

O SONHO DO ETNÔNIMO KATOKINN E O REI DOS PEIXES Perspectivas analíticas em Jung e Lévi-Strauss

Jorge Luiz Gonzaga Vieira¹

RESUMO:

O presente trabalho é uma análise do sonho revelado pela indígena Maria das Graças, cacique Nina, do etnônimo katökinn e do ritual Rei dos Peixes. Para a fundamentação científica foram utilizadas as contribuições do psicanalista Jung na análise do sonho e a do antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss na análise do Ritual Rei dos Peixes. Constata-se que o sonho é a revelação da realidade cotidiana, armazenada no inconsciente, vivenciado, celebrado e atualizado na prática dos rituais dos *Encantados*. E, no contexto de perseguição das práticas religiosas indígenas e da negação da identidade étnica, o sonho e o ritual revelam a garantia da origem e continuidade do tronco pankararu e a afirmação da identidade Katökinn.

Palavras-chave: Encantado, Sonho, Katökinn, Ritual, Mito.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o sonho do etnônimo katökinn no processo de afirmação da identidade étnica no contexto de ressurgimento dos povos indígenas do Nordeste a partir da década de 1990, particularmente em Alagoas. No XIX, atravessando o rio Moxotó, chegaram à região sertaneja hordas de grupos indígenas oriundos do sertão pernambucano, mais especificamente do aldeamento Brejo dos Padres, localizado atuais municípios de Petrolândia, Tacaratu e Jatobá, fugindo da violência e da fome, na busca de terra para trabalhar e se reproduzirem física e culturalmente.

As primeiras famílias foram ocupando as serras de Água Branca, Inhapi e Mata Grande e as regiões férteis da planície sertaneja. A cada família que se localizava, mais parentes iam se juntando. Com o tempo, os *coronéis* – senhores proprietários de grandes extensões de terra e de grande poder político – começaram a expulsar e perseguir os indígenas, obrigando-os a se transformarem em mão de obra nos currais e nas áreas

¹ Mestre em Desenvolvimento Local e professor do Centro Universitário CESMAC.

agricultáveis. Aos poucos as terras foram reduzidas, dando lugar para as fazendas de gado e povoados urbanos.

Os rituais indígenas foram perseguidos e demonizados, ficando reduzidos à práticas familiares e às escondidas. Em alguns lugares, a exemplo do atual povo Katökinn, para continuar praticando os rituais, o pajé foi obrigado a pagar taxa a policiais militares e se inscrever em associações de religiões de origem africanas e espírita.

Por cerca de dois séculos, os grupos indígenas do sertão de Alagoas foram considerados extintos, reservando-se ao anonimato ou agrupados à etnia Pankararu. Em 1980, o grupo Geripankó iniciou o processo de reconhecimento étnico, com a organização dos núcleos familiares. À medida que a população foi reconhecida e a população aumentou, as lideranças mais antigas foram orientando os seus parentes a se organizarem como povo, criando suas próprias estruturas organizativas e seus rituais.

Nesse contexto que, em 2001, o grupo liderado pelo pajé Arvilino e sua filha Maria das Graças, se organizou e começou o processo de reivindicação do reconhecimento da identidade étnica.

Para o estudo do sonho do etnônimo katökinn e o ritual do Rei dos Peixes, a presente pesquisa recorreu à análise do sonho feita pelo psicanalista Jung e ao pensamento do antropólogo Lévi-Strauss sobre o relato de Alfred Métraux do mito da serpente Lik.

A partir dessas análises, identifica-se que o sonho de Nina na revelação do etnônimo katökinn, resgata a história do seu povo, confirma a origem e pertença ao grupo pankararu, como também dá a garantia de grupo etnicamente diferenciado dos demais existentes na região, na ritualização do segredo do *Encantado* Rei dos Peixes.

1. NINA KATÖKINN: A PERSONAGEM HISTÓRICA

A indígena Maria das Graças, conhecida na comunidade por Nina, assume o posto de Cacique do povo Katokinn, desde que o grupo étnico resolveu assumir diante da sociedade nacional a identidade étnica, em 26 de setembro de 2001. Desde quando seu

pai era o pajé, Sr. Arvilino², Nina assumiu a tarefa de representar as reivindicações do povo, participar de encontros com órgãos governamentais e entidades não governamentais, além das atividades religiosas e políticas com os povos indígenas do estado de Alagoas e do Brasil.

Antes de tornar-se cacique, a Maria das Graças viveu por muitos anos fora da convivência com a comunidade indígena, desenvolvendo atividades de comerciante, motorista e cobradora de ônibus coletivo em cidades da Zona Canavieira e na capital de Alagoas, Maceió, respectivamente. De volta para a comunidade, organizou um mini-mercado de gêneros alimentícios e bebidas, na periferia da cidade de Pariconha. Além das atividades comerciais, Nina trabalha com construção de casa de alvenaria, pintura, criação de animais, cultiva a agricultura e tem casa alugada.

Na convivência com os pais aprendeu as tradições religiosas e a realização dos trabalhos de *mesa* e dos *Encantados*. Desde o início, com o seu pai, conduziam os rituais religiosos. Com o seu falecimento, a comunidade indicou como pajé Adelino Aprígio dos Santos, 68 anos, que agora conduz as celebrações, os rituais dos *praiás*, do *toré* e do Rei dos Peixes, em conjunto com Nina.

Segundo relato dos mais velhos, as famílias indígenas chegaram à região por volta do século XVIII oriundas de grupo Pankararu, do Brejo dos Padres, estado de Pernambuco, municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá. Ao longo dos anos, a convivência com aos senhores proprietários das terras – a posse era feita por doação da Coroa - se deu nas formas de posseiro, arrendatário e, posteriormente, na de trabalhadores subjugados.

À medida que foram perdendo as terras para trabalhar e se reproduzirem física e culturalmente, tornaram-se moradores da periferia ou foram obrigados a migrarem em busca de terra e de emprego, transformando-se em meeiros, arrendatários, boia frias, empregados domésticos e peões nas fazendas da circunvizinhança.

Na condição de *caboclo*, classificação dada pelas autoridades e população do entorno das aldeias. Roberto Cardoso de Oliveira, em uma perspectiva dos grupos étnicos amazônicos, define:

² Juvino Henrique da Silva.

Porquanto se constitui para o branco numa população indígena pacífica, ‘desmoralizada’, atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao ‘índio selvagem’, nu ou semivestido, hostil e arredo. (1963, p.117).

Oliveira, analisando o censo realizado pelo governo brasileiro em 1940, afirma:

A inclusão e contagem dos índios como ‘caboclos’ nos censos do século passado e sua substituição por ‘pardos’ neste século viria tão somente a confirmar os pressupostos quanto à sua desapropriação e insignificância no presente (1999, p.130).

Na mesma perspectiva de compreensão do fenômeno *cabloco*, Lindoso demonstra que era dada como uma denominação preconceituosa e injuriosa.

Sabemos que o apelativo *cabloco* ou *cabocolos* era o apelativo injurioso dado aos colonos casados com índia. Tanto que, no alvará de lei, datado de 5 de abril de 1755, o rei proibia o injurioso apelativo. O alvará diz: ‘E outro sim prohibo que os meos vassallos casados com Índias, ou descendentes, sejam tratados com o nome de Caboucolos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso’. (2011, p. 50-51).

Nessa condição, os povos indígenas do Nordeste foram destituídos da definição de indígena e, portanto, recaindo sobre eles mais uma carga de preconceito e perseguição. Na história dos 500 de colonização os indígenas foram definidos como selvagens e primitivos, e nessa condição foram tratados oficialmente como animais ou, em determinados períodos, carentes de proteção por parte da Igreja ou do Estado, pelo estado de miserabilidade em que se encontraram.

Observa-se, depois da presença dos povos europeus, a desintegração social, política, econômica, cultural e religiosa, correlata com os valores morais, éticos e simbólicos, produziu traumas profundos no seio da cosmologia indígena. Frente aos novos espaços, desterritorializados e obrigados e reterritorializar, as práticas religiosas culturais, econômicas e políticas foram reconstruídas e ressignificadas traumáticamente.

Confinados geográfico e culturalmente, a reconstrução religiosas dos mitos, ritos e simbólica dar-se no cativeiro, visto que não era mais possível celebrar e cultuar suas entidades de forma espontânea e aberta o ensinamento aos filhos e netos das tradições. Na condição de opressão, o conflito operou decisivamente em todos os níveis, seja na disputa pela terra e pela sobrevivência, mas também no campo simbólico. No campo

religioso, as entidades indígenas se confrontavam e se conflitavam entre os grupos étnicos internos, as entidades católicas, e, posteriormente, as de origem africanas.

A convivência com os elementos étnicos das mais diversas culturas, considerando principalmente a imposição dos católicos, visto que renegavam os indígenas e impunham os seus, a cosmologia indígena foi obrigada a reestruturar-se na condição de negação da identidade e submissão ao modelo imposto.

No contexto de abertura política às questões étnicas e sociais impulsionadas pelas comemorações oficiais do governo brasileiro no período dos 500 anos, secularmente relegados à condição de *cablocos* e *sertanejo* ou simplesmente de não identidade, os povos indígenas do Nordeste foram buscar nas entidades espirituais dos antepassados a memória para se afirmar como grupo diferenciado da população regional.

No contexto reivindicatório de grupos étnicos considerados extintos e/ou inexistentes até então no Nordeste brasileiro e, particularmente, em Alagoas, como grupo com etnônimo próprio, lideranças de famílias indígenas consultaram seus líderes antigos e foram orientados a se organizar como grupo diferenciado em nível social, político e religioso.

O grupo de famílias indígenas residentes no bairro Alto de Pariconha, até então organizado organicamente com o povo Geripankó e sob as lideranças do pajé Elias Bernardo e do cacique Genésio Miranda, foram orientados também a se juntarem ao povo Karuazu de Campinhos e Tanque, já reconhecidos.

Segundo relatos de Nina, o seu não aceitou se juntar aos karuazu, por se considerar diferente etnicamente, resolveu apresentar o seu pajé, cacique e conselho indígena. Ainda sem um nome de identificação, consultaram a memória dos antepassados e *Encantados*. O etnônimo *katökinn* apareceu através de sonhos transmitidos pelos *Encantados*, ocorridos mediante várias etapas. Encontram-se duas versões que foram registradas pelos relatos da indígena Nina.

O antropólogo Siló Amorim, em sua dissertação *Índios Ressurgidos: A Construção da Auto-Imagem – Os Tumbalalá, Os Kalankó, Os Karuazu, Os Catókin e os Koiupanká*, relata:

Na primeira apareceu parte do nome em tábua pintada de branco; na segunda, pedindo orientação aos seus Encantados, Nina solicita confirmação do nome da aldeia que aparece completo noutro sonho; nos sonhos seguintes, recebe a aprovação do 'rei' dos índios como a cacica e recebe orientação para fazer seu arco e flecha. Índio que é índio carrega seu arco. (2003, p. 55-56).

O outro registro foi coletado pelo pesquisador em 2000, ano do ressurgimento do grupo, agora apresentado e analisado na pesquisa, descreve o sonho que da origem do nome katökinn:

Na primeira etapa, apareceu parte do nome, *KATO*, escrito numa tábua branca. Na segunda etapa, pedi orientação aos *Encantados*, solicitei a confirmação do nome da aldeia que apareceu completo em outro sonho. Nos sonhos seguintes recebi KATÖKINN (grafia registrada por Nina em um caderno) a aprovação do Rei dos Índios. Recebi a orientação para fazer o arco e flecha. Índio que é índio carrega seu arco.

Os *Encantados* para os indígenas de matriz pankararu, são definidos como “as forças da natureza” ou, ainda, como sendo os espíritos dos antepassados, que vivem em torno do que chamam o “Grande Deus Tupã”.

Antes de adentrar em uma definição da etimológica, cabe uma observação de ordem histórica e etnográfica. Os povos indígenas do Nordeste, em razão do longo contato com a cultura nacional e com diferentes grupos étnicos, provocaram um frenético, volumoso e acirrados conflitos, em consequência do confinamento e nomadismo³ entre os povos. Por outro lado, a perseguição, imposição monocultural e a escravização da mão de obra, levaram as culturas indígenas à submersão e invisibilidade cultural. Com o ressurgimento, apropriam-se e reconstróem palavras e adereços de povos diversos, ressignificando-os de acordo com as demandas postas pela sociedade envolvente, como também internamente enquanto afirmação da identidade étnica.

Segundo Lindoso, o padre-missionário Luis Vincencio Mamiane della Rovere, membro da Companhia de Jesus, foi enviado ao Brasil junto a missões dos indígenas kiriri, na segunda metade do século XVII. Entre outras obras, escreveu o Catecismo Kiriri, com o objetivo de formar “o ser catecúmeno do sertão” (2011, p.60). E ainda, como objetivo:

³ Identifica-se que é um fenômeno anterior à Colonização, mas o impacto desta provoca a desestruturação social e a necessidade de reorganização étnica.

Enquadrar o sistema de parentesco tapuia-kiriri, acima esboçado pelo padre Mamiane, a um sistema de parentesco único que fosse um sistema de parentesco tapuia-cristão, representava uma grande dificuldade. A própria ideia de Deus que aparece no sistema de parentesco tapuia-cristão, o padre Mamiane expressa com o vocábulo *tupã*, tirado da língua guarani, e que significa um fenômeno natural - o raio, o relâmpago. Os índios do sertão, que fosse tapuia-kiriri, não tinham a palavra *Tupã*, que significa raio, não existe no kariri, para expressar a ideia de *deus* dos cristãos (2011, p.68).

E completa o referido autor: “Esta foi uma invenção jesuítica dos padres-linguístas, como padre Montoya, dos Sete Povos das Missões Orientais, e do padre José de Anchieta, em sua catequização dos índios tupi-guarani da costa do mar que vai da de Cananeia às praias do sul do Espírito Santo”. (Idem).

Outro fato que serve também de sustentação da afirmação acima, ocorreu em período recente quando dos encontros dos povos indígenas de Alagoas, organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Naquela ocasião, o indígena Cícero Santana, membro do povo Xucuru-Kariri, diante da evocação das *forças de tupã* por alguns indígenas, comentou espontaneamente o termo *tupã* de forma jocosa: “tupã é nome dos cachorros dados pelos sertanejos”⁴.

O resgate e a análise histórica do termo no contexto catequético do padre-linguista e do comentário do Xucuru-Kariri confirmam a não presença de *tupã* enquanto designativo de uma entidade divina dentro da cosmologia kariri, visto que, as expressões religiosas estão inseridas na totalidade da vida indígena. E, por isso, só é possível compreender a utilização no contexto da catequese jesuítica e na apropriação dos indígenas como forma de afirmação política na diferenciação étnica.

2. ANÁLISE DO SONHO KATÖKINN

Analisando os elementos componentes no sonho relatado pela Nina, identifica-se que, subliminarmente, a personagem carrega em sua trajetória histórica a opressão política, religiosa e social vivenciada ao longo dos séculos por seu grupo étnico, desde

⁴⁴ O sertanejo denomina prioritariamente seus cães e candelas com nomes de peixes – surubim e piaba - e por fenômenos da natureza, o caso *tupã* – sem nenhuma referência a qualquer divindade.

os primeiros contatos com a colonização. O impacto do confronto suscitou a ansiedade de reconstruir-se como povo etnicamente diferenciado dos demais povos da região.

Analisando didaticamente cada etapa do sonho, identifica-se no radical *kato* a relação com o etnônimo pankararu como também a semelhança com os etnônimos dos povos originários do tronco pankararu. A partícula *ka* é um elemento constitutivo do vocábulo pankararu, que demonstra o pertencimento à raiz indígena e a ancestralidade pankararu.

E a revelação ocorre em *tábua branca*. Por um lado, esse fato faz lembrar, na *história* da filosofia, o pensador grego Aristóteles que acreditava que o conhecimento se desenvolvia através do contato do homem com o mundo sensível; antes disso, o homem era *tabula rasa*, que seria preenchida paulatinamente através do contato com o mundo sensível. Esse argumento é utilizado pelos missionários no trabalho catequético com as populações nativas brasileiras. Escreve Lindoso: “a filosofia que orientava o modelo catequético das missões volantes se resume, de um modo preciso, no postulado anchietano de que os índios ‘são *tanquam tabula rasa*’ para imprimir-lhes todo o bem” (2005, p. 127). E completa: “O que queria com a catequese-doutrina era encher com a cristianização apenas teológica a *tabula rasa* da indianidade da precedência indígena” (2005, p.128).

No caso do sonho indígena, Nina carrega a memória oculta e submersa seu grupo. E, ao contrário do que está contido no conteúdo doutrinário pregado pelos missionários, lê-se uma resignificação do conteúdo catequético, onde a *tábua branca* é preenchida com o resgate da memória histórica da matriz étnica, enraizada na tradição dos antepassados.

A memória indígena não se encontra escrita pela grafia, mas encontra-se armazenada no subconsciente coletivo do grupo social, atualizada pelos mitos, conservada na prática cotidiana das celebrações e dos rituais e transmitida através da oralidade consciente e na produção do imaginário inconsciente e onírico.

Na história das sociedades indígenas, o arco e a flecha são ferramentas de caça e pesca e instrumentos de guerra contra os inimigos; nos dias atuais, foram substituídos por instrumentos industrializados, subsistindo no imaginário como instrumento de luta pela identidade étnica, de luta e guerra em defesa dos direitos indígenas.

3. O SONHO KATÖKINN E A PERSPECTIVA DE JUNG

A partir de 2001, objetivamente, o sonho do etnônimo Katökinn significou a apresentação e afirmação da identidade do grupo, o fortalecimento da formação social, política e religiosa e retomada da luta do povo pelo reconhecimento étnico e do direito à terra, educação, saúde e assistência social.

Como entender, então, o seu significado do ponto de vista analítico. Segundo Jung, “o sonho retrata a situação interna do sonhador, cuja verdade e realidade o consciente relata em aceitar ou não aceitar de todo”. (1987, p. 14).

Nesta perspectiva, observa-se que no inconsciente das famílias em estudo, encontram-se a história da colonização, o confinamento no aldeamento Brejo dos Padres, o conteúdo catequético missionário, o trabalho servil e a escravização, a dispersão e retomada de reagrupamento étnico das famílias. Os grupos eram arrancados do *habitat* e levados para local comum, obrigados a conviverem com grupos de troncos linguísticos e culturais os mais diversos, e, até, possivelmente inimigos. A catequese dos missionários católicos, como parte do empreendimento da Empresa Colonial, caminhava junto a imposição do modelo de sociedade, imposição do Deus cristão, dos santos católicos, dos ritos e do projeto de expropriação das terras e preparação de mão de obra indígena, com o objetivo de atender as demandas do sistema Colonial.

Os sonhos podem exprimir verdades implacáveis, sentenças filosóficas, ilusões, desenfreadas fantasias, recordações, planos, antecipações, e até visões telepáticas, experiências irracionais e sabe Deus o que mais. (...) O modo específico de o inconsciente se comunicar com a consciência é o sonho. (Idem, p. 19).

No sonho, ao mesmo tempo em que se encontra a história passada carregada pelos traumas provocados pelos conflitos impostos pelo imperialismo colonial e as consequências advindas da reterritorialização geográfica e ressignificação cultural, religiosa e simbólica, carrega também o anseio, primeiro de uma identidade perdida, depois da autonomia como grupo social.

Considerando essa análise como sustentação da reconstrução da identidade do povo Katokinn, expressa no dizer de Jung:

Não hesito em afirmar que um sonho, sem tomar o conhecimento da situação consciente, nunca poderá ser interpretação com um mínimo de segurança. É só a partir do conhecimento da situação consciente, que se pode descobrir que sinal dar aos conteúdos inconscientes. E o sonho não é acontecimento isolado, inteiramente dissociado do cotidiano e do caráter do mesmo. Se ele nos aparecer assim, será unicamente por causa da nossa não-compreensão, da nossa ilusão subjetiva. Na realidade, há entre o consciente e o sonho a mais rigorosa causalidade e uma relação precisa em seus mínimos detalhes (Ibdem, p. 25).

Ao contrário do que possa parecer no texto, não pode e não se quer com isso analisar o sonho de forma simplista e mecânica. O sonho representa uma complexidade de fatores de uma determinada realidade histórica, social, religiosa, cultural e ideológica absorvida pelo inconsciente e expressa subliminarmente por caminhos nem sempre conduzidos pela lógica da racionalidade cartesiana.

A visão meramente causalista é demasiada acanhada e não leva em conta a essência do sonho, nem a da neurose. Ver no sonho unicamente uma possibilidade de descobrir o fator etiológico é colocar a questão de forma preconceituosa, e esquecer o principal da função do sonho. (Ibdem, p.15).

Em conformidade com a fundamentação da análise teórica jungniana, a realidade vivenciada historicamente pelo grupo indígena Katokinn, carrega e expressa através do sonho os traumas criados pelo processo de confrontação dos projetos cosmológicos e políticos; por outro lado, o sonho indicam a nova realidade social e política vivenciada grupos indígenas emergentes. A revelação do etnônimo Katokinn revelou a afirmação da identidade étnica e da autoafirmação, enquanto grupo social, e como também a possibilidade de construção de um projeto político.

4. RITUAL DO REI DOS PEIXES

A identificação e definição do etnônimo katókinn deu ao grupo uma identidade étnica, assegurada na raiz pankararu e passada oralmente pelos espíritos dos antepassados. A relação com os antepassados garante a continuidade com o presente. O Rei dos Peixes é a atualização através dos *Encantados* da cosmologia mítica e

ritualística. O ‘moço’ do *Rei dos Peixes* é identificado no *praiá* traseiro ou coice do cordão, com uma espécie de manto azul nas costas com o desenho do peixe.

Geograficamente, o povo Katókind está localizado na região do semiárido nordestino, com extensos períodos de seca e com temperaturas médias elevadas entre 28°C a 45°C. O período chuvoso concentra-se entre três a quatro meses do ano, obrigando-os a deslocarem-se por quilômetros a fins em busca de água potável para o consumo humano e animal. A caatingueira é a vegetação adaptada às condições naturais do semiárido.

De início, surpreende ao pesquisador, a presença constante da relação dos indígenas do sertão de Alagoas com a mitologia marítima, com a água e com o peixe. Entretanto, na história mais recente desses grupos identifica-se o permanente deslocamento na busca por regiões férteis, várzeas e margens dos rios São Francisco e Moxotó. Lindoso retrata o indígena do sertão, da seguinte maneira:

Os índios do corso, aqui considerados, eram os índios que faziam o sertão. Mas estimavam-se, com essa designação, os índios do nomadismo sertanejo, que descendo da Gurgueia para o sul, encontram a frente pioneira de conquista e colonização na margem esquerda do rio São Francisco, a famosa frente dos currais de boi e vaqueiros-tangerinos (...) Eram os índios que, no século XVII, tinham feito uma guerra em defesa de seus campos de coleta e caça, nas manchas de savanas herbáceas do Grande Sertão. (2011, p.47).

Outra informação de caráter geográfico aponta que o Sertão, em épocas passadas, foi mar. Como afirma o autor acima citado, “O Grande Sertão, pois, encerra em sua paisagem uma geografia do imaginário” (Op. Cit., p. 13).

E continua:

Tudo o que a geologia lembra é que o Grande Sertão já foi fundo de imenso oceano. E, hoje, no sertão, o mar é apenas o mar de um imaginário geológico. Só a geologia mostra este mar incógnito nos arquivos das camadas disparatadas das ruínas geológicas. O mar que a geologia criou conservando os testemunhos das vidas que esse mar, mais que antigo, por sua vez criou. Pois o mar do sertão é, agora, um mar geológico. Um mar que apenas a geologia sertaneja revela. E que se nota quando cuidadosamente se observa, como fez o geólogo baiano Teodoro Sampaio, que cada serra de sertão, cada planície semiárida se estende como uma imensa cobra mansa, e adormecida, ao sol cálido e no chão seco. (2011, p.13).

O imaginário da mitologia indígena, armazenado no inconsciente produzido na referência das entidades que se alojam nas profundezas do fundo do mar, das lagoas e

dos rios, os indígenas descendentes do povo pankararu afirmam encontrá-los e celebrarem seus rituais.

É nesse contexto que encontram o ritual do Rei dos Peixes. O Ritual teve sua origem em um peixe. Segundo o relato do pajé Adelino dos Santos, dono do *Encantado*, encontrou uma pedrinha dentro da barriga de um peixe pescado na grande lagoa fica em torno da comunidade, para os indígenas era a semente do *Encantado*. A partir daí, todos os anos, durante à noite de sábado da segunda semana de fevereiro, os *homens* - homens que usam roupas fabricadas do cipó do crauá e encarnam o espírito do *Encantado* – se preparam para a realização dos rituais. Ficam reclusos no *Poró*, onde fazem a purificação e são proibidos de ingestão de bebidas alcoólicas e relação sexual, são lavados com água preparada com ervas sagradas e o uso do *campiô* - cachimbo usado durante os rituais e em momentos de concentração espiritual, fabricado da madeira do angico ou jurema; todos que fumam o *campiô*, antes de colocar na boca fazem o sinal da cruz.

A cerimônia externa começa por volta das 20h com a saída dos *praiás* enfileirados puxadas pelos *toantes* – cantadores -, conduzidos obrigatoriamente pelas lideranças, pajé Adelino dos Santos e cacique Maria das Graças, Nina. Todos compenetrados, tocam o maracá e cantam a música do Rei dos Peixes: “Chega, chega, chega Rei dos Peixes, no terreiro para trabalhar. Rei do peixe é do homem é do fundo do mar e do crauá”.

Depois de realizarem a dança com os *praiás* no terreiro, com nove rodas ao todo, divididas em três partes, chega o momento de servirem a alimentação para todos os membros da comunidade: pirão feito com o caldo do peixe, postas de peixe e arroz. Primeiro, a alimentação é abençoada por todos os *praiás*, um após outro, com o balanço do maracá em cruz sobre os pratos já postos com o alimento. É entregue para cada *praiá* o seu prato, sendo que o maior fica com o pajé que voltam para o terreiro, em fila, e fazem novamente três rodas e entram para comer no *Poró*. Ao final da entrada do último *praiá*, o pajé inicia a distribuição dos pratos para toda a comunidade; a sobra da alimentação que foi preparada é partilhada com as famílias indígenas que não estiveram presentes.

A revelação do significado do mito é sempre um segredo para os indígenas. No período dos primeiros contatos, os padres-missionários entrevam nas culturas dessas populações e conheciam os mitos e ritos. Com tempo, em consequência da perseguição e demonização dos mitos e ritos, as populações indígenas do Nordeste foram tornando os segredos suas celebrações.

Diz Lindoso:

O catecismo não é uma técnica ingênua, mas uma brutal técnica de desmerecimento da cultura do outro: das formas de representação da religiosidade nativa que encerra a cultura tapuia-kariri, do ritual das formas religiosas indígenas, da criação dos costumes religiosos dos índios. E por isso, ao perceberem que a missão religiosa cristã era uma técnica de desrespeito e de destruição de seu sentimento de religiosidade nativa, foi que os índios tapuia-kariri passaram a ocultar, dos olhos dos missionários, os seus *Aricuri* ou *Ouricuri*, como hoje chamam o seu ritual religioso coletivo anual. (2011, p. 56).

Diferentemente dos Kariri, os povos originários da etnia pankararu os rituais são celebrados publicamente, mas mantêm o segredo quanto à explicação do significado do ritual, das entidades religiosas e ornamentos, conhecimento denominado de “ciência”. O *poró* é restrito aos homens, exceto para as mulheres que têm responsabilidade religiosa e que não estejam no período de menstruação. O significado dos rituais mantêm-se secreto para a população não iniciada, inclusive a indígena.

Em vista disso, muitas informações continuarão ocultas. Lévi-Straus, em sua obra *Anthropologie Structurale*, no capítulo XIV, com o título *Le Serpent au corps Rempli de Poissons*, utiliza-se do relato de Alferd Métraux e do seu comentário sobre os temas mitológicos das tradições orais Toba e Pilagá:

J'ai obtenu les informations suivantes sur le mytique Lik. Lik est un animal surnaturel, un enorme serpent qui porte des poissons à l'intérieur de sa queue, Des personnes spécialement favorisées du sort peuvent rencontrer Lik échoué sur la terre ferme, em hiver, quand l'eau quitte la plupart des lagunes et des cañadas. Lik les prie de ramener à une lagune rempli d'eau. Ceux que la vue du serpent ne suffit pas à épouvanter répondent généralement qu'il est trop lourd pour qu'on le porte, mais, chaque fois, et grâce à sa magie, Lik se rend léger. Quand il nage à nouveau en eau profonde, il promet à ceux qui l'ont aidé de leur donner autant de poissons qu'ils désirent, chaque fois qu'ils en demandent, mais à une condition: ne jamais révéler comment le poisson a été obtenu... (1957, p. 322).

À semelhança da narrativa do mito da serpente Lik, considerando contextos e realidades diferentes, o Rei dos Peixes é um mito do povo Katökinn, que celebra a

memória de antepassado, durante o ritual dos *Encantados*. Segundo a indígena Cidinha Katökinn, “o ritual do Rei dos Peixes é realizado para pagar uma promessa. Ele é um ‘moço’. Foi feito uma vez e agora o dono viu que é bom fazer todos os anos – têm uns dois anos que ele é realizado”. (Entrevista, 30 de março de 2013). De forma diferente, Nina revela que o ritual acontece desde 2000, data de reconhecimento do povo como grupo indígena etnicamente diferenciado.

E quando a pergunta é sobre quem o Rei dos Peixes e o significado do ritual, o máximo que é dito é que se trata do Rei dos Índios. Para os katökinn, o Rei dos Índios mora no fundo da lagoa. As duas indígenas dizem não saber informar detalhes do ritual e recomenda consultar o pajé Adelino que é quem conversa o ‘moço’.

Diante do segredo, a exemplo do que é encontrado no mito da Serpente Lik – “*ne jamais révéler comment le poisson a été obtenu*” -, a pesquisa identifica que o Rei dos Peixes é o Rei dos *Encantados*, o Mestre Guia, entidade do Croá, que só aparece uma vez por ano; mas quando o seu povo não faz o ele que quer, não aparece. A última aparição aconteceu depois das corridas do Umbu, no mês de fevereiro, às 3h da manhã, na localidade chamada Serrinha, Pernambuco, na presença de mais de 5 mil pessoas. E sobre o espírito do antigo pajé Arvilino, falecido em 2006, Nina diz que vai conversar com o pajé Geripankó Elais Bernardo, para que ele consulte o astro para saber como está a vida dele do outro lado.

O segredo dos povos indígenas em não revelar seus mitos e significados dos símbolos é a garantia de manutenção de suas práticas religiosas e fortalecimento da identidade étnica diante da sociedade nacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise jungniana do sonho do etônimo katökinn e análise antropológica de Lévi-Strauss aplicada ao ritual do Rei dos Peixes demonstram a profunda ligação étnica do grupo com o tronco pankararu, com seus ancestrais e rituais religiosos, como também a garantia dos rituais e da mitologia na manutenção do segredo. O sonho revela a profundidade do trauma histórico vivenciado pelos grupos indígenas do sertão de Alagoas, desde o confinamento no aldeamento Brejo dos Padres, a convivência com os

missionários católicos, seus códigos e suas entidades religiosas e míticas; a relação e conflitos com culturas africanas e indígenas; os conflitos, as doenças e a fome; a dispersão e reterritorialização; a servidão e proletarização; e a retomada da afirmação étnica frente à sociedade nacional.

O ritual do Rei dos Peixes é a expressão da afirmação da identidade étnica no contexto da sociedade envolvente, mesmo exposto às suas interferências. E, portanto, o etnônimo katökinn e o ritual do Rei dos Peixes simbolizam o resgate da história negada e a continuidade do povo Katökinn, atualizada nos rituais e não revelada para os não indígenas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFIA

JUNG, C.G. **Ab-reação, Análise dos Sonhos, Transferência**. Petrópolis: Vozes, 1987.

Lévi-Strauss, Claude. **Anthropologie Structurale**. Paris: Agora, 1957.

LINDOSO, Dirceu. **A Utopia Armada – Rebeliões de Pobres nas Matas do Tombo Real**. 2ª Ed. Maceió: EDUFAL, 2005.

_____. **O Grande Sertão – Os Currais de boi e os índios de corso**. Brasília: Fundação Astrogildo Pereira, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora UNICAMP, 1963.