. O *Toré* termina com a alvorada.

Toré pode ser usado para comemorações e também para finalizar curas. É uma diversão, comemora-se batalha ganha contra as forças do mal e término de promessa. No caso dos Passos está encerrando essa etapa da Corrida do Imbu, estando aberto à participação de todos.

Queima do Cansação

O ritual no domingo, após a noite dos Passos, é diurno e ocorre em três terreiros seqüencialmente: Poente, Araticum e Muricizeiro. A “queima com o cansação”, arbusto das urticáceas, com pêlos urticantes, ocorre no final do dia, no terreiro Muricizeiro.

De manhã, os *praiás* começam, por volta das 9 horas e 30, a dançar em roda, “oito” e pareia no terreiro Poente. O cantador não está na mesma posição da Noite dos Passos, mas fica agora em um ponto da face norte do terreiro.

Durante o dia, algumas moças, conhecidas como “botadoras de cesto”, levam para esse terreiro cestos com frutas, refrigerantes e doces, acomodando-os na casa da zeladora do terreiro Poente, Bia. Oferecem os cestos para os *encantados*, como uma retribuição por ter alcançado a realização de alguma promessa. O alimento é doado por pessoas que fizeram pedidos aos *encantados* e foram atendidos.

A escolha das moças que colocam os cestos está relacionada a promessas em casos de doenças e curas ou é determinada pelos *encantados*. Em geral, algumas moças “botam o cesto” anualmente, ou por alguns anos em seguida, em decorrência da natureza da promessa, podendo ser um caso de cura muito difícil ou alguma situação de complicada solução.

As posições de algumas moças para dançar na Noite dos Passos são indicadas pelos *praiás* ou pelos cantadores na abertura do terreiro Poente para a Corrida do Imbu. Essas moças terão que colocar o cesto nos dias da “queima do cansação”, que ocorre aos domingos, durante esse período ritual. As moças escolhidas para colocar o cesto também dançam os Passos. Outras moças e senhoras colocam cestos para “pagar” promessas, em decorrência de compromisso com determinado *encantado*.

As moças convidam um parceiro para acompanhá-las e se este não quiser ou não tiver coragem deve pagar para alguém dançar em seu lugar, além de pagar o cesto. Dependendo da promessa, o importante é dançar no último dia, no dia da

Corrida do Mocó, não havendo a necessidade de dançarem todos os dias do cansaço.

Nas três primeiras Corridas vendem o cesto a um moço, escolhido como parceiro na dança do cansaço, o qual tem a obrigação de comprá-lo. Os cestos prometidos aos *encantados*, depois da dança com o cansaço, são oferecidos pelas moças aos *encantados* através de seus zeladores. As moças, no final, levam seus cestos a quem é de direito, ou seja, ou ao parceiro que comprou ou ao “zelador de *praiá*” cujo *encantado* foi prometido.

Na derradeira Corrida, o cesto deve também conter imbus que oferecem para o preparo da imbuzada, sendo deixados na casa de Bia ou de outros zeladores de *praiás*. Na derradeira Corrida, geralmente só colocam imbu, rapadura e açúcar no cesto; deveria ter também mocó, uma caça pouco encontrada nos dias atuais.

ooooo

A comida como elo entre o humano e o não-humano

Por volta do meio dia, é oferecido pela família que comanda o ritual no terreiro Poente o Prato, tanto para os *praiás* como para os participantes do ritual.

O preparo do almoço dos *praiás* começa no dia anterior com as providências em relação ao garrote que será oferecido. Na tarde de sábado, matam o garrote no próprio terreiro, geralmente doado pela Funai - Fundação Nacional do Índio. Os homens é que sacrificam o animal — parentes consangüíneos e afins, bem como amigos da cantadora — tiram a pele e destroçam. As mulheres cuidam das partes internas. A carne já limpa é colocada em uma casa de pau a pique atrás da moradia da zeladora do terreiro, onde é preparada a comida.

O alimento oferecido depende da preferência do *encantado* dono daquele terreiro. Há certos *encantados* que comem carne de gado, carne de peru, carne de carneiro ou carne de porco; outros comem apenas peixe, e tem aqueles que comem certos tipos de caça. Cada *encantado* tem uma comida especial; e em todo ritual é imprescindível que haja comida e bebida. No entanto, nessa tradição em que participam toda a comunidade e toda a “irmandade” de *praiás* não é feito o prato preferido de cada *praiá*, sendo o Prato do dia carne de gado.

Em todo ritual o alimento e a bebida são cruzados com maracá e com fumo pelos cantadores, pelo zelador do terreiro ou pelo zelador do batalhão de *praiás* vinculados àquele terreiro, sendo destinadas especialmente aos *praiás* e principalmente àquele a quem está sendo oferecido o ritual. Cruzam a comida e a bebida antes de servir, benzendo o alimento, tornando-o sagrado.

Na hora do almoço, o cantador conduz os *praiás*, em roda, a fim de pegarem seus pratos com arroz e carne bovina na casa onde foi preparada a refeição, para se alimentarem no *poró*. Não usam talheres, o contato é direto das mãos com a comida. A maior cumbuca de barro é carregada pelo cantador.

Todos, *praiás* e demais participantes do ritual, comem a mesma comida, sendo servido primeiramente aos *praiás*. Depois de comer no *poró*, bebem garapa e voltam para o terreiro.

Os pratos e as bebidas circulam como dádivas dos homens para os *encantados*, após a execução de um sacrifício pela morte do animal que será degustado.

Preparação para a Queima do Cansação

No período da tarde, os *praiás* dançam no terreiro Poente ao som do cabo de tatu e do “pife” (pífano), instrumentos musicais utilizados especificamente nesse momento de preparo dos homens e mulheres que irão dançar com o cansação. Repetem os movimentos em roda, “oito” e pareia:

Roda

Pareia

Nos momentos em que tocam o “pife” e o cabo de tatu, o cantador, que tem sempre em mãos o cachimbo, não se manifesta, a não ser quando os cantadores e os responsáveis pelo ritual começam a conduzir à saída do terreiro Poente para o terreiro Araticum, que ocorre no meio da tarde.

Enquanto isso, os dançadores de cansanção, homens e mulheres — estas sempre de saia e os homens geralmente sem blusa — estão se preparando; fazem a pintura corporal com o *toá* — barro branco — encontrado apenas na serra que fica no caminho de Tacaratu. Para cada dançador está reservado um galho de cansanção. Pintam o corpo com cruzeiros nos pés, nas mãos e quatro no rosto, distribuídas na testa, bochechas e queixo.

As razões pelas quais certos homens dançam o cansanção são variadas: alguns dançam porque foram convidados a comprarem o cesto, tem aqueles que são pagos para dançar, outros dançam porque gostam e alguns por promessa.

Com o cansanção preparado, os *praiás* rodeiam o terreiro, sendo conduzidos pelos cantadores. Do lado poente, os dançadores de cansanção começam a entrar na roda, intercalando *praiás*, homens e mulheres, estes últimos segurando o cansanção. Os *praiás* não carregam o galho de urtiga.

É organizado o cortejo, conduzido pelos cantadores²⁸ que carregam um galho de cansanção e um cachimbo, tocadores de pífano e cabo de tatu, Bárbara, cantadora dos Passos; na seqüência, a fila de *praiás*, com os dançadores de cansanção. O cortejo percorre o terreiro formando uma cruz (conforme o esquema abaixo), para fortalecer a proteção aos dançadores, cantadores e tocadores.

O pífano e o cabo de tatu soam quase ininterruptamente; em fila organizada os integrantes do cortejo dão três rodadas e formam para caminharem em direção ao terreiro Araticum. As botadoras de cesto ficam aguardando o cortejo na saída do terreiro, lado nascente, assumindo a dianteira quando a procissão passa por elas. Na seqüência, vão os tocadores e cantadores, depois os moços e as moças cantando os *toantes* e carregando os galhos de cansanção, fechando com os *praiás* e os participantes acompanhando nas laterais, na frente e atrás.

²⁸ Irmão e filho da cantadora oficial dos Passos, sendo este responsável pela realização da Corrida do Imbu, tarefa delegada por Bia, sua mãe de criação.

Saída do cortejo do terreiro Poente

Terreiro Araticum

No terreiro Araticum, as “botadoras de cesto” se posicionam no lado nascente e os tocadores de pifano e cabo de tatu ficam ao lado das moças. Na fila dos *praiás* quem vai à frente é o cantador, depois mantém-se a ordem dos *praiás*, homens e mulheres com cansanção. Param e cantam na frente das mulheres com cesto. Dão três rodadas.

Na saída para o terreiro Muricizinho, as mulheres com cestos vão à frente e ficam os tocadores. Os *praiás*, os homens e mulheres com cansanção dão mais uma rodada no terreiro Araticum.

Do Araticum para o Muricizinho estão na comissão de frente os cantadores e cantadoras, as principais lideranças Pankararu e as mulheres que fazem parte da Penitência, depois os *praiás* e os dançadores de cansanção.

Terreiro Muricizeiro ou Muricizinho

No terreiro Muricizinho os *praiás* dançam três rodas; depois, os *praiás* se afastam do centro do terreiro, permanecendo em volta; se houver menina/criança elas ficam de braços dados com eles e continuam dando voltas por fora do terreiro. No centro, em casal, aqueles que estão com o cansanção dançam em roda.

À derradeira rodada chamam “passarinho está cantando” que é a “queima do cansanção”, e então quem for mais “esperto” não se queima, pois é o momento em que se tocam, reciprocamente, com os galhos de cansanção.

A queima do cansanção é realizada em retribuição aos *encantados* pelo atendimento das promessas, principalmente aquelas referentes às curas. As “botadoras de cestos” tanto dançam o cansanção como ficam nas laterais com seus

cestos. Aquelas que dançam o cansanção deixam seus cestos nas casas dos zeladores de *praiás*.

“A queima de cansanção é uma forma de aliviar de alguma dor, é uma disciplina muito fina que só dançando a gente consegue explicar. Não sei como a gente aguenta, é uma erva perigosa, se acerta em partes finas é perigoso. Se acerta no olho pode cegar, se o espinho penetra no corpo pode aleijar. É tipo o espinho da cobra, se uma cobra perdeu o espinho dela em seu corpo; você vai caminhando na mata, se você pega e se espinha com o espinho da cobra, não encontra o espinho em seu corpo mais, ali vai lhe aleijando, vai secando sua carne, secando sua pele, fica paralisado. É igualmente o espinho da faveleira é do cansanção. É purificação e penitência, tem que cumprir a penitência para continuar em um regime de libertação. Se você está com seu corpo pesado, perdeu o equilíbrio da vida, faz uma promessa, dança o cansanção e fica bom. É uma erva que queima e dói, e na hora que se pinta com a tinta você não sente.”

(Francisco de Assis S.Silva, 25 anos, zelador de *praiá*, março 2003)

Às vezes parece uma brincadeira, cada um tenta pegar o outro para queimar com cansanção, as rivalidades são também, mal disfarçadamente, expostas nesse momento. Esse momento lembra os ritos de rebelião onde estão expostas as tensões sociais, segundo Max Gluckman (1974). Depois colocam os galhos de cansanção no centro, no chão, e todos podem entrar para dançar o *Toré*.

Para finalizar o dia, dançam três rodadas de *Toré*, momento em que todos podem participar, pois há diversos espectadores assistindo o ritual. Dançam em círculo, em par, inclusive os *praiás*, rodando sempre no sentido anti-horário em relação aos tocadores. Os galhos de cansanção estão jogados no centro do terreiro, queimando, por vezes, aqueles que estão dançando. É um momento de finalização e de fechamento do ritual e do terreiro, seja até o próximo final de semana ou até o ano seguinte.

Corrida do Mocó

A parte diurna, do último domingo da Corrida do Imbu, é denominada Corrida do Mocó. O ritual acontece da mesma forma que nos outros dias, exceto a queima com o cansanção. E também o almoço dos *praiás* e dos homens, antigamente, era só mocó, obtido pelos caçadores.

Após dançarem e almoçarem no terreiro Poente, dirigem-se ao terreiro Araticum, e depois, ao Muricizeiro. As pessoas com o cansanção dançam com os *praiás*, mas não se queimam.

O sacrifício está vinculado, nesse dia, aos animais abatidos e não mais aos homens, que não se queimam com a urtiga. Os caçadores realizaram a empreitada

da caça, isso antigamente, e as “botadoras de cesto” oferecem aos *praiás* os mocós.

As moças que “botam cestos”, na última Corrida, por promessa a algum *encantado*, não podem vendê-los como nos outros dias de “queima do cansaço”; oferecem o cesto ao *encantado* “dono” da promessa, deixando-o com o zelador daquele *praiá*. Em geral, nesses cestos há imbus que serão usados no preparo da imbuzada.

A Corrida é finalizada com três rodas de *Toré*, ficando os *praiás* por fora e os casais do lado de dentro da grande roda que se forma. As mulheres que fizeram a promessa dançam com os *praiás* em roda, circundando o *Toré* cuja roda é formada na parte central do terreiro.

Os cantadores realizam então o fechamento do terreiro, com *toantes* específicos para esse momento. Uma parte dos *praiás*, juntamente com os *penitentes* dirigem-se para a Igreja de Santo Antônio, no Brejo dos Padres. Depois cada *praiá* vai para seu terreiro, reafirmando os grupos de lealdades, para finalizar a Corrida do Imbu, no Brejo dos Padres, com o fechamento dos terreiros e com a imbuzada, quase já na entrada da noite.

Imbuzada

A “imbuzada” é oferecida pelo dono do terreiro e para recebê-la estão seus parentes consangüíneos e afins, e seu círculo de amizades e lealdades. É estabelecido um padrão de trocas e de reciprocidade, sendo o imbu *in natura* levado principalmente pelas “botadoras de cesto”, cozido com açúcar e água, tornando-se um caldo espesso bebido em caneca e oferecido tanto aos *encantados* como aos homens.

Este momento é um agradecimento das “botadoras de cesto” que em retribuição às promessas atendidas oferecem os imbus e a rapadura aos *encantados*. Os zeladores do terreiro a oferecem àqueles que fazem promessas para seu batalhão de *encantados*.

A “imbuzada” acontece nos terreiros dos *encantados* mais “fortes” e dos zeladores de *praiás* cujo núcleo de lealdades mais congregam pessoas através do processo de promessas e curas, descrito no capítulo 3.

Cada *praiá* vai para seu terreiro de referência para fechá-lo — no caso dos locais onde aconteceu a Corrida do Imbu — e para o recebimento da imbuzada.

No terreiro Poente, os *praiás*, aqueles do terreiro e outros de zeladores ligados àquele terreiro, participam do seu “fechamento”, conduzido pelo cantador que canta os *toantes* apropriados. Dançam o *Toré*, aberto a todos participantes, selando a Corrida do Imbu na aldeia Brejo dos Padres. Na sequência, é servida a imbuzada. Os *praiás* a consomem no *poró*.

Ao anoitecer, todos se preparam para ir para a aldeia Serrinha, aguardar e celebrar a “saída” do “Mestre Guia”.

Quando termina a Corrida do Imbu no Brejo dos Padres, todos têm a obrigação de se dirigirem para o terreiro do “Mestre Guia”, onde ocorre a finalização e o fechamento do ritual. Os zeladores do terreiro Poente têm como obrigação, após a imbuzada, oferecer um pote ao Mestre Guia. A imbuzada é levada para o Mestre Guia pelo cantador ou pelo irmão da moça que dança na primeira posição nos Passos.

O *encantado* Zé Fogaz, o principal do batalhão do terreiro Poente e o “dono” da Corrida do Imbu no Brejo dos Padres, vai “entregar a tradição” e a “penitência do imbu” ao Mestre Guia. Tal ato significa o término de suas obrigações, a finalização do ritual no Brejo dos Padres e a “entrega” da Corrida do Imbu ao comandante dos *encantados* que é o “dono” daquele trabalho, daquele momento de devoção e de penitência.

Mestre Guia

As pessoas vão de carro e a pé, deslocam-se de várias aldeias para participarem e serem benzidas pelo Mestre Guia cujo ritual começa por volta das 20 horas no terreiro do Mestre Guia²⁹, localizado na aldeia Serrinha.

Há uma intensa participação dos *praiás* nesse momento, podendo chegar a cerca de cinquenta membros.

²⁹ Este é comandado pelo genro do falecido Joaquim Serafim, seu zelador durante muitos anos.

Terreiro do Mestre Guia

Os *praiás* dançam em roda, “oito” e pareia. Quando dançam pareia não há mulheres nas pontas, dançando em par, de braços dados com os próprios *praiás*.

O *poró* do Mestre Guia é especial, lá só podem entrar os organizadores da festa, seus guardiões — os *encantados* Cinta Vermelha e Xupunhum, e os homens mais velhos.

Por volta da meia noite, o zelador do terreiro e seus auxiliares servem a comida primeiramente para os *praiás*, que se alimentam no *poró*, e depois, oferecem para toda a “nação, todos os filhos do Mestre Guia”. No prato há farinha, arroz e carne bovina servidos em um pote de barro, acompanhada de garapa de cana-de-açúcar; come-se com as mãos. Já para o Mestre Guia é oferecido o prato com carne de carneiro. A garapa que é específica do Mestre Guia passa por um processo de fermentação da cana. Deixam descansando três dias em um pote de barro, sendo cuidada pela família do seu zelador, sua esposa, filhas ou sogra, para ficar um caldo fino e azedo. Também preparam a garapa que será servida aos *praiás* e a toda nação Pankararu.

“Antes da vinda dele quer dizer que vai o prato, vai o prato. Aí quando faz a comida dele lá que leva, que vê que está tudo em dia, fez, fez, comeu, entregou, aí tem as pessoas lá preparadas pra ver a luz de Deus, né, primeiramente, aí sai (o Mestre Guia). E aí ele vem pro terreiro.”

(Renato Julião, zelador do Mestre Guia, aldeia Serrinha, março 2003)

A “entrega do trabalho” da Corrida do Imbu para o Mestre Guia é o momento principal e mais solene do ritual, quando é preciso de muita concentração, fé, além de se ter reconhecida qualidade moral, por parte daqueles que presenciam a “entrega” pelos *encantados* Xupunhum e Cinta Vermelha, no *poró*, podendo participar apenas as pessoas mais velhas.

“O trabalho, que nem eu falei que é uma festa, mas na realidade é um trabalho, é a penitência né, é porque aí tem os *encantados* que é aquelas pessoas que trabalham concentrado naquele movimento do trabalho, aí tem contato com aqueles *guias*; aí eles vêm explicar as coisas como é que é pra fazer e receber aquela festa, aquele trabalho. A gente fala festa, mas já falei uma vez o nome certo é um trabalho, uma penitência, uma penitência muito pesada. Aí então pra muitos eu vejo que até mesmo os mais novos, às vezes no dia da entrega da festa vem pra cá só pra fazer, só assim por farra, querem que seja uma festa, mas na realidade não é, e às vezes quando chega aquele horário de nós fazer, de os mais velhos, eu digo nós porque eu também posso fazer parte pelo meu respeito, mas na hora daquele trabalho, de fazer aquela entrega se não tiver o silêncio no terreiro, todo mundo ali se tiver com aquele conversero, aí nós não tem aquela luz que venha pra nós terminar o trabalho. Aí é obrigado suspender pra outro dia. Aí suspende pra dois ou três dias pra ver se naquele dia não tem aquele povo pankararu com zuada, com aquele conversero, parece que não está fazendo conta de nada, aí é que nós vamos tornar pedir a Nosso Pai Tupã pra ele trazer, pedir a ele pra ele trazer, que traga aquele, ordena aquele *encantado* vim pra nós entregar porque se não entregar esse trabalho nosso da nossa tradição dos antigos não é, faz de conta que não existiu nada”.

(Renato Julião, zelador do Mestre Guia, aldeia Serrinha, março 2003)

Os *praiás* permanecem, após a refeição, por algum tempo no *poró* e retornam, em menor número, para o terreiro dançar em roda, “oito” e pareia. Depois de mais ou menos uma hora dançando os *praiás* retornam novamente para o *poró*.

Algumas pessoas dormem no chão enquanto aguardam a saída do Mestre Guia, com muita ansiedade, expectativa e solenidade; há sempre a dúvida se Mestre Guia vai sair. Precisam estar em silêncio, demonstrando muito respeito. Muda-se o cantador e a posição do mesmo que se senta em um banquinho e começa, lenta e compassadamente, a balançar o maracá.

Terreiro do Mestre Guia

Para a saída do Mestre Guia cantam o *toante* específico, entoado unicamente nesse momento.

O cantador toca pausada e vagarosamente o maracá. Todos ficam em alerta, quem está sentado ou deitado levanta, aproximando-se do terreiro. Há um silêncio quase imobilizador e a expectativa vai aumentando.

Antes de o Mestre Guia sair, Renato, pajé e zelador do Mestre Guia, faz recomendações às pessoas, pede respeito e silêncio.

O cantador repete a cantiga do Mestre Guia, como se estivesse fazendo uma chamada, que então é atendida. É guiado por um homem sem camisa que anda de costas e segura um filete de palha de seu "roupante". Mestre Guia é acompanhado por Xupunhum e Cinta Vermelha, *encantados* muito respeitados e de muita "força", seguido do cortejo de *praiás*.

Mestre Guia anda curvado com um cajado na mão. Passa a impressão de ter pés tortos, de aleijado, virados para dentro e de ser um ancião cego, de muito

poder, um ser supremo. Os *praiás* vêm atrás em par. É um cortejo de muito respeito; um momento sublime, de veneração e de consideração.

Os *praiás* dão três rodadas no terreiro. Mestre Guia faz uma visita à casa da esposa do falecido Joaquim Serafim, seu respeitado zelador durante muitos anos. Depois dá uma rodada benzendo as pessoas que estão em volta do terreiro com o maracá.

As pessoas fazem fila, ajoelham-se e Mestre Guia as benze com as mãos, as cabeças inclinadas para baixo, de maneira individual. Formam uma fila para receber a benção, que dura poucos minutos. Abençoa e cura os doentes, confortando e reforçando a fé dos participantes, índios e não-índios. Percorre, em roda, o terreiro e caminha para o *poró*. É um momento intenso e fugaz. Assim, termina mais um ano da Corrida do Imbu. Nesse momento, não há a finalização com o *Toré*, como nas outras fases do ritual.

Apontamentos sobre a Corrida do Imbu

A Corrida do Imbu é um ritual de calendário que marca o início do período de fartura. Anuncia as condições da colheita e indica o presságio da vida para o ano que entra.

Esse rito está aberto à participação de todos os *praiás* e de todos os Pankararu, independente do grupo de lealdades e do terreiro que costumam freqüentar. Assim, são suspensas, pelo menos no terreiro, e em momentos específicos, as disputas latentes entre os homens em termos da organização política, social e ritual.

Os *encantados* são figuras centrais da Corrida do Imbu e o mito do surgimento dos *encantados* apresenta alguns elementos que a compõem. Quando estão dançando no terreiro, o cantador e sua esposa negam fumo ao capitão da dança e são destinados a se tornarem imbu e raposa por terem quebrado as regras de convívio social, manifestada pelo egoísmo. Oito homens vão para a cachoeira e transformam-se em *encantados*, entidades vivas, onde é anunciado um mundo de fartura, repleto de canto, música, fumo e comida. É instituído um mundo de abundância para os *encantados*, os quais compartilham com os homens através de uma relação de trocas e de obrigações.

Sobre o processo de transformação dos homens em *encantados*:

“No caso Pankararu o *segredo* da aldeia estava na sua relação com a cachoeira de Itaparica³⁰. Era da cachoeira que vinham os sinais de morte e vida: nos sons de sua correnteza era possível divisar os gritos de outras tribos passadas, através de seus estrondos eram anunciados ou a morte de um índio de grande valor moral ou a chegada das chuvas. Segundo a “ciência” da aldeia, um índio que tinha anunciada sua morte (natural ou não) podia decidir fugir dela através do encantamento, se fosse “importante” o bastante para merecer essa distinção, isto é, se tivesse valores morais e espirituais, normalmente associados ao papel de “pai de *praiá*”, plenamente reconhecidos. Para isso reunia seus próximos e era preparado por eles, mediante sucessivas sessões de fumo e cantos, para a sua “viagem”. Depois de preparado, dirigia-se sozinho à cachoeira e se jogava nela, voltando mais tarde na forma de Encantado. O processo se completava depois de sua primeira visita à aldeia, que corria dentro de uma ou duas semanas, durante as quais aqueles que o prepararam permaneciam em recolhimento, fumando, cantando e bebendo garapa.” (Arruti, 1992: 162/163)

Alguns homens, principalmente pelas suas qualidades morais, transformam-se em seres sobrenaturais através do *encantamento*. Ocorre a transformação do humano em sobre-humano.

O sistema de produção de *encantados* é dinâmico e está atrelado ao crescimento do grupo e ao aumento dos núcleos familiares, movimento legítimo para os Pankararu. O surgimento de novos *encantados*, embora visto com desconfiança principalmente pelas famílias do “tronco velho”, está em plena atividade criando e reorganizando os núcleos de lealdades. Há um controle por parte das lideranças e dos “pais de *praiás*” sobre a produção dos *encantados*, os quais se reúnem para aprovar ou não o levantamento de um novo *praiá*.

Os *encantados* habitam as serras, morros, etc, lugares que fazem parte da geografia da aldeia. Encontram-se no mundo terrestre, mas somente os especialistas têm a prerrogativa de efetivarem o estabelecimento desse contato, após passarem por um processo de iniciação. Esse mundo dos *encantados* é permeado por disputas entre os seres sobrenaturais, pois está organizado a partir de um princípio dual, o bem e o mal, vinculado à estrutura de promessas, doenças e cura — temática que tratamos nesta dissertação —, que institui a relação entre os humanos e os não-humanos.

A Corrida do Imbu é composta por diferentes e recorrentes fases realizadas em terreiros, sendo a grande cerimônia anual pankararu. Para Leach (1979), os ritos expressam mensagens através dos arranjos seqüenciais e da repetição.

³⁰ Primeiramente um importante símbolo para os Pankararu, a cachoeira de Itaparica foi transformada em barragem com a construção da Usina de Hidrelétrica de Itaparica, no Rio São Francisco, pela Companhia Hidro Elétrica do São Francisco – CHESF, entre as décadas de 1970 e 1980.

A coreografia dos *praiás* apresentada durante todas as fases — sequência de roda, “oito” e pareia — é um movimento ordenado e repetido exaustivamente, através de agrupamentos triplos.

A composição das filas de *praiás* durante a movimentação no terreiro não é aleatória. Há uma hierarquia nessa distribuição, sendo o “dianteiro” — o primeiro da fila —, em geral, o “dono do terreiro” e o comandante do rito; e o “traseiro”, sempre um dos *praiás* de mais “força”, de preferência Cinta Vermelha, responsável pela proteção do grupo de possíveis agressões de entidades sobrenaturais consideradas do mal.

A cruz é um elemento muito recorrente que tanto orienta a composição das coreografias, a ordenação dos terreiros, a abertura e o fechamento dos rituais, instituindo a sacralização das coisas — como das comidas e bebidas —, como colabora para a eficácia dos processos de curas.

Há outros elementos que compõem todas essas fases como o canto, a música, a dança, os espaços sagrados — cuja utilização está atrelada ao cumprimento de diversas regras — e os personagens.

O sistema musical pankararu envolve todo o ritual. Os cantadores comandam a evolução das danças no terreiro e a música instrumental anuncia o momento da penitência, do sacrifício dos homens que será “entregue” ao ser supremo na hierarquia dos *encantados*, Mestre Guia. Este tipo de música marca uma esfera coletiva de reciprocidade em que o sacrifício dos homens e a oferta de dádivas, produtos do meio natural — principalmente o imbu e o mocó, na derradeira Corrida — estabelecem um meio de troca com os seres sobrenaturais. Os zeladores de terreiros transformam o imbu *in natura* em imbuzada e preparam o mocó — atualmente substituído por outros produtos — que são oferecidos aos *encantados*, e também, distribuídos entre os homens. Esses alimentos são consumidos após terem sido “cruzados”, isto é, estarem abençoados pelos seres sobrenaturais e sendo fartamente distribuídos entre toda a comunidade.

Sobre o rito *leipari* entre os Arara, Teixeira-Pinto observa:

[...] se a carne e a bebida saem ou são tirados da natureza, é como dádiva que devem se instalar no meio social; e é, portanto, como relação de troca que este, o mundo social, unicamente pode se constituir. (Teixeira-Pinto, 1997: 82)

Partindo dessa análise percebe-se que a oferta e a circulação dos alimentos promovem relações entre os homens e entre os humanos e não-humanos, indicando que as coisas trocadas são objetos de uma relação social, estabelecendo laços de generosidade e solidariedade.

Conforme indicou V. Turner (1974) a partir da análise processual dos rituais, a ordem e a sequência das fases do rito são fundamentais para sua compreensão.

Somente o conjunto e a relação entre as partes podem revelar o sentido das fases colocadas em seqüência, o que de outra forma fica disperso.

A Corrida do Imbu inicia-se quando encontram o primeiro imbu maduro. Aos *praiás* cabe flechá-lo para depois disputarem um cabo de força — homensxhomens, no Brejo dos Padres e homensx*praiás*, na aldeia Serrinha — cujo resultado final da disputa define a sorte da colheita anual.

Na seqüência tem-se a Noite dos Passos, onde *praiás* e moças “representam” e incorporam os animais performatizados, experimentando diversas situações vividas pelos mesmos. Os *praiás* e as moças compartilham da mesma experiência performática. Segundo DaMatta (1990), é pela dramatização que os homens tomam consciência das coisas e instituem um sentido social às mesmas.

No dia seguinte, há o preparo para a queima do cansaço. É oferecido um almoço aos *praiás* e demais participantes do ritual. Após a refeição, moços e moças preparam o corpo com uma pintura corporal para esse momento que consideram de penitência. Um cortejo que leva até o terreiro onde acontecerá a queima do cansaço é conduzido pelas moças que estão oferecendo o cesto aos *encantados*, em retribuição às promessas atendidas, até determinado ponto, sendo composto por todos os personagens que participam do ritual: cantador, tocador, *praiás*, botadoras de cesto, lideranças, e, atrás, os espectadores do rito. Os *praiás* não participam especificamente do ato da queima com a urtiga, demarcando que não houve apenas uma permuta de posições no momento da transformação dos homens em *encantados*, mostrando claramente que são categorias distintas. Cabe aos homens oferecer o sacrifício e a penitência aos *encantados* que, em contrapartida, ficam encarregados de protegê-los dos seres sobrenaturais que provocam a doença e o sofrimento e de garantir um mundo de fartura e saúde.

Para finalizar a Corrida do Imbu no Brejo dos Padres, não mais como uma cerimônia onde todos os *praiás* dançam no mesmo terreiro, a imbuzada é preparada e distribuída por zeladores de *praiás* que congregam expressivo núcleo de lealdades. Esse momento fortalece uma rede de cooperação, instaurando um canal de comunicação e de reciprocidade entre os *encantados* e os consumidores da bebida, reforçando as formas de organização social pankararu.

As fases do rito são fechadas com o *Toré* contando com a participação de todos os seus personagens e espectadores, enfim, de todos os Pankararu. Nesse momento, a movimentação dos *praiás* não segue a seqüência realizada no terreiro. Dançam em roda como uma grande festa que faz a passagem do sagrado para o profano.

A Corrida do Imbu é finalizada com a Saída do Mestre Guia, revelando sua supremacia e seus poderes máximos de cura. Encerra-se a Corrida do Imbu com a

aparição do Mestre Guia que benze todos participantes e recebe a penitência dos pankararu, inaugurando um novo ciclo anual. Caso o Mestre Guia considere que os participantes não estão demonstrando o devido respeito, não faz sua aparição pública e o ritual não é finalizado, devendo haver nova tentativa na semana posterior para haver de fato o encerramento do ritual.

A Corrida do Imbu reforça a hierarquia dos *encantados* e os vínculos destes com os humanos, sendo estabelecidas regras, especialmente de conduta moral, que se não cumpridas podem acarretar prejuízos com relação à própria vida.

É importante marcar também que os cantadores, tocadores, zeladoras de *praiás* e os especialistas envolvidos diretamente com os *encantados* participam da Penitência e que os *penitentes* participam da Corrida do Imbu. Os dois rituais acontecem intercaladamente em um mesmo período temporal e, segundo DaMatta (1990), há uma combinatória de relações sociais e de orientações que marcam o caráter do ritual.

Pralás na Corrida do Imbu

Tocadores de rabo de tatu e de pífano

Cantador no terreiro Poente

"Botadoras de Cesto"

"Botadoras de Cesto", terreiro de Araticum

capítulo 2

A PENITÊNCIA

2 – A PENITÊNCIA

A PENITÊNCIA

Os *penitentes* formam irmandades nas comunidades da região, principalmente rurais, ligadas ao catolicismo. Entre os pankararu, especialmente no Brejo dos Padres, há um grupo de *penitentes* masculinos e femininos que promovem valores morais e religiosos, com indícios de apresentar elementos do catolicismo, mas evidenciando a completa existência de componentes da cultura pankararu, como poderemos observar na abordagem que segue. Uma questão importante é que a participação na Penitência não exclui a crença e a presença nos rituais cujo elemento fundamental são os *encantados*.

Os *penitentes* pankararu realizam peregrinações no mesmo período da Corrida do Imbu, que coincide com a Quaresma; rezam na Igreja de Santo Antônio durante o mês de agosto, por ser o mês de Nossa Senhora da Boa Morte³¹ (movimento das mulheres *penitentes*); e, recebem as “mesadas” oferecidas para a *Santa Cruz*, caso a promessa seja feita para os santos ou para a *Santa Cruz* (tema abordado no Capítulo 3). No Domingo de Ramos, comemorado na semana que precede à Páscoa, os *penitentes* conduzem a procissão, aberta à participação de todos os pankararu, ao Cruzeiro, situado no topo de uma serra no caminho da aldeia Agreste. Nesta dissertação, apresento as peregrinações que acontecem no mesmo período da Corrida do Imbu.

A Penitência é um momento visionário, e seus seguidores mais devotos têm visões relacionadas à cura de doenças, à oscilação das chuvas, fator que influencia diretamente sobre o plantio, e a outros assuntos que afligem os pankararu.

Há a Penitência masculina e a feminina que realizam seus “trabalhos” de rezas e peregrinações em momentos separados, embora aconteçam no mesmo período.

A Penitência masculina foi ensinada pelos padres que atuavam no Brejo dos Padres, principalmente à família dos Barbosa (como veremos no item 2.1), há mais de cem anos. A Penitência feminina foi organizada por Bárbara Oliveira, por influência de Madrinha Dodô, uma beata e *penitente* que percorria algumas cidades do interior nordestino (conforme abordado no item 2.1).

As mulheres não têm acesso à Penitência masculina, inclusive porque há a sessão da “disciplina”, na qual alguns homens se autoflagelam com elementos

³¹ Os penitentes são devotos de Nossa Senhora da Boa Morte, sendo as rezas do mês de agosto dedicadas principalmente a ela.

cortantes, conferindo um caráter sigiloso a esse cortejo. Nesse trabalho dedico-me especialmente à Penitência feminina.

O período e os dias em que acontecem são os mesmos³²; bem como as regras morais e as motivações são similares em ambas as Penitências, a masculina e a feminina. No entanto, as orientações das rezas são diferentes. Os *penitentes* concentram suas rezas em pedidos de misericórdia para Jesus Cristo; as *penitentes* rezam o rosário³³, havendo distinções conforme o santo. As mulheres carregam a imagem de “Nossa Senhora da Boa Morte”, e os homens, o “Nosso Senhor Morto”, no encontro dos *penitentes* que ocorre na finalização da Penitência, conforme demonstrado no item 2.2.

É um ritual noturno, que começa na Quarta-feira de Cinzas — início da Quaresma, na tradição católica, compreendida entre Quarta-feira de Cinzas e Domingo de Páscoa; período em que a Igreja Católica honra com abstinências e jejuns a paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo — até Sexta-Feira da Paixão, na Semana Santa, cujo término é na semana da Páscoa — festa anual católica que comemora a ressurreição de Cristo. No entanto, deve ficar destacado que acontece concomitantemente à Corrida do Imbu.

Como elemento fundamental, os pankararu e, principalmente, os *penitentes* cultuam especialmente duas cruzes de madeira, as quais são zeladas pelos *penitentes* e pelas *penitentes*, e ficam no altar da Igreja de Santo Antônio, no Brejo dos Padres. No altar da igreja, a cruz das *penitentes* fica à direita e dos *penitentes* à esquerda.

Dona Amélia Julião — uma das responsáveis pela Penitência feminina, cujo marido é sobrinho de João Binga, liderança tradicional e zelador do “Xupunhum”, entidade da mais alta hierarquia do batalhão dos *encantados* —, afirma que “a Penitência é coisa fina”, “a cruz é que nos sustenta”.

“A cruz é tudo, é a dona do mundo. É quem sustenta nós, é que segura nós tudo, segura nossos pecados, nossas culpas. A cruz é tudo em nossa vida, é dona do mundo, carrega nossa vida, nossas culpas, nosso pecados. Ela está no mundo pra reunir tudo, apresentar Nosso Senhor a nossa vida, porque nós é por causa dela, ai de nós se não fosse ela. Nós deita com ela, levanta com ela, batiza com ela, casa com ela, morre com ela, tudo é a cruz. Então nós tem que zelar. A cruz é uma autoridade do mundo, se não quiser se benzer tem que levantar na hora que ela passa. Na igreja eu mudei muito, melhorei muito. Eu era muito nervosa, preocupada. Não podia ver uma pessoa correndo que achava que era uma briga, uma má notícia. E lá na igreja eu me ajoelhei nos pés da *Santa Cruz*, me entreguei a ela. Aí não ligo não, rezo meu rosário de noite e puxo meu sono, confio nela.”

(Amélia Julião, *penitente*, março de 2003)

³² Ver o “Calendário do principal período do complexo ritual pankararu”, Cap.1, item 1.2.

³³ Espécie de colar de contas, cuja forma determina a quantidade e a forma da reza.

A cruz, tanto as de madeira dos *penitentes* como todas as demais, é um símbolo forte e elemento de intensa devoção e crença entre os pankararu, que os acompanha durante toda a vida e marca os seus momentos principais. É um símbolo que representa a morte de Jesus Cristo — segundo a religião católica, e também para os pankararu, este homem, considerado como filho de Deus que sacrificou sua vida pelos homens, pecadores que devem pedir perdão a Deus —, enfim, representa a morte e, portanto, está sempre cravada nos locais onde foram enterrados os *mortos*. Estes recebem as rezas dos *penitentes* que peregrinam, durante a Quaresma ou durante a realização da Corrida do Imbu, em cruzes dos mortos no cemitério, e em cruzes fincadas em alguns pontos do Brejo dos Padres e de outras aldeias próximas.

Inclusive, conta dona Telvina, que edificaram o cemitério naquele local porque “já era bento, era um lugar sagrado porque já tinham rezado muita missa, viam coisas lá, e faziam aquela promessa e apresentavam o milagre”, reforçando a característica visionária da *penitência*.

Quanto aos *mortos*, conta dona Amélia Julião, que “nossa obrigação é de quem morre” e diz sentir-se feliz quando reza para os *mortos*.

“No céu só estão os anjos e Nosso Senhor, os *mortos* vão para o lugar de acordo com a sentença que Deus der. Eles não ficam aqui vagando. Aparecem em sonho. Ficam nos cruzeiros, nas Igrejas, onde tiver a palavra de Deus ficam recebendo as rezas. Quando morrem, ficam com fogo nas costas. Os mortos devem ir para os Santos Cruzeiros fazer suas penitências.”

(Amélia Julião, *penitente*, março de 2003)

Então os *mortos* perambulam no mundo dos vivos, sendo seus locais os cruzeiros que ficam nas serras, nos caminhos, enfim, os lugares identificados pelas cruzes. É uma penitência para os *mortos*, momento em que rezam para os *mortos*.

“Os *mortos* tem uns bons e uns ruins. Os bons procuram os pés dos montes pra fazer sua oração, sua prece. Quem trabalha pra Deus nesse mundo, quando morre leva a vida trabalhando para Deus, até o dia final quando morre, que Deus vai vim julgar. Deus vai vim um dia julgar nós, vai vim julgar. Nós estamos nessa fé que ele vai vim julgar nós, como no Credo em Deus Pai. Vai vim julgar os vivos e os mortos.”

(Amélia Julião, *penitente*, março 2003)

Rezam pelos *mortos*, mas as promessas dirigidas aos *penitentes* são feitas à *Santa Cruz* e aos santos. Deus, o ser supremo, e os *penitentes* é que colaboram com o processo de cura e de atendimento às promessas; Deus enquanto o “todo poderoso”, e os *penitentes*, através das rezas e das peregrinações voltadas para a

Santa Cruz e para os *mortos*. Rezam pelos *mortos* e para todos os *mortos*, como diz o “pé do rosário” que proferem na igreja antes da peregrinação noturna:

“Hora grandiosa de Deus
Hora do pecador
Prostrar o joelho no chão
Pra nós todos pedir perdão a Deus e
Receber as graças do Divino Espírito Santo
Que ele está no ar com suas asas douradas
Com nós todos pecador e *penitentes*
Esperamos a vossa força e
O poder do Divino Espírito Santo e do Pai Eterno
Que essa Penitência que é para todos nós
Para os inocentes do mundo e do mundo inteiro
Que essa Penitência e nossa Mãe Virgem Maria e do Pai Eterno.”

Pedem perdão a Deus e recebem a graça do Divino Espírito Santo, e o pedido feito através de promessa é atendido. Para obterem resultado devem seguir regras morais, não podendo ingerir bebida alcoólica, e tampouco, fumar, sendo obrigados a respeitar as regras do casamento monogâmico. Seguir essas orientações repercute na “força” da reza e da cura pela fé através da *Santa Cruz*, e também, no alcance do poder visionário dos *penitentes*.

“Penitência é assim essa reza, quando vê, aí fala pra num fumar, pra num usar, pra deixar de beber, pra deixar toda vaidade, continua rezar que o mundo está perto de se acabar. É de rezar, caminhar no caminho de Deus, porque tem aquele bendito da Eva que disse que a gente vem de pecador e que nosso tempo está chegando, quem num se arrepende vai sofrer.”

(Ana Bomba, 75 anos, *penitente*, março de 2003)

As rezas e as regras morais conduzem os pankararu pelo caminho de Deus. Caminho este que ajuda a evitar o sofrimento seja pela falta de chuva, seja pela cura da doença de algum ente da família ou algum outro motivo. As cruzes e os *mortos* são os elementos da “obrigação” e da devoção dos *penitentes*.

2.1
Espaços, personagens e elementos do ritual

2.1. ESPAÇOS, PERSONAGENS E ELEMENTOS DO RITUAL

ESPAÇOS

Os *penitentes* partem do adro da Igreja de Santo Antônio³⁴, situada em local central da aldeia Brejo dos Padres, e percorrem estradas ou caminhos em direção aos cruzeiros. São cruzeiros de madeira fincadas no chão, dispostas perto das casas de seus familiares, na beira das estradas ou caminhos, na aldeia Brejo dos Padres e, em seu entorno, nas aldeias Saco dos Barros, Tapera e Serrinha, simbolizando a morte de determinadas pessoas.

Eles visitam a Igreja de Santo Antônio, uma capela que fica no caminho, na entrada da aldeia Saco dos Barros, e a casa de Maria de Jesus, filha de Bárbara Oliveira — responsável pelo início da *penitência* das mulheres no Brejo dos Padres, como veremos no item seguinte. Também visitam cruzeiros cravados na serra, o “salão dos homens” — local onde são guardadas as vestimentas dos *praiás* — da família do falecido Antônio Binga e o cemitério.

P (Priscila): Sempre as visitas são nas cruzeiros?

Am (Amélia Julião): É.

P: Que cruzeiros vocês visitam?

A (Ana Bomba): Assim onde matou uma pessoa.

P: Em que lugares?

A: Por aqui mesmo.

P: Quais os nomes dos lugares?

A: Por aqui. Era pra nós ir na quarta, eu adoeci e não fui, também na quarta elas não foram. Na sexta elas também não saíram. Aí chama lá a cruz das Melosas, chama o Gitó, a Ladeira, o Cardoso, Tapera, tudo a gente vai rezar.

P: São sempre cruzeiros de alguém que faleceu?

A: É. Aí a gente vai fazer aqueles pedidos, aquela ajudinha.

(Ana Bomba e Amélia Julião, *penitentes*, março de 2003)

A Penitência feminina começa por volta das 20 horas e 30, saindo da Igreja rumo à cruz previamente determinada, cerca de 21 horas e 30. Após a “saída” das mulheres, a Penitência masculina começa seus preparativos na Igreja. Nunca visitam a mesma cruz, e as distâncias são variáveis, chegando a horas de caminhada. O retorno é de madrugada.

A Penitência feminina está ligada à Madrinha Dodô e ao messiânico Padrinho Pedro Batista da Silva — ambos falecidos —, figura identificada a curas, adivinhações e conselhos, conforme veremos adiante. Há uma casa em Santa Brígida, cidade próxima à Paulo Afonso³⁵, estado da Bahia, que está situada cerca

³⁴ A Igreja de Santo Antônio foi edificada há mais de um século. Nessa época, levaram uma imagem de Santo Antônio, que se tornou o padroeiro dos pankararu.

³⁵ Para localização, consultar o mapa 2.

de 40 km do Brejo dos Padres e foi a residência de Pedro Batista e Madrinha Dodô. Atualmente, é local de romaria, havendo um santuário com imagem de Pedro Batista, Madrinha Dodô e Padre Cícero, motivo de adoração para muitos romeiros, e também para os pankararu.

As *penitentes* então “entregam” a Penitência na casa de Pedro Batista e da Madrinha Dodô, no Sábado de Aleluia³⁶. Visitam a casa, a igreja da cidade e o cemitério, proferindo rezas em todos esses locais. Como rezam a Penitência por indicação de Madrinha Dodô e de Pedro Batista, consideram que são responsáveis por recebê-la para entregar ao “Pai Eterno”, entidade suprema. Esse momento da “entrega” da Penitência representa o cumprimento da “obrigação” pelas mulheres *penitentes* e a finalização do “trabalho” que irá se repetir no ano seguinte.

PERSONAGENS

Bárbara Oliveira, como os demais pankararu, era devota do Padre Cícero³⁷ e, como muitos deles, fez peregrinações para Juazeiro do Norte, no Ceará, onde teve contato com Madrinha Dodô e com as histórias do Padrinho Pedro Batista — como era nomeado pelos pankararu —, encontro que a motivou a incentivar a organização da Penitência feminina no Brejo dos Padres.

Pedro Batista não era *penitente*, mas um peregrino conhecido por suas curas, de doenças a sofrimento, rezas e conselhos. Era um messiânico, beato e visionário. Não sabem de onde vinha, dizem que não tinha parente, tampouco pai ou mãe.

Com relação a seus poderes, dizem que curava:

“Qualquer coisa. Se a pessoa tivesse doida assim correndo, ele passava a mão em cima e ficava bonzinho, muitas vezes ele fazia isso. Pra doença, pra remédio também, mas rezar mais que ele rezava com a mãozinha dele. Aquele que ele botava a mão na cabeça dele, fazia com fé em Deus. Ele fez

³⁶ O Sábado de Aleluia é comemorado no dia precedente ao Domingo de Páscoa. Nessa data, simbolicamente um boneco, representando Judas, é rasgado e queimado. Os pankararu cultuam essa prática, e também, nessa data há um grande ritual de pagamento de promessa no terreiro do Capitão Dandaruré.

³⁷ Nasceu em Crato/CE (1844) e faleceu em Juazeiro do Norte/CE (1934). Nomeado vigário de Juazeiro do Norte (1872), foi, mais tarde, suspenso de ordens pelas autoridades eclesiásticas, erigindo uma igreja em torno da qual se formou um núcleo popular. Era um líder a quem atribuíam poderes divinos na concessão de graças ou aplicação de castigos. Por sua causa a cidade é um local de peregrinação; há um monumento que foi erguido em 1924, motivo de intensa devoção popular, principalmente no dia de sua morte, inclusive pelos pankararu.

uma muda falar, e disse tudinho, aí diz nesse livrinho³⁸. Ele andava assim pelo mundo, chegava na prisão, prendiam ele. Aí a prisão abria, ele saía, se largava a caminhar. Aí a gente, eu era moça, acompanhava também. Aí a sogra de Amélia (no caso a sogra é Bárbara Oliveira) gostava muito dele, acompanhava, e a gente acompanhava ela.”

(Ana Bomba, *penitente*, março de 2003)

Ficou conhecido no Brejo dos Padres pelas suas curas, tendo andado por lá na década de 1940. Os pankararu ouviam histórias sobre um homem, que estava preso em Água Branca e toda manhã era visto cuidando de um jumento em um cercado. No entanto, quando olhavam na cela, ele lá estava. Alguns pankararu, Pedro Angelo e Bárbara Oliveira, ambos *penitentes*, caminharam cerca de sete léguas até esse local para conhecê-lo. Quando chegaram a essa cidade ele já estava em liberdade. Ficaram então sem saber seu paradeiro, mas pouco tempo depois ele apareceu no Brejo dos Padres.

Passou muitos dias entre os pankararu, segundo dona Telvina, os quais pediram para que permanecesse na aldeia, mas o chefe de posto da Funai não permitiu. Os pankararu aconselhavam-se com Pedro Batista, que indicava padrões de conduta, recomendando que não bebessem, não fumassem e não desrespeitassem as relações matrimoniais estabelecidas. No Brejo dos Padres, Pedro Batista rezava o terço, ensinava rezas e curava.

Entre os pankararu, Amélia Julião relata que a “fé é viva” com relação à crença em Pedro Batista, e que os *praiá* sempre dançam em Santa Brígida, principalmente, nas festas de São Pedro, no mês de julho.

Madrinha Dodô, Maria das Dores, era uma beata que nasceu na cidade de Água Branca, localizada no Nordeste brasileiro. Devota de Padre Cícero Romão, fazia penitência pelas cidades por onde andava. Conheceu o Conselheiro Pedro Batista em suas peregrinações, e foram para a vila de Santa Brígida, na Bahia.

Assim, Bárbara Oliveira — irmã de João Binga, zelador do *encantado* Xupunhum, um dos principais na hierarquia dos *encantados* — com o incentivo do mestre da Penitência masculina, e sob influência de Pedro Batista e, principalmente, de Madrinha Dodô, começou a Penitência feminina, há mais de quarenta anos, pela qual foi responsável até sua morte. Deixou-a como legado à sua nora, Amélia Julião, e sua filha, Teresa Oliveira. Atualmente, a Penitência

³⁸ *Vida e Morte de Meu Padrinho*. Pedro Batista da Silva. Este livro conta, pelas palavras de um romeiro não-índio, a saga de Pedro Batista e está anexo.

feminina é coordenada principalmente por Ana Bomba³⁹, Verônica — esposa do pajé⁴⁰ —, Amélia Julião e Teresa Oliveira.

Sobre a participação e a coordenação de Ana Bomba na Penitência, há aproximadamente vinte anos, houve a indicação tanto de Bárbara Oliveira como do mestre da Penitência masculina, na época, uma vez que sempre acompanhou os “trabalhos” com muita responsabilidade, fé e respeito.

“Eu sei quando eu rezava mais Amélia, eu tinha na base de uns cinquenta e poucos anos. Aí começaram rezar mais as outras, mas nunca conseguia, sempre tinha que eu estar no meio. Aí a gente foi, foi, aí ela (Bárbara Oliveira) falou assim ‘Ana, eu vou em uma viagem. Você vai ficar pra tomar conta desse serviço’. Aí eu disse assim ‘Óia Bárbara, eu num quero esse serviço não, porque eu sou meia macriada e se eles vierem me pisar eu num gosto’. Aí ela falou assim ‘Não, eu vou numa viagem, esse é um pedido meu que eu vou fazer’. Aí eu disse ‘Não, mas eu num queria esse serviço não’. Ela disse ‘Eu sei que você dá pra assumir’. Aí eu disse ‘Mas eu não quero não. Tem um irmão meu também que rezava nessa repartição dos homens, aí começou’. ‘Comadre Ana, vá, comadre Ana. Óie, se eu morrer hoje, tenho muito prazer que a senhora fique nesse serviço’. ‘Não compadre, não quero não, porque eu num guento ninguém vim e me pisar’. Quando é um dia o mestre (da Penitência masculina) chegou aqui mesmo, o que é o principal, e falou assim ‘Comadre Ana, eu vim aqui saber se a senhora sabe do ‘bendito’ da comadre Bárbara’. Aí eu disse ‘Sei, compadre. Pois dá pra nós ir acolá pagar umas promessas, dá ou não dá?’. ‘Ô compadre, eu só, não vou não, mas se o senhor está me chamando nós vai’. Aí, eu saí. Nesse dia começamos rezar até ontem, né, não sei de hoje pra frente.”

(Ana Bomba, *penitente*, março de 2003)

Ana Bomba, Amélia Julião e Verônica são responsáveis pelo comando da reza, “tiram a reza”, e as demais mulheres entoam o coro em resposta, nas peregrinações para as cruzes.

Madrinha Dodô deixou muita reza, e Ana Bomba também recebe rezas em sonhos; o mestre dos homens que faleceu, Antônio Angelo, transmite rezas em sonho.

A Penitência masculina é realizada há mais de cem anos. Suas linhas de transmissão podem ser acompanhadas na genealogia abaixo. O cargo de mestre e a função de decurião são transmitidos a algum parente vinculado à Penitência, ficando com a responsabilidade de zelar pela ordem moral, pela organização das “saídas” dos *penitentes* e pelos “pagamentos” de promessas.

Os padres que atuavam no Brejo dos Padres passaram a Penitência para Quirino Barbosa que transmitiu à família Ângelo. A família Barbosa foi uma das

³⁹ Ana Maria dos Santos, 75 anos, irmã de dona dos Santos, rezadeira, e de Raquel, zeladora do encantado Senhor dos Pássaros. É mãe de um importante cantador, o qual conduziu a saída do Mestre Guia na finalização da Corrida do Imbu.

⁴⁰ O cargo de pajé não tem implicações diretas sobre a Penitência ou sobre a Corrida do Imbu, pois a transmissão das principais funções é hereditária, embora todos tenham muito respeito por suas posições.

responsáveis pela introdução do *catolicismo* entre os pankararu. Antonio Felix Vieira recebeu a Penitência de Francisco Pereira que era seu padrinho; Pedro Anjo também era decurião como Antonio Felix e recebeu de Francisco Pereira que era seu tio. Interessante notar que não há uma regra fixa de transmissão dos cargos da Penitência, mas a responsabilidade por sua condução é transmitida hereditariamente entre uma família que conta com casamentos exogâmicos e não detém nenhum *encantado*, embora participe dos rituais que os envolve.

Genealogia nº2- Penitência e rezas

A participação na Penitência é incentivada pela família, sendo transmitida de geração para geração. Para participar da Penitência masculina os critérios são mais rígidos, havendo a tendência de a transmissão permanecer entre os núcleos familiares já atuantes, sendo incorporado os afins. Na Penitência feminina, a nova integrante, deve trajar a roupa branca e seguir os “mandamentos”, isto é, principalmente as regras morais, devendo ter a permissão das coordenadoras.

A Penitência masculina tem três turnos; o primeiro é formado por aqueles que se vestem de branco e andam na frente, o segundo são aqueles que se vestem de azul escuro e ficam no meio, dizem que ambos mascarados, e por último, os homens que estão de calção azul, pintado com cruzeiras brancas, com a “disciplina” na mão, que são navalhas de ferro cortantes. Guardam as “disciplinas” em um saquinho fechado como uma trouxinha, que são transmitidas, de preferência, para parentes consangüíneos. No entanto, caso o *penitente* seja enterrado com seu traje, a “disciplina” pode ser sepultada com o corpo. Carregam a *Santa Cruz* e visitam, a cada saída, cruzeiros que estão em Serras, no Brejo dos Padres ou em outras aldeias, sendo os mesmos locais visitados anualmente. Alternam com as *penitentes* os locais de visitas, mas percorrem os mesmos trajetos.

As *penitentes* usam, no dia-a-dia, um terço de contas brancas e azuis, adquirido em Santa Brígida, evidenciando sua participação nesse movimento; mas também, há pankararus que não usam o terço e são da Penitência, que são aqueles participantes menos atuantes.

Na Penitência as mulheres devem vestir roupas brancas, seguindo os costumes de Madrinha Dodô. Os trajes são uma camiseta por baixo da camisa, uma saia abaixo do joelho, e a cabeça coberta com um lenço branco.

“Aí veio pra gente ficar com essa Penitência, que essa semana um moleque perguntou a eu que valor tinha aquela roupa branca. Eu disse ‘Rapaz, essa roupa merecia tanto valor’, ele era de Petrolândia. ‘Porque eu só vejo vocês de branco?’. Eu digo não; eu visto de qualquer cor também. ‘Aí eu quero saber o que significa essa roupa branca?’ Aí eu disse assim ‘Essa roupa branca tem valor que você nem sabe’. Aí ele ficou olhando pra mim, aí eu fui toda de branco, foi Cícera, foi Dina, mais umas meninas, ele assentou lá perto e disse ‘Eu quero saber que privilégio tem essa roupa branca de vocês’. Eu disse ‘Rapaz, essa roupa branca tem tanto privilégio, nós acha bonito porque aqui era a nossa mestre que vestia, aí ela indicava para nós vestir, então é esse que é o privilégio’. Aquele jeito que ela estava é como agente usa, é muita fé nessa mãe aqui. Eu adoro essa mãezinha. Aí desse jeito que está aqui (na imagem), nós também anda, com esse paninho aqui na cabeça.”

(Ana Bomba, penitente, março de 2003)

Amélia Julião identifica a roupa branca aos mortos, e a cor vermelha aos *encantos* — rejeitada pelas *penitentes* —, pois várias “cintas” das vestimentas dos *praiás* são vermelhas, e um dos mais reconhecidos *encantados* é o Cinta Vermelha.

As mulheres *penitentes* devem dedicar a vida a Deus. Entre os procedimentos morais, como já dissemos, está a ausência de vaidade, não sendo recomendada a participação em bailes, o não-consentimento do uso de bebida alcoólica e de fumo. Como atribuição devem zelar pela família e cuidar das obrigações religiosas.

Dona Amélia disse que as mulheres “não estão trabalhando bem não”, pois no caminho da última Penitência, ou seja, na última “saída”, havia um “*penitente* de ferro trabalhando” — isso somente algumas mulheres da Penitência vêem, pois esse homem já estava *morto*. “Quem faz Penitência direito, no pé da cruz, ela recompensa, nada faltará”, afirma Amélia Julião. Esse acontecimento indica que as *penitentes* não estão seguindo adequadamente as normas morais e, também, não estão trabalhando concentradas e dedicadas, sendo alertadas por essa visão.

ELEMENTOS DO RITUAL

A Penitência está ligada à *Santa Cruz*. Há uma cruz para a Penitência masculina e outra para a feminina. As cruzes ficam no altar da Igreja de Santo Antônio, localizada no centro da aldeia Brejo dos Padres. Na Igreja tem um altar com diversos santos e duas imagens de Santo Antônio, padroeiro dos pankararu. As cruzes dos *penitentes* ficam abaixo do altar, uma de cada lado. Essas cruzes estão repletas de fitas coloridas, simbolizando promessas atendidas.

A *Santa Cruz* dos *penitentes* é de madeira, com cerca de 1,50m de comprimento. É bem alva e tem fitas coloridas penduradas: roxa, rosa-claro, azul-claro, branco, amarelo-claro e outras cores, preferencialmente claras; não é recomendado colocar fita vermelha, cor identificada aos *encantos*, e, em outro sentido, representa a antítese às coisas do mundo de Deus. A fita roxa, oferecida também em caso de promessas, representa a cor do manto de São Francisco dos Penitentes.

A cruz dos *penitentes* tem um pássaro simbolizando o Divino Espírito Santo. A cruz das *penitentes*, do mesmo tamanho que a dos homens, é levada sempre, durante a procissão, por algum *penitente* masculino, cujos trajes são os mesmos do dia-a-dia, não são como os dos *penitentes*. Quirino Barbosa recebeu a cruz no “tempo dos padres”, tempo em que os padres moravam no Brejo dos Padres, há mais de um século.

Nos cortejos para os cruzeiros rezam e cantam “benditos”. Os “benditos” entoados pelas *penitentes* foram principalmente transmitidos pela Madrinha Dodô, mas também, são repassados em sonhos das *penitentes* mais devotas, como é o caso de Ana Bomba.

A seguir descrevo um dos “benditos” ensinado aos pankararu por Madrinha Dodô que é o Rosário de Maria, “Graças a Deus para sempre”:

“Graças a Deus para sempre

que as horas que alegrou
que o Divino Espírito Santo
aqui na terra chegou
meu Pai Eterno mandou
o Espírito Santo vim para a terra
para ver o que havia
encontrei o povo rezando
o rosário de Maria.”

(Ana Bomba e Amélia Julião, *penitentes*, março de 2003)

Na Igreja, o altar, mais alteado, com as imagens de santos e, sobretudo, com o corpo de Jesus Cristo morto, representado por uma escultura de Cristo em seu leito de morte colocada na lateral da Igreja, são elementos de reverência e respeito para os *penitentes*. Na saída os *penitentes* da Igreja passam, param, rezam e se abençoam, em fila, em todas as imagens que ornamentam a igreja.

2.2 Os caminhos da Penitência

2.2. OS CAMINHOS DA PENITÊNCIA

A partir da Quarta-Feira de Cinzas, todas as sextas e quartas-feiras, à noite, os *penitentes* da Igreja de Santo Antônio — santo padroeiro dos pankararu —, localizada no Brejo dos Padres, partem para caminhadas em visita às cruzes dos *mortos*. Percorrem caminhos simbolizando a construção de uma cruz pequena e de uma cruz maior, na Semana Santa, período de finalização da Penitência.

Primeiro a Penitência feminina reza nessa Igreja, e, na seqüência, a masculina, a qual aguarda a partida das mulheres da Igreja para começarem as rezas. Por volta das 20 horas, é anunciado o início da Penitência com o badalar dos sinos, quando as *penitentes* começam a chegar na Igreja de Santo Antônio; a reza tem início às 20 horas e 30. Quase todas, quando chegam à Igreja, vão até o altar rezar na *Santa Cruz*. Soa um apito, e começam a cantar as rezas e os “benditos”. As vozes principais são de dona Ana Bomba, dona Amélia Julião e Verônica, que ficam na frente e comandam a Penitência e o coro, composto pelas outras mulheres, geralmente ajoelhadas, respondem os “benditos”.

Reza-se o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o Credo. Oferecem as rezas aos santos, à *Santa Cruz* e aos *mortos*.

As “tiradoras de reza” cantam o “bendito” de Misericórdia (descrito a seguir) para Maria, e o coro em ritmo lento responde:

“Maria mãe de graça
mãe de misericórdia
livrai-nos dos inimigos (4x)
pra receber Nossa Senhora na hora boa morte
amém

Nossa Senhora da boa vida
Nossa Senhora da boa morte
Santa Maria rogai por nós

A *Santa Cruz* nos deu a boa vida
A *Santa Cruz* nos deu a boa morte
Morrer pela *Santa Cruz*
Rogai por nós

A *Santa Cruz* nos deu a boa vida
A *Santa Cruz* nos deu a boa morte
Meu paizinho Pedro Batista
Rogai por nós

A *Santa Cruz* nos deu a boa vida
A *Santa Cruz* nos deu a boa morte
Nossa Senhora Maria das Dores
Rogai por nós

A *Santa Cruz* nos deu a boa vida
A *Santa Cruz* nos deu a boa morte
Meu padrinho Cícero Romão
Rogai por nós

A *Santa Cruz* nos deu a boa vida
A *Santa Cruz* nos deu a boa morte
São Francisco Penitente
Rogai por nós."

A *penitente* incumbida de "tirar a reza" oferece então um Pai-Nosso e uma Ave-Maria em nome da *Santa Cruz* ao decurião da Penitência, Padre Cícero, Pedro Batista, São Francisco Penitente, Mestre Guia com toda sua "força encantada", Santo Antônio, o padroeiro dos pankararu, ao anjo da guarda e para os vivos e os *mortos*. Pedem ajuda "nesse mundo e no outro para caminhar".

Soa o apito avisando que as mulheres vão sair da Igreja. Então todos se benzem no altar e nas imagens de santos colocadas nos altares laterais. Rodeiam a *Santa Cruz*, com cerca de três metros de altura, encravada na frente da Igreja e começa a caminhada para algum local escolhido, sempre para algum cruzeiro. Um homem *penitente* vai à frente carregando a *Santa Cruz*. Nunca sabem qual a cruz que os homens irão visitar. Há as cruzes preestabelecidas para serem visitadas, mas não há uma seqüência fixa das visitas, isso para evitarem encontros entre as Penitências dos homens e das mulheres.

No cortejo a caminho das cruzes, as mulheres cantam os "benditos" — em louvor a Jesus que para salvar a vida dos homens a própria vida perdeu, cantos de esperança e misericórdia —, proferem rezas e saúdam a "venerada *Santa Cruz*". As principais da Penitência, tiradoras de rezas, geralmente vão à frente. Quem passa pela procissão, pára, beija a *Santa Cruz* e se benze.

Quando chegam ao cruzeiro, colocam a *Santa Cruz* sobre um pano branco. Uma mulher carrega um quadro com a imagem de Madrinha Dodô em um leito (parece que para morrer); também colocam esta imagem nesse pano branco, perto da cruz visitada; acendem uma ou duas velas e rezam o terço ajoelhadas; depois cantam os "benditos" — louvando o mistério da paixão e Jesus Cristo, venerando a Deus, redimindo das culpas e dos pecados pela "disciplina" e pedindo perdão. Na cruz, rezam o rosário, cantam "benditos", rezam para a cruz e seu dono; rogam pelos *mortos* e retornam cantando os "benditos". Se a cruz fica perto de alguma casa, há quem ofereça um suco e uma bolacha. Louvam à *Santa Cruz*, se benzem, pedem perdão a Deus; pedem que os defenda das doenças e dos males.

No período da Quaresma reza-se "benditos" do "sofrimento de Nosso Senhor"; e as quartas-feiras são dedicadas à Santa Cruz e as sextas-feiras a São

Francisco Penitente. Nos pagamento de promessas os “benditos” são de “alegria de Nossa Senhora”, de “São Francisco” e as rezas de “Santo Antônio”.

Rezam cada vez um rosário: São Francisco das Chagas, Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora de Agosto (no mês de agosto), Nossa Senhora do Carmo, São Miguel, Nossa Senhora da Conceição, Santa Rita, Divino Espírito Santo, Rosário das Agonias e de Santo Antônio, e cada qual tem seu momento apropriado.

Havia cerca de dezoito *penitentes*, certa noite; Ana de João Cirvino, uma senhora que anda com um cajado e tem mais de 90 anos, diz que só deixa de andar com a *Santa Cruz* quando Deus a levar, ou ela parar de andar.

Na praça da Igreja, para entregar a *Santa Cruz*, reza-se em alto som o Credo, o Pai-Nosso e a Ave-Maria; rodeiam a cruz, que fica em frente à Igreja, no pátio, e fazem a entrega da *Santa Cruz*. Geralmente chegam de madrugada, já passando da meia-noite. Os *penitentes* masculinos sempre retornam depois da chegada das *penitentes* femininas.

Em uma dessas quartas-feiras, quando participavam catorze mulheres, inclusive Bárbara, cantadora dos Passos e Maria José Binga, zeladora de *praiás*, disseram que seria visitado o “salão dos homens”.

Soam três badalos do sino, três apitos e começam a cantar os “benditos”. Depois oferecem a penitência rezando Pai-Nosso e Ave-Maria. Cantam os “benditos”. Três apitos com as pessoas ajoelhadas, fazendo reverência à Santa Cruz para começar a caminhada ao “salão dos homens”. Rodeiam a cruz que está no adro da Igreja, sempre pela direita, e partem.

Seguem o caminho da aldeia Saco dos Barros. Param em um terreiro em frente a uma pequena casa branca com uma cruz pintada na parede frontal. Maria José Binga — irmã de Miguel Binga, pajé e zelador de doze *praiás* — abre a porta, trancada à chave, e vê-se um santuário.

As duas cruzes
estão repletas de fitas
coloridas

Terreiro

No altar, estão as imagens de Santo Antônio, Padre Cícero Romão Batista e São Gonçalo; é a casa onde fazem “trabalhos” e guardam as vestimentas dos *praiás*, é da família de Miguel Binga e de Maria José Binga.

As *penitentes* beijam e abraçam as roupas de caroá, os folguedos e pedem bênção. Cantam “benditos” de misericórdia.

Uma moça entra na casa e começa a bater os pés bem forte, seu corpo treme e os gestos indicam que segura um cachimbo na mão e que está em processo de possessão. Fica na frente, perto do altar, ajoelha na *Santa Cruz*, seu corpo treme. Então Maria uma *penitente* diz para a menina falar. Está “espiritada”, isto é, está recebendo a força de caboclo ou de guia, mas está rezando sem camisa — por baixo da blusa —, o que permitiu que acontecesse a possessão nesse momento. A moça dizia que “tem gente que fala coisa errada, não pode; não pode falar o nome daquele que ela nem vai falar (satanás)”; ficou repetindo esses dizeres. Disse que “não sabíamos quem era”. Repetiu os conselhos e quando foram “suspender” dona Amélia pediu para se apresentar: Maria Zenaide dos Santos, filha de Leina (cujas mãe e tia estavam presentes; “espiritou” no corpo da irmã), que morreu doida. Cumprimentou sua mãe e sua tia, que estavam chorando. As *penitentes* conversavam com a moça “espiritada” tranquilamente, o que revela profundas diferenças na concepção do espaço da igreja entre os católicos da cidade e as *penitentes*: não há, para elas, contradição entre o espaço, à primeira vista “católico”, e a “possessão”. Na verdade ocorreu a incorporação não de um guia, mas de um *morto*.

Voltam cantando “benditos”, em toda cruz que passam no caminho rezam Pai-Nosso e Ave-Maria. Na praça, em frente à Igreja, cantam o Pai-Nosso e a Ave-Maria, dão uma volta na cruz e fazem a entrega da *Santa Cruz* na Igreja.

A Penitência finaliza na Semana Santa, nos dias que antecedem à Páscoa. Simbolicamente, o cortejo dos *penitentes*, tanto masculino quanto feminino, na semana da Páscoa, forma um cruzeiro, saindo quatro dias durante a Semana Santa, que culmina com o encontro da Penitência masculina e feminina em frente à Igreja de Santo Antônio.

No Domingo de Ramos, as mulheres *penitentes* em procissão, à tarde, fazem uma visita ao morro do Cruzeiro. Distribuem um ramo em forma de cruz que é guardado como amuleto até o ano seguinte. As *penitentes* rezam terça-feira, quarta-feira, quinta-feira e sexta-feira, quando encerram o ritual.

Percurso da Penitência feminina na semana da Páscoa:

Domingo de Ramos: procissão diurna, visita ao Cruzeiro;

3ª-feira: aldeia Tapera;

4ª-feira Santa: Igreja Santa Luzia;

5ª-feira Maior: Sai do Cemitério e vai para o Cardoso, na aldeia Serrinha;

6ª-feira Santa: Morro do Cruzeiro.

Percurso da Penitência masculina na semana da Páscoa

Começam as rezas do Cemitério (homens)

3ª-feira: não rezam

4ª-feira Santa: aldeia Tapera

5ª-feira Maior: Cruzeiro

6ª-feira Santa: Cardoso

A (Ana Bomba): Assim termina oferecendo a Penitência; entrega a Penitência aquelas palavras. Termina, aí a gente entrega ‘hoje nós vamos oferecer a Penitência de hoje, durante essas sete quarta-feira que nós fizemos, só pode fazer naquele dia, essas sete quarta-feira que nós fizemos vamos entregar a minha Madrinha Dodô, a meu Padrinho e a generosa *Santa Cruz* para tomar de conta; dar muitos anos de vida a nós, saúde, felicidade pra nós viver, caminhar e cumprir com seus mandamentos e a *Santa Cruz* na nossa frente’. Aí nós oferecemos nossa Penitência de hoje, pedindo a vós que nos dê a glória e a luz e entendimento pra nós todos receber o Santíssimo Sacramento. Venha para nossa Glória, exaltar a voz, quem não tem coragem de ir além, que rouba aqui na terra, e todo vivo e os *mortos*, e os presentes e os ausentes, São Francisco das Chagas [...] vai dizendo aquelas palavras e vamos s’embora’.

P (Priscila): Mas entrega na Igreja ou entrega em alguma cruz em especial?

A: Na Igreja, na Igreja que termina. O corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo está lá. A gente chega, diz aquelas palavras, vai lá onde está ele, bota a

mão em cima e aí diz 'Trabalhei com o serviço do Senhor; quero que o Senhor, peço ao Senhor que me dê [...] Eu trabalhei no serviço do Senhor pra alcançar minha salvação, quero saber se eu tenho o Senhor dentro de meu coração'. Aí nós tudinho com aquelas palavras já vamos voltando e vamos embora. Aí depois daquele dia só o ano que vem.

Quinta-feira Santa é o dia do encontro, passando para a madrugada de sexta-feira. Os homens carregam o Senhor Morto; a Penitência é dele, é do Senhor Morto. As mulheres levam Nossa Senhora da Boa Morte. O encontro acontece em frente à igreja, na aldeia Brejo dos Padres. Dona Amélia disse que "parece que Nossa Senhora está ali mais Nosso Senhor". Eles, no encontro, beijam Nossa Senhora; e elas, o Senhor Morto.

As mulheres ficam com a cabeça enrolada para levar a Nossa Senhora para eles beijarem. Os *penitentes* de ferro não vão até Nossa Senhora, os homens é que a levam para eles beijarem; eles ficam "trabalhando", isto é, se autoflagelando.

"Os *penitentes* e os *encantos*, estes na Corrida do Imbu, estão cumprindo obrigação, fazendo penitência", afirma dona Amélia Julião.

No Sábado de Aleluia entregam a Penitência para Madrinha Dodô em Santa Brígida, pois foi ela quem transmitiu essa missão às *penitentes*. Os *penitentes* entregam para Pedro Batista. Levam a *Santa Cruz* para Santa Brígida, retornando com os pankararu para o Brejo dos Padres. O regresso é alegre, pois venceram as semanas de penitência, trabalharam para Deus, "Nós somos pecadoras, mas ele ouve nossos pedidos".

A Penitência, a Santa Cruz e os mortos

A Penitência pankararu apresenta diversos elementos e símbolos que aparentemente poderiam ser identificados à Igreja Católica, uma vez que inclusive há o aproveitamento do calendário católico. No entanto, alcança legitimidade entre os Pankararu, em especial a Penitência feminina — pelo fato de ter sido mais trabalhada nesta dissertação —, por ter sido incorporada principalmente por uma pessoa pertencente ao "tronco velho"⁴¹ e por ser inserida a partir de elementos já presentes entre os Pankararu.

Ritual de calendário está associada à Corrida do Imbu, embora não tenha sua expressividade e dimensão, a Penitência é bem presente entre os Pankararu.

⁴¹ Seu irmão zela por um *encantado* que está no mais alto na hierarquia sociocosmológica e sua família extensa é referência com relação à corrente dos *encantados*.

A relação que os *penitentes* estabelecem é com os *mortos* que mesmo recebendo uma sentença de um “ser superior”, Deus, não vão para o céu ou para o inferno, visão esta enraizada em pressupostos da Igreja Católica. Os *mortos* estão entre os vivos, residindo nos cruzeiros situados nas serras e nos caminhos ou nos quintais das casas, onde estão fincadas as cruzes de *mortos* pankararu. As cruzes situadas nas serras, locais sagrados — conforme conceito de Durkheim ([1996] 2000) sobre a relação sagrado/profano e a instituição da classificação das coisas —, representam *mortos genéricos* e as curzes localizadas nos caminhos e nas casas são identificadas a *mortos* específicos. Os *mortos* ficam nos cruzeiros cumprindo penitência. Semelhante aos homens, os *mortos*, que estão no plano terreno, cumprem penitência — como extensão das atribuições da própria vida —, não destinada aos *encantados*, mas aos elementos vinculados à *Santa Cruz*.

As rezas dos *penitentes* são dedicadas aos *mortos* que na relação antagônica, e ao mesmo tempo complementar, entre o bem e o mal encontram-se em ambos os lados. São seres autônomos que não possuem a prerrogativa da cura, mas aconselham ou, no caso daqueles que estão no lado do mal, podem provocar malefícios aos homens, muito em continuidade às relações que desenvolviam em vida, embora dotados de outros poderes.

O canal de comunicação com os *mortos* pode ser através dos sonhos, para os *penitentes* habilitados em decorrência de seguirem sem desvios de condutas os valores, sobretudo morais, estabelecidos aos Pankararu. As mulheres que conduzem a Penitência podem ser identificadas às beatas católicas, abordagem que conduz a equívocos uma vez que as *penitentes* são especialistas que conduzem os processos de cura e de resolução dos problemas dos devotos e dos que proferiram promessas para a *Santa Cruz*.

A cruz é o elemento central desse rito. Em nome da cruz percorrem caminhos cujo desenho, ao longo dos dias, representa uma cruz. Aí está a importância da análise processual e formal do ritual (V. Turner, 1974), pois o sentido está também em formar a cruz. A Penitência, masculina e feminina, é encerrada formando e representando uma cruz ao visitarem os cruzeiros em quatro dias seqüenciais, na última semana da Penitência. O encontro dos *penitentes*, masculinos e femininos, converge os caminhos onde se inter-relacionam formando elos complementares. Assim não se pode separar a Penitência feminina da masculina.

A *Santa Cruz*, ser supremo, tem o poder da cura e não os *mortos*, cuja existência é uma extensão da sociedade dos vivos, mas calcada em outras instâncias e parâmetros. A incorporação da Penitência pelos Pankararu permite assim a ampliação do universo do sistema de cura.

Penitentes na igreja de Brejo dos Padres

Fitas de promessa

Imagens de Padre Cicero, Pedro Batista e Madrinha Dodó

capítulo 3

PROMESSAS E CURAS

3 – PROMESSAS E CURAS

Os pankararu identificam que algumas doenças e seus processos de cura estão ligados aos *encantados* e ao sistema da *Santa Cruz*, que de forma semelhante são ativados por meio de mecanismos de promessas proferidas aos seres sobrenaturais.

A base da relação dos homens com os seres sobrenaturais, por intermédio dos *encantados* — entidades que são zeladas por determinadas famílias, especialmente do “tronco velho”, ou mesmo das “pontas de rama”, sendo considerados os *encantados* ligados à proteção e à cura — ou da *Santa Cruz*, é estabelecida pela tríade dar, receber e retribuir. No momento em que fazem promessas aos seres sobrenaturais, aos quais depositam sua crença, recebem a dádiva e ficam devendo uma retribuição em forma de agradecimento, sendo estabelecido um sistema de trocas entre os humanos e os não-humanos. Esse sistema é ativado a partir da atuação de seres sobrenaturais considerados maléficos.

Quando acometidos por certas doenças, pelo risco iminente de morte, por alguma situação que gere intenso sofrimento ou por visões perturbadoras, os pankararu costumam fazer pedidos, comprometendo-se, através de promessas, com os *encantados* ou com a *Santa Cruz*, para o restabelecimento daquela pessoa ou para o desfecho satisfatório de determinado caso.

Como interlocutores e mediadores do contato com os seres sobrenaturais e com a *Santa Cruz*, estão os “donos de *praiás*”, determinados *penitentes* e os rezadores.

Os “donos de *praiás*” estão automaticamente nessa categoria de rezadores com capacidade de afastar a doença e, conseqüentemente, o sofrimento e a morte do paciente. São reconhecidos pelo grupo inclusive como figuras fundamentais nesse processo.

Já os *penitentes* são os intermediários no processo de estabelecimento de relações com a *Santa Cruz*, com seus poderes e com as entidades a ela vinculadas.

Há curadores que trabalham com os *guias* como Santos, Freis, Cosme e Damião, Divino Espírito Santo, Padrinho Pedro Batista e Madrinha Dodô e que não incorporam os *encantados*; esses só abrem “mesas” quando estão com os “pais de *praiás*”. Há outros curadores que incorporam *encantados*, mas não os possuem, evocando-os, com a licença de seus zeladores, quando estão benzendo ou em “mesas” de cura.

Alguns homens e mulheres desenvolvem capacidades xamânicas. A vocação é de nascença e é manifestada através de doenças constantes que acometem os pacientes, geralmente desde a infância.

“Desde pequena eu vivia doente, que aqui a maioria das cantadeiras adoecem primeiro. Quando fui na casa das cantadeiras e rezadeiras mais velhas, chega lá, chama os *encantos* chamando pelos *toantes* deles e descobre que a pessoa está doente porque veio para ser médium, é cantador de nascença.

Sentia doenças como agonia, cansaço nas pernas, via umas coisas do além tipo fantasma, assombração, baixa uma pessoa e deixa doente, e se não cuidar termina morrendo. Já morreu gente que não cuidou e não quis e morreu! Me levaram para casa de uma colega cantadora e quando rezou descobriu que era para cantar.”

(Maria Francisca da Silva, rezadeira, 36 anos)

Os potenciais rezadores e rezadeiras procuram os cantadores ou cantadeiras de seu grupo de lealdade que, através da evocação principalmente dos *encantados* e dos sinais e sintomas já característicos de doenças recorrentes naquele paciente, são avisados pelos seres sobrenaturais sobre a especialidade xamânica daquela pessoa.

As doenças que indicam essa vocação são geralmente dores de cabeça, angústias, desmaios, diarreias, visões do além-mundo dos homens e ações como tentativas de suicídio. Certas vezes, essas pessoas destinadas a serem rezadores se comportam diferentemente dos padrões aceitos e vigentes, como, por exemplo, andar gritando e despido pela aldeia.

Há um processo pelo qual passam os indivíduos com vocação para serem médiuns quando é concedida a ordem pelos seres sobrenaturais para começarem a “trabalhar”. Passam por um tratamento à base de banhos de ervas e ingestão de chás, indicado pelos *encantados* para a “limpeza de corpo” ou a “limpeza das correntes”. É um processo de purificação que habilita aquele rezador para as práticas xamânicas. Nas “mesas” e nos benzimentos, os rezadores e rezadeiras são meios de transmissão das fórmulas e receitas designadas pelos *encantados* ou pelos *guias*.

Os elementos necessários para atestarem o complexo xamanístico, conforme Lévi-Strauss (1975), estão presentes nesse processo de doença e cura dos pankararu. Xamã, doente e público aderem à crença no processo instituído de cura, e também de formação e revelação do xamã, componentes fundamentais para desencadear a eficácia da cura e a resolução dos problemas.

Se “Deus permitir” e se o rezador “merecer”, por ter “bom coração”, por cumprir as regras e os padrões morais estabelecidos principalmente para quem tem essa função, em suas “chamadas” os *encantados* ou os *guias* “chegam” nas curas.

“Fazer por merecer” é quando uma pessoa pede reza, e o rezador atende, é dividir uma coisa de coração se uma pessoa está passando necessidade, não mentir e cumprir regras para “limpeza do corpo” quando for conduzir algum “trabalho” com os *encantados*, preceitos que devem ser seguidos pelo rezador e que determinam o sucesso da sessão de cura.

Quem se torna rezador tem o dever de cantar e balançar o maracá quando for solicitado, caso contrário o próprio cantador adoecer. É “tipo uma obrigação que tem na vida”, segundo o comentário de Maria Francisca da Silva, e uma vez que o dom de ser curador é destinado a certas pessoas, são estabelecidas relações de obrigações com os seres do mundo sobrenatural e, também, com os pacientes.

“Quando relaxa e diz que não pode é pior, não pode mentir senão sofre de adoecer, tem um castigo maior nos objetos da vida. Tem que fazer o benefício.”

(Maria Francisca da Silva, rezadeira)

Os *encantados* e os *guias* abandonam o rezador quando este não cumpre suas obrigações, quando sua conduta e seus procedimentos não são adequados ao padrão moral estabelecido que deve ser perseguido pelos membros principalmente do grupo de xamãs.

As doenças são provocadas por *encantados* maléficos, *guias* ou entidades do mal que deixam em estado de possessão os pacientes. As doenças são consideradas manifestações de “forças do mal”. Essas entidades maléficas podem ser enviadas por pessoas que trabalham com elas ou podem “encostar” no indivíduo caso ele passe em encruzilhada, riacho ou nascente de rio de “corpo aberto”.

Recomendam não ir ao terreiro, e tampouco passar em encruzilhada, sem camiseta; sendo indicado, especialmente aos rezadores, não dormir sem camisa para evitar ficar de “corpo aberto”.

A pessoa está mais propensa a ser “flechada” — expressão utilizada pelos pankararu quando alguém está possuído por alguma entidade do mal — ou atacada por alguma entidade das linhas da água, da mata, ou *encantado* do mal quando está de “corpo aberto”. Para não ficar vulnerável principalmente se for rezador, deve seguir regras morais, praticar a cura e realizar todas as condutas prescritas antes de conduzir um “trabalho” ou uma “cantoria” em terreiro.

As mulheres não podem participar dos trabalhos se estiverem menstruadas por seu “corpo estar aberto”, ficando suscetíveis tanto às entidades do bem como do mal, podendo assim enfraquecer a “mesa” ou o “trabalho” que estiver em andamento. Estar de “corpo aberto” significa abrir o canal para ser atingido pelas “cargas” negativas. Com o “corpo fechado”, não há espaço para as “forças do mal”.

Os horários em que as pessoas estão mais propícias ao contato com as entidades sobrenaturais principalmente aquelas que consideram do mal, isto é, que causam doenças, são 12 e 18 horas. Se passarem nas encruzilhadas, caminharem nas serras ou nas fontes d'água, principalmente nesses horários, as pessoas podem ser "flechadas", isto é, podem ser possuídas por forças do mal, sobretudo aqueles com o dom para rezadores. Em caso de serem "flechadas" por *encantados* do mal, a consequência será a manifestação de sintomas como dor de cabeça, angústia, dor no corpo, visão de entidades assombrosas, que irão necessitar de rezadores ou curadores para serem combatidos.

Existem *encantados* ruins e bons, e, há pessoas que "trabalham" com "forças do mal", "coisas da pesada", como "xangôs de macumba", "tranca rua", "mães d'água", "caipora" e "exus", entidades que também podem vir de fora da aldeia. Quando uma criança ou adulto está doente, muitas vezes é porque estão possuídos por "forças do mal", mas nem sempre as enfermidades estão ligadas à violência cósmica, ficando a cargo do rezador essa avaliação. Então os rezadores convocam os *encantados* ou os *guias* considerados bons para retirar aquela "energia negativa".

Os *encantados* maléficos não são identificados diretamente a seus donos, pois mesmo em casos que reconhecem a história dos homens transformados em *encantados* como sendo de transgressores — geralmente os *encantados* levantados mais recentemente, não tão vinculados ao passado pankararu, o que consideram um valor —, portanto passíveis de se tornarem *encantados* do mal, recordam-se, com desconfiança, que estão praticando curas.

Os locais de "moradia" das "mães d'água" são as nascentes e os riachos. Caso alguém passe nesses lugares com o "corpo aberto", e ela se "engraçar" querendo tomar seu espírito a pessoa é "pega" ou possuída por essa entidade. O procedimento então é fazer o "trabalho" com os *encantados* ou com os *guias*, que lutarão contra esse inimigo para defender de suas ações; como, por exemplo, carregar o espírito dessa pessoa para seu "palácio".

As "mães d'água" quando estão nas fontes d'água podem parecer uma jia — denominação popular de anfíbios —, conhecidas também como rãs. São *encantados* maus, e aqueles que tiveram oportunidade de ver descrevem-nas como sendo parecida com uma figura de mulher. Dizem que transforma-se em borboleta, em pé de árvore, em cobra, em lagartixa, transforma-se em tudo o que imaginar, e quando a provocam ou simplesmente mexem com ela a pessoa adoece.

O "caipora" é um *encantado* que mora nas matas, pode ser bom ou mau. Ajuda quem caça e deve ser bajulado com fumo. Se não agradar, ele não colabora

para o sucesso da caçada. Parece, portanto, que os *encantados* maléficos são identificados a seres que habitam as matas e as águas.

O “tranca rua” também está vinculado ao caminho ruim. Em vida, algumas vezes, pratica o mal e depois que morre continua pelo mesmo caminho. Tenta pegar o “espírito das pessoas” para comandar trabalhos de “mesa” pela linha do mal.

A “pomba gira” geralmente incentiva as pessoas a beber, a arrumar muitos namorados, a se maquiarem, então quem tem sua carga é muito escandaloso, não se enquadrando nos padrões morais dos pankararu.

“Tranca rua”⁴² e outros seres ligados às forças do mal, como a “pomba gira”, atacam em São Paulo; já “mãe d’água” e “caipora” é mais difícil, porque são identificadas ao meio ambiente, aos locais onde tem mata e fontes d’água ou riachos.

Os ataques são feitos através de “flechadas” que contaminam as pessoas. Esses ataques podem ser dos não-índios, de outros grupos indígenas, ou mesmo de pankararus, estando mais em questão o prestígio do curador do que a identidade do agressor.

Um sintoma da “flechada” é uma coceira generalizada pelo corpo, na cabeça, nos olhos, enfim, uma espécie de coceira seca que incomoda ininterruptamente. Indício de estar possuído pelo “tranca rua” também é um zumbido forte no ouvido e sinais parecidos com mordidas pelo corpo; já com a presença da “mãe d’água” o corpo fica gelado.

A cura é revelada em sonho, momento em que rezadores e curadores recebem a indicação que a pessoa está doente porque levou uma “flechada” de alguma entidade do mal e está contaminada.

Para eliminar essas forças do mal, as vítimas devem ser benzidas ou participar de “mesas”, momentos em que também são indicados banhos de ervas e chás. Os espíritos maus são então “suspensos” — termo empregado para indicar que os curadores tiveram êxito em seu trabalho, pois conseguiram livrar o paciente da entidade que o incomodava. Os pankararu dizem que cabe às forças do bem combater essas forças do mal. De acordo com as indicações dos *encantados* e dos *guias*, tomam banho de ervas e chá, curadores e enfermos, para finalizar o trabalho de cura.

As indicações são sempre em número de três: três banhos, três “mesas”, três vezes ingerir o chá. É importante destacar que a prática das ações por três

⁴² A denominação desses dois seres tem certa semelhança com elementos vinculados a ritos afro-brasileiros, relação que não cabe aprofundar nesta dissertação.

vezes consecutivas é característica dos procedimentos no terreiro e dos procedimentos de cura. Há quem diga que está relacionado às entidades ligadas à Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo; ou à tríade Deus, Mestre Guia e a força *encantada* e Espírito Santo.

“Tudo é em três rodadas, três curas, três *Torés*. Banhos de descarga, se você tem uma coisa diabólica, coisa sobrenatural a gente expulsa através de três banhos para eliminar o que está na pessoa; três banhos para purificar o corpo para receber o guia.”

(José Auto dos Santos, “pai de *praiá*”)

Os acometidos por doença procuram os rezadores que farão o diagnóstico e indicarão os procedimentos de cura. Os rezadores não cobram para benzer ou comandar as “mesas” e é sabido que o enfermo não tem a obrigação de efetuar nenhum pagamento ao rezador, e sim aos *encantados* ou à *Santa Cruz*. Ao curador oferece um agrado se quiser, se puder, se achar que merece, um agrado que pode ser alguma peça de roupa, panela, alimentos, ou outra coisa qualquer.

As curas são praticadas pelos *encantados* ou pela entidade que é simbolizada pela *Santa Cruz*; depois de conseguir a graça, que pode ter sido a cura de uma doença, o sucesso de um parto difícil, e não somente pedidos ligados à saúde, as famílias se organizam para “pagar” a promessa, sob risco de acontecer algo grave, como a morte daquele paciente, ou mesmo de perpetuar o sofrimento, caso não cumpram o acordo. Os pankararu em agradecimento ao pedido atendido retribuem então com o pagamento de promessas para os *encantados* ou para a *Santa Cruz*.

Os homens em posição de devedores em decorrência de alguma promessa ainda não “paga” pela cura de uma doença ou por ter sido aplacado o sofrimento, organizam-se a partir do núcleo familiar ou do grupo de lealdade para estar em dia com os seres sobrenaturais. Dependendo da promessa e do pedido há diversas formas para se fazer a retribuição, como oferecimento de Garapa, Prato, Três Rodas, Menino do Rancho ou a “Queima do Cansação”, procedimentos esses descritos a seguir.

3.1 OS INSTRUMENTOS E OS PROCESSOS DE CURA

3.1. OS INSTRUMENTOS E OS PROCESSOS DE CURA

INSTRUMENTOS DE CURA

CACHIMBO

O cachimbo é um artefato fundamental no processo de cura. Há o cachimbo comum, que todas as pessoas podem possuir, e o cachimbo de “força”, o qual tem como dono específico um *encantado*, sendo utilizado e cuidado pelo zelador daquele *praiá*. Há também os *encantados* que não fumam, não possuindo cachimbo, fato inerente à própria história de vida do *encantado* e que não altera o seu desempenho.

A matéria-prima para sua confecção pode ser barro ou madeira, geralmente de raiz de jurema. Misturam fumo e ervas para abastecer os cachimbos, havendo preparos específicos para determinados *encantados*.

Cada *praiá* possui um cachimbo. O “pai do *encantado*”, depois do cachimbo pronto, marca uma data para reunir as pessoas na “mesa” e faz a “chamada” dos *encantados* para seu primeiro uso. O cachimbo é usado para defender os pankararu de “ataques” de entidades sobrenaturais e atua como uma espécie de escudo com o poder de enviar um “contra-ataque”, podendo atingir qualquer distância, sendo um poderoso instrumento na disputa com o inimigo. Os cachimbos dos “pais de *praiás*” são herdados e ficam guardados no salão dos homens, em uma sacola, com as sementes dos *praiás*.

Os “donos de *praiás*” têm obrigações com os cachimbos para estarem fortalecidos nos momentos de uso. Nos horários das “obrigações” com os *encantados* e defumações dos *praiás* é um dos artefatos fundamentais, sendo utilizado duas ou três vezes ao dia. Nos trabalhos de cura passam “a carga pesada e negativa” para o cachimbo e para eliminá-la devem dar banhos, geralmente, com água das nascentes para purificá-lo. Para fortalecê-lo deve ser banhado, dessa forma “pega força”, podendo esse procedimento variar de grupo para grupo, entre os núcleos de “pais de *praiás*”.

Há as regras específicas para o uso dos cachimbos que deve ser utilizado e ser respeitado como instrumento sagrado.

“Tem *encantados* que são finíssimos, mas tem *encantados* que trabalham com coisa torta que é da esquerda, esses não ligam para nada não. Agora esses que estão ligados a Deus não podem pegar o cachimbo toda hora, tem que estar puro, não pode ter nada de sujeira.”

(José Auto dos Santos, “pai de *praiá*”)

Os rezadores e curadores que trabalham apenas com os *guias*, ou seja, aqueles que não zelum *encantados* mas conduzem benzimentos e “mesas” de cura, também possuem cachimbos e devem seguir as mesmas regras no que diz respeito ao seu uso.

MARACÁ

Todo *praiá* e todo curador possuem seu maracá. Nas sessões de cura são instrumentos essenciais para a eficácia do trabalho. Certos maracás são utilizados apenas nas curas consideradas “pesadas”, sendo reservados para esses momentos.

OS PROCESSOS DE CURA E SUAS TERAPÊUTICAS

As sessões de cura ocorrem quase diariamente em diferentes casas de rezadores, curadores ou de “pais de *praiás*”, não havendo restrições quanto ao dia da semana, podendo ser realizadas individualmente ou em grupo, dependendo do caso e da gravidade da doença.

As curas podem ser efetivadas por benzimentos ou pelas “mesadas” — rito de cura apresentado adiante —, consideradas trabalhos “mais pesados”, e acontecem em “salões de trabalho” — espaço organizado em um cômodo da casa dos rezadores, destinado aos trabalhos de cura —, na casa dos rezadores e curadores.

As curas são realizadas na esfera da casa, no âmbito privado. O doente, dependendo do seu estado, procura um rezador para se benzer, ou recorre a uma “mesa”.

Há uma escala de gravidade, dependendo do patamar em que se encontra o doente, será estabelecido o procedimento de cura, mas sempre determinado pelo rezador.

Maria Francisca da Silva, rezadora, descreve o procedimento assim:

“Quem reza quando olha para a pessoa doente ou sente que aquele ali vai precisar mais que só benzer. Se for mesa vai cantar três dias e se benzer é três vezes também, mas é mais leve porque benzendo está pedindo aos *encantados*, só falando está vendo, aí benze, e quando está fácil é atendido. E quando precisa botar mesa é mais pesado porque tem que chamar o homem e o rezador não vê nada; ele resolve, passa remédio, o corpo está ali pra ele indicar, porque eu sem estar com o *encantado* manifestado no meu corpo tem remédio que eu nem sei o que é, e nem sei onde está, e nem onde tem. E se for chamar um *encantado* pra rezar numa pessoa ele pode indicar um remédio que está lá do outro lado dessa serra que eu não

sei nem se existe. Se chamar ele indica e eu sem estar com *encantado* não sei.”

José Auto dos Santos, “pai de *praiá*”, reforça a diferença entre o procedimento de cura que deve ser adotado através do alcance e da eficácia de cada um, benzimento e “*mesa*”, e esclarece que não é o “corpo” do paciente — ou melhor, seu funcionamento biológico que está comprometido — que está doente, mas está possuído por entidades sobrenaturais que causam seu abatimento:

“Só quem pode cuidar de você é o curador, porque não era você que estava doente, era o bicho que estava encostado em você. Pra tirar o espírito mau, uma flechada pode tirar com uma reza, uma oração, com as mãos, às vezes com o ramo, através dali vai captar alguma coisa que tem em você. Às vezes consegue suspender alguma dor, algum sintoma, se não suspender com o ramo vai partir para uma cura rezando, às vezes pode manifestar e passar para o curador e tem que ter outro para suspender do curador. Se não der certo procura grupos de mesa onde vai fumar cachimbo e tomar garapa. As pessoas de mesa de força têm *praiá*.”

No caso de benzimento, cura de reza, o curador reza no paciente com um ramo de algum arbusto ou de uma árvore, ou utiliza o maracá que pode substituir o ramo, caso não tenha nenhum à mão. O instrumento utilizado depende do hábito de cada curador e das circunstâncias em que se encontra. Caso esteja em São Paulo terá mais dificuldade de dispor de algum ramo para realizar a cura.

Os benzedores podem ser “pais de *praiás*”, *penitentes* ou médiuns. Evocam santos católicos, *encantados* e a *Santa Cruz* para descobrir qual doença está acometendo o paciente. Os *encantados* evocados são principalmente aqueles de maior prestígio e força. Caso o rezador seja “dono de *praiás*” estará convocando seu próprio acervo.

No caso dos *penitentes* estarem comandando a cura, eles rezam “benditos”, e a *Santa Cruz* juntamente com a força *encantada* promove a cura. A *Santa Cruz*, sendo a força principal ativada no processo de cura, será o foco para a retribuição do paciente.

Referindo-se a uma cura que praticou, dona Amélia Julião, *penitente*, diz “Benzia ele, se curou, não é bruxaria não, é na fé de Deus, na reza, na oração, penitência. Tenha fé em Deus, não tenha fé em mim não”.

O benzedor pode indicar uma terapêutica que deve ser realizada pelo paciente através de banhos com ervas de cheiro e ingestão de chás de ervas da região. O processo de benzimento deve ser repetido três vezes para sua eficácia. É solicitado em caso de doenças consideradas “mais leves”, como diarreia e dores de cabeça, levando-se em consideração que será curada nas três sessões.

Os benzimentos são realizados tanto de dia como à noite, contando apenas com a participação do benzedor e do paciente, já as “mesadas” são realizadas no período noturno.

As curas de “mesa” solicitadas pela família ou pela pessoa doente são realizadas dentro da casa, em espaço privado, no “salão dos homens” — quando se referem aos “homens” estão fazendo alusão aos *encantados* —, caso seja uma casa de “pai de *praiá*”, ou no “salão de trabalho”, caso o rezador possua um local específico para a realização da sessão. Diversas rezadeiras e rezadores entre os pankararu comandam as “mesas” de cura, os quais não obrigatoriamente precisam ser “donos de *praiás*”, e sim especialistas xamãs, embora devam contar com a presença dos *encantados*.

No local é montada uma esteira com artefatos que serão utilizados durante o ritual. Ao poder do canto, do maracá e do fumo vara-se noite adentro em busca de uma resposta e de uma cura para o abatimento do paciente. Participam apenas as pessoas convidadas.

As “mesas” são consideradas “trabalhos pesados”. Os rezadores e seus acompanhantes participam pela relação de “obrigação” estabelecida com os seres sobrenaturais.

Procedimentos nos trabalhos de “mesa” com a força *encantada*:

Fumo e ervas de cheiro; mistura usada para afastar entidades do mal.

São dois panos que são colocados cruzados; podem ser cintas de *praiás* ou panos pintados com cruz.

Os responsáveis pela “mesa”, os “donos de *praiás*”, rezadores e rezadeiras dispõem os elementos de que necessitam para a sessão no chão, onde colocam dois panos retangulares, com cerca de 90 cm de largura, de maneira que formem uma cruz. Os panos, em caso da sessão ser realizada por “donos de *praiás*”, geralmente são as cintas de suas máscaras rituais, ou panos que por vezes estão pintados com símbolos de cruz, ou seja, são artefatos usados pelos *praiás* e que conferem mais força àquela “mesa”. Nas quatro pontas são dispostos um cachimbo e um maracá. Nas extremidades dos panos um composto de ervas, pau de cheiro — geralmente encontrados na caatinga —, alho e fumo para afastar o que consideram que pode atrapalhar o “trabalho”, o que chamam de “coisa ruim”, que são entidades classificadas como do mal. No centro, onde os panos se cruzam, está

um maço de fumo. Em um canto da sala acende-se uma vela, como um contraponto às forças do mal.

Obrigatoriamente nas extremidades dos panos deve haver pelo menos quatro pessoas para desenvolver o trabalho, simbolizando uma cruz na mesa. Não é preciso que todos sejam médiuns, ou seja, que recebam entidades sobrenaturais, mas é indispensável que pelo menos dois deles sejam e estejam dispostos em posições diametralmente opostas.

Se entre os curadores houver “pai de *praiá*” este será o comandante da “mesa”, com a responsabilidade por sua abertura, com os mesmos *toantes* que abrem o terreiro. Evocam os *encantados*, ligados ao “pai de *praiá*” ou pertencente ao núcleo de lealdade dos presentes — ou da família do paciente ou dos componentes da “mesa”, de preferência —, e seguem uma ordem na realização do trabalho. Começam a cura com o maracá, cruzam o paciente — simbolizam uma cruz com os movimentos do instrumento —, pela frente e por trás. Também cruzam a pessoa com o cachimbo. A cerimônia tem seu ápice quando estão exorcizando a entidade que está na pessoa que solicitou a cura. Ocorre então um verdadeiro embate entre os curadores e as entidades que estão causando a doença. O paciente pode vir a se contorcer, cair no chão e bater na parede. Os parentes e amigos, que estão ao lado da mesa de cura, levantam e proferem palavras incentivando a expulsão desse ser sobrenatural.

Por vezes poder ser algum *morto*, pankararu mesmo, que por solicitação de sua família em decorrência de algum incômodo como alguma doença que acomete recorrentemente alguém de sua família, quer dar algum recado ou mensagem que é transmitida através do curador ou rezador. Esse ritual pode ser denominado Garapa. Conta com os mesmos elementos da “Mesa”, mas não é considerado um “trabalho pesado”.

Indicam a realização de três “mesas” para concluir os trabalhos satisfatoriamente. As indicações para o tratamento podem ser os banhos com ervas ou os chás, dependendo da “carga” que a pessoa tiver, isto é, a recomendação depende da entidade que estiver possuindo aquele paciente. Esse tratamento é recomendado para ser realizado entre as sessões de “mesa”, sendo elementos fundamentais para a eficácia do trabalho.

A seguir descrevo um trabalho ocorrido no “salão dos homens” de uma família pertencente ao “tronco velho”, a qual zela por um batalhão de *encantados*.

Trabalho no “salão dos homens” :

- vestimentas de *praiás* penduradas
- ◊ espectadores/demais participantes

- Fumo
- Alho espalhado

Evocam o capitão daquele núcleo de *praiás* através de seu *toante*, e também rezam orações vinculadas à Igreja Católica, como a Ave-Maria. O canto, o maracá e o fumo são elementos presentes e ativos durante todo o trabalho. Consideram essa “mesada” que presenciei, no mês de março de 2003, um “trabalho pesado”, pois é uma de “linha de esquerda” que “encostou”, “baixou” na pessoa a ser curada — isto é, uma entidade maléfica que incorporou na paciente.

Nomeiam essa entidade como “tranca rua”. A pessoa que está em cura sentiu agonia e falta de ar. Ela é médium e estão fazendo a “limpeza de suas correntes” para ela poder trabalhar com a “linha da direita” que seria das entidades consideradas do bem, as quais irão realizar ações de cura.

O trabalho iniciou no começo da noite e entrou pela madrugada. Ouve um intervalo no qual foi servida Garapa (água com açúcar) aos participantes e aos comandantes da “mesa”. Depois da “chamada” pelos *praiás* e de cantarem diversos *toantes*, a paciente “*espritou*”, conforme termo local (“*espritar*”, no caso, é o processo de possessão). Quatro pessoas foram necessárias para segurar a paciente, que chutava tudo e por pouco não caía no chão. Para mandar a “coisa ruim” embora todos os espectadores colaboram: vão para a porta, ficam em pé e chamam pelo nome da paciente, dizem que não há nada mais forte que a força de Deus; evocavam a mãe e a madrinha da paciente, e também Nossa Senhora.

“Suspendem”, ou seja, mandam embora o “tranca rua” que está possuindo o corpo da paciente, mas ele retorna mais duas vezes. Depois, o “tranca rua” passa para uma rezadeira, uma pessoa fundamental da mesa, depois para a outra e, finalmente, conseguem “suspender”, ou seja, expulsar aquela força do mal.

Nos momentos finais, um rezador que estava com um *guia* ou *encantado* incorporado, começa a dar mensagens gerais: menores de idade não podem presenciar o trabalho, a paciente deveria passar por outras sessões de “mesa” e indica o tratamento, a base de banhos de ervas, que deve ser seguido até o próximo “trabalho”.

Esse rezador convoca todos os presentes, aconselha e indica banhos de ervas. O comandante da “mesa” benze com maracá cada um dos presentes e a “mesa” é fechada.

A corrente dos *encantos* e da *Santa Cruz* é ativada nesse processo de cura através das promessas. O mecanismo visando à cura é semelhante tanto com relação aos *praiás* como aos *penitentes*, que é a promessa e o pagamento da mesma, sendo em cada caso instituído um meio próprio.

Isso depende da maneira que foi determinada para se pagar a promessa, ou que o próprio beneficiário prometeu e se comprometeu. Há um sistema de reciprocidade. Quando o pedido, ou a promessa, é atendido paga-se com Prato, Três Rodas, Garapa, “Dança no Cansação”, ou se for menino, com o ritual do Menino do Rancho.

As curas acontecem, geralmente, no âmbito do círculo de lealdades, e as promessas são feitas aos *encantados* ligados a essa núcleo de lealdades quando deliberadas pelos próprios doentes ou algum parente do paciente. Quando são indicadas por um rezador ou “dono de *praiá*” passa já por outra via a escolha do

encantado para se estabelecer a relação de promessa e cura. Neste caso, há a indicação do rezador, sendo este, normalmente, do círculo de lealdades do paciente, mas também pode ser requisitado por seu prestígio e pela divulgada eficácia de seus “trabalhos” de cura.

As práticas de cura com o maracá, nas “Mesas” e “Garapas”; os “Benzimentos”, banhos, pedidos e promessas, bem como os pagamentos de promessas, fazem parte do cotidiano pankararu. As pessoas que têm o dom estão quase sempre praticando, pois são muito requisitadas, seja durante a semana ou nos finais de semana, em suas casas ou em terreiros.

3.2
"PAGAMENTO" DE PROMESSAS PARA OS
ENCANTADOS E PARA A *SANTA CRUZ*

3.2. “PAGAMENTO” DE PROMESSAS PARA OS ENCANTADOS E PARA A SANTA CRUZ

“PAGAMENTO” DE PROMESSAS PARA OS ENCANTADOS

Quando fazem promessas para os *encantados*, os “pagamentos” são efetuados através de Três Rodas, Queima do Cansação — descrita no capítulo 1 —, Menino do Rancho, no caso de meninos, e Prato⁴³, sendo ritos realizados em terreiros com a presença dos *praiás*; ou oferecimento de Garapa que ocorre na casa de rezadores e/ou de “pais de *praiás*” ou daqueles que estão promovendo o “pagamento” da promessa.

A família do paciente ou o mesmo oferece Prato e Garapa pela boa vontade de dar, em agradecimento pela cura recebida ou pelo pedido atendido.

A Garapa é realizada na casa dos rezadores, preferencialmente, ou do paciente, momento em que pode congrega a cura e o pagamento da promessa através do oferecimento da garapa — bebida à base de cana ou preparada com água e açúcar. O rito pode ocorrer em mais de uma sessão noturna, conforme determinação dos rezadores e, conseqüentemente, dos *encantados*.

A Garapa é oferecida diretamente a determinado *encantado*. Dela participam rezadores, “donos de *praiás*”, o enfermo — em caso de Garapa de cura —, seus parentes e amigos. Os convidados são geralmente as pessoas de um mesmo grupo de lealdades de um zelador de *praiá*.

Há duas maneiras de realizarem a Garapa. Uma é com “mesa” de cura para rezar, cantar e chamar os *encantados*; a outra é quando cruzam a bebida e a comida com o cachimbo e o maracá e entregam aos *encantados* e aos presentes.

No caso de colocarem uma “mesa” de reza, utilizam fumo, maracá, ervas, velas e alho elementos que protegem de investidas de entidades maléficas como propiciam a comunicação com os *encantados*. O “pai de *praiá*” comanda a “mesa”; cada um se benze, fazendo o sinal da cruz, com o cachimbo e com o maracá. As pessoas que estão na “mesa” estão dispostas em forma de cruz e conduzem a seqüência ritual: abrem a “mesa”, cantam *toantes* para evocar os *encantados* e, no intervalo, os donos da casa, ou da Garapa, servem bebida e bolachas aos *encantados* e aos participantes. A comida e a bebida foram fornecidas pela pessoa que está pagando a promessa ou solicitando a cura. Os *encantados* se manifestam nas pessoas e benzem o enfermo e a família de quem está oferecendo a Garapa, havendo um momento de revelações, ponto alto do ritual. Fecham a “mesa” com os

⁴³ Este rito também pode ser realizado nas casas, sem a presença de *praiás*, principalmente em São Paulo.

toantes. Nas cantorias de “mesa” não há *praiás*, apenas *encantados* manifestados nas pessoas.

Prato é um ritual, noturno ou diurno, em que a pessoa que recebeu uma graça ou sua família oferece algum tipo de carne ao *encantado* que concedeu a dádiva. Os “Pratos” oferecidos podem ser de peixe, carne de gado ou carne de carneiro, dependendo da preferência do *encantado*.

Com o cachimbo os “pais de *praiá*” defumam os *praiás*, a comida — carne, arroz e farinha — e a garapa que é servida. Primeiramente, oferecem a comida aos *encantados*.

Nesse ritual geralmente os *praiás* dançam no terreiro — quando o zelador do *encantado* para o qual está sendo oferecido o Prato dispõe de terreiro. O ritual também pode acontecer em “salões de trabalho” e dele participam apenas o grupo de lealdades do zelador do *praiá* que concedeu a graça, bem como os amigos e os parentes de quem está oferecendo o Prato.

O Menino do Rancho é outro ritual de pagamento de promessa. Quando um menino adoece, um rezador indica que é de determinado *encantado* e deve ir para o rancho. A criança que está doente, sempre um menino, volta a viver através daquele *encanto*. Assim, fica prometida para aquele *praiá* que a curou.

Nesse caso, vai para um rancho — um local feito de palha — construído especialmente para ele, onde ocorre um duelo entre os *praiás*, exceto aquele que o curou, e os padrinhos do menino. Os *praiás* têm a missão de pegar o menino para colocar no rancho, e os padrinhos devem protegê-lo. Ao final dançam *Toré*, fumam cachimbo (campiô), comem — é servido arroz, farinha e carne — e bebem Garapa. Tudo oferecido pela família do enfermo.

A promessa do Menino do Rancho só pode ser proferida quando o doente é um menino e ainda é criança. O pagamento pode ser feito quando se torna adulto, mas se a promessa atendida não for retribuída, a pessoa continua sofrendo, podendo chegar até a morte.

É um ritual muito caro que dura o dia todo. Quando ocorre um Menino do Rancho, geralmente, no terreiro poente, toda a comunidade participa.

Também oferecem aos *encantados* o ritual Três Rodas em retribuição a algum pedido atendido. Esse ritual é oferecido pela pessoa que fez a promessa, e, caso venha a falecer antes de efetuar seu pagamento sua família assume essa dívida com os *encantados*. É um ritual grande que tem a duração de um dia. Conta com a presença de cantador e dos *encantados* que dançam em roda, sendo finalizado com o *Toré*, momento aberto a todos os participantes.

Esse ritual ocorre em terreiro do grupo de lealdades do zelador do *praiá* do *encantado* para o qual está sendo oferecida as Três Rodas, ou em terreiro dos

familiares daquele que está oferecendo. É um ritual que pode contar com uma ampla participação da comunidade, sendo oferecido comida e bebida benzidas pelos e para os *encantados* a todos os participantes.

O oferecimento dos rituais varia de acordo com as imposições feitas pelos próprios *encantados*, com as propostas daqueles que recebem a dádiva, ou mesmo de acordo com a gravidade da situação no momento em que proferiram a promessa. Os rituais realizados nos terreiros, como duram um dia inteiro, são muito caros e demandam uma grande economia da família para poder organizá-los. Em todos há o mesmo sistema de oferecimento de comida e bebida aos *encantados*, em maior ou menor escala, contando com um núcleo mais restrito ou mais amplo de participantes.

Muitas vezes os pankararu vão de São Paulo para pagar as promessas realizadas em terreiro, especialmente as Três Rodas, o Menino do Rancho e a Queima do Cansação.

“PAGAMENTO” DE PROMESSAS PARA SANTA CRUZ E “MESADA”

A *Santa Cruz* também é um veículo ativado em caso de doenças. Proferem promessas, e quando o pedido for atendido, cumprem o tratado. As curas podem ser praticadas através de pedidos realizados à *Santa Cruz*, sendo nesse caso retribuído com “mesadas” e fitas coloridas colocadas na cruz dos *penitentes* masculinos ou femininos, dependendo para quem foi feito o pedido.

Os Pankararu relatam que antigamente os *penitentes* tinham mais visões e realizavam mais “milagres”, pois esse poder era mais forte porque hoje em dia os *penitentes* não cumprem mais tão rigorosamente as regras morais impostas.

As pessoas fazem promessas e pedem bênção para a *Santa Cruz*, tanto para a cruz da Penitência masculina quanto da feminina, e seus devotos é que recebem o oferecimento.

“A *Santa Cruz* tem o poder de curar, se tiver com fé ela vem e cura e ganha promessa”, afirma dona Amélia Julião, *penitente*.

Deixam retratos para dona Amélia Julião, uma das responsáveis pela Penitência feminina, fazendo vários tipos de pedidos, como proteção aos *mortos*, realização de casamento, etc.

As “mesadas” oferecidas à *Santa Cruz* são reuniões noturnas para os *penitentes* masculinos e diurnas para as *penitentes* femininas, em que oferecem comida e bebida em suas casas. Aqueles que fizeram a promessa avisam aos

responsáveis pela Penitência, que reúnem os participantes e vão para o local onde acontecerá a “mesada”. Lá, fazem um altar, e os rezadores levam a imagem de São Francisco Penitente. Se for a Penitência masculina, as mulheres ficam no quarto, pois só com a presença do turno da “disciplina”, na “mesada”, é que podem “pagar” a promessa; são eles que recebem a “mesada”.

Os *penitentes*, carregando a *Santa Cruz*, realizam então a visita na casa. A comida e a bebida são benzidas através de reza dos “benditos” para todos poderem se servir. São realizados procedimentos similares aos rituais dos *encantados*, e preparadas as mesmas comidas, só não utilizam o cachimbo e a defumação, pois como já dissemos os *penitentes* não admitem bebida alcoólica e tampouco o fumo.

Os pagadores de promessa amarram uma fita na *Santa Cruz*, podendo ser de cor branca, amarela, azul, rosa, verde, roxa — geralmente as cores correspondem aos santos de devoção dos *penitentes* —, exceto vermelha, a qual não é bem aceita, quando o pedido ou a promessa se realiza.

“Eu vim aqui porque fiz um pedido à *Santa Cruz* e fui valida, aí nós oferece a ela e ela lá oferece uma mesada”, diz Ana Bomba, *penitente*.

Dessa forma, através do oferecimento de comida, bebida, reza, no caso dos *penitentes*, e canto, no caso dos *encantados*, estabelecem uma rede de comunicação com o mundo sobrenatural perpetuando um ciclo de prestações e contraprestações, cuja eficácia garante sua continuidade.

3.3

A FORÇA ENCANTADA E OS PRAIÁS
NO REAL PARQUE

3.3 A FORÇA ENCANTADA E OS PRAIÁS NO REAL PARQUE

A FORÇA ENCANTADA E AS CURAS

Entre os pankararu que residem em São Paulo⁴⁴ — alguns migraram das aldeias de Pernambuco, temporária ou permanentemente, e outros já nasceram na cidade — há rezadores, cantadores e “donos e moços de *praiá*”.

Os trabalhos de cura através de benzimento e de “mesa” acontecem em São Paulo com frequência, bem como os pagamentos de promessas com Garapa e Prato, que tanto são conduzidos por rezadores ou “donos de *praiá*”, que estão transitoriamente na cidade, como por aqueles pankararu que lá residem há muitos anos.

Evocam especialmente a força *encantada* que não os abandona, independentemente do local em que se encontrem. Não é porque estão distantes da aldeia, fonte da corrente dos *encantados* e da *Santa Cruz*, que estão livres das agressões entre os seres sobrenaturais. Ficam expostos aos ataques de *encantados* e *guias* que causam enfermidades, as quais devem ser tratadas por rezadores a fim de obterem a eficácia esperada. Os sintomas de doentes, cujos casos me foram narrados, eram vômitos, dores de cabeça, dores no corpo, ou casos em que as pessoas não andam, estão com as mãos enroladas, os pés encolhidos. Os rezadores chamam os *encantados* três noites seguidas, indicam ervas trazidas da aldeia e muitos ficam curados.

Algumas pessoas, em São Paulo, quando procuram o rezador já é como último recurso, após terem passado e se tratado alopaticamente e nada ter adiantado. Outras vezes, buscam os procedimentos de cura pankararu antes de ir para o médico. Quando a doença só é curada pelos médicos, os *encantados* orientam nas “mesas” de cura que são os “homens de caneta” que poderão resolver o problema.

Há rezadores que possuem a semente de *encantados* e outros que não as possuem. Se vivem em São Paulo e precisam chamar os *encantados*, cujas casas de seus zeladores são na aldeia pankararu, devem solicitar previamente uma autorização dos *encantados* — e zeladores de *praiás* — para a abertura de “mesas” de cura e a convocação dos *encantados*. Precisam cumprir as regras morais e de “limpeza do corpo” para evocar a força *encantada* e obterem sucesso nesses “trabalhos”. Se estas prescrições não forem cumpridas irão prejudicar o tratamento dos pacientes, pois os rezadores ficarão enfraquecidos, e o “chamado” aos *encantados* não é atendido.

Para não perderem a “força” que estabelece o contato com os seres sobrenaturais, os rezadores não devem se ausentar do Brejo dos Padres por um período maior que um ou dois anos. Ficando muito tempo sem retornar para a aldeia os rezadores podem adoecer, sentirem mal-estar, apresentarem escurecimento de vista, desmaios, sintomas esses freqüentes, pois estão enfraquecidos por terem ficado um longo período sem dançar no terreiro junto com os *encantados*. Não adianta recorrer ao médico, pois não há diagnóstico. A cura ocorrerá quando chegarem ao Brejo dos Padres e cumprirem com as “obrigações” com relação aos *encantados*. Assim voltam a ter boa saúde.

Manuel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino — em fevereiro de 2005, no Real Parque —, diz que “em qualquer lugar que você chama e tem o merecimento você alcança a graça”.

Segundo relatos dos pankararu o “chamado” pelos *encantados* é o mesmo, a “força” é a mesma, porque mesmo estando longe do Brejo dos Padres está com a fé na força *encantada* e na corrente da *Santa Cruz*. Dessa forma, mantendo a fé e seguindo as orientações e prescrições a força *encantada* acompanhará os pankararu onde estiverem.

A presença e o uso do cachimbo e do maracá são fundamentais no momento de evocação dos *encantados*. Os pankararu não abandonam essa prática para não perderem o elo com a força *encantada* e, conseqüentemente, com o seu povo. Estes levam para São Paulo o maracá, o cachimbo e todos os elementos e instrumentos para realizarem os “trabalhos” de cura, assim garantem a força dos rezadores e a presença dos *encantados*. Esses instrumentos devem ser zelados e guardados seguindo as mesmas práticas realizadas na aldeia para ser efetivada a comunicação com os *encantados*.

Os rezadores e cantadores pankararu, em São Paulo, costumam se reunir para “balançar” o maracá e acender o cachimbo. Relatam que quem nasce para rezar raramente abandona essa prática. Como em Pernambuco, ser rezador é para a vida toda. Quando se encontram precisam estar “em ordem” para poder evocar os *encantados*, o que significa dizer que precisam cumprir todas as obrigações e resguardos dos xamãs.

Compram açúcar para fazer a garapa, fumo para abastecer o cachimbo e organizam a “mesa” evocando os *encantados* para pedir ajuda, para ser abençoado e pedir força. Dizem que a diferença com relação à aldeia é a falta de certas ervas, mas há um intercâmbio entre os pankararu que estão em São Paulo, e aqueles que moram na aldeia, sendo abastecidos regularmente com os produtos que necessitam e que encontram apenas em Pernambuco.

⁴⁴ Refiro-me especificamente ao núcleo pankararu do Real Parque.

Em São Paulo, também benzem com galhos, rezam com maracá, abrem “mesas” de cura e realizam pagamentos de promessas através das Garapas e Pratos, atividades que podem ser praticadas em casa ou em “salões de cura” e não necessitam exclusivamente de práticas em terreiros e nem da presença de *praiás*⁴⁵.

No Real Parque, alguns pankararu, com a força *encantada*, benzem e indicam tratamentos tanto para os pankararu, como para não-índios, pois já são conhecidos por suas práticas entre os vizinhos.

No ritual do Prato podem não acionar os *praiás* apenas vindo a evocar os *encantados* que manifestam sua presença através dos rezadores. Esse agradecimento aos *encantados* pode ser realizado em São Paulo porque não depende da presença dos *praiás* e da existência de terreiro. “A diferença é porque eles tão lá em São Paulo e a gente aqui, mas a tradição é a mesma”, diz Teresa Oliveira, março de 1999, no Brejo dos Padres.

Quando há a obrigação de pagarem promessas com as Três Rodas, Menino do Rancho ou Queima do Cansação, retornam para o Brejo dos Padres, uma vez que em São Paulo não praticam esses rituais, em primeira instância, pelo fato de não disporem de terreiro para dançar — sem contar as demais condicionantes. Fazem também promessas para *Santa Cruz*, mas para pagarem no Brejo dos Padres, não em São Paulo em qualquer igreja.

Em São Paulo pode haver as primeiras manifestações dos sintomas indicando um potencial rezador, inclusive em casos de pankararu que nasceram nesta cidade, o qual passará pelo processo de formação na aldeia, local da fonte da força dos *encantos*.

Relatarei a trajetória de uma pankararu, cujos sintomas indicando que seria rezadora apareceram em São Paulo. Sentiu as manifestações que revelavam a possibilidade de se tornar benzedeira e responsável por um “salão de cura”.

É uma jovem de 22 anos que nasceu em São Paulo e se criou na aldeia. Rita de Cássia da Silva lembra-se que:

“Quando eu era criança só vivia doente de quebrante, não podia passar em riachos, lajeiros e fontes que eu levava flechada das mães d’água, dos caiporas que existem aqui na minha aldeia. Os curandeiros descobriram que eu era uma médium de nascença. Eu ia sofrer bastante até chegar o meu dia de trabalhar com os *encantados*. Eu sofri dos meus sete anos até meus vinte anos. Essa temporada toda foi nas mãos de curandeiros e rezadores.”

⁴⁵ Até poucos anos atrás havia apenas um *praiá* em São Paulo, fato que somado à dificuldade de se conseguir um espaço para dançar, pois não existe nenhum terreiro na cidade — local fundamental para a realização dos rituais —, não permite a realização de rituais praticados em terreiros com a presença de *praiás*. Além dessas questões puramente objetivas, também deve ser levado em consideração, em caso de análise mais aprofundada, os fatores cosmológicos e políticos.

Ela sentia dores de cabeça, dores no corpo, febre, diarreia, vontade de suicidar-se, fazia e dizia coisas terríveis que não se lembrava. Nesse meio tempo sua família havia migrado novamente para São Paulo, e então relata que quando ia para escola, sentia esses sintomas e sabia que estava com “encosto ruim”, pois considera que no Real Parque, só tem espírito que não presta, como bandido e estuprador. Como tem “corpo aberto” por ser médium e não ter ainda passado pelo processo de formação, ficava suscetível às entidades sobrenaturais que provocam as doenças e coisas ruins. Recorda-se que quando ia se matar pensava nos *praiás* e recuava. Em São Paulo ouvia o som de gaitas, maracás e ficava com vontade de chorar. Então queria voltar para o Brejo dos Padres, em Pernambuco. Na verdade, acredita que são os *encantados* que vão buscar.

Sua família recorreu a rezadores pankararu que moravam no Real Parque e muitas vezes melhorava. Certa vez foi para o Brejo dos Padres muito doente e uma curadora indicou que deveria ser rezadeira. Então passou por um período de mudança de comportamento e de hábitos, tendo inclusive que abdicar de sua vaidade, o que para ela era muito difícil.

“A curandeira Josi me ajudou a limpar minhas correntes com cura, banho de ervas da mata e defumador. Ela me preparou para eu receber os *encantados*, eu não queria aceitar porque eu me achava muito nova, mas eu não tinha escolha e não tinha querer, estava chegando meu dia. Fiquei parálitica das duas pernas e muito doente, à beira da morte, então resolvi trabalhar porque não tinha outra solução.

Eu tinha que abrir minha primeira mesa para se concentrar primeiramente com Deus e segundo com os *encantados*. Eles me ensinaram tudo em sonho, os *toantes*, as roupas compostas de cor clara, não usar batom nem esmalte, os banhos de ervas, me ensinaram como rezar. Quando vou rezar, fazer trabalho com alguém, eles me ensinam tudo como devo fazer. Eu durmo com a minha camisa de reza, então ele vem em sonho e me ensina.”

(Rita de Cássia, aldeia Caldeirão, abril de 2003)

Nos sonhos, os *encantados* transmitem os ensinamentos para os procedimentos de cura, ensinam os *toantes* e o tratamento que deve indicar. Hoje reside em Pernambuco e tem seu próprio “salão de cura” em uma aldeia denominada Caldeirão. Atende em seu salão, abre “mesa” e benze. Após uma reza de cura toma banho de ervas e fuma seu cachimbo para purificar seu corpo de qualquer força sobrenatural considerada do mal que por ventura ainda esteja presente. Conta que está levando sua vida normalmente sem adoecer, reza em quem solicita e diz “Nunca deixei a palavra de Deus cair no chão. Não cobro de nada, só quero as Graças de Deus”.

A crença e a eficácia da cura estão ligadas ao comportamento e aos procedimentos implementados pelo rezador, pelo cantador e pelo paciente, mas a prática de certos rituais é inerente à existência de terreiros, de determinados

núcleos de *praiás* e de “donos de *praiás*”, enfim, apenas em Pernambuco pode ser efetivada.

Os praiás em São Paulo

Em São Paulo, em 1994, havia somente um *praiá*, chamado Cinta Vermelha. No entanto, os pankararu compraram e levaram da aldeia de Pernambuco as fibras de caroá para a confecção das vestimentas de outros *praiás* no Real Parque.

Esse *praiá* Cinta Vermelha foi “levantado” — ritual em que se organizam para confeccionar e tecer as máscaras rituais dos *praiás* — sob encomenda de Frederico Marciolino de Barros, pankarau que reside em São Paulo, há quase dez anos. Nesse caso, a aquisição do *praiá* não aconteceu a partir do princípio da semente — como descrito no Capítulo 1 — ou por herança.

Mais nove *praiás*, sendo dois para criança, foram “levantados” em São Paulo, no ano de 2000, e estão sob o comando de Manuel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino, migrante pankararu e morador antigo do Real Parque.

Desse montante, cinco *praiás* foram confeccionados no Brejo dos Padres e os outros quatro em São Paulo, cujas fibras de caroá foram compradas no Brejo dos Padres. Entre os *praiás* em São Paulo, estão Mestre Emburana, Cintararé e Azulão. Bino relata que pediu autorização para seus zeladores no Brejo dos Padres para colocar os mesmos nomes, já que o “levantamento” de *praiás* em São Paulo só pode ser feito com o consentimento dos responsáveis.

Alguns consideram ilegal a aquisição de *praiás* por aqueles que residem em São Paulo por não ficarem em aldeia. No entanto, nessa situação específica dos pankararu estarem em São Paulo e fora de aldeia, as lideranças e o pajé é que tem a prerrogativa de resolver se determinada pessoa tem condições de possuir o *praiá*, se aquele *praiá* que ele está “levantando” existe e se é de aldeia ou não, segundo informações dos pankararu. Se for de aldeia é autorizado a “levantar” e se for outra força estranha que não pertença à aldeia, não permitem seu uso. A aquisição de *praiás* por aqueles que estão em São Paulo não passou pelo processo de encontrar a semente, e sim por uma decisão política tanto do novo zelador de *praiás* como das lideranças que estão no Brejo dos Padres.

Bino não era dono de *praiá* no Brejo dos Padres. São poucas as famílias que zelam por batalhões de *praiás*. No entanto, mais recentemente, estão surgindo novos *praiás* ou aqueles que consideram ser copiados, por terem sido “levantados” posteriormente e terem o mesmo nome desses que são herdados em família. Os

praiás que estão em São Paulo não são herdados de família, esses estão no Brejo dos Padres. A legitimidade dos *praiás* que estão em São Paulo e sua força são atestadas ao passo que os pedidos a eles proferidos forem concretizados.

“É bom ter levado pra lá (São Paulo) porque é um modo deles não esquecerem nossa tradição, nossa religião, mostrar ao branco que nós existe e pedir às pessoas que são comandadas pelos maiores que Deus mostre os direitos. Quando levam os *praiás* para São Paulo, é só uma forma de representar. Tem gente lá destinada que sabe abrir mesa, mas comandar terreiro não, só se for fora da cidade. Só leva pra lá, leva e mostra para não esquecer, porque o verdadeiro está aqui (aldeias em Pernambuco). Mas mesmo que tiver terreiro não é a mesma coisa, Não pode levantar lá, se acharem pedrinha lá tem que trazer para as pessoas que entendem pesquisar, para “pais de *praiás*” e dono de terreiro para ver se é *praiá* mesmo.”

(Francisco de Assis S.Silva, 25 anos, zelador de *praiá*, março 2003)

As vestimentas desses *praiás* são guardadas na casa de Bino que defuma as máscaras após seu uso. Sendo o zelador dessas roupas de caroá deve cumprir com as devidas obrigações.

Os pankararu consideram essa a “segunda roupa”, pois o “tronco velho” está no Brejo dos Padres, embora digam que “é tudo uma coisa só, pois o respeito tem que ser igual”.

Relatam um caso de um moço de *praiá* que vestiu em São Paulo a “segunda roupa” de um *praiá* com o “corpo sujo”, acreditando que não haveria problemas, mas quase desmaiou no meio da dança de *Toré* e ficou cerca de quinze dias de cama. Para vestir os *praiás* os moços, como dissemos no Capítulo 1, devem seguir determinadas prescrições para a “limpeza” e “purificação” do corpo. Assim, os moços de *praiá* que dançam com essas roupas em São Paulo devem seguir as mesmas indicações daqueles que estão na aldeia em Pernambuco, devendo ter o mesmo respeito com a “segunda roupa”. Alguns desses já exerciam essa função em Pernambuco, e outros estão sendo iniciados em São Paulo.

O dono e o moço do *praiá* e os cantadores precisam respeitar esses *praiás* da mesma forma que fazem na aldeia, o que significa fumar o cachimbo do *praiá* e estar de “corpo limpo”. Para poder ter a força do *encantado* e obter êxito nas sessões de cura os rezadores precisam seguir determinadas regras.

Consideram que esses *praiás* que estão em São Paulo têm a mesma força dos que estão na aldeia, mesmo sendo a “segunda roupa”. O fundamental é a crença, o zelo e o uso, fatores que colaboram para a eficácia do atendimento aos pedidos e às promessas. Bino diz que “o que basta não é a roupa, mas a crença”. A fé vale em qualquer lugar, estando sempre apegados aos *encantados*.

Em São Paulo, como não dispõem de terreiro, espaço sagrado, dançam o *Toré* com os *praiás* em festas e comemorações que denominam “apresentações”.

Muitas vezes são convidados pelo poder público para dançar o *Toré*, podendo receber até um cachê. Realizam essas apresentações em igrejas, escolas, casas beneficentes, quadra poliesportiva, campo de futebol, aldeias de outros grupos indígenas, em comemorações nacionais como o “Dia do Índio”, 19 de abril.

Os Pankararu em São Paulo dançam o *Toré*, não em terreiro, mas em diversos locais e ocasiões. O *Toré* serve como instrumento de cura, é praticado em finalizações de rituais, mas também pode ser um momento de brincadeira. Nas “apresentações” dançam sempre o *Toré* que tem um caráter mais lúdico e político. Essa constatação não significa dizer que não cumprem as devidas regras rituais, sendo nesses momentos os *praiás* o elo do contato com os seres sobrenaturais, sentido que continua em vigor nessas “apresentações”.

Promessas e curas: de Pernambuco a São Paulo

Os ritos de curas e de pagamentos de promessas são pequenas cerimônias realizadas recorrentemente reunindo participantes vinculados, em geral, ao núcleo de lealdades do dono do *encantado*, ao qual foi dedicada a promessa, ou do dono da promessa.

As doenças podem ser desencadeadas por entidades maléficas, que ameaçam a humanidade através de agressões e de violências, quando, principalmente, não são cumpridas as regras morais promovidas pela sociedade, ficando assim suscetível a esse tipo de influência. Os homens enfraquecidos por não cumprirem as regras categoricamente instituídas ficam expostos às forças do mal, uma vez que quebraram os padrões de convivência social solidária, como mostra o mito de surgimento dos *encantados*.

Há o sacrifício, provavelmente, de caças, mais tarde substituídas por carne de gado, carneiro ou aves, para alimentar os *encantados*, sob o comando do Mestre Guia, que em contrapartida oferecem proteção aos homens. Por outro lado, entidades maléficas e seres vinculados a elementos da natureza, muitas vezes, incorporam nos homens com o intuito de confiscá-los ou sacrificá-los, os quais, mesmo participando de ritos para combater seus inimigos, minimamente passam por um estado de sofrimento apresentando sintomas de determinadas doenças.

Os potenciais rezadores e curadores fatalmente serão acometidos pela doença, pois têm mais sensibilidade com relação ao mundo sobrenatural, capacidade ainda desconhecida e não controlada. Dessa forma, ainda não seguem

as prescrições indicadas aos especialistas, por desconhecerem suas capacidades. Estão vulneráveis às doenças por estarem de “corpo aberto” uma vez que não cumprem certas condutas e regras morais indicadas aos xamãs, em casos de rezadores que ainda passarão pelo processo de descobrimento de seu dom.

Segundo Tambiah (1985), o oficiante tem a permissão do cliente para fazer uma cura, avisar sobre um eminente perigo. O objetivo é fazer uma troca entre o oculto e o humano tendo como mediador o oficiante, que produz uma conjunção em andamento na existência social.

Há os procedimentos e os tratamentos que levam à cura de doenças. Os ataques e as flechadas dos seres sobrenaturais, que contaminam os homens, e a instauração de sessões de cura, fazem parte do cotidiano dos pankararu. As curas, de maneira geral, ocorrem na esfera da casa e mobilizam o núcleo de lealdades daquele rezador ou curador. A regularidade da prática dos ritos de cura, benzimentos e “mesas”, conferem prestígio àquele especialista, podendo acarretar o aumento do seu núcleo de lealdades e, conseqüentemente, intensificar sua esfera de poder no âmbito das relações entre os homens.

A repetição do rito de cura, geralmente três vezes, contribui para sua eficácia. Segundo Leach (1979) e Tambiah (1985) a repetição e a redundância produzem a intensificação do significado e perpetuam os conhecimentos que estão condensados.

Adoecer é criar uma relação com o mundo sobrenatural e com o mundo da sociabilidade, e , ao mesmo tempo, criar uma intersecção entre esses dois espaços, mecanismo que ocorre entre os Wauja (Barcelos Neto, 2004), mas que pode ser pensado com relação aos Pankararu.

Os mesmos fundamentos e princípios com relação a incidência de doenças e a identificação e desenvolvimento de especialistas — detentores dos saberes vinculados à cura de doenças e ao estabelecimento de contato com os seres não-humanos —, aplicados na aldeia, são recorrentes em São Paulo. Isso significa dizer que independe do lugar, basta ser Pankararu para a força *encantada* e a força da *Santa Cruz* os acompanhar em toda a parte.

Quando os seres sobrenaturais atendem aos pedidos e promessas dos homens instala-se uma instância onde há a obrigatoriedade da retribuição. Os homens através da prática de ritos e da oferta de comida e bebida, tanto na corrente da *Santa Cruz* como na corrente dos *encantados*, quitam a “dívida” com os seres não-humanos. A reciprocidade e as trocas instauram um mundo de cooperação entre os humanos e os não-humanos. Esse vínculo é necessário por existir uma modalidade de agressão e violência direcionada aos homens —

proveniente dos seres maléficos — que somente essa rede de cooperação pode anular e combater.

Um tema polêmico entre os Pankararu é o levantamento de *praiás* em São Paulo. Percebe-se uma expressiva aquisição de *praiás* por um pankararu morador do Real Parque. Nesse caso, o mecanismo de aquisição dos *praiás* não seguiu o princípio que postula que determinados pankararus são zeladores de *praiás* por serem destinados e por merecerem. Os *praiás* que estão em São Paulo, zelados por um cantador que participa de “mesas” de cura, foram levantados contando com a licença das lideranças, mas não sendo levantados a partir da aparição da semente (processo descrito no Capítulo 1) ou da recorrência de uma doença. São então identificados como “segunda roupa”. No entanto, continuam latentes as potencialidades e os perigos inerentes ao uso da vestimenta dos *praiás* e à prática ritual, independente da dose política investida na produção dos *encantados* e na “apresentação” do rito.

"Três Rodas", pagamento de promessa

Pintura para a dança do *toré*, São Paulo

CONSIDERAÇÕES FINAIS

as duas correntes pankararu

CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS DUAS CORRENTES PANKARARU

A maioria dos autores que realizaram estudos entre os índios no Nordeste brasileiro, abordaram principalmente questões ligadas à temática da etnicidade, da emergência das identidades e das trocas rituais interétnicas, produção amplamente difundida que enfoca outros problemas, com distintas orientações teóricas e preocupações daqueles apresentados neste trabalho.

A contribuição desta dissertação é apontar e apostar em outro caminho para se pensar os grupos indígenas no Nordeste. A partir de fundamentos de análises rituais como Durkheim ([1996] 2000), V.Turner (1974), Leach (1979), DaMatta (1990) e, especialmente, Tambiah (1985), este estudo enfoca a cosmologia, a forma ritual e o contexto social para dar sentido ao sistema ritual pankararu.

Privilegiei uma análise que incorpora a própria recriação do sistema ritual, o qual expressa e transmite os conhecimentos pankararu a partir de elementos invariantes, mas está aberto a novas combinações para dar conta da dinâmica social e da atualização da experiência, a partir de categorias definidas *a priori*.

O complexo ritual pankararu pode ser pensado como unificador, constituinte da própria “sociedade” pankararu, nos termos propostos por E. Durkheim ([1996]2000), sendo uma instituição fundamental para a compreensão das relações instituídas entre o grupo. Os Pankararu são Pankararu nesses rituais que unem Pernambuco e São Paulo, e por eles.

A Corrida do Imbu e a Penitência são rituais de calendário, cujas fases intercalam-se em uma seqüência temporal, estando vinculadas a elementos sobrenaturais. Dada a importância da análise processual e formal, conforme proposta de V.Turner (1974) e de Van Gennep (1998) — embora enfoquem o sistema de posições na estrutura social —, observa-se uma alternância combinatória entre o rito que institui a relação dos homens com as entidades vivas denominadas *encantados* e aquele que estabelece a relação dos homens com os *mortos* e a *Santa Cruz*.

As entidades vivas e os *mortos* habitam o mundo terreno, juntamente com seres identificados a elementos da natureza, havendo entre eles um sistema de agressão e disputas expresso na relação com os humanos. Os Pankararu, nas aldeias em Pernambuco e em São Paulo, estão suscetíveis à manifestação de doenças provocadas pelos “ataques” de seres sobrenaturais maléficos — não os seres sob as ordens de Mestre Guia e, tampouco, aqueles vinculados à *Santa Cruz*. A vulnerabilidade dos homens está diretamente ligada ao não cumprimento de regras e condutas estabelecidas socialmente, principalmente morais, além de estar vinculada à passagem dos homens, sob determinadas condições, por locais

conhecidos como morada dos seres não-humanos como as serras e as fontes d'água. Para combater os efeitos dessa guerra xamânica importa mais o prestígio do curador do que a identidade do agressor. A complexa teia de relações sociais pankararu colabora para diluir a esfera de acusação entre os núcleos de lealdades, entre outros grupos indígenas ou mesmo entre os não-índios.

Acometidos por certas doenças, os homens recorrem a rezadores ou curadores, seja diretamente vinculados à corrente dos *encantados* ou à corrente da *Santa Cruz*. Em ambos os sistemas os homens estabelecem contato com os seres sobrenaturais através de sonhos propiciatórios e em momentos rituais: ritos de calendário, ritos de cura e ritos de pagamento de promessas.

Os ritos de calendário são a grande cerimônia anual, realizados nas aldeias de Pernambuco, principalmente no Brejo dos Padres, em um período de “força” e fartura, deixando em evidência as categorias de conhecimento pankararu, a organização do sistema sociocosmológico e as formas de acessá-lo. Os ritos de calendário reforçam a presença tanto dos *encantados* como dos *mortos* e da *Santa Cruz*, através da Corrida do Imbu e da Penitência. Há uma autonomia entre os dois rituais cuja combinatória é essencial para revelar o sentido do complexo ritual pankararu, conforme mostra DaMatta (1990). Evidencia-se as pessoas e os personagens, seus saberes e conhecimentos e os símbolos que garantem a perpetuação da comunidade pankararu, através de uma forma repetitiva. Nesse grande momento ritual há a indicação dos elementos que vinculam o mundo sobrenatural ao mundo social e sua organização sociopolítica. Os homens estabelecem relações de trocas e cooperação com os seres sobrenaturais, oferecendo-lhes sacrifícios através da penitência para garantir a permanência do canal de comunicação entre os mundos. Os ritos são finalizados com a “entrega” da penitência — Queima do Cansação, na Corrida do Imbu; caminhadas aos cruzeiros e autoflagelo, na Penitência — aos seres supremos: na hierarquia dos *encantados*, o Mestre Guia, e dos Penitentes, os *guias* Padrinho Pedro Batista e Madrinha Dodô. Assim está estabelecida uma relação de cooperação e aliança entre os humanos e os não-humanos, na tentativa de minimizar ou reparar as perdas advindas das disputas entre os seres sobrenaturais.

Durante esse período ritual, de maneira redundante, são destacados os elementos e as formas de acesso que estão em jogo para a concretização e a efetivação da mediação entre o mundo dos humanos e dos não-humanos. A relação entre esses dois mundos é constantemente renovada e efetivada através das pequenas cerimônias realizadas praticamente cotidianamente, os ritos de cura e os ritos de pagamentos de promessas. Demarca-se inclusive o padrão de organização sociopolítica entre os pankararu que congrega núcleos de lealdades em torno de

especialistas detentores dos saberes e das prerrogativas que propiciam o canal de comunicação com o mundo sobrenatural. O maior ou menor prestígio dos rezadores, fundamentado no êxito do cumprimento de sua missão relacionada inclusive à conformidade de suas ações ao padrão social de conduta estabelecido, confere mais ou menos poder, por congregar um maior ou menor número de enfermos e necessitados que o convocam. O trânsito pelos terreiros e pelos “salões de cura” está vinculado às relações instituídas e ao prestígio dos rezadores. Freqüenta-se determinados terreiros por haver laços de parentesco, compadrio, políticos e de amizade. Essa é a base da composição dos grupos de lealdades que dinamicamente vão se reorganizando.

Os doentes para obterem a cura acionam o sistema dos *encantados* ou o da *Santa Cruz* que em muitos momentos partilham do mesmo código e dos mesmos elementos, ora se entrelaçando e ora caminhando paralelamente. A efetivação da cura somente é possível através da cooperação dos seres e entidades sobrenaturais, assim produzindo novos ciclos de prestações.

Os homens após passarem pelos rituais de cura, enfim, após seus pedidos e promessas aos seres sobrenaturais terem sido atendidos, devem retribuir aos *encantados* e à *Santa Cruz*. Nos ritos de pagamento de promessas os homens oferecem comida e bebida aos não-humanos e aos humanos. A modalidade do rito está relacionada à gravidade e à intensidade da promessa e cura, sendo acionados códigos e elementos semelhantes. A cruz é um símbolo e objeto presente em todos os ritos, sendo identificada ao domínio do sagrado, conceito aqui exposto segundo a concepção de Durkheim ([1996] 2000). Os ritos de pagamento de promessas são organizados em fases: preparação para o estabelecimento do contato com os seres sobrenaturais, oferecimento pelos ex-enfermos ou seus familiares de comidas e bebidas a essas entidades e aos homens, e fechamento do ritual. A troca estabelecida através do oferecimento de comidas e bebidas é recorrente em todos os rituais, vindo a concretizar o pagamento da promessa.

Dona Amélia Julião relata que após ter começado a freqüentar a igreja passou seu nervoso, atribuindo à mesma sua cura. Recorda também quando seu filho estava muito doente, “não dizia coisa com coisa”, então levou-o para Padrinho Pedro Batista que recomendou um tratamento que o curou. Paralelamente acessa o sistema dos *encantados* e conclui que em casos de doenças “o remédio não é de médico, é na corrente da *Santa Cruz* e dos *encantados*”.

“A força do índio é muita, fico suada quando recebo. Já quando é *morto*, quem recebe fica frio, arrepia. Agüento porque é a força de Deus, não é a nossa carne não. Somos pecadoras, mas recebemos a força de Deus. Os *encantados* trabalham com outra língua; a língua deles é outra, mas o Deus, o *encanto* é o mesmo da *cruz*. Tudo é uma coisa só, tem Deus, o supremo, depois vira duas correntes.”

(Amélia Julião, *penitente*)

"Pra mim é uma coisa só. Mas antes era tudo direitinho. Porque de primeiro era assim, uma pessoa, um homem só dançava *praiá*, só vestia uma roupa de *praiá* se passasse sem beber. Se bebesse era castigado, ele tomava banho com muita erva cheirosa para poder vestir. Repare, como era de primeiro! Não era igualzinha? Não era a Igreja Católica, a Igreja? Tudo não era uma coisa só se eles fizessem assim? Mas agora eles fazem tudo do mundo e quando acabar eles fazem a mesma coisa, veste os *praiás*, veste as coisas assim. Por isso que eu digo que as vezes eles fazem umas coisas que não é certo, por isso que as vezes não dá certo nada, por causa disso, de fazer certas coisas; mas fora isso é uma coisa só."

(Telvina, Brejo dos Padres)

Essa "coisa só" constituída por "duas correntes", é o que une os Pankararu.

BIBLIOGRAFIA

AMORIM, Paulo Marcos de

1970/71 "Índios camponeses (os Potiguara da baía da Traição)". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 19.

1975 "Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro". *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia nº2. Rio de Janeiro: Funai.

ANDRADE, Ugo Maia

2002 *Um Rio de Histórias A formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do submédio São Francisco*. São Paulo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. PETI/Museu Nacional, 1993.

ARRUTI, José M.P.A.

1995 "Morte e Vida do Nordeste Indígena: a Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional". In: *Estudos Históricos*, vol.8, n.15.

1996 *O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. PPGAS do Museu Nacional/UFRJ.

1999 "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2004 *"Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu"*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade

1992 *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1999 "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BARTH, Fredrik

1970 "Introduction". In: *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen (Oslo) - Unibersiets Forlaget e London - George Allen e Unwin.

CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano

1999 *A música encantada Pankararu*. Recife. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco.

CARVALHO, Maria Rosário G. de

1982 "Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da barragem de Itaparica". In: *O índio perante o Direito (ensaios)* (Sílvia Coelho dos Santos, org.). Florianópolis: Editora da UFSC. pp. 117-127.

DAMATTA, Roberto

1990 *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Ed. Guanabara, 5ª ed.

DANTAS, Beatriz G. *et al*

1992 "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 431-456, 2ª ed.

DURKHEIM, Émile

2000 [1996] *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed.

GLUCKMAN, Max

1974 "Rituais de Rebelião no Sudeste da África". *Cadernos de Antropologia*, 4, Ed. Universidade de Brasília.

HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge

1983 *Os Fulniô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília.

HOHENTHAL JR. W.D.

1960a "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". In: *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, XII: 37-71.

1960b "The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco valley". In: *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, XII: 73-86.

HUGH-JONES, Stephen

1979 *The Palm and the Pleiades initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.

LEACH, Edmund R.

1979 "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development". In: *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (William A. Lessa and Evon Z. Vogt, org). Harper & Row, Publishers, 4ª ed.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1975 "O Feiticeiro e sua Magia". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

MARCUS, George

1991 "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". In: *Revista de Antropologia*, nº 34.

MELATTI, Julio Cezar.

1978 *Ritos de uma Tribo Timbira*. Ed. Ática, São Paulo.

NASCIMENTO. Marco Tromboni de S.N.

1994 "O Tronco da Jurema" Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri -. FH/UFBA.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de

1993a "A viagem da volta' reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste". In: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. PETI, Museu Nacional.

1993b "Fronteiras étnicas e identidades emergentes". In: *Revista Tempo e Presença*. nº 270.

1998 "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: *Mana*. 4 (1):44-77.

1999 *Ensaio em Antropologia Histórica*. Editora URRJ, Rio de Janeiro.

PINTO, Estevão

1938 "Alguns aspectos da cultura artística dos Pankarús de Tacaratu". In: Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. nº2.

1956 *Etnologia brasileira (Fulniô — Os últimos tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Série Brasileira, v.285).

1991 "As Máscaras-de-Dansa dos Pankararu de Tacaratu (Remanescentes Indígenas dos sertões de Pernambuco)". In: *Revista do Serviço de Ação Cultural da 3 SUER-FUNAI*, Série Etnohistória, nº2.

REESINK, Edwin

2000 "O Segredo do Sagrado: O Toré entre os Índios no Nordeste". Org. Almeida, Luiz S. de, Galindo, Marcos, Elias, Juliana L.. *Índios do Nordeste: temas e problemas – II*. Maceió, EDUFAL.

RIBEIRO, Rosemary Machado

1992 *O Mundo Encantado Pankararu*. Dissertação de Mestrado, CFCH/UFPE.

SILVA, Orlando Sampaio

1978 "A última dimensão indígena dos Pankararú de Itaparica, Pernambuco". In: Anais do Museu de Antropologia. nº11.

1984 "Outras dimensões dos Pankarú de Pernambuco". In: Anais do Museu de Antropologia. Ano XV, nº 16.

SOUZA, Jorge B.S.

1996 Fazendo a Diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará. Dissertação de Mestrado, FH/UFBA.

TAMBIAH, Stanley J.

1985 *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio

1997 *IEIPARI Sacrifício e Vida Social Entre os Índios Arara*. Ed. Hucitec/ANPOCS/Ed. UFPR, São Paulo.

TURNER, Victor W.

1974 *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Ed. Vozes.

VAN GENNEP, Arnold

1978 *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Editora Vozes.

ANEXOS

Ilustração 5 - Pedro Batista, capa do livro *Vida e Morte do Meu Padrinho*

JOÃO OLIVEIRA (ROMEIRO)

VIDA E MORTE DE MEU PADRINHO PEDRO BATISTA DA SILVA

Leitores, eu vou contar um caso que aconteceu
de um homem que apareceu
no ano de 45
falo a verdade não minto
como este caso se deu.

Peço licença a meu Deus
com a esperança e fé viva
para Deus me ajudar
e o demônio não me priva
para escrever direitinho
a história de Meu Padrinho Pedro Batista da Silva.

Na era de 45
apareceu nesta cidade
por nome Pedro Batista
foi a maior novidade
nunca ninguém esperava que nós ainda encontrava com o homem da verdade.

(4)

(5)

De onde veio não se sabe ninguém pode compreender
O povo lhe perguntava
ele não ia dizer
esses eram os deveres seus
pois os segredos de Deus
não é pra ninguém saber.

Tratando deste conselho curando água também curando doente e possesores de todo mal que hoje tem em
menos de um segundo expulsava espírito imundo falando do mal e do bem.

Dizendo ele que vinha do Estado Paraná
vinte anos incompletos fixou residência lá depois teve de sair pra sua missão cumprir andando em todo
lugar.

Os espíritos gritavam:

este é o julgador

vem expulsando os espíritos dos corpos dos "pecador" vem dando perdão "gerá" todos podem acreditar
que este é o perdoador.

Partiu lá do Paraná cumprindo a sua missão
por ordem do Pai Eterno aconselhando os cristãos:
o mundo vai se findar

todos cuidem em rezar deixem a engolfação.

Sua ordem de missão

pra não andar de transporte sua viagem é a pés

pra andar de Sul ao Norte

fazer mortificação

a cumprir essa missão

nem que lhe custasse a morte.

Quem bebeu não beba mais todos tratem de rezar
cuidem em fazer penitência todos deixem de fumar
e também deixem o pecado

que o tempo está chegado
a consumação "gerá".
Percorreu todo São Paulo
o Rio e Minas Gerais
Ponta Grossa e Santos
andou em todo lugar
se dirigiu ao Nascente
e foi deixando o Poente
se dispôs a viajar.

(6)

(7)

Partiu pra outros lugares tomou outra região caminhando sem parar passou pelo Maranhão
não querendo ficar lá seguiu pelo Ceará
ver os terrores do sertão.
Procurou outro destino
com o seu saco nas costas
suas sandálias nos pés
suas roupas bem compostas
um chapéu grande de palha suas palavras sem falha
as verdades que Deus gosta.
Entrou naquele Estado
se dispondo a curar
todo povo lhe cercava
os doentes do lugar
curava de manhã e noite.
e avisava os açoites
que nesta era vai se dar.
Segue ao lado do Recife todo Pernambuco andou
foi preso em muitas cidades nos lugares onde passou
de noite a prisão se abria
e ele dentro amanhecia
de ordem era cumpridor.
Foi assim atravessando neste modo passageiro
curando aleijado e cego este grande mensageiro passando em todo lugar
até se aproximar
da cidade Juazeiro.
Na cidade de Águas Belas
o seu sofrer foi geral
onze meses de prisão
por causa do pessoal
muita gente lhe seguia
o governo não queria
prendê-lo em muitos 'lugar'.
Esteve dentro da cidade
olhando a situação
reparando as grandes faltas
que faz Padrinho Cícero Romão a cidade aumentou
porém o pastor faltou
só Deus mandando um varão.
Passou preso encerrado
sem lhe dar água e nem pão para ele resistir

de sua grande missão
mas ele não se entregava quanto mais lhe castigava maior sua satisfação.

(8)

(9)

Mandado não sei de quem
o povo ia assassiná-lo
as armas não detonavam ninguém podia matá-lo
quem tinha toda ciência
que a mão da Providência estava sempre a ampará-lo.
De Pernambuco a Alagoas
em todos lugares andou
em partes também de Sergipe em muitos cantos curou
gentes de muitas cidades vendo seus grandes milagres em multidão lhe acompanhou.
Lá bem perto de Recife mandado por um doutor curou uma moça muda
no momento ela falou
a notícia encheu a cidade por esse grande milagre a perseguição aumentou.
As grandes autoridades mandavam deixar de curar deixar de dar os conselhos para o povo se afastar
ele respondia assim:
se foi pra isto que eu vim ninguém me pode empatar.
Chamava ele beato
crente da lei de Jesus
por ser coberto de graça
e revestido de luz
ele nunca reprovou
porém dizia: eu sou
um penitente da cruz
É ordem do Pai Eterno
sou destinado a cumprir
aonde não me aceitarem procuro a sair dali
o mundo é grande pra mim com Jesus se deu assim
eu também posso seguir.
Odiava o escândalo
amava a religião compadecido dos pobres humano de bom coração boas palavras e bom sentido era o que
tinha consigo dentro da sua missão.
A sua idade avançada
estava muito cansado
pediu a Nosso Senhor
que olhasse o seu estado
como pai de misericórdia
Peço ao Senhor uma ordem
para eu seguir montado.

(10)

(11)

Recebeu a sua ordem arranhou logo um burrinho pra fazer suas jornadas andava em todo caminho
o povo lhe procurava
como muitos lhe amavam chamavam ele Padrinho.
Chegou no mês de junho daquela era passada
do ano de 45
foi uma época atrasada região muito ordinária
a situação precária
sem alimento sem nada.

Lá na cidade da Barra
montado no seu burrinho expulsado do governo
saiu com um soldado sozinho quando chegaram no rio
ele fez do burro um navio molhou somente os casquinhos
Procurou milho pro burro foi encontrar em Piranhas com 72 quilômetros
não é contando façanha
é porque era atrasado
e com este predestinado poucos 'lugar' bom lhe ganha.
Foi no rio de S. Francisco passou em poucos minutos admirou todo mundo
este caso absoluto
todo povo considera
que aquele justo era
a árvore que dá bom fruto.
Encontrando poucas casas que tinha na povoação
velhas e feitas de taipas
na chegada do verão
dedicou-se a agricultor
a todo mundo que chegou
ele deu essa lição.
Foi preso em Águas Branca passou aí poucos dias
nessa ocasião tentou
atravessar pra Bahia
em pequena povoação
de Santa Brígida então
fez a sua romaria.
Comprou grandes propriedades espalhou os seus romeiros
Arrendem terras por fora
com os moradores primeiros vamos trabalhar com fé
que aqui se Deus quiser
vai se formar Juazeiro.

(12)

(13)

Juazeiro no respeito
Juazeiro na religião
Juazeiro no conselho
Juazeiro na união
Juazeiro de Nossa Mãe das Dores Juazeiro dos amores
do Padre Cícero Romão.
As armas todas caíram
ele se estendeu no chão caiu de joelhos prostrado tremendo sem ter sezoão
e suspendendo a vista dizendo: seu Pedro Batista quero lhe pedir perdão!
Um homem arribou o pé para bater no seu rosto depois a perna secou findou a vida em desgosto ficou como
um vagabundo somente vagando o mundo nunca mais teve conforto.
Meu Padrinho respondeu-lhe: porque es tão infeliz?
agora pedindo perdão!
qual foi o mal que te fiz?
Disse: vim mandado de alguém mas já vi que o senhor tem
as forças que o povo diz. .
Ele tinha a barba grande quando vinha na missão tiraram-lhe a barba a força fizeram por perversão
tanto gosto que ele tinha porém dentro da Matinha fizeram esta ingratidão.
- Meu nome é Pedro Batista posso dizer toda hora
se lembre deste perdão
que está pedindo agora

se ainda ofender alguém
não tem perdão de ninguém nem lá no reino da glória.
Aqui dentro de Sta. Brígida veio um sujeito o matar penetrou dentro de casa querendo a força pegá-lo
esmoreceu, nada fez
tremeu tanto dessa vez
que todas armas arrearam.
Ensinou as penitências ensinou a trabalhar
- Rezem de noite e de dia por todo lugar que andar nossos dias estão findados
e o nosso Deus amado não tarda, vem nos julgar.

(14)

(15)

Recomendava aos romeiros
sejam bem respeitador sejam honrados e bons honestos e trabalhador façam boas romarias
que eu quero entregar um dia
nas mãos de Nosso Senhor.
Ele pregava o conselho
e adotou a penitência pedindo a todas donzelas
que guardem a conveniência Jesus vem se apresentar grande alegria terá
quem tiver sua inocência.
- Façam suas penitências rezem de noite e de dia
peçam a Deus com toda fé rogando ao meu Pai Eterno
em todas as Ave-Marias
que nos livre do inferno guarde toda romaria.
- Todas moças se conservem guardem sua castidade
homem casado e rapaz governem suas vontades
sigam pelos mandamentos
que Jesus no julgamento
leva-nos à eternidade.
Junto com dona Dodô donzela de reverência
e de acordo de ambos formaram grande penitência de Nossa Senhora de agosto e outras que dá muito gosto
a Divina Providência.
- Suas roupas bem compostas do jeito que Deus deixou
que esta civilidade
não pertence a Nosso Senhor
só pertence ao satanás
que a moda está demais
e o povo já se entregou.
Penitência do Espírito Santo
e de S. Jorge também
penitência de Santa Joana do Nascimento em Belém
da nossa mãe da Conceição
a penitência da Paixão
de Jesus em Jerusalém.
Uma grande propriedade
fez doação ao federal
com todas declarações
do estatuto geral
pra dividir com a pobreza será a maior grandeza
para todo pessoal.

(16)

(17)

Dona Dodô dia e noite
só a fazer oração
pedindo a Nosso Senhor
que não nos falte com o pão pede ao povo pra abrandar pra todos participar
da bênção da salvação.

A romaria aumentava
fazia gosto se ver
gente de todos os lugares
ele com grande prazer chegava muitas pessoas Pernambuco e Alagoas todos vinham obedecer.
Meu Padrinho para os romeiros sempre foi um bom pastor
como nosso Padrinho Cícero ele sempre imitou
até na sua doença
tinha tanta paciência
no meio do pecador.
Nas épocas da eleição
todos romeiros votavam
os homens tomaram gosto muitas ruínas acabou-se
com o seu grande poder
deu a todos a conhecer
que pra isto aproximou-se.
Passou 4 anos de cama sofrendo paralisia
gemendo de dia a noite
com a maior agonia
passava o transe da morte
ou por seu gosto ou por sorte no meio da romaria.
No ano de 62
o lugar emancipou-se melhorou de pouco a pouco muitas ruínas acabou-se
com o seu grande poder
deu a todos a conhecer
que pra isto aproximou-se
Botavam a vela na mão poucos minutos tornava passava meses e anos
a doença não afastava
até que chegou o dia
aumentou as agonias
nesses momentos expirava.

Pois ele sempre dizia:
Santa Brígida já é cidade
eu vou a minha viagem
Deus manda em minha vontade eu não vim para ficar
vamos um dia se encontrar
no reino da eternidade.

(18)

(19)

- Não prometi a ninguém de ficar aqui com vocês
o Padre Cícero Romão deixou lá tudo que fez assim eu deixo a nação inda tenho outra missão torno voltar
outra vez.
Chegava muitos romeiros
ele lhes dava atenção sofrendo grande agonia traspassado o coração

mas a todos abençoava gemia e suspirava
e dando a consolação.
Quando fizer a colônia e todos bem colocados
eu vou a minha viagem vocês ficam sossegados estarão em boas vidas não vêem minha saída ficam todos
consolados.
Durante a sua doença
muita gente pelejava
mãe Ana e sua empregada muitas vezes se aperreavam porque o mal era horrível
só o senhor José Rodrigues com paciência lutava.
- Deixo na mão do governo ficar tudo no seguro
vão cuidar em trabalhar
com o governo em apuro
eu quero voltar ainda
fiquem esperando ainda
lá para o tempo futuro.
Dona Maria das Dores
a dona da paciência
procurou todos remédios
e fazer experiência
fez todos os esforços seus entregou tudo a Deus
foi rogar a Providência.
Atacou mais as doenças começou passando mal
os doutores examinaram não conheciam o sinal muitos remédios perdidos nunca pôde ser valido
até no dia final.
No dia 11 de novembro inda amanheceu falando dizendo: eu vou viajar
e ninguém acreditando doença de 4 anos
deixa o povo no engano vai tudo se acostumando.

(20)

(21)

- Eu deixo a minha bênção para todos os romeiros
em todos os romeiros
em todas Ave-Marias abenço o mundo inteiro
do Nascente ao Poente
dou a benção aos penitentes e pra todos brasileiros.
- Dou a minha despedida com uma bênção "gerá"
a lembrança dos romeiros eu levo pra apresentar
a todos dei meu aviso
até Dia do Juízo
quando nós se encontrar.
Dona Maria das Dores
- Adeus romeiros amados adeus até não sei quando adeus que vou viajando adeus povo adorado
adeus torrão estimado adeus todos da Bahia
adeus, adeus Santa Brígida adeus cidade querida
adeus toda romaria.

(22)

(23)

Partiu dentre os romeiros Deixando tudo que fez
- Lá junto do Pai Eterno
eu vou rogar por vocês;
aí já foi expirando
levantou a mão falando dizendo: romeiros, adeus!...

o senhor Valter Barbosa encontrou a exclamação acompanhando o cortejo com a maior compaixão duas
dores sentiu na vida recordou logo a saída
do Padre Cícero Romão.
Santa Brígida em sentimento passou uma grande agonia Pernambuco chorou muito
ficou de pêsames a Bahia Alagoas padeceu
Sergipe também gemeu
as partes da romaria.
Levaram ao cemitério
gente por todo lugar,
chorando homem e mulher sem poder se contentar
no túmulo quando chegou
o senhor Valter falou
para o povo se consolar.
Chora, chora brasileiro
com lágrimas sentimentais chora mulher, chora homem menino, moça e rapaz clama, lamenta esta vista que
outro Pedro Batista
seus olhos não verão mais.
O senhor Valter Barbosa
não chegou mesmo na hora
mas chegou cedo da noite
junto com sua senhora
seus pais e a irmã Trindade
viram a grande novidade retrataram na memória.
O senhor Valter Barbosa vinha visitar meu Padrinho desejava conhecê-lo
porém não vinha sozinho ficou quase sem conforto encontrou notícia de morto quando vinha no caminho.
Falou Zenor e Ranulfo farmacêutico do lugar discursou doutor Adauto advogado "gerá"
falando a realidade
que o homem da verdade
já estava a se sepultar.

(24)

(25)

Morreu às 3 horas do Sábado. Domingo foram sepultar
pelas 6 horas da tarde resolvemos esperar
lá dentro do cemitério apresentou-se um mistério fizemos guarda "gerá".
Ao amanhecer o quarto dia
o seu túmulo foi fechado
o senhor Valter Barbosa
bem sabe deste passado
todos podem acreditar
e vamos todos afirmar
que era um segredo encontrado.
o doutor Alves Portela administrador geral gerente aqui da colônia do núcleo colonial
na tarde do segundo dia falou para a romaria pra cuidar em sepultar.
Guardemos até na terça
o corpo em cima do chão ninguém sentiu cheiro mal causou admiração
quatro doutores se acharam e todos examinaram
ele dentro do caixão.
o gosto de dona Dodô
e de toda romaria
era esperar todo povo
e deixar pro terceiro dia pois era o nosso prazer para dar um conhecer que o corpo resistiria.
Mostrou um grande mistério pra nos dá satisfação
tirar dúvida do povo

deixar pra todos impressão graças ao Criador
que meu Padrinho deixou uma nova inspiração.
Uns diziam que não dava que o corpo apodrecia
porém outros confiavam
nas suas benfeitorias
pelos seus grandes mistérios esperou no cemitério
lá até no quarto dia.
Depois da morte do chefe ficou tudo em agonia
e faixas de pano preto
em todas as partes se via
e uma eterna lembrança ainda reina a esperança
em todos da romaria.

(26)

(27)

Que espírito tão bom
tudo nos esclareceu
veio nos trazer bondade
e na terra tudo sofreu pedimos a Nossa Senhora que lá no reino da glória lhe dê o descanso seu.
Minha boca assim falava o meu juízo notou
minha inteligência dava meu pensamento afirmou o entendimento deu
a minha mão escreveu meu coração assinou.
Ficou Maria das Dores
nos dando consolação
como dona dos romeiros com o seu bom coração pede com fé e esperança porque tem perseverança para
Deus ter compaixão
Todos vão me desculpando minhas palavras grosseiras
quem nunca escreveu história sendo esta a vez primeira
não maltrate quem escreveu este que aqui se deu
por mão de João Oliveira.
Tenho o senhor Zé Vigário bom conselheiro também aconselha os romeiros
por ser um senhor de bem assim como todos diz seremos todos "feliz"
no reino da glória. Amém.
Que agonia tão grande
que sentimos toda hora pedimos ao Pai Eterno
e a Virgem Nossa Senhora vamos rogar a Jesus
pra tê-lo com graça e luz
no santo reino da glória.
Peço a providência
bom entendimento
me dê elemento
e muita ciência
me dê paciência
e muito conforto
pra eu ganhar um porto com a santa cruz presente a Jesus
ou vivo ou morto.

-FIM

Apoio
Prefeitura Municipal de Santa Brígida
Rosália Rodrigues França Prefeita
Antonio França dos Santos Vice-Prefeito